

בס"ד

ירחון

האוצר

מנחם-אב התשפ"ג

גיליון פ'

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

ה דודי ירד לגנו - הספד
הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל

על השמועה כי באה היום על פטירת הרב הגאון הצדיק ר' חיים סאלאווייצ'יק אבד"ק בריסק -- יא
הגאון רבי דוד גרינברג זצ"ל

= אוצר הזמנים =

כב הערה לגבי ניגון תפילה בשבת חזון
הרב יעקב מתלון

כו מעובדות ומניקות בתשעה באב דחוי
הרב לירון מידני

נ מתי אומרים תפילת נחם בתשעה באב, והאם יש מקום לאומרה בברהמ"ז למי שאוכל
הרב יהושע ון-דייק

סא דיני זכר לחורבן
הרב מ. ש. עקיבא כהן

= אוצר אורח חיים =

צג מניין חוטי התכלת בציצית
הבה"ח יצחק פרץ

קכג שלא כסדרן בחצי אות
הרב יואל שילה

קלב בעניין חישוב המיל, שעות היום, וזמן עלות השחר
הרב בנימין יצחק הלוי

מפתח האוצר

בעניין חישוב המיל ועמוה"ש - תגובה לרב בנימין יצחק הלוי קמ
הרב עידוא אלבה

שיעור שתייה לברכה אחרונה קמט
הרב שמואל עדס

בירור תחום שבת של העיר טבריה והליכה למרכז הרפואי פוריה קסו
הרב יהודה וייס

= אוצר יורה דעה =

בדין תקרובת ע"ז - אם נאסרת במחשבה קפג
רבי איתמר גרבוז

לקנות בית מגוי שעבד בתוכו עבודה זרה קצב
הרב יעקב אהרן סקוצילס

תגובה למאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב בעניין קיום מצות לאונן קצט
הרב שמואל עדס

= אוצר חושן משפט =

פסק דין בעניין חיוב ערב בתשלומי החוב רכ
הרב דניאל לונצור

בעניין קנין חצר באבידה רכב
הרב איתי יוסף וידר

שכירות שהתארכה מעבר לחוזה - האם הצדדים מחוייבים לתנאים שכתובים בו? רנ
הרב ברוך פז

בדין קנין שבח מעלמא וגדר חיוב כפל, נזיקין וקנס של עבד רנה
הרב אליהו מרגליות

אם יש חיוב לשלם על נזקי קטן שדרכו להזיק רסד
הרב משה שמואל דייך

מפתח האוצר

= אוצר אבן העזר =

בגדרי חיוב מזונות הבנות _____ רפא
רבי יעקב דוד אילן

= אוצר חקר ועיון =

גדר מחלל שבת בפרהסיא _____ רצג
הרב עמנואל מולקנדוב

הליכה לחדר זעם _____ שו
הרב אלחנן פרינץ

הנשים הנכריות בימי עזרא [חלק א] _____ שי
הרב שמואל אריה ישמח

כיצד מודדים אגודלים וזרועות _____ שעו
הרב י. שלמה אזרחי

תולדות מניין תרי"ג מצוות _____ תט
הרב יצחק קופמן

בירור המסורת על מקום בית מקדשינו _____ תיט
הרב עידוא אלבה

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש _____ תסב
הרב דניאל אדר

בשער האוצר

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



"הַעִיר הַקּוֹדֵשׁ וְהַמַּחְזוּזוֹת, הִיוּ לַחֲרָפָה וּלְבִיזוֹת, וְכָל מַחֲמָדָה טְבוּעוֹת וּגְנוּזוֹת, וְאֵין שִׁיּוֹר רַק הַתּוֹרָה הַזֹּאת" (סְלִיחוֹת, 'זְכוּר בְּרִית'). עוֹמֵק גְּדוֹל יֵשׁ בְּנִיסוּחֵי הַסְּלִיחוֹת, וּב'זְכוּר בְּרִית' בִּפְרָט: בְּמִבְט שְׁטַחִי, ה'שִׁיּוֹר' מַעִיר הַקּוֹדֵשׁ וְהַמִּקְדָּשׁ הוּא אוֹתָן אֲבָנִים וְשִׁרִידִים אֲרִכִּיאֻלּוּגִיִּים לְרֹב, שֶׁנּוֹתְרוּ בַּמִּקּוֹמָם לֹא תְנוּעָה מֵאִזּוּ וְעַד הַיּוֹם. הָאֵם תִּיאֹר הַתּוֹרָה כ'שִׁיּוֹר' שֶׁל עִיר הַקּוֹדֵשׁ וְהַמִּקְדָּשׁ הוּא אֲכֵן מְדוּקָה?

הַתְּשׁוּבָה טְמוּנָה בְּהַתְּבֻנָּנוֹת לְעוֹמֵק הַמִּשְׁמָעוֹת שֶׁל 'הַעִיר הַקּוֹדֵשׁ וְהַמַּחְזוּזוֹת' – יְרוּשָׁלַיִם אֵינָה אוֹסֵף שֶׁל אֲבָנִים וּמִבָּנִים. יְרוּשָׁלַיִם הִיא מִצִּיאוֹת רוּחָנִית, שְׁבִמְרָכָה 'מִקּוֹם אֲרוֹן' ש'אֵינוּ מִן הַמִּידָה' (יֻמָּא כָא ע"א). יְרוּשָׁלַיִם הִיא מִקּוֹם נְשִׁיקַת שָׁמַיִם וָאָרֶץ, וּמִתּוֹךְ הַבְּנָה עֲמוּקָה זֶה – עוֹלָה כְּמֵאלֵיוֹ הַזִּיהוּי שֶׁל הַתּוֹרָה כ'שִׁיּוֹר' מִירוּשָׁלַיִם הָעֵתִיקָה.

אֵין הַמְּדוּבָר בְּדַבְּרֵי דְרוֹשׁ גְּרִידָא, אֲלֵא בְּתוֹבָנָה יְסוּדִית הַמַּגְדִּירָה אֶת מִרְכְּזוֹ הָעֲשִׂיָּה שֶׁלָּנוּ בְּעוֹלָם – לְצַד בְּנֵיִן יְרוּשָׁלַיִם הַגִּשְׁמִית, עָלִינוּ לְהַתְּמַסֵּר – וּבִימֵי בֵּין הַמִּיצָרִים בִּפְרָט – לְבִנְיָנָה שֶׁל הַתּוֹרָה, שֶׁהוּא הוּא בְּנֵיִן יְרוּשָׁלַיִם הָעֲמוּק. בְּטוּחִים אָנוּ, כִּי בְּנֵיִן יְרוּשָׁלַיִם מִתְּקַרֵּב הוֹדוֹת לְהַתְּמַסְרוֹתָם שֶׁל תּוֹפְסֵי הַתּוֹרָה בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר לְבִנְיָן הַתּוֹרָה בְּכָלִל, וְתּוֹרַת יְרוּשָׁלַיִם בִּפְרָט.



אוצר הגנזים

דודי ירד לגנו – הספד ♦ על השמועה כי באה היום על פטירת הרב
הגאון הצדיק ר' חיים סאלאווייצ'יק אבד"ק בריסק

הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל
מ"מ קהילת בראדי, בעל חכמת שלמה ועוד

דודי ירד לגנו – הספד*

הספד על הג"ר יעקב הורוויץ חתן רבי שמעלא מניקלשבורג זצוק"ל

הספד שאמרתי על הרב המאה"ג מו' יעקב אבד"ק קטלבורג שנפטר ביום ב' י"ט אייר תקע"ז, בפניו, חתן הגאון מו' שמעלקי אבד"ק ניקלשפורג.

שלמה המלך ע"ה אמר [שיר השירים ו,ב-ג]: "דודי ירד לגנו לערוגות הבושם לרעות בגנים וללקוט שושנים אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים". ויש להבין הפסוק, שמתחלה אמר לשון "לרעות בגנים", לשון 'רעיה' אצל גנים, ו'ליקוט' אצל שושנים, ואח"כ מסיים "הרועה בשושנים" הזכיר לשון 'רעיה' אצל שושנים. גם מה כוונת כל הקרא הזה, ובפרט במ"ש "אני לדודי ודודי לי" וכו'.

אך נראה ביאורו, דענין זה מרמז על מיתת צדיקים, ובפרט על שבר הזה שאירע לנו היום הזה שהרב מוהר"ר יעקב אשר היה צדיק ותמים, הולך מת במיתה פתאומית, ולא חלה ונפל למשכב כלל, והנה באמת זה קשה בעיני העולם, על מה איש צדיק וחסיד ימות במיתה פתאומית, וכבר מצינו בדברי חז"ל בסוף [מו"ק כח, א] ברב הונא שנח נפשיה פתאום, הוי קא דייגא רבנן, תנא להו זוגא דמהדייב לא שנו אלא שלא הגיע לגבורות, אבל הגיע לגבורות זו היא מיתת נשיקה, מוכח מזה דבלא הגיע לגבורות הוי דבר זה רע, המת פתאום, וא"כ הצדיק הזה, שאף שבעים שנה לא נתמלא לו, ומת פתאום, יש לתמוה ע"ז, וראוי לכל איש לחקור ולהבין מדותיו ית'.

אך הענין הוא, כיון דעיקר מיתת צדיקים הוא לכפר על הדור, והיינו כדי לעורר הלבבות לתשובה שיחזרו עי"ז למוטב, ואף שאחז"ל [שבת נה, א] אין מיתה בלי חטא וכו', "אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" [קהלת ז, כ], מ"מ הקב"ה ממתינ במיתת הצדיק עד זמן שיצטרך העולם לכפרה, ובשעה שנתעורר חרון אף בעולם, אז ממית הצדיק כדי שיומשך מזה טובה לעולם ע"י מיתתו, וכמ"ש בזה בחידושי תורה בילדותי על המדרש בפרשת אחרי מות [ויק"ר כ, ו] במ"ש ר' ברכיה הד"ד [משלי יז, כו] "גם ענוש לצדיק לא טוב".

וא"כ כיון שעיקר מיתת הצדיק הוא לטובת הדור, לכפר על עון הדור, לכך הוי ענין מיתתו כערך עון הדור, דמשל למלך שבאה עליו מלחמה, אז אם אין באין עליו פתאום רק קובעין לו זמן מה, ויש לו שהות בינתיים, אז רואה להכין את אנשי מלחמתו ללמדם תכסיסי מלחמה מעט

* מכת"ק. מחיבורו עין דמעה – הספדים (הספד ה'). תודת האוצר למכון חכמת שלמה ולעומד בראשו הרה"ג החסיד אברהם שבתי ליפשיטץ שליט"א, על מסירת החידו"ת. התודה והברכה להרב צבי בוק שליט"א, על סיועו הרב. ולהרב רועי זק ולהרב משה אהרן על סיועם.

פרסום הדרוש לע"ג הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לע"ג רעהו הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל הי"ד. ת.נ.צ.ב.ה. דוד לוי.

מעט כדרך הנלחמים, אבל אם באין עליו פתאום, ואין שהות כלל, אז אינו מדקדק לסדר להם תכסיסי מלחמה, רק מקבץ כל יורה קשת וחנית, וחיש קל מהר הולך עמהם לעמוד על שכנגדו. כן נמי הנמשל, אם הקב"ה רואה למעלה שאין החרון אף גדול על ישראל, ויש שהות שיהיה הצדיק נופל למשכב בינתיים, ולצוות אל ביתו, דזה היה כמו ההכנה למלחמה שמכין עצמו לדרך, אז הקב"ה עושה כן, ומחלהו תחלה כמה ימים כדרך כל אדם, אבל אם הקב"ה רואה למעלה כי הגדיל החרון אף מאוד, ויצא הקצף ח"ו על ישראל, ואין עת שיתמהמה הצדיק בעוה"ז, אז מוכרח הקב"ה שלא לעשות עמו שהות רק להמיתו תיכף לכפר ולהגין על הרעה.

ועל זה רימז הנביא במ"ש [ישעיה נז] "הצדיק אבד ואין איש שם על לב ואנשי חסד נאספים באין מבין כי מפני הרעה נאסף הצדיק". ויש להבין, דמתחילה אמר לשון "הצדיק אבד", ואח"כ אמר "כי מפני הרעה נאסף הצדיק", ולא אמר 'נאבד הצדיק'. גם מתחלה אמר לשון יחיד, ואח"כ אמר "ואנשי חסד", לשון רבים. אך נראה דהנה יש לדייק עוד, שהרי מבואר במסכת [מו"ק כה, ב] ברב אשי ששאל לבר קיפוק, שהוא יומא מאי אמרת וכו', ומאי אמרת אמינא בכו לאבלים ולא לאבידה שהיא למנוחה ואנו לאנחה, חלש דעתיה עלייהו ואתהפוך כרעייהו וכו', ופרש"י על שדימהו לאבידה. והרי כאן מקרא מלא דיבר הכתוב "הצדיק אבד", הזכיר ביה לשון 'אבידה'.

אך נראה דהענין הוא, דמיתה פתאומית נקרא אבידה, דכמו דאבידה ברגע אחד נעשה כל ההפסד, וברגע שקודם ההפסד לא עלה כלל על דעת האובד שיאבד, דאם היה עולה על דעתו היה שומרו, רק שלא עלה על לבו כלל, ובפתאום נגמר כל ההפסד. ולכך גם מיתה פתאומית שהוי ג"כ על דרך זה, לכך נקרא אבידה, אבל במי שנחלה תחלה ויודע שקרוב הוא למיתה, זה אינו דומה לאבידה, כיון שיודע תחלה שימות, ולכך עפ"י הרוב לא יתכן מיתה פתאומית רק לרשעים, ולכך הוי דייגו רבנן על רב הונא כמה שמת פתאום, כיון דברשעים נפשם נאבדת לגמרי, כמ"ש [שמואל א כה, כט] "ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע" וכו', וכן נאמר [בראשית יז, יד] "ונכרתה הנפש ההוא", לכך כיון שהנפש נאבד לגמרי, לכך הוי מיתתו כדרך אבידה בפתע פתאום.

אבל בצדיק שנפשו הולך לחיים, "והרוח תשוב אל האלהים", ולכך נקראו צדיקים במיתתן חיים, לכך אין מיתתן דומה לאבידה, לכך אין מיתתן פתאומית כאבידה, אך לפעמים אם הרעה כ"כ גדולה, ויצא הקצף שהכרח גם הצדיק למות בפתאום, ודומה מיתתן לאבידה, ולכך מי שאינו מבין בדבר, נראה לו כיון שמת פתאום מוכח שאינו צדיק גדול, ולכך אינו משתדל לגמול עמו חסד ולבכות עליו כראוי להתאבל על אדם כשר, כי סובר שנפשו הוא מעין אבידה ממש, אבל באמת הוא טועה. וזש"ה הצדיק אבד, שלפעמים מת הצדיק פתאום כדרך אבידה, ולכך ואנשי חסד העולם שדרכן לגמול חסד עם צדיקים ולספוד אותם, נאספו בביתם, ואין באים לגמול חסד עמו, בסברם כי בחטאו מת, ובאמת טועין, כי באין מבין כי מפני הרעה שכ"כ גדלה הרעה בעולם, שלא היה שהות לשהות בינתיים, ולכך נאסף הצדיק, שבאמת לא היה מיתתו באמת, רק אסיפה אל מקומו הראשון, בשביל גודל מהירות הרעה שהיה מוכן לבא בעולם ע"כ היה זאת.

ועל זה נתכוין הכתוב ב[שמואל ב', ג, לב-לד] במ"ש "ויבך דוד אל קבר אבנר ויבכו כל העם ויקנן המלך אל אבנר ויאמר הכמות נבל ימות אבנר. ידך לא אסורות ורגליך לא לנחוששים הוגשו כנפול לפני בני עולה נפלת ויספו כל העם לבכות עליו". ויש לדייק, למה הוסיפו אח"כ לבכות יותר מבתחילה, ומה חידוש נולד להם. גם מה היה כוונת דוד במ"ש "הכמות נבל ימות אבנר ידיך לא אסורות ורגליך לא לנחוששים הגישו", מה חילוק הוא אם היו ידיו אסורין או לא, ואיך עי"ז הוכיח ש"כנפול לפני בני עולה נפלת".

אך ביאור הענין הוא ע"ד זה, כיון שאבנר לא מת על מיטתו ולא נחלה מתחלה, רק מת פתאום, ולכך ההמון היו סוברים כי בחטאו מת, כיון שמת פתאום, ולכך לא היו מרבין בבכייה עליו, רק כבוכין על שאר מת, אבל דוד המלך ע"ה, הבין כי בוודאי לא בחטאו מת, רק בעוון הדור, רק אדרבא שכל כך הגדיל עוון הדור, שלא הספיק להיות שהות בינתיים רק היה מוכרח שימות תיכף ומיד, להגין על הרעה. וז"ש דוד הכמות נבל ימות אבנר, כמו הנבל שמת פתאום ואינו נחלה תחלה, ימות אבנר, זה ודאי תימה. "ידיך לא אסורות", כלומר ע"ד המליצה לא נפלת למשכב תחלה, כי זה נמשל לאסיר בבית האסורין, כמאמרם ז"ל [שבת כב, א] חש בראשו יהי דומה בעיניו כמי שנתנוהו בקולר, עלה למטה ונפל יהי דומה בעיניו כמו שהעלוהו לגרדום לידון. א"כ החולי נמשל כאלו נאסר בבית האסורין תחילה, וז"ש דוד, שאתה אבנר ידיך לא היו אסורין ורגליך לא לנחוששים הגישו, ולא נחלאת בידך ורגליך תחלה, אין זה רק שמיתתך היה כדרך שאר הצדיקים הנופלים לפני בני עולה, שיש בדורם רשעים גדולים ואין שהות להשהות זמן מה ומתין פתאום, כן נפלת אתה, שאם היו בדור רק עונות קלים, לא היית מת פתאום, רק שיש כאן בני עולה, ולשון זה מורה על רשעים גדולים, ולכך העם בשמעם כן, שמכח גודל פחיתותן מת, ונתפס על ידם, לכך ויספו כל העם לבכות עלי.

וז"ש אח"כ [שם לח-לט] "ויאמר המלך אל עבדיו הלוא תדעו כי שר וגדול נפל היום הזה בישראל. ואנכי היום רך ומשוח מלך והאנשים האלה בני צרויה קשים ממני ישלם ה' לעשה הרעה כרעתו". נראה, דהנה דוד, בכל פעם שמת אדם כשר, היה תולה הדבר בעצמו, שע"י עון שלו מת, וכמ"ש במקום אחר בהספד (לעיל בהספד ג') בקפיטל [תהלים טז] "מכתם לדוד שמרני אל כי חסיתי בך", וכמאמרם ז"ל [קידושין מ, ב] שלעולם יראה אדם וכו' עשה עבירה אחת הכריע את עצמו וכל העולם לכף חובה. ולכך בכל פעם היה דוד תולה מיתת אדם כשר בעצמו, והיה בוכה ומתאבל עליו, ומבקש ממנו מחילה על שגרם מיתתו, אך עתה במיתת אבנר, אמר אל עבדיו, ולא רצה לומר לפני הכל שלא יהיה כמתגאה שאין בידו עון, לכך אמר רק אל עבדיו, הלא תדעו, שבוודאי עוון גדול יש בדור הזה, ששר וגדול נפל היום הזה בישראל, שכל נפילתו הוי היום, שאינו דומה לשאר מתים, שאם היה חולה כמה ימים, אז לא הוי הנפילה ביום אחד, רק כל ימי חוליו הוא נופל מעט מעט עד שמת, אך שר וגדול הזה נפל היום, שכל נפילתו הוי יום הזה לבד בפתע פתאום.

ולא תאמרו שהוא בעוני, רק כי ואנכי היום רך ומשוח מלך, ואחז"ל [סנהדרין יד, א] כל העולה לגדולה מוחלין לו כל עונותיו, וא"כ עתה אין בידי עון גדול להיות נתפס בעוני, רק אני תולה זה בעון משפחתי, כי בני צרויה קשים ממנו, ומסתמא נתפס בעונם, דכן דרך הצדיק שהוא

תולה כל הבוקי סריקי בעצמו ומשפחתו, וכמ"ש דוד [שמואל ב, כד-יז] "תהי נא ירך בי ובבית אבי", לכך גם עתה תלה הדבר בבני צרויה, שהמה כעת יש בידם יותר עונות מבידי, וכיון שהם אין מתעוררין בתשובה במה שגרמו לו מיתתו, ולכך ישלם ה' לעושה רע כרעתו, במה שגרם מיתת הצדיק, כי זה עיקר הבכיה על הצדיק, צדיק: הבכיה, עיקר הבכיה על הצדיק, לשוב בתשובה ולבקש ממנו מחילה, על שגרמנו לו מיתתו בעונינו לשוב בתשובה ולבקש ממנו מחילה, על שגרמנו לו מיתתו בעונינו. ולכך הוי העיקר הספד בפניו, שזה מענין שכתבנו בחידושנו על התורה בפרשת ויקרא [עמ' ג] שלכך הוי הסמיכה הספד: עיקר הספד בפניו, שזה מענין הסמיכה על הקרבן על הקרבן, לבקש מנפש הבהמיות מחילה על ששוחטן תמורתו ומקריבו קרבן בעבור האדם, יע"ש. ויש ללמוד ק"ו אם לבהמה צריך לבקש מחילה, שהאדם יקר ממנו, מכ"ש אם גורמין מיתת הצדיק, ונותנין נפש טהורה תחת נפש חוטא, שצריך האדם לבקש מהצדיק מחילה בהדבר הזה, ולהצטער על מיתתו, ולכך הוי עיקר הבכיה בפניו, לבקש ממנו מחילה, שהוי כמו קרבן של ישראל, וכעין סמיכה גבי קרבן, ולכך אמר דוד, שבני צרויה מכיון שאין עושין כן, ישלם ד' לעושה רע כרעתו.

והנה היוצא מזה, שכעת אירע לנו כן, שבודאי תימה גדולה שאיש תם וישר ימות בלי צוואה, כמה צדקות היה מפזר, כמה היה חוזר בתשובה, והיה מוסיף מעש"ט על מעשיו, אין זה רק שניכר שיש בינינו עונות גדולים כ"כ, שלא היה פנאי לשהות מעט, וכמו שניכר באמת שתחלואי ילדים מתגבר מאוד, ותינוקות של בית רבן בטלין, וכבר החל הקצף שכמה ילדים נסתלקו, ולכך לא היה פנאי לשהות עמו ונסתלק בפתאום להגין על תינוקות של בית רבן שלא ימותו עוד, וכמאמרם ז"ל [שבת לג, ב] בזמן שצדיקים בדור, צדיקים נתפסים על עון הדור, אין צדיקים בדור, תינוקות של בית רבן נתפסים בעון הדור. דאם יש צדיקים, א"כ כשהצדיק מת, וכל ישראל בוכין עליו, זה מגין שלא ימותו קטני הדור, כמאמרם ז"ל במסכת שבת [קה, ב] במסקנא, מפני מה בניו של אדם מתין כשהן קטנים, מפני שלא בכה והתאבל על אדם כשר, הרי מכלל לאו נשמע הן, שאם בוכה על אדם כשר, אז אין בניו מתין בחייו, ולכך מת הצדיק הזה, כדי שיבכו על מיתתו, ויגן על הילדים הקטנים.

וזה נראה מרומז בדברי אדונינו דוד ב[שמואל ב' שאמר שם [א, יח] "ויאמר ללמד את בני יהודה קשת הנה כתובה על ספר הישר"]. והוא מחוסר ביאור. אך נראה ביאורו, עפ"י מה שיש לפרש מ"ש דוד בקפיטל נ"ו [תהלים נו, ז-ט] "יגורו יצפוני המה עקבי ישמרו וכו' נודי ספרת אתה שימה דמעת" וכו'. ונראה, דהנה ידוע משחז"ל [שם] כל המוריד דמעות על אדם כשר, הקב"ה סופרן ומניחן בבית גנזיו וכו', ובש"ס הביא מקרא זה ד"נודי" וכו', ונלמד ממנו דהקב"ה סופרן וכו'.

אך אני אוסיף לפרש המשך כל הפסוקים, ולפרש גם תיבת "בספרתך", בענין אחר. והנה הבנים של אדם נקראים עקביו, דכמו שהעקב סוף האדם כן נמי הבנים, כיון שהאדם מת והבנים נשארים אחריו, לכך הם נקראים עקביו. ולכך אמר דוד כנגד המקטרגים על האדם, ואם רואין שלא יוכלו לעשות לאדם עצמו אז מצפין על בניו הקטנים שיתן הקב"ה להם בעד האדם עצמו.

וז"ש "יגורו יצפנו המה עקבי ישמורו", ששומרין וממתינן על עקבי הקטנים "כאשר קוו נפשי" ללכדה מתחלה ולא יכלו, ועתה מקוין על ילדי הקטנים.

והיינו "על און פלט למו", שיש עוונות ביד נפשי והקב"ה רוצה לפלוט ולהציל נפשי, וקאי תיבת "למו" על "נפשי", וכלומר "על און פלט למו" שרוצה הקב"ה להציל נפשי מהאון, ולכך מוסר בידם הקטנים. והיינו "באף עמים הורד אלהים", כלומר לפעמים מתים הקטנים בעוון האב עצמו, ולפעמים נתפס בעוון הדור, ולכך מצד עצמו אמר "על און פלט למו" ולפעמים "באף עמים", מחמת שיש אף גדול על העמים היינו על הדור בכללו, וישראל בעצמם נקראים בלשון רבים "עמים", כדכתיב [בראשית מח, ד] "ונתתיך לקהל עמים", כי כל שבט הוי קהל בפני עצמו. וז"ש "באף עמים הורד", עי"ז הורד "אלהים" מלשון [תהלים נה, ג] "אריד בשיחי ואהימה", לשון קינה ויללה, כלומר ע"י האף של הדור "הורד אלהים", פועל הקב"ה שמילל ומקנן את אבי הילדים לקונן על בניהם. אך אמר דוד, שמבקש אני ממך ית' שאנצל מזה, כי "נודי" לשון לנוד לו, כלומר נודי מה שבכיתם וקוננתם על מיתת אדם כשר הלא "ספרת אתה", כמאמרם ז"ל שהקב"ה סופרן ומניחן בבית גנוז, ולכך "שימה דמעתי בנאדך", כלומר שימה נגד פניך אותן דמעות שהם בנאדך שהנחת בבית גנוז, "הלא בספרתך", שבודאי נכתבין בספר שלך בספרן של צדיקים ולא נשכחו ממך, לכך שימה הכל נגד פניך להגין על בני הקטנים כמאמרם ז"ל כנ"ל.

וז"ש דוד, בשעה שהתחיל לקונן על שאול, אמר שתכלית הקינה שלו, לעורר את לב בני ישראל שיבכו עליהם, ואז דמעות הללו יהיו כקשת וחצים בידם נגד השטן, כמאמרם ז"ל [קידושין פא, א] גירא בעיני דשטן, וכן כתיב [תהלים קכו, ד] "כחצים ביד גבור" כו', כן נמי אמר הכא שהדמעות שיבכו עליהם יהיו כעין קשת ללחום עם השטן בעת שיקטרג עליהם. וז"ש ויאמר ללמד את בני יהודה קשת, היינו לבכות על שאול ויהונתן, ויהיו כקשת בידם, ושמא תאמר הלא הדמעות נופלין לארץ ואיך יועילו נגד השטן, לכך אמר שמאנו ית' הכל לא נשכח, רק הלא היא הנה כתובה על ספר הישר, שהקב"ה כותבה למעלה בספרן של צדיקים, אשר שם נכתב כל דבר ישר שאדם עושה, שם נכתבו דמעות הללו, וכמ"ש בתהלים "הלא בספרתך" וכו', ולכך ראוי מאוד לבכות על צדיק וכשר כזה, כדי שיגן על הילדים הקטנים.

ומעתה נבא לפסוק שהתחלנו, דהן אמת שאחז"ל [שבת לג, ב] שאם צדיקים בדור צדיקים נתפסין וכו' אין צדיקים בדור, בנים קטנים נתפסים בעון הדור. משמע שהצדיקים קודמין לבנים הקטנים, מ"מ באמת אין הקב"ה מתחיל עם הצדיקים תחלה, רק עם הקטנים תחלה, כי "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו", ובפרט שאיתא במדרש [תנחומא ויחי ד] שאין הקב"ה גוזר על צדיקים מיתה, רק כשגוזרין בעצמן עליהם תחלה. ולכך מתחלה אין הקב"ה גוזר תחלה צדיקים: כפרה, מה שהצדיקים נתפסין בעון הדור הוי לאחר דהקב"ה עם הקטנים, והצדיק רואה צרת הדור מהבנים הקטנים, אז הוא עצמו מקבל עליו למות על הצדיקים רק על הקטנים, שהצדיק כבר הוא מזומן צדיק בפועל ממש, ולכך מתחלה מתחיל הקב"ה עם הקטנים, רק כשהצדיק עצמו רואה צרת הדור מהבנים הקטנים, אז הוא עצמו מקבל עליו למות ומוסר נפשו למיתה לכפר על הקטנים, ואז כיון שמקבל עליו למות, הקב"ה מסכים על ידו ומניח הקטנים ונוטל את הצדיק.

ו"ש שלמה הע"ה, כמדבר בעד הצדיק עצמו, שמדבר כן, שמתחלה דודי ירד לגנו לערוגת הבושם לרעות בגנים, היינו להשתעשע עם הצדיקים שדומין לגן, דכמו שגן הוא מושלם בכמה מיני פירות, כן הצדיק הוא שלם בכל ענינים, כמאמר המדרש [שהש"ר א, ב] בפסוק [שה"ש א, יד] "אשכול הכופר", איש שהכל בו, יע"ש. ולכך דומה הצדיק לגן. וו"ש שמתחלה היה דעת הקב"ה לרעות בגנים, להשתעשע עם הצדיקים בעוה"ז ולהשאירם, ורק ללקוט שושנים, ללקוט את קטני ישראל מעוה"ז הדומין לשושנים, אך כשהצדיק רואה כן, אז אני לדודי מתחיל בעצמו למסור נפשו להקב"ה לכפר על הקטנים, ואז הקב"ה מסכים על ידו, ודודי לי, ונוטל הקב"ה את הצדיק ומניח את הקטנים להשתעשע עמהם, וזה שסיים הרועה בשושנים שאז נוטל הקב"ה הצדיק ומסכים לרעות את השושנים. יה"ר שיהיה כן, שהצדיק הזה יכפר ויתפלל על קטני ישראל שינצלו מכל רע, ומיתתו יהיה לכפרה עון הדור, ובלע המות לנצח, אמן.

ועפ"ז יש לפרש ג"כ מ"ש ירמיה קפיטל ב' [ל] "לשוא הכיתי את בניכם מוסר לא לקחו אכלה חרבכם נביאיכם כאריה" וכו'. נראה הכונה, דהרי אחז"ל [שבת קה, ב] מפני מה בניו של אדם מתים, מפני שלא בכה על אדם כשר. והיינו, דודאי אם לא היה האדם כשר מעון הדור, לא היה ראוי לעונש כזה שימות בניו בעבור שלא בכה על מיתת אדם כשר, רק כיון שמחוייב האדם לשער בנפשו שהכשר מת בעונו, א"כ הוא הגורם שימות אדם כשר, ולכך יש בידו עון גדול שגרם מיתה להכשר, ולכך אם הוא בוכה ומצטער על מיתתו, הוי זה לכפרה ומוחל לו המת, אבל אם אינו בוכה עליו, אז נענש בעבור זה שמתו בניו, א"כ בעבור דבר קטן שלא בכה, מתו בניו, וזש"ה לשוא הכיתי את בניכם, בחנם הכיתי בעבור דבר קטן, ע"י שמוסר לא לקחו, שלא לקחו מוסר כשמתו הצדיקים, והיינו שהרי אכלה חרבכם נביאיכם, היינו העונות שלכם נמשלו לחרב, כמו שחרב הורג את האדם, כן נמי העבירות שלכם אכלו את נביאכם ומתו בעון הדור, והיו לכם עכ"פ ליקח מוסר ולהצטער על מיתתם, אך אתם לא לקחתם מוסר, לכך נענשו בניכם, והוא בחנם, שהיה לכם מקום להנצל מזה בדבר קטן כנ"ל.

גם יש אתי ת"ל דרוש והספד נכון בישעיה קפיטל נ"ג בפסוק [א] "מי האמין לשמועתינו" וכו' [ראה לקמן בהספד מד], שמדבר ממיתת צדיק שלא בזמנו רק בקוצר ימים, והקב"ה מסבב על ידו חטא, דאין מיתה בלא חטא [שבת נה, א-ב], כדי שלא יקטרג על דורו שבעבורם נענש, וכעין שאיתא במדרש פרשת חוקת [במ"ר יט, יח] בפסוק [משלי י, ג] "ולא ירעיב ה' נפש צדיק", (וכמו שפרשתי לעיל בהספד ב), ודומה בעיני העולם שמת בחטאו, ובאמת הוא בחטאינו, והבוכה עליו ומשים אשם לעצמו על נפשו של מת זוכה לזרע וכו', וחפץ ה' שישובו בתשובה ע"י של מת, ויבואר אי"ה כשיהיה לי פנאי במקום אחר (ראה לקמן הספד ז).



הגאון רבי דוד גרינברג זצ"ל

רב ואב"ד קוברין

על השמועה כי באה היום על פטירת הרב הגאון הצדיק ר' חיים סאלאווייצ'יק אבד"ק בריסק

לספר שבחו כדי להכיר חסרוננו * הזכרת שמו מודיעה מעשיו * כל ישראל חייבים
לספוד לחכם * יש להצטער על שגורמים שהקב"ה מצטער בצערן של ישראל * מיתת
הצדיק היא כנטילת הנשמה מן הגוף של כלל ישראל * בקשת מחילה מהצדיק על
גרימת הסתלקותו * בעת הזאת כל אחד יכול להתעורר מעצמו * הנפטר בא להספדו
* פי שניים ברוחך אלי * עד שלא כבתה שמשו של זה זרחה שמשו של זה

הנביא יחזקאל כתב מה שאמר לו הקב"ה בעת שבאה לשם השמועה מחורבן ביהמ"ק (כא
יא-יב): 'ואתה בן אדם האנח בשברון מתנים' - והוא באשר אמרו חז"ל (ברכות נח:): אנחה שוברת
חצי גופו של אדם וי"א כל גופו. 'ובמרירות תאנח לעיניהם' - היינו שלא יעשה האנחה בסתר
בביתו אלא האנח לעיני כל העם בפרסום ובמרירות למאוד. 'והיה כי יאמרו אליך על מה אתה
נאנח, ואמרת אל השמועה כי באה' - ר"ל כי כולם ידעו מהשמועה אשר באה, אך לפלא היתה
בעיניהם למה הוא בא לפטור חובתו באנחה בעלמא, הלא הוא הצופה (כמו דכתיב (יחזקאל לג ז)
'ואתה בן אדם, צופה נתתיך לבית ישראל, ושמעת מפי דבר והזהרת אותם ממני'), ועליו מוטלת
החובה לעורר את כל העם לבכות על השבר הגדול מחורבן ביהמ"ק, לכן היה נדרש לבוא לפני
העם בצעקה ולבכות בקול גדול עד אשר יתעוררו מאתו כל העם להרבות בבכי. לכן ישאלו
מאתו 'על מה אתה נאנח' כי בלתי אפשר להיות שתאנח בשביל שמועת החורבן, אשר ע"ז היית
בא בקולות וברעש גדול ובבכיה עצומה.

א). רבי דוד גרינברג נולד בשנת תר"י, 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. ראה עוד דרשה מהגאון הנ"ל בגיליון ע"ח.

א). נאמר בבית הכנסת בקאברין ביום ה' כ"ג מנ"א תרע"ח לפ"ק. הערות השוליים, הכותרות, וחלק ממראי המקום הם
מהעורך. נעשו מעט שינויים ותיקוני לשון כנדרש.

אבל באמת עשה כן השי"ת בכדי שיתפלאו עליו, וישאלו מאתו, ואז יכנסו דבריו בליבם יותר ויתפעלו בהתרגשות גדולה להרבות בבכי כמו שעושין שינוי בפסח בסדר כדי שיתעוררו וישאלו הבנים, ואז המענה יעשה עליהם רושם גדול. וכן הכא, בטח ישאלו ויתמחו על האנחה שלו, ואז 'ואמרת' להם אל תדמו בדעתכם כי האנחה שלי היא מורה על זה כי לא ארגיש כ"כ האבידה שאיבדנו, אלא הוא להיפך 'אל שמועה כי באה ונמס כל לב ורפו כל ידיים וכהתה כל רוח' - ור"ל כי השמועה באה היום ועשתה התפעלות גדולה על כל השומעים עד אשר נמס אצל כולם הלב ונשארו בלא כח, לכן לא אוכל לבכות ורק לאנחות יספיק כוחי, וגם זה הוא בכוחי כוחות אשר קשה עלי הדיבור.

וכן הוא מורי ורבותי, על השמועה ששמענו היום, מהראוי היה לעמוד לפני העם בבכיה עצומה ולהרים קול גדול, אבל השמועה עשתה עלי רושם גדול ברפיון כח, עד אשר לא אוכל לצעוק וגם לבכות בקול, ורק אני נאנח במרירות לעיניכם.



לספר שבחו כדי להכיר חסרונו

והנה דרך המספידים, להגיד מראש מעלות הרב הנספד ולספר תהילתו, בכדי שעל ידי זה שידעו את התועלת שהביא הנספד בעולם, אז יכירו את הנחסר כעת בהעדרו מן העולם ויתעוררו כולם לבכות על המחסור, וכן עתה כאשר נפטר הרב הזה מהעולם.

וראיה לזה מדכתיב (ישעיה סו י) 'שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה' שכל אדם אשר בא להתאבל על ירושלים מחוייב להקדים את המשוש שהיה לנו בהיות המקדש על מכוננו, ואח"כ יתאבל על המצב הרע שלנו אחרי שנחרב הבית. וכן מצינו בזה דכתיב (בראשית כג ב) 'ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה' ר"ל מקודם להספיד ולספר שבחה ואח"כ יתעוררו לבכותה.



הזכרת שמו מודיעה מעשיו

אבל על הרב הגאון אשר באנו להספידו כעת נוכל לומר עליו כאשר מספרים, ואבותינו סיפרו לנו, אשר בעת שנפטר הגאון רע"א, והוא ציוה לפני מותו שלא יספידו אותו, עמד הגאון רבי אבלי בוויילנא ופתח ואמר, הלא כוונת הגאון רבי עקיבא אייגר היתה שלא לספר בשבחיו, באשר הוא עניו גדול, אבל כתיב (תהלים קה א) 'הודו לה' קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו' - ור"ל שאם באים להודות לה' סגי בזה שקראו בשמו, כי אחרי שמזכירים שמו ידעו כולם תהילותיו, אבל בעמים שאין יודעים גדלותו של השי"ת - לכן 'הודיעו בעמים עלילותיו'. וכן הגאון רבי עקיבא אייגר, ידעו כולם את ערכו הרם, לכן סגי אם יקראו בשמו לאמר שרבי עקיבא אייגר נפטר, אז ידעו כולם מעלותיו ויבכו עליו הרבה^ב. כן נוכל לומר על הגאון הזה

ב). כפי הנראה רבי אבלי המוזכר כאן, הוא הגאון רבי אברהם אבלי פאסוועלער. אך רבי אבלי נפטר בשנת תקצ"ו, כשנתיים ימים קודם פטירתו של הגרעק"א. אך בהקדמה לבאר אברהם (מכון ירושלים תשס"ג) מובא מהקדמת ספר תכלת מרדכי, שהספד זה נישא על ידי רבי יצחק אב"ד ור"מ וואלז'ין על רבי אבלי עצמו. אך לא זו בלבד, אלא שאנו מוצאים

שבאנו להספידו, אם אנחנו מזכירים את שמו לאמר שרבי חיים בריסקער נפטר מאתנו והלך כדרך כל הארץ, אזי נודע לכל כל תהילותיו ויתעוררו לבכיה. כי מי יוכל לספר שבחיו, גודלו בתורה ובחסידות, בעל מעשים טובים, אהוב ונחמד לכל אדם, ורוח הבריות היתה נוחה ממנו, ובטח כן היה גם רוח המקום נוחה הימנו, וצדיק אבד לדורו אבד.



כל ישראל מחייבים לספור לחכם

והנה כל ישראל מחייבים לספור ולבכות על חכם שמת, כדאמרינן בגמ' שבת (קה:) 'חכם שמת הכל קרוביו הכל קורעין עליו הכל חולצין עליו'. וההסבר בזה שאמר הכל כקרוביו, ר"ל דאל יאמר אדם דאין החיוב לבכות על חכם שמת כי אם בפניו, אבל שלא בפניו כגון שהמת בעיר אחרת רחוקה מפה שאינו מחויב לבכות ולהתאבל על מיתתו, לכן אמר דהכל נחשבין כקרוביו. וכמו שאם שמע שמת אחיו בעיר הרחוקה מאתו, בטח לא יתאפק מלבכות ולהתאבל על אחיו שמת, כן מחויב לבכות ולהתאבל על חכם שמת, אפילו אם הוא במקום רחוק כמו שמתאבל על קרובו. וכתב שם התוס' (ד"ה הכל), אפילו אם הוא אינו רבו כדאמרינן במסכת מו"ק (כה.) 'מי תניא הרב שמת, חכם שמת תניא'. והוא מבואר כן בתורה לגבי מיתת נדב ואביהוא, דכתיב (ויקרא י ו) 'ואחיהם כל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה' - ור"ל אחרי דכל בית ישראל נחשבין לאחים של ת"ח שמת, לכן ואחיהם כל בית ישראל מחייבים לבכות, חדא על השריפה עצמה שגדולי ישראל כמו נדב ואביהו נשרפו בשריפת נשמה וגוף קיים, ועוד מחייבים לבכות על זה ששרף ה'.



יש להצטער על שגורמים שהקב"ה מצטער בצערן של ישראל

ובשעה שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת 'קלני מראשי וקלני מזרועי', ור"ל שהשכינה אומרת קלני - לשון בושת וקלון שאני מתבייש לפני התפילין שלי שאני הולך בהם על ראשי ועל זרועי, והוא מבואר לפי דברי הגמ' במס' ברכות (ו.) על השי"ת, 'את ה' האמרת היום ואשר המירך היום' - 'אמר הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם דכתיב שמע ישראל ה' אלהינו, אף אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם דכתיב מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ', והנה זה ידענו אשר חטיבה אחת הוא איזהו דבר חשוב למאוד, אבל לא נודע מה זה הוא.

ואמרתי להסביר לפי מאי שכתב הרמב"ם בספר המורה (עי' ח"ג פכ"ד) כי בלתי אפשר להיות שיאהב אדם שני דברים כאחת אהבה אמיתית, כי דבר שנתבטל אהבתו נגד דבר אחר, זה לא נקראת אהבה אמיתית זולת דבר שלא נתבטל אהבתה לפני שום דבר בעולם, והיא אהבה אחרונה זהו הנקרא אהבה אמיתית.

כי רבי יצחק נשא הספד זה גם על רעק"א (ראו מחזיר עטרה לישנה עמ' 61 בשם הגר"ז מלצר), וכפי הנראה בחלוף שמונים שנה, לאחר שהורק תוכן הדרשה מכלי אל כלי, נתחברו המעשים אלו לאלו.

וזהו ההסבר מהא דקאמר חטיבה אחת בעולם, ועל זה קאמר הקב"ה 'אתם עשיתוני חטיבה אחת דכתיב 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' - ר"ל הרחמים והדין הוא אחד, לכן 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך' - ואפילו נוטל את נפשך. והנה כל אשר לאיש יתן בעד נפשו, והנה אם גם נפשו יתן בעד אהבת ה' מוכח מזה שאהבת השם היא אהבה אחרונה והיא החטיבה אחת, כן אף אני אעשה אתכם חטיבה אחת - שאהבת ישראל נחשב אצל הקב"ה אהבה אחרונה ומבטל אהבת עצמו בשביל אהבת ישראל.

כמו דמצינו בירבעם בן נבט שהקריב קרבנות לעכו"ם והקב"ה לא תבע מאתו עלבוננו, וכאשר רק רמז לחטוף את הנביא נתייבש ידו. הרי דתבע הקב"ה עלבוננו של הנביא קודם לעלבון של עצמו. ואם הקב"ה עושה דין בעולמו יש לו צער גדול על זה ואומר 'קלני מראשי וקלני מזרועי', היינו שהוא מתבייש עצמו מלפני התפילין שלו שהוא עושה דין בישראל החביבים עליו ביותר, והוא כמו דכתיב (יחזקאל יח כג) 'החפץ אחפץ מות רשע כו' הלוא בשובו מדרכיו וחייה', והוא כופל לשון 'החפץ אחפץ' ור"ל, הן זה בודאי שאם אני עושה דין בודאי נעשה על ידו רצוני וחפצי בזה, אבל האם אחפץ שיהא חפצי כן, אף כי מוכרח אני לחפץ, אבל באמת חפצי בשוב רשע מדרכו וחייה, לכן כתיב בקרא כי לבד אשר יבכו על השריפה, עוד יבכו על הביאו לזה ששרף ה' והצטער בעצמו על צערן של ישראל.



מיתת הצדיק היא כנטילת הנשמה מן הגוף של כלל ישראל

והא דהצריכה התורה דווקא שיבכו בדמעות, משום דבגמ' אמרו (שבת לג:) דבזמן שיש צדיקים בדור צדיקים נתפסין בעוון הדור, לכן עלינו לפרסם ולבכות לפנייהם על זה וכל השערים ננעלו חוץ משערי דמעות, ומש"ה אמרו בגמ' (שבת קה:) כל הבוכה ומתאבל על אדם כשר מוחלין לו על כל עוונותיו, ואפילו למ"ד במס' עירובין (סג.) דנדב ואביהוא בחטאם מתו, אבל כתיב 'ואם נשיא יחטא לאשמת העם', ר"ל דמי גרם לזה שהנשיא יחטא הוא לאשמת העם. וכן הוא במד"ר על הפסוק (ויקרא א ב) 'אדם כי יקריב מכם קרבן' - 'אמר ליה משה להקב"ה תינח בזמן שבהמ"ק קיים אבל בזמן שאין בהמ"ק קיים מה תהא עליהם, א"ל הקב"ה אני נוטל צדיק אחד מהם ומתכפר עליהם' עכ"ל.

וכן מצינו בשמואל ב' (כד טו-טז) 'ויתן ה' דבר בישראל' - על החטא שחטא דוד המלך במה שמנה את ישראל, 'וימת מן העם כו' שבעים אלף איש' וינחם ד' אל הרעה ויאמר למלאך המשחית בעם רב עתה הרף ירך'. אמר ר' אלעזר, א"ל הקב"ה למלאך טול רב שבהם שיש בו כדי לפרוע מהם כמה חובות, באותה שעה מת אבישי בן צרויה ששקול כרובה של סנהדרין. ואיתא בילקוט (שמואל ב רמז קסה) 'לא מת רק אבישי בן צרויה לבדו וה"ד וימת מן העם שבעים אלף מישראל' - ר"ל שהגזירה היתה על שבעים אלף מישראל שימותו, וע"י זה שמת אבישי בן

ג). לא נמצא לפנינו שם, וראה בשמות רבה פר' לה ד.

ד). לפנינו: ר' שמעון אומר, לא נפל מישראל אלא אבישי בן צרויה שהיה שקול במעשיו הטובים ובתורה שבלבו כשבעים אלף איש, 'אנשים' אין כתיב כאן אלא 'איש'.

צרויה שהוא שקול כנגד שבעים אלף מישראל בתורה ומעש"ט שלו, נתכפר להם ופדאן מן המיתה, עכ"ל.

אבל יש להתבונן למה ימית הצדיק בשביל הרשע, ומי חשוד קוב"ה דעביד דינא בלא דינא, השופט כל הארץ לא יעשה משפט. אבל באמת כל ישראל ערבים זה בזה והוא מטעם שאמרו בגמ' (יבמות סא.) 'אתם קרויים אדם', והוא דכל ישראל נחשבים כולם כאיש אחד פרטי. וכמ"ש בזוה"ק פ' פנחס (ח"ג ריח.) דכל ישראל נחשבין כאיש אחד, וכמו שאם יש מרעין בישינ באדם מקיזין הזרוע וכל גופו מתרפא כך ישראל אם חוטאין אזי מלקה הקב"ה את הזרוע שלהם שהוא הצדיק, וממית אותו והוא מכפר על כולם, עכ"ד.

ואני אמרתי להסביר הדבר לפי דברי הזוהר הנ"ל, דכל ישראל נחשבין כאיש אחד, וכמו שיש באדם רמ"ח אברים, וידוע שיש בהאדם אברים רבים ושונים זה מזה, יש כמה אברים פחותים בערכם ואינם נחוצים כ"כ לחיי האדם ואפשר לחיות גם בלעדיהם, ויש אברים גבוהים במעלה יותר מהם ונחוצים המה לטובת האדם אבל גם בחסרונם הוי בעל מום ויכול לחיות, ויש אברים שיוכל לחיות בחסרונם י"ב חודש ולא יותר, כאשר קי"ל טריפה אינו חיה יותר מ"ב חודש, אבל הראש שבאדם הוי אבר שהנשמה תלויה בו, ואינו יכול לחיות בלעדיו אפילו רגעים אחדים, ואם ח"ו ניטלת הנשמה מהאדם - עכ"ז לא ניכר שום חיסרון בגופו ובאבריו, והוא שלם בגופו לאחר מיתתו כמו שהיה בחייו, רק כח הרוחני שבו אפס מאיתו, ורוח ממללא ונפש חיונו שהיתה לו ניטלה ממנו, לכן נשאר כאבן דומם ולא יוכל לזוז בשום אבר מאבריו. כן בעם ישראל יש אנשים פחותי ערך אשר האומה יכולה להתקיים בלעדיהם, ויש ג"כ אנשי מעלה שנחוצים המה לטובת הכלל ולקיום הלאום, אך אין חשיבותם שווה ויקרת ערך, כל אחד לפי הטובה שמקבלים מאתו שמשפיע לבני דורו ברוחניות או בגשמיות כל אחד לפי פעולתו הטוב ולפי מדרגתו, ביתרון החכמה והמעלות שנמצא בו נגד יתר האנשים, אבל הגבוה להם ויראה להם הוא הגדול שבדור אשר הוא נחשב כמו הנשמה לגוף, כן הוא הראש לאנשי דורו אשר בלעדיו לא יוכלו לחיות אפילו רגעים אחדים.

לכן אם חטאו ישראל ונתחייבו מיתה למקום, נוטל מהם הנשמה והוא גדול הדור אשר הוא נפשם וראשם של כל ישראל, ונשארו כולם כפגרים מתים, והוא כאשר מצינו (מ"ב ב יב) בעת שגלקח אליהו לשמים ואלישע רואה והוא מצעק 'אבי אבי רכב ישראל ופרשיו', ומצעק ר"ל לא קאי על זה לבד שהוא היה צועק לעורר את עצמו, רק הוא היה מפעיל ג"כ לאחרים שהם יצעקו עמו, וכולם יענו ויאמרו כמותו 'אבי אבי'. והוא דאמרין במס' נידה (ט:) 'ואיזהו זקנה כל שקורין לה אימא אימא ואינה בושה' הרי דזה שכופלין את שמה להקרא לה אימא שני פעמים הוא סימן על זקנה.

וכן איתא במס' ב"מ (לג.) 'אבידת אביו ואבידת רבו אבידת רבו קודמת שזה מביאו לחיי העוה"ז וזה מביאו לחיי העוה"ב', לכן הוא מכפיל על רבו לומר אבי אבי להעלות מדרגת הרב נגד אביו שהוא מביאו לחיי העוה"ב. רכב ישראל שרוכבין עליו בחייו בעוה"ז, אבל הוא פרשיו שרוכב עליהם לעוה"ב. והמהנה ת"ח מנכסיו בעוה"ז זוכה להיות עמו במחיצתו לעולם הבא כמבואר במס' כתובות (קיא:) , לכן כאשר חטאו ישראל בימי דוד במה שמנה את ישראל

ונתחייבו מיתה, א"ל הקב"ה למלאך המשחית בעם טול רב שבהם ויכפר על בני ישראל, וכמאי דכתיב 'וינחם ד' על הרעה' והוא שנטל אבישי בן צרויה שהיה שקול בתורה ובמעש"ט כמו שבעים אלף מישראל.

כן רבותי השמועה ששמענו היום, על הגאון הצדיק ר"ח ז"ל שנתפס בעוונותינו, הוא נחשב ג"כ כשבעים אלף מישראל ואם היתה באה השמועה על שבעים אלף מישראל שמתו בפתאום כולם יחד, בטח היינו נרעשים ונפחדים ותסמר שערות בשרינו, וכ"ש אם הייתה כזאת לפי ראות עינינו שעוברת לפנינו לוייה של שבעים אלף מתים שנהרגו בפעם אחת, כן עלינו להרגיש את המצב הנורא בעיר ווארשא היום, בהלוויית המת האדם הגדול ששקול כשבעים אלף מישראל.

ואוי נא לה אמרה העיר ווארשא, וביותר אנשי בריסק הנמצאים שמה, שאבדה כלי חמדתה. כי בהיותו בבריאותו חמדו אנשי ווארשא בעודנו בהיותו בחיים, לשכון כבוד בתוכה, ותהא כתר הרבנות הולמתו, ועליו מכל לומר ארץ ליטא הרה וילדה, כי העיר וולאזין, בה נולד אותו צדיק ונתגדל שם בין ברכי ת"ח גדולי ישראל המסתופפים בצלה, עד אשר זכה להתרומם ערכו וגדלו בתורה יותר מכולם ונתנה שמה להיות להם לראש מתיבתא וכל בני הישיבה שתו בצמא את דבריו, בערך חכמתו ורוב תבונתו, וארץ צבי גדלה שעשועיה, כי בהיותו לרב בעיר בריסק היה עסקן גדול לרומם את מעלות הישיבות אשר בירושלים עיה"ק, ועל ידי זה נתפרסם שמו בעולם למאוד. ואוי נא לה אמרה העיר ווארשא אשר בתוכה אבדה כלי חמדתה, ור"ל אע"פ שכמה עיירות גדולות היו מתקנאים בה, על אשר זכתה להיות אותו צדיק טמון בתוכה לעולמי עד, אבל היא בעצמה אומרת אוי לה שלא זכתה להיות משכנו בתוכה בהיותו בחיים, ורק שברי לוחות מונחות בארון שמה, ולא יוכלו עוד לקחת ממנו עצה ותושיה.

ואם תאמרו, למה יסבול הצדיק בשביל הדור להיות נתפס עליהם לכפר עליהם, אמנם כתיב (תהלים קכג ב) 'כעני עבדים על יד אדונינו כעני שפחה על יד גבירתה כן עינינו אל ה' אלהינו עד שיחננו', ואמר על זה הגאון ר' ישראל סאלאנטער ז"ל, כי דרך העבד גם לקרב עיניו לאדונו בכדי שיקח עינו והוא יצא לחירות, וכן גם השפחה עושה כן לקרב עיניה ליד גבירתה בכדי שעל ידי זה תצא לחירות. כן אנחנו מתקרבים אל ה' אלקינו בכדי שיקח אותנו מעוה"ל, בכדי לכפר על הדור וניחא להו לצדיקים שיתכפרו בהו אינשי. וזהו לפי המבואר בכתוב דכתיב (ישעיהו נז א) 'כי מפני הרעה נאסף הצדיק' לפי פירושו בגמ' סנהדרין (ק"ג:) לכפר על הרע.



בקשת מחילה מהצדיק על גרימת הסתלקותו

לכן עלינו החיוב לבכות ולבקש מחילה מהגאון הנפטר על אשר גרמנו לו להסתלק מן העולם ולהיות נתפס בעוונותינו הרבים. וכ"ש אם נפרש הכתוב 'כי מפני הרעה נאסף הצדיק' כאידך פירושו בגמ' שלא יראה ברעה, פשיטא שמחויבים אנחנו לפשפש במעשים שלנו בכדי להיטיב דרכינו, והחיוב עלינו לומר 'אבינו מלכנו קרע רוע גזר דינינו', ו'אבינו מלכנו חמול עלינו ועל עוללנו וטפינו', ובבכיה עצומה עלינו לומר 'מכניסי דמעה הכניסו דמעונו לפני מלך מתרצה בדמעות' והשתדלו והרבו תחינה ובקשה לפני השי"ת איש ואיש על נגעי לבבו

ומכאוביו, והכל יאמרו לפני השי"ת בדמעות, והקב"ה סופרן ומניחן בבית גנזיו לראות אותן ולהשתתף בצערן של ישראל, ולרחם עליהם להוציאם מצרה לרווחה, אחרי שיראה שהם עושים תשובה בלב שלם ונפש חפצה. כדכתיב 'החפון אחפון במות המת כי אם בשוב רשע מדרכו וחייה'. ועיקר ההספד הוא הבכיות, כמו שאמרו חז"ל (ב"מ נט.) 'מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה אבל שערי דמעות לא ננעלו'.



בעת הזאת כל אחד יכול להתעורר מעצמו

ובפרט לעת הזאת אשר עת צרה היא ליעקב והיוקר יאמיר וכל צרכי החיים אין להשיגם, ואם אין קמח אין תורה, ואנשים רבים נספו ברעב, ועוני הגלות הוכבד עלינו עד מאוד, ואין לך כל יום ויום שקללתו מרובה משל אתמול, ואיך נוכל להתאפק ולחשות מלבכות.

והוא משל לעיר שלא היו בה מי מעינות שכיחים ומצויים, והיו יושביה מסתפקים לשתות מים מהנהר אשר היה רחוק מהעיר. לכן היו להם כלים מכלים שונים מיוחדים לכל אחד מבעלי הבתים שבעיר, אשר בעת השריפה שנפלה ח"ו בעיר, היו כל אחד רץ עם הכלי שבידו לשאוב מים מהנהר ולהביאם לחנוק השריפה לכבותה, וכל המרבה לטרוח ולהביא המים הרי זה משובח.

אבל אח"כ בא חכם לעיר לכונן בתוכה וואדע טשארגען [-טעינת מים] אשר כל אחד מהבעה"ב היו לו מים בביתו יוצא מהמרזב אשר קבוע בכותל ביתו. ויהי היום נפלה שריפה בעיר, ובחפזה התחיל כל אחד לחפש אחר הכלים ולנוס להנהר, ויצא אליהם איש אחד ויאמר להם: אחי, למה אתם מייגעים את עצמכם לחינם, ומבלים את הזמן ללכת להנהר הרחוק מכם, ובין כה וכה האש מתגברת והולכת להזיק לכם, זיכרו נא כי כעת כל אחד מכם יש לו הרבה מים בביתו פתחו נא את הברזא והקראן שבכותל, ויהיו מים לכל אחד הרבה לרוב עד אשר מיד תוכלו לכבות את התבערה.

כן הדבר הזה בימים שעברו אשר ישבו כל ישראל איש תחת גפנו ותחת תאנתו, לכן אם יתהווה מת בעיר והיו צריכים להספידו היה קשה עליהם האבל והבכי, לכן כתיב ירמיהו (ט טז) 'התבוננו וקראו למקוננות ותבואנה ואל החכמות שלחו ותבואנה ותמהרנה ותשנה עלינו נהי ותרדנה עיינינו דמעה ועפעפינו יזלו מים'. אבל כעת אין נדרשים להתעוררות לבכי ע"י מקוננות וחכמות כי כל אחד יוכל להתעורר מעצמו, בזכרו את הצרות הרבות שנסבול עם בני ישראל בכלל, והוא עצמו בפרט.



הנפטר בא להספדו

ובעת אשר הרב הגאון הצדיק רבי חיים הנספד נמצא בבית הכנסת, כמ"ש רש"י ז"ל במס' שבת (קכג.) על הא דאיתא שם דא"ל רב לרב שמואל בר שילת 'אחים בהספידא, דהתם קאימנא'. לכן אתם כל הנאספים פה לכבודו לחלוק לו כבוד האחרון, בכו לפניו וספרו לו כל אשר

בלבבכם, ובקשו אשר הוא יהיה למליץ טוב בעדינו לפני השי"ת, שימלא משאלותינו לטוב לנו כל הימים, ואנחנו ובנינו ובנותינו נחיה בארצנו, ויתמיד בריאותינו ונוכל להיות עבדים להשי"ת לעשות רצונו ולשמור תורתו.^ה



פי שניים ברוחך אלי

ואח"כ אמרתי לבאר האי דכתיב (מלכים ב' ב ט) גבי אלישע שאמר לאליהו טרם פרידתו מאתו, אשר אליהו אמר לו שיבקש מאיתו דבר מה, וא"ל 'ויהי נא פי שניים ברוחך אלי'. ורבים הקשו איך יוכל איש לבקש מחבירו דבר שאין בו, כמו שאמרו (נדה סב ב) 'אם רבי לא שנה רבי חייא מנא ליה'.

אמנם נקרא איש אלוקים וכמו שאמרו במדרש רבה (דברים פר' יא ד) על הא שנקרא משה 'איש אלוקים', 'מחציו ולמטה הוא איש, ומחציו ולמעלה הוא אלוקים', באשר על ידו היה מתחבר עולם העליון עד עולם התחתון להשפיע תורה וחכמה על כל אחד ואחד, היינו שמן השמים ישפיעו על גדול הדור כמו שהיה במשה רבינו ואח"כ 'ואצלתיו הרוח אשר עליך ונתת עליהם' כאשר מבואר באריכות בדרושים שלי, כי אין הקב"ה משפיע גדולה רק בסמוך לו, וזהו פי שנים שנמצא ברוחך להקרא איש אלוקים. כן ביקש אלישע אשר גם הוא היה ממלא מקומו בזה שיהיה נקרא איש אלוקים לחבר עולם העליון עד עולם התחתון ועליו ישפיע החכמה ישר מהשי"ת, ואח"כ יהיה 'ואצלתיו מן הרוח אשר עליך' ונתפס עליהם ג"כ בסמוך לו, וכן יהיה כסדר על כל ישראל.

והשיב לו אליהו וא"ל, אם תראה אותי לוקח מאתך יהי לך כן, ואם לאו לא יהיה לך כן, ור"ל כאשר נמצא בדור המדבר שירד המן בזכות משה, וענני כבוד בזכותו של אהרן, והבאר היה בזכות מרים, וכשנסתלקו כל אחד מהם נפסקו הענני כבוד במיתת אהרן, והבאר נפסקה במיתת מרים, ואח"כ כשהוסיף משה להתאמץ לעלות המעלה היותר גבוהה מאשר עמד בראשונה, זכה הוא ג"כ להחזיר הענני כבוד, וכן הוחזר הבאר של מרים.

וכן גם אתה, תכף בהסתלקות של אליהו יהיה נפסק השפעת הקדושה מן השמים אשר היתה עליך, באשר לא ישפיעו מן השמים רק בסמוך לו, ואתה עודנה לא הגעת למדרגה הזאת עד אשר תרגיש כי אנוכי נחסר לך ולוקח מאתך, ותגביה את מעלתך בעבודת ה' ביותר עד אשר תגיע למדרגה הזאת להיות בסמוך לו לעולם העליון כמו שהיה אליהו בהיותו בעולם, אז יהיה לך כן להקרא ג"כ איש אלוקים ובאם לאו לא יהיה לך כן מופסקת ח"ו השפעת הקדושה מאתך, ונבחר מן השמים איש אחר להיות ממלא מקומי, והוא יהא גדול הדור יותר ממך.



ה). כאן נרשם: והש"ץ יעשה השכבה.

עד שלא כבתה שמשו של זה זרחה שמשו של זה

ועוד באופן אחר אמרתי לבאר הדבר לפי דברי הגמ' במס' קידושין (ע.) דאיתא שם 'אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו שנאמר (קהלת א ה) 'זרח השמש ובא השמש', ומסיק ע"ז ביום שמת רבי נולד רב יהודא וביום שמת רב יהודא נולד רבא, וביום שמת רבא נולד רב אשי, עד שלא שקעה שמשו של משה זרחה שמשו של יהושע, עד שלא כבתה שמשו של עלי זרחה שמשו של שמואל הרמתי, והוא תרתי דסתרי אהדדי. דמתחילה קאמר דבכלל זה האי דכתיב 'זרח השמש ובא השמש' הוא שנולד השני בו ביום שמת הראשון, ואח"כ קאמר דגם בחייו של הראשון זרח שמשו של השני.

אמנם אמרתי לבאר זה דהנה הצדיק בהיותו בעולם הוא מנהיג את הדור ופרנס על הציבור לדרוש טובתם והצלחתם, ועוד הוא מגין על הדור כמו שאמרו (ברכות יז:): 'כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני'. לכן בפטירת הצדיק מן העולם נכנסין שני צדיקים למלאות מקומו, אחד הוא הנעשה פרנס הדור במקומו של זה הנפטר, אבל זה לא יוכל להיות מגין הדור במקומו של הראשון, דעדיין נחסר זכותו של הראשון כי השני הנעשה פרנס במקומו היתה זכותו מגין על הדור גם בעודנו הראשון היה חי. שניהם כאחד נחשבים אז לגדולי הדור, להגן בזכותם על הדור, לזאת מפרש הש"ס דבכלל 'זרח השמש ובא השמש' שני צדיקים נכנסים במקומו, אחד זה הוא הפרנס במקומו זרחה שמשו עד שלא שקעה שמשו של הראשון, והשני נולד ביום שמת הראשון להיות מגין הדור בזכותו של השני.

וזה הוא שביקש אלישע מן אליהו להיות לו פי שנים אשר ברוחו של אליהו, כי לבד שהוא יהא פרנס הדור במקומו של אליהו, יהא ג"כ מגין הדור במקומו של אליהו. והשיב לו אליהו אם תראה אותי לוקח מאתך ותדע אשר זכותי נחסר אז בעולם, ותשתדל להוסיף תורה ומעש"ט יותר מאשר עשית עד כה, אזי תוכל להיות גם מגין הדור במקומי, ובאם לאו לא יהא לך כן, כי יהא נחסר מגין הדור במעש"ט שלי שהייתי עושה בעולם.

לכן אחי ורעי הנה עיקר ההספד שעושים על צדיק בפטירתו מן העולם, לעורר את העם כולו כי נחסר לנו זכות הצדיק הנפטר מן העולם, ונשים לילות כימים על מגיד זה שהוא משים לילות כימים, ובזכות זה ויכולע המות לנצח, ונוכה לראות הצדיק הזה בעת תחיית המתים, ויבוא גואל צדק במהרה בימינו אמן ואמן.



אוצר הזמנים

הערה לגבי ניגון התפילה בשבת חזון ♦ מעוברות ומניקות בתשעה
באב דחוי ♦ מתי אומרים תפילת נחם בתשעה באב, והאם יש מקום
לאומרה בברהמ"ז למי שאוכל ♦ דיני זכר לחורבן

הרב יעקב מתלון

ישיבת קדומים

מחבר 'לוחות ושברי לוחות' (על הלוח העברי) ותקציר מסקנות הרף

הערה לגבי ניגון התפילה בשבת חזון

אמרו חז"ל (תענית כט:): שאם חל ט' באב בשבת או במוצ"ש, באותה שבת אוכל ושותה כל צרכו ואפילו כסעודת שלמה. וכל המגבלות הנוהגות בסעודה המפסקת בשאר השנים אינן בגמ' אין התייחסות למנהגים נוספים של שבת חזון, רק נזכר במק"א שכשחל הצום בשבת יידחה למוצ"ש ורבי רצה לבטלו (מגילה ה: ועי' תענית יב:). במקום אחר נמסרה הפטרת "חזון" בר"ח אב שחל בשבת (מגילה לא:), ליתר דיוק "חדשיכם ומועדיכם", ישעיה א, יד; וע"ש בתוס' ד"ה ראש חדש, לצד הפטרת תשעה באב עצמו והקריאה בו (מגילה שם).

בתפוצות ישראל נהגו מנהגים שונים בשבת חזון, מנהגים שהתפתחו בעיקר בתקופת הראשונים. במרוצת הדורות דנו הפוסקים בהם ובצורך לשמור על כבוד השבת, לכל הפחות בפרהסיא (יש שנימק חלק מן המנהגים בכך שהם מעוררים לתשובה ולהכנעת היצר, וזה אפשרי גם בשבת*). עם ההתקבצות לארץ-ישראל מכל קצוות תבל, עלו אליה חלק מן המנהגים, ולעומתם מנהגים אחרים נשתקעו ואבדו עם הזמן. ועיין תורת המועדים ארבע תעניות לרבי דוד יוסף (סי' ה סע' זו-ס; ו, ג-ד) ובמקורותיו.

א). מגן אבות למאירי (עניין כד). עיקר הדיון שלו שם הוא באמירת "אבינו מלכנו" וכד' בשבת שובה, ובתוך דבריו כתב וז"ל: "וכן כתבו הגאונים, שאעפ"י שהשבת נאסר בכל מיני הספד ובכל ענין של קינה - בשבת-איכה התיירו לקונן בצבור דרך הכנעה ושכירת היצר, מפני שיש בזכירת התרבות והתאונן על הצרות שאירעו באותו זמן חלק משרשי התשובה" (מובא בחוברת אהלי הלכה הלכות בין המצרים מהרב יעקב אריאל, ה'תשפ"ב, פרק יב. ונזכר בקונטרס דיני תשעה באב שחל ביום א ודיני שבת שלפניו, הרב שריה דבליצקי, יב).

ב). לדוגמה: פסק רמ"א (שו"ע או"ח תקנא, א): "אפילו בשבת של חזון אין מחליפין ללבוש בגדי שבת, כי אם הכתונת לבד"; והוא ע"פ המרדכי (רמז תרלה) ועוד מראשוני אשכנז. וכעין שכתוב (הושע ב, יג): "והשפתי כל-משושה חנה חןך שש ושפתי לא נהגו בזה (בית יוסף או"ח ס"ס תקנב: "ולא נהגו כן"), ויש שכתבו על מנהג זה "שהוא כנגד הדין, דהא קי"ל מדברי קבלה כפדהובכסות נקיה (עי' שבת קיג. קיט.)" (שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תרצג, ע"ש עוד); אך עכ"פ זה מנהג אשכנז, למעט החסידים והגר"א (עי' קובץ ירושתנו ו, ה'תשע"ב, עמ' תכח-תכט; ז, ה'תשע"ד, כמ' תנו), ולהוציא החכם צבי ובנוריעב"ץ (כמובא במשנה ברורה שם ס"ק ו ובכף החיים ס"ק יג); עי' נמוקי או"ח לאדמו"ר ממונקי' תקנא, ב. בימינו גם רוב קהילות האשכנזים אינם נוהגים כן, בעקבות הגר"א והחסידים - הליכות השבת לרבי אברהם יוסף גורדון (סי' רסב אות ט, ובהערות שם ציין למקורות רבים, וכתב גם בשם רבי יוסף שלום אלישיב ורבי חיים קניבסקי, ע"ש); מקראי קודש (לרבי משה הררי; בין המצרים פ"ב הע' יט במהד' ה'תשע"ד); ולשון הראשל"צ רבי יצחק יוסף בילקוט יוסף (קיצור שו"ע ילקוט, תקנא שבת חזון, א): "ובכל גלילות ישראל אשר שמענו שמעם, נוהגים ללבוש בגדי שבת כרגיל. ומכל מקום אם יש מהאשכנזים הנוהגים להחמיר בזה, יש להם על מה שיסמוכו", ע"ש שו"ת יביע אומר (ח"ג או"ח סי' לא אות ג; ח"י או"ח נה על ח"ד אות יט). והאריך בזה הרב דוד יוסף בתורת המועדים ארבע תעניות (סימן ה הערה נו), ע"ש. ובהלכות חגים לראשל"צ רבי מרדכי אליהו (פרק כה, פא, ביחס לבגדים מכובסים): "לפי האר"י אסור ללבוש בשבת בגדי חול. וכן דעת הגר"א, וכן נהגו רוב ישראל, וכן יעשה מי שאין לו מנהג קבוע; ועוד שם (סעיף צח): "לובשים בגדים כמו כל שבתות השנה... ואוכלים בשר ושותים יין כדרך כל השנה כולה. ובחברת אהלי הלכה - הלכות בין המצרים (מהרב יעקב אריאל, ה'תשפ"ב, פרק יב) הסביר שבעבר היו בארצות

אחד ממנהגי שבת חזון הוא המנגינות בבית הכנסת; הן מנגינות התפילה והן מנגינת 'איכה' בקריאת התורה בפסוק "איכה אשא לבדי" (דברים א, יב) ובהפטרה. יש שנהגו לקרוא קינה; ולגבי מנהג זה יש מן הפוסקים שכתבו שיש לבטלו (ברכי יוסף תקנא ס"ק ב; כף החיים ס"ק יד; וכן בילקוט יוסף קצוש"ע אר"ח תקנא שבת חזון, ג; ילקו"י מועדים ימי תשעה באב, כ"י; ועוד). ויש מן האשכנזים (בעיקר מיוצאי גרמניה) שנוהגים לשיר את הפיוט לכה דודי שבקבלת שבת במנגינת קינת "אלי ציון" (הנאמרת בקהילות האשכנזים בתשעה באב). זו הלשון בקובץ ירושתנו של מכון מורשת אשכנז (כרך ז, ה'תשע"ד, עמ' תנו): "לכה דודי" נאמר בניגון 'אלי ציון', וממשיכים בה באמירת 'מזמור שיר ליום השבת' ו'ה' מלך. הפסוק האחרון, 'עדותך נאמנו', נאמר בניגון שבת. יש נוהגים שש"ץ אומר 'מגן אבות' בניגון עצוב מיוחד; וע"ש עוד (אך ביחס ל"איכה אשא" כתבו שם שקוראים בניגון הרגיל ולא במנגינת איכה).

וביחס לכלל זה כתב הראשל"צ הרב מרדכי אליהו בהלכות חגים (כח, א, ביחס לתשעה באב שחל בשבת): "מתפללים כל תפילות שבת כרגיל, ואין משנים בסדרי התפילה כלום. כמו כן אין משנים מנגינות התפילה או קריאת התורה והפטרה כלום. ובמקומות שנהגו להתפלל במנגינות של צער - יש לבטל מנהגם אם לא שיצא מזה מחלוקת. ואין נמנעים משירי שבת הנהוגים כל שבת". וכ"כ בספר נר ציון מבית מדרשו של רבי בן ציון אבא שאול (כרך ר"ח ובין המצרים, ה'תשע"ב, פרק ח, ב; ע"ש בהערה 3 בשם בעל חזון איש וה'בבא סאלי"). גם הראשל"צ הרב עובדיה יוסף, שהאריך בזה בחזון עובדיה (חזון עובדיה ארבע תעניות, עמ' קנה-קנו, ע"ש בהערה), כתב שאין לנגן ניגוני אבל בשבת זו; והביא וליקט שם (כדרכו בקודש) מדברי פוסקים רבים, עיין בדבריו (הביא גם מספר שער המפקד הל' ט"ב, ע"ש אות ד בנהר פקוד, ובמיוחד ד"ה ומהאמור; ובמק"א העיר לגבי נעימה בתפילה ובלימוד בימים אלו. וכ"כ בפסקי תשובות (תקנא, ד): "נוהגים רבים שאין משנים כלל בהתנהגות שבת זו משאר שבתות השנה, שלא תהיה אבילות בפרהסיא בשבת, ולכן מנגנים ב'לכה דודי' כרגיל, ואין אומרים פסוק 'איכה אשא לבדי' בניגון איכה, וההפטרה בניגון הרגיל ולא בניגון של קינות, ומזמרים בסעודות שבת כל זמירות שב"ק כרגיל, וכל זה אף בשבת שחל בו ט"ב". והוסיפו שם בהערה (25): "עיין דברי תורה מונקאטש ח"ו אות צ"ח בשם הגה"ק בעל שו"ת קול אריה שהתיר על האשכנזים שמזמרים 'לכה דודי' בניגון 'אלי ציון', וסיפר שבהיותו עלם באזניו שמע בעירו שהיה בית אחד שקוננו בו שדים ורוחות בעליית הגג, רח"ל, עד כי הוכרחו הדורים

אשכנז בגדי חול ובגדי שבת דומים מאוד, אלא שבגדי שבת היו איכותיים יותר; וכיום ("מזה כמה דורות") סגנון הלבוש השתנה וההבדל בין בגדי חול לבגדי שבת בולט וברור, ולבישת בגדי חול בשבת היא אבילות בפרהסיא האסורה בשבת (ע"ש).

ג. וע"ע בקונטרס דיני תשעה באב שחל ביום א ודיני שבת שלפניו לרבי שריה דבליצקי בהערה כא.

ד. כן מנהג אשכנזים וחלק מקהילות יוצאי מרוקו ועוד.

ה. וז"ל: "יש מקומות שנהגו לומר קינה בשבת חזון, וראוי לבטל מנהגם זה, כי בזה מראים אבילות בפרהסיא בשבת; וכן המנהג פשוט בארץ ישראל".

ו. חזו"ע (שם עמ' קג בהערה): "ומכל מקום, שירה בפה כשהיא דרך הודאה להשם יתברך, בלי כלי נגינה - מותר; וכן מותר להשמייע נעימה בתפילה, וכמו שנאמר 'עבדו את ה' בשמחה בואו לפניו ברננה'; וכל שכן בשבת. וכן יש להקל כשעוסק בתורה ללמוד בנעימה, וכמו שאמרו במגילה (לב). ... וכן העלה בש"ת ויען דוד (חאו"ח ס"ס סט)...".

לצאת משם ושמעו שם בלילה בימות החול שאמרו 'לכה דודי' בניגון 'אלי ציון' הנהוג, כאילו מתגרים בנו ללעג וקלס, וכנראה שהסטרא-אחרא נהנים מה שמזמרים ניגון זה בשב"ק; עיין שם". ע"כ. ונזכר זה שם עוד (פסקי תשובות סי' רסו הע' 37). והרב שריה דבליצקי כתב (דיני תשעה באב שחל ביום א ודיני שבת שלפניו, יב): "אף שעצם המנהג לומר 'לכה דודי' בניגון 'אלי ציון' עצוב הוזכר כבר ברבותינו הראשונים המאירי במגן אבות ענין כ"ד בתור מנהג - לא נהוג כהיום ברוב בתי הכנסת באר"י כן, ועדיף ביטולו של מנהג זה מקיומו, שלא להזכיר יגון ואנחה בשבת קודש חמדת הימים".

והנה, בספרי זמירות ופיוטים של עדות המזרח (כדוגמת שיר ושבחה, אביעה רנות, ועוד) מובאת רשימה של כל שבתות השנה והחגים, ולכל שבת וחג מצוין ה'מקאם' הנהוג בתפילה (בעיקר בשחרית). ה'מקאם' (מילולית: מקום) הוא כעין סולם-נגינה, ויש מסורת המשייכת לכל פרשה (וחג) מקאם מסוים, הנותן לתפילה את האווירה הייחודית שלו, מתוך זיקה מסוימת לתוכן הפרשה". עיין על כך בספר שיר ושבחה של מכון הכתב (ירושלים, ה'תשס"ה; עמ' טו-כג). לפרשת דברים, שבת חזון, בכל הרשימות הוצמד מקאם חיג'אז; הנחשב במסורת הנגינה המכונה 'ספרדית-ירושלמית' למקאם נוֹגָה ועצוב, אשר בתשעה באב עצמו מתפללים בו. בין עדות המזרח יש כאלו שהקפידו שלא לנגן בו בתפילת שבתות אחרות מלבד שבת חזון; ויש שהוא מנוגן אצלם בשבתות נוספות, כגון ויחי, שבה נפטר יעקב אבינו, עי' שיר ושבחה שם).

ומדברי הראש"ל^ז הרב מרדכי אליהו המצוטטים לעיל - שאין לשנות מניגוני התפילה כלום ואין לנגן כל מנגינת צער שהיא - לכאורה יש ללמוד שאין לש"צ לנגן במקאם חיג'אז בשבת חזון. ולא מיבעיא למקפידים שלא לנגן בו בשבתות אחרות, אלא אף לאחרים, ניגון מקאם זה בזמן קרוב כ"כ לתשעה באב מתקשר בהכרח לאווירת תשעת הימים וט"ב, ואין זה מכבוד השבת. ועל כן יש מקום להימנע ממנו בכל שבתות בין המצרים, ואף זמן מה לפניהם (אמנם,

ז. ויש לתמוה על מה ששמעתי וראיתי כמה מן האשכנזים שיש להם עונג גדול מקיומו של מנהג זה; וְ לא יבין את זאת.

ח. ובנטעי גבריאל הל' בין המצרים ח"א פרק כו, ד כתב שבתשעת הימים יש להוסיף בענייני שמחה המותרים דהיינו שמחה של תורה ושל מצווה, "ובמיוחד בשבת חזון שיש להיות בשמחה יתירה משאר שבתות". והרב שריה דבליצקי (ועוד) הביא זאת בשם הרבי מלובביץ', וכתב הוא דליתא, אלא אין להרבות בשמחה מן הקגיל בשאר שבתות (דיני תשעה באב שחל ביום א ודיני שבת שלפניו, סוף הערה כא). וע"ש בנטעי גבריאל (פרק מח) לגבי שמחות וסעודות, שגם הוא הורה שלא לעשות יותר מן הרגיל.

ט. למשל, לפרשת ויצא משיך מקאם עג'אם, המקובל כמקאם שמח, אשר בו נאמרות שבע ברכות הנישואין בחופה (למנהגי העדות השונות), לרגל חתונתו של יעקב אבינו. עם זאת, יש להעיר כי אין מדובר ב'תורה מסיני' וכיום ברבים מבתי הכנסת אין מקפידים על רשימה זו, והש"צ בוחר את המקאם שנראה לו לנכון.

י. במיוחד כאשר הוא מבוצע בטון נמוך; ועוד יותר מזה, כשהוא מתמקד בקצב אטי ובטונים הנמוכים (והוא הנקרא 'חיג'אז איספהאן', וכמנגינת הפיוט 'אם חכם לִבְךָ בני' בניגון הנמוך).

מסתבר שאין למנוע לנגן בו בתפילת מוסף במקום שמנהגם לנגן בו במוסף בכל השנה, ובלבד שלא ינגן באופן נוגה, אלא כגון 'חיג'אז-מצרי', והמנגינות בקטעי התפילה תהיינה קצביות ושמחות ככל שבת).



יא). בעבר אמר לי החזן הרב יוסף מימון שליט"א, ביחס לניגון במקום חיג'אז בשאר שבתות השנה, שיש לנגנוכטון גבוה מעט ולשלב בטונים הגבוהים שבמקום ראשט (והוא הנקרא 'חיגאז מצרי', וכניגון הפיוט "שמח נפשי יהצורי", שיש המנגנים גם ב"אם חכם לבךבני" ולהבדיל מהמנגינה המצוינת בהערה לעיל. כמו כן, חלק מהפיוטים במקום חיג'אז כוללים בתים עם ראשט בחלק העליון, כגון "מול אלי וגדלו" ו"אליך אקרא יה). וכך לא יישמע נוגה כ"כ. [כמובן שאפשר לשלב בטונים העליונים מקום עג'אם, וכסולמו של המקום הנקרא 'זנגראן' כניגון השיר "יהלחתן הדור עם בר מצווה"; אך הוא דורש יותר מיומנות].

הרב לירון מידני

ישיבת תורת החיים

מעוברות ומניקות בתשעה באב דחוי*

א. מרן הגרע"י פוטר מעוברות ומניקות מתענית תשעה באב דחוי

פתיחה

איתא בגמרא (פסחים נד:): "דרש רבא: עוברות ומניקות מתענות ומשלימות בו (בתשעה באב) כדרך שמתענות ומשלימות ביום הכיפורים". וכן פסק מרן השו"ע (או"ח סימן תקנ"ד סעיף ה) וז"ל: "עוברות ומניקות מתענות בט' באב כדרך שמתענות ומשלימות ביום כפור. אבל בג' צומות אחרים פטורים מלהתענות. ואף על פי כן ראוי שלא תאכלנה להתענג במאכל ובמשתה, אלא כדי קיום הולד".

ויש לדון, האם דין זה אמור גם כשתשעה באב חל בשבת ונדחה ליום ראשון, או לא.



מרן הגרע"י למד בקל וחומר לפטור מעוברות ומניקות מצום ת"ב דחוי

מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יחיה דעת (ח"ג סימן מ), הביא את דברי מרן השו"ע הנ"ל, שמעוברות ומניקות מתענות בתשעה באב, וכתב על זה וז"ל: אולם נראה להוכיח שכל זה דוקא בתשעה באב שחל בזמנו, אבל כשהוא דחוי, יש לפטור את המעוברות ומניקות מלהתענות, כי הנה בשלחן ערוך א"ח (סימן תקנ"ט סעיף ט') נפסק, שבעלי ברית, שהם המוהל, הסנדק ואבי הבן, כשחל ברית מילה בתשעה באב דחוי, מתפללים מנחה גדולה בעוד היום גדול, ואוכלים ושותים, לפי שיום טוב שלהם הוא. ומקור הלכה זו, במרדכי (סוף תענית) בשם רבינו יעבץ, שעשה מעשה רב בזה. וכן כתבו בספר הרוקח (סימן קי"ג), והאור זרוע חלק ב' (סימן ת"מ), והגהות אשרי (מועד קטן כ"א ע"א), ושו"ת התשב"ץ חלק ג' (סימן ח'), ועוד. והנה מבואר בחידושי הריטב"א (תענית לא ע"א) שבעל ברית או חתן אינם רשאים להפסיק תעניתם בארבע צומות אף על פי שיום טוב שלהם הוא, שמכיון שהם ימי תענית צבור, לא אתי עשה דיחיד שיום טוב שלו הוא, ודחי עשה דרבים של תענית צבור. וכן פסק בשו"ת הרדב"ז חלק א' (סימן שפ"ה) ועוד אחרונים. נמצא שתענית של תשעה באב דחוי קל יותר מתעניות צבור האחרות כשחלו בזמנן, שהרי בעלי ברית אינם מתענים בתשעה באב דחוי, וחייבים להתענות בשאר צומות שחלו בזמנם. והואיל ומעוברות ומניקות פטורות מלהתענות בשלש צומות אפילו חלו בזמנם, מכל שכן שפטורות מלהתענות בתשעה באב דחוי. ולדברי החמד משה (סימן תקס"ב סק"א), שבעלי ברית רשאים לאכול בתשעה באב דחוי אף בשחרית, גם מעוברות ומניקות יהיו רשאות לאכול מהבוקר. אלא שנכון שישתתפו באבל ובתענית של הרבים, ויתענו עד חצות, ואחר כך יאכלו וישתו. עכ"ד מרן

* ע"ע במאמרו של הרב בנימין יצחק הלוי בגיליון סז.

הגרע"י. ומבואר שמרן הגרע"י למד בדין ק"ו, דתשעה באב דחוי הוא קל יותר מג' צומות שחלו בזמנם. וא"כ, מעוברות ומניקות פטורות מתענית ת"ב דחוי, כשם שהן פטורות מג' צומות שחלו בזמנם.



ב. פירכות לקל וחומר של מרן הגרע"י

הערה על דבריו מסתימת הגמרא והראשונים ומרן השו"ע

ולכאורה יש להעיר על דברי מרן הגרע"י, מכך שהגמרא נקטה בפשיטות שמעוברות ומניקות מתענות ומשלימות בתשעה באב (פסחים נד:), וכן נקטה בפשיטות שתשעה באב שחל בשבת נדחה לאחר השבת (משנה במגילה ה.), ובשום מקום לא אמרה הגמרא, שאם תשעה באב נדחה - מעוברות ומניקות יהיו פטורות. ומסתימת הגמרא נראה שאין חילוק בדבר.

ולא הגמרא בלבד, אלא גם בראשונים, לא מצאנו לאף אחד מהם שחילק בכך, ואמר שמעוברות ומניקות יהיו פטורות מתשעה באב דחוי, וגם מרן השו"ע לא הזכיר חילוק זה, למרות שחילק לגבי בעלי ברית.

וביותר יש לציין לדברי הארחות חיים (הלכות תענית סימן כ), שכתב וז"ל: אחד מד' צומות אלה שחל להיות בשבת - מאחרין אותו ודוחין אותו עד אחר השבת. ובכולן הקלו חכמים לבד מט' באב על עוברות ומניקות שמתענות ואין משלימות. עכ"ל. הרי שהביא ב' הלכות אלו אחת אחרי השניה, הלכה א': תשעה באב שחל בשבת - נדחה ליום ראשון, הלכה ב': בכל הצומות מעוברות ומניקות לא משלימות, חוץ מת"ב שמשלימות בו. והארחות חיים לא עשה את הקישור המתבקש, שבהלכה א' (תשעה באב דחוי) לא נוהגת הלכה ב' (שמעוברות ומניקות משלימות בתשעה באב), והדבר אומר דרשני.

עוד יש להעיר, שמרן הגרע"י ציין לכמה ראשונים, שהתירו לבעל ברית לאכול בתשעה באב דחוי. ויש להוסיף עליהם גם את האגודה (מסכת תענית פרק ד סימן כב), מהר"ם מרוטנבורג (שו"ת דפוס לבוב סימן רמט {רכז} והלכות שמחות נספחות סימן ב), הגהות מיימוניות (הלכות תעניות פרק ה אות ח) והטור (או"ח תקנט). הרי שמצאנו ראשונים רבים שכתבו שמותר לבעל ברית לאכול בתשעה באב דחוי, ולעומת זאת לא מצאנו אפילו ראשון אחד שכתב להתיר כן למעוברות ומניקות. וזאת, למרות שבסתמא דמילתא, במציאות יש הרבה יותר מעוברות ומניקות מאשר בעלי ברית, והדבר אומר דרשני.



בעניינים אחרים רואים שתשעה באב דחוי חמור יותר מג' צומות שחלו בזמנם

ולכאורה נראה שיש לפרוך את הק"ו שכתב מרן הגרע"י, שהרי בעניינים אחרים אנו רואים, שתשעה באב דחוי חמור יותר מג' צומות שחלו בזמנם, שהרי בת"ב דחוי אסורים בכל חמשת העינויים, וכן התענית מתחילה מהלילה (ואפילו מבין השמשות). ולעומת זאת, ג' הצומות שחלו

בזמנם אסורים באכילה בלבד, והתענית בהם מתחילה מעלות השחר. ומכיון שיש דברים שתשעה באב דחוי חמור בהם יותר מאשר ג' צומות בזמנם – אין ללמוד ק"ו.

ורבים העירוני, שאפשר לומר, דתשעה באב דחוי הוא קל יותר מג' צומות בזמנם, אלא שבגדרי היום לא חילקו בינו לבין תשעה באב רגיל, כדי שלא יטעו בשאר שנים, ולכן יש ללמוד מדין בעלי ברית שת"ב דחוי הוא קל יותר, ויש להקל בו למעובדות ומניקות, כדברי מרן הגרע"י. ואמינא להו אנא, שדבר זה גופיה צריך הוכחה, שהרי כפי שכתבנו לעיל, אף אחד מהראשונים לא כתב להקל למעובדות ומניקות בת"ב דחוי, למרות שהמציאות של מעובדות ומניקות שכיחה הרבה יותר ממציאות של בעלי ברית. וכל ההסתמכות של מרן הגרע"י להקל היא על סמך הקל וחומר. ואם זהו הסמך היחיד, מכיון שיש אפשרות לפרוך את הקל וחומר, שהרי לעניינים מסוימים ת"ב דחוי חמור יותר (וכנ"ל), ואפשר שדין מעובדות ומניקות דומה לעניינים ההם ולא לבעלי ברית, ממילא אין כאן ק"ו מעליא ואין ללמוד ממנו, והדרינן לכלל האמור בגמרא: "עובדות ומניקות מתענות ומשלימות בו כדרך שמתענות ומשלימות ביום הכיפורים", שבפשוט מדבר על כל ת"ב, אף אם הוא נדחה [ובשלמא אם היה מבואר בחז"ל או בראשונים, שת"ב דחוי הוא קל יותר מג' צומות, אלא שלענין ה' עניינים ותענית בלילה לא רצו חכמים לחלק בין ת"ב דחוי לת"ב רגיל – היינו מקבלים את הדברים בסבר פנים יפות, אבל מכיון שרק אפשר לומר כך, ואפשר גם לומר אחרת, וכל ההסתמכות היא על הקל וחומר בלבד, ככה"ג מיפריך קל וחומר].



א). וכמו במקומות רבים בתלמוד, שאם דבר ה"קל", יש צד מסוים שהוא חמור בו יותר מה"חומר" – אין ללמוד ק"ו. וראיתי למרן הגרע"י בביב"א (ח"ה חא"ח סימן מ אות ה), שכתב גם שם את הק"ו הנ"ל, וכתב על זה וז"ל: ואין לומר דאיכא למיפרך, מה לשלש צומות שאין חמשה עניינים נוהגים בהם, תאמר בט' באב דחוי שנוהגים בו ה' עניינים, ש"ל כל זה אכנים בקל וחומר, שבט' באב דחוי אף על פי שנוהגים בו ה' עניינים, אפ"ה קיל לענין תענית אכילה מיהא, שבעלי ברית אוכלים בו מפני שיו"ט שלהם הוא, כ"ש מעובדות ומניקות שרשאים לאכול בו. וע' תוס' קידושין (ה) ד"ה שכן. וי"ל. עכ"ל מרן הגרע"י. ומה שצ"י לתוס' בקידושין וכתב "וי"ל", אכן יש לדחות, כי שם מדובר על שני עניינים שונים, אולם ה' עניינים הם גדר של חומרת התענית, וכמו שעולה מהגמרא בתענית (יב:) וז"ל: "אמר רב כהנא אמר רב: יחיד שקיבל עליו תענית – אסור בנעילת הסנדל, חיישינן שמא תענית צבור קיבל עליה. היכי ליעבד? אמר רבה בר רב שילא: לימא הכי: למחר אהא לפניך בתענית יחיד". ומבואר ש"אסור נעילת הסנדל" תלוי בחומרת התענית, ש"תענית ציבור" אסורה ו"תענית יחיד" מותרת. ועוד אמרו בהמשך הגמרא שם: "אמר שמואל: אין תענית צבור בבבל אלא תשעה באב בלבד", ומבואר שה' עניינים בתשעה באב הם גדר בחומרת התענית. ולכן קשה לענ"ד לומר, שתשעה באב חמור לענין ד' עניינים וקל לענין עניני אכילה ושתיה [ויסוד זה נראה גם מתקנת התעניות על הגשמים (בפרק א' של מסכת תענית), שמתחילים להתענות תעניות קלות: "הגיע ראש חדש כסלו ולא ירדו גשמים – בית דין גוזרין שלש תעניות על הצבור, אוכלין ושותין משחשיכה (שמתחילים להתענות בבוקר), ומותרין במלאכה וברחיצה ובסיכה ובעילת הסנדל ובתשמיש המטה" (תענית י:), ואם בכל זאת לא נענו – מתענים תעניות חמורות יותר: "עברו אלו ולא נענו – בית דין גוזרין שלש תעניות אחרות על הצבור, אוכלין ושותין מבעוד יום, ואסורין במלאכה וברחיצה ובסיכה ובעילת הסנדל ובתשמיש המטה" (תענית יב:), ונראה מכאן שה' עניינים הם גדר בחומרת התענית].

ואף אם נקבל את דברי מרן הגרע"י, שיש לחלק בין ד' עניינים לעניני אכילה, לא ידעתי מה יענה על הפירכא שת"ב דחוי מתחיל מהלילה וג' צומות מהבוקר, שזו חומרא בעיני אכילה.

ג' צומות שחלו בזמנם הם רשות מעיקר הדין ותשעה באב דחוי הוא חובה

ולענ"ד נראה להוכיח שת"ב דחוי הוא חמור יותר מג' הצומות בזמנם, מהמבואר בגמרא בר"ה (יח:), שג' הצומות, בזמן שאין שמד ואין שלום – רצו מתענין רצו אין מתענין [ורוב הראשונים ביארו משפט זה כפשוטו, שהצומות הם רשות מעיקר הדין, ובמקום אחר הארכנו בזה], ות"ב הוא חובה גם בזמן שאין שמד ואין שלום, הואיל והוכפלו בו הצרות. עכ"ד הגמרא. והגמרא לא חילקה בזה בין ת"ב בזמנו לת"ב דחוי, ולכן נראה בפשיטות לומר, שגם ת"ב דחוי הוא חובה מדינא דגמרא [אמנם ראשונים רבים הסכימו, שכיום כבר קיבלו עליהם ישראל את כל הצומות כחובה, וזהו מנהג מחייב שאין לפרוץ גדרו, אולם עדיין נראה שדבר שתוקף חיובו הוא מדינא דגמרא (כנ"ד: תשעה באב דחוי), הוא חמור יותר מדבר שתוקף חיובו הוא מכח מנהג מאוחר יותר (כנ"ד: שאר ג' הצומות)]. ולענ"ד פירכא זו היא חזקה יותר מהפירכות האחרות שהזכרנו לק"ו, כי בודאי רחוק מאד לומר, שדבר שמדינא דגמרא הוא רשות, יהיה חמור יותר מדבר שמדינא דגמרא הוא חובה.

ואם יטען הטוען, שכל מה שאמרה הגמרא דתשעה באב הוא חובה, הני מילי בתשעה באב בזמנו, אבל תשעה באב דחוי – הוא רשות כיתר הצומות, אף אנו נאמר לו, שמלבד שחילוק זה לא כתוב בשום מקום, יש גם ראיות שהוא לא נכון, שהרי במשנה במגילה (ה.) מבואר, שתשעה באב שחל בשבת – נדחה ליום ראשון, וכתב על זה רש"י וז"ל: והוא הדין לשבעה עשר בתמוז ולעשרה בטבת, והאי דנקט תשעה באב – משום דהוכפלו בו צרות והכל מתענין בו, אבל שאר צומות, אמרינן במסכת ראש השנה: רצו – מתענין, רצו – אין מתענין. ע"כ. ומבואר, שהמשנה לא הזכירה את ג' הצומות שחלו בשבת, משום שהם רשות, והמשנה לא טרחה להשמיע לנו את הדין בדבר שהוא רשות. ומכאן נלע"ד להוכיח שגם ת"ב דחוי הוא חובה, דאלת"ה, יוצא שבפועל השמיעה לנו המשנה את הדין בדבר שהוא רשות, שהרי המשנה משמיעה לנו מה הדין בת"ב דחוי.

ויש לציין, שראשונים רבים הביאו את דברי רש"י הנ"ל, הלא המה: הרי"ד בפסקיו (מגילה שם), ר' אברהם מן ההר (שם), ר' יהונתן מלוניל (מגילה משניות דף א.), המאירי (מגילה ה.), המאורות (שם), הריטב"א (שם) והנימוקי יוסף (שם).

ועוד יש להוכיח שת"ב דחוי הוא חובה, מהא דאיתא במגילה (ה:): אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: רבי נטע נטיעה בפורים, ורחץ בקרונה של צפורי בשבעה עשר בתמוז, ובקש לעקור תשעה באב, ולא הודו לו (מתשעה באב. רש"י). אמר לפניו רבי אבא בר זבדא: רבי, לא כך היה מעשה, אלא תשעה באב שחל להיות בשבת הוה, ודחינוהו לאחר השבת, ואמר רבי: הואיל ונדחה – ידחה, ולא הודו חכמים. קרי עליה טובים השנים מן האחד (אילו לא שמעתי הייתי טועה בדבר, עכשיו טוב לי שלימדתני האמת. רש"י). ע"כ. ומבואר שלמסקנה, רבי ביקש לעקור תשעה באב דחוי, ולא הודו לו חכמים, והמשמעות הפשוטה היא, שרבי ביקש לעקור את חיוב התענית, וחכמים לא הודו לו, אלא השאירו את החיוב להתענות, ולא משמע כלל שרבי ביקש לקבוע

שלא יהיה רשות להתענות, וחכמים התנגדו לדבריו והתעקשו להשאיר את זה כרשות. וא"כ מוכח מכאן שת"ב דחוי הוא תענית חובה, ואינו תלוי ברצון.

סיכום ביניים

הגמרא בפסחים אמרה, שמעוברות ומניקות מתענות ומשלימות בתשעה באב, וכ"פ מרן השו"ע. מרן הגרע"י זצ"ל כתב, שתשעה באב דחוי הוא קל יותר מג' צומות שחלו בזמנם, שהרי בעל ברית מתענה ומשלים בג' צומות שחלו בזמנם, ואינו משלים התענית בת"ב דחוי, ולכן הוא למד בק"ו, שמעוברות ומניקות פטורות מת"ב דחוי, כשם שהם פטורות מג' צומות שחלו בזמנם. ואנו בעניותנו הערנו, שלכאורה יש להקשות על זה מסתימת הגמרא וכל הראשונים ומרן השו"ע, שכתבו שמעוברות ומניקות מתענות ומשלימות בת"ב, ולא חילקו בין דחוי לבזמנו. ועוד הערנו, שלכאורה יש לפרוך את הק"ו הנ"ל, שהרי בעניינים מסוימים ת"ב דחוי חמור יותר מג' צומות, שהתענית בו מתחילה מהלילה, וכן הוא נאסר בה' עינויים. ועוד הערנו שיש פירכא שלענ"ד היא חזקה יותר, שג' צומות הם רשות מדינא דגמרא (ולחלק מהראשונים אף בזמן הזה מעיקר הדין), ואילו ת"ב דחוי הוא חובה מדינא דגמרא, ולכן פשיטא שת"ב דחוי הוא חמור יותר מג' צומות בזמנם.

ג. פקפוק בעיקר דין השו"ע שבעל ברית אינו משלים ת"ב דחוי

פתיחה

עוד יש להעיר, שכל הק"ו מיוסד על הדין שבעל ברית אינו משלים תעניתו בתשעה באב דחוי, אולם יש להעיר כמה הערות על דין זה, ובטרים נבוא העיר, נביא את דין זה ממקורו.

דברי הראשונים שבעל ברית אינו משלים תעניתו בת"ב דחוי

במשנה בתענית (כו.) מבואר, שהיו תשעה ימים בשנה, שבכל אחד מהם, משפחה אחת היתה מקריבה "קרבן עצים", והגמרא (כח.) ביארה את עניינו של קרבן העצים וז"ל: "תנו רבנן: למה הוצרכו לומר זמן עצי כהנים והעם? אמרו: כשעלו בני הגולה, לא מצאו עצים בלשכה, ועמדו

(ב). וביותר יש להוכיח כן לפי ביאורו של הרמב"ן (תורת האדם שער האבל ענין אבלות ישנה אות קא), שכתב דכל ג' צומות במקורן אסורים בה' עינויים, ומה שאמרה הגמרא שרבי רחץ בי"ז בתמוז, כוונתה לומר שעקר שבעה עשר בתמוז לגמרי, משום דאין שלום ואין שמד היה בימיו, ומשום הכי רחץ. הא מעיקר דינא אסור הוא ברחיצה למתענין בו. וליכא לפרושי שרחץ והתענה בו, דהא אפילו תשעה באב בקש לעקור. עכ"ד הרמב"ן. ומבואר בדבריו, שרבי עקר י"ז בתמוז, משום שבימיו לא היה שמד ולא שלום, והצום היה רשות (כמבואר בגמרא בר"ה הנ"ל), ובזה הודו לו חכמים, וכשביקש לעקור את תשעה באב שחל בשבת – לא הודו לו חכמים. ומכאן מוכח, שדין "רצו מתענין רצו אין מתענין" לא נאמר על ת"ב דחוי, דאלת"ה, מדוע לא הודו לו חכמים כשם שהודו לו על י"ז בתמוז?

אלו והתנדבו משלהם (כל משפחה בזמן אחר), וכך התנו נביאים שביניהן, שאפילו לשכה מלאה עצים – יהיו אלו מתנדבין משלהן (באותו תאריך שהם התנדבו בפעם הראשונה), שנאמר והגורלות הפלנו על קרבן העצים וכו' ". ובמשנה הנ"ל מבואר, שבי' באב היה זמן "קרבן עצים" של בני סנאה בן בנימין.

ובגמרא בעירובין (מא. ומייתי לה בתענית יב.) איתא: "תניא: אמר רבי אלעזר ברבי צדוק: אני מבני סנאה בן בנימין (שזמן קרבן העצים שלהם היה י' באב). פעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת, ודחינוהו לאחר השבת, והתענינו בו ולא השלמנוהו, מפני שיום טוב שלנו היה". ומבואר, שכשנדחה ט' באב, והתנגש עם היום"ט שלהם – הם התענו ולא השלימו.

וכתב הטור (או"ח סימן תקנט) וז"ל: מעשה שחל ט' באב בשבת ונדחה עד למחרתו, והיה רבינו יעבץ בעל ברית, והתפלל מנחה בעוד היום גדול, ורחץ ולא השלים תעניתו, לפי שיום טוב שלו היה, וראיה מהא דתניא: א"ר אליעזר בר צדוק: אני הייתי מבני סנאה בן בנימין, וחל ט"ב בשבת, ודחינוהו עד לאחר שבת, והתענינו בו ולא השלמנוהו, מפני שיום טוב שלנו היה. עכ"ל. ומבואר, שרבינו יעבץ למד מהמעשה דר' אלעזר בר צדוק, שאם תשעה באב דחוי מתנגש עם יו"ט של אדם פרטי – הוא לא צריך להשלים את התענית. והמעשה ברבינו יעבץ הובא גם בדברי ראשונים נוספים, וצינו להם בתחילת המאמר.



דיוקו של מרן הבית יוסף שרבונו יעבץ היקל רק בתשעה באב דחוי

וכתב מרן הבית יוסף (שם) וז"ל: ומשמע לי, דהא דרבינו יעבץ – דוקא בתשעה באב שחל להיות בשבת ונדחה למחרתו, דכיון דאידיחי – לא חמיר כולי האי, אבל אם לא היה נדחה, אלא שחל להיות באחד מימי השבוע – לא היה מיקל בו בכך. וכן משמע מההיא דמייתי מרבי אלעזר ברבי צדוק דאמר: "וחל ט"ב בשבת ודחינוהו לאחר השבת", ואם איתא דהוא הדין לחל תשעה באב באחד מימי השבוע – הוה ליה לסתום ולומר והתענינו בתשעה באב ולא השלמנוהו מפני שיום טוב שלנו היה. ע"כ. ומבואר, שמרן הבית יוסף למד מדברי ר' אלעזר בר צדוק, שאם היו"ט שלהם היה חל בתשעה באב בזמנו – היו צריכים להשלים את התענית, ודוקא מפני שהוא חל בתשעה באב דחוי – הם לא היו צריכים להשלים. ודייק כן ממה שסיפר ר' אלעזר בר צדוק, שעשו כן כש"פעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת ודחינוהו לאחר השבת".



דחיית דיוקו של הבית יוסף מדברי ר' אלעזר בר צדוק

ונראה שהדין דין אמת, ורק בתשעה באב דחוי היקל רבינו יעבץ, כמו שמבואר בספר אור זרוע (הלכות אבלות סימן תמ), שהביא את המעשה ברבינו יעבץ, וכתב וז"ל: "ולא השלימו עם הציבור, לפי שהיתה סעודת מצוה וגם תענית בי' באב, בעבור כך התיר". וכן הוא בהלכות שמחות למהר"ם מרוטנבורג (נספחות סימן ב): "הטעם לפי שה' סעודת מצוה וגם התענית הי' י' באב". אולם את דיוקו של מרן הב"י מהגמרא לא זכיתי להבין, דלכאורה נראה פשוט, שמה

שאמר ר' אלעזר בר' צדוק, ש"חל תשעה באב להיות בשבת ודחינוהו לאחר השבת", הוא משום שזמן היו"ט שלהם הוא בי' באב, ואם תשעה באב היה בזמנו – הוא לא היה יוצא ביו"ט שלהם, והם היו צריכים להתענות בתשעה באב ולשמוח ביו"ט שלהם. וכל השאלה התעוררה רק מכך שתשעה באב חל בשבת, ולכן הוא נדחה לי' באב, שיום זה הוא היו"ט שלהם, וכאן התעוררה השאלה אם להתענות או לשמוח ביום זה, שהוא גם תשעה באב וגם יו"ט.

ומכיון שכך, לכאורה אין כל ראייה מדברי ר' אלעזר בר' צדוק, שיו"ט של קרבן העצים אינו דוחה תשעה באב שחל בזמנו, דלעולם אימא לך שהוא דוחה אף תשעה באב שחל בזמנו, אלא שבמציאות לא חל שום יו"ט של קרבן עצים בט' באב.



בגמרא בעירובין לכאורה מוכח שאין הבדל בין תשעה באב דחוי לתשעה באב

בזמנו

ובאמת בגמרא עירובין (מא.) לכאורה מוכח, שיו"ט של קרבן העצים, היה בכוחו לדחות גם תשעה באב שחל בזמנו (אם הם היו מתנגשים במציאות), שבגמרא שם נחלקו תנאים בדין תשעה באב שחל בערב שבת – לדעת ר"ג, צריך במקרה זה להפסיק את הצום לפני כניסת השבת, כדי שהאדם לא ייכנס לשבת כשהוא מעונה, ולדעת ר' יוסי צריך להשלים את התענית עד הערב. ושם איתא: "בדורו של רבן גמליאל עבוד כרבן גמליאל (שהפסיקו את הצום לפני כניסת השבת), בדורו של רבי יוסי עבוד כרבי יוסי (שהשלימו את התענית עד הערב). ובדורו של רבן גמליאל עבוד כרבן גמליאל?! והתניא: אמר רבי אלעזר ברבי צדוק: אני מבני סנאה בן בנימין. פעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת, ודחינוהו לאחר השבת, והתענינו בו ולא השלמנוהו, מפני שיום טוב שלנו היה. טעמא דיום טוב, הא ערב יום טוב – משלימין (פירש רש"י: טעמא דיום טוב, הא בשאר תשעה באב – היו משלימין, אף על פי שכל תשעה באב הוי ערב יום טוב שלהם, ור' אלעזר בר' צדוק בדורו של רבן גמליאל הוה, כדתיא בביצה {כב, ב}: אמר ר' אלעזר בר' צדוק פעמים הרבה נכנסתי אחר אבא לבית רבן גמליאל!) אמר רבינא: שאני יום טוב של דבריהם, מתוך שמתעניין בו שעות (כדקתני: "והתענינו בו". רש"י) – משלימין בו ערביות (מותר להשלים ערב אותו יום טוב, וליכנס לתוכו כשהוא מעונה, דהא אפילו בעיקרו מותר להתענות בו קצת היום. רש"י). שבת, הואיל ואין מתעניין בה שעות (שאסור להתענות בה אפילו קצת לשם תענית. רש"י) – אין משלימין בה ערביות (שהמשלים ערב שבת – מתענה במקצת שבת. רש"י)".

ומדברי הגמרא הנ"ל לכאורה מוכח, שיו"ט של קרבן העצים, יפה היה כוחו לדחות גם תשעה באב שחל בזמנו, כי אם היה כוחו יפה לדחות רק תשעה באב דחוי, משום שתשעה באב דחוי הוא קל (כהבנת הבית יוסף), לא מוכנת כלל שאלת הגמרא כיצד השלימו תשעה באב רגיל, ולא חששו לכך שהם נכנסים ליו"ט של קרבן העצים כשהם מעונים, שהרי מדובר כאן על תשעה באב שחל בזמנו, שאפילו אם היה חל בו ביום היו"ט של קרבן העצים – התענית לא

היתה נדחית מפניו, ופשיטא ופשיטא שאין לחוש להשלים את התענית מחמת היו"ט של קרבן העצים שיחול למחרת^ג.

ומכאן גם יש להקשות קצת על עיקר דינו של רבינו יעבץ, שאם יום המילה דומה ליו"ט של קרבן העצים, מדוע הוא דוחה רק תשעה באב דחוי? הלא היו"ט של קרבן העצים דוחה גם תשעה באב בזמנו! וצ"ע.



יום טוב של קרבן העצים שונה מיום המילה משום שהוא קדם לתשעה באב

עוד יש להעיר, שלכאורה יש לחלק בין היו"ט של קרבן העצים ליו"ט של יום המילה, משום שהיום טוב של קרבן העצים נקבע בזמן בית המקדש השני, ובזמן הבית, תשעה באב לא היה יום תענית, אלא יום של ששון ושמחה^ד, ורק משחרב בית המקדש – נהפך יום תשעה באב ליום תענית. וא"כ, היו"ט של קרבן העצים קדם לתענית תשעה באב.

ובגמרא בתענית (יב.) איתא: "תניא במגילת תענית: כל איניש דייתי עלוהי מקדמת דנא יאסר. כיצד? יחיד שקיבל עליו (להתענות) שני וחמישי של כל השנה כולה, ואירעו בו ימים טובים הכתובין במגילת תענית, אם נדרו קודם לגזרתנו (קודם שגזרו חכמים ימים טובים הללו. רש"י) – יבטיל נדרו את גזרתנו. ואם גזרתנו קודמת לנדרו – תבטל גזרתנו את נדרו". ומבואר, שכשמתנגשים יום טוב עם יום תענית – חכמים נתנו קדימות ליום שנקבע לפני כן, שאם יום התענית נקבע לפני היו"ט – יתענה, ואם להיפך – לא יתענה.

ולפי זה, לכאורה יש חילוק גדול בין היו"ט של קרבן עצים ליום המילה, שהיו"ט של קרבן העצים נקבע לפני תענית תשעה באב, וכנ"ל, ולכן דין הוא שידחה את תענית תשעה באב, אבל

ג. ובאמת שאחרונים רבים הקשו קושיא זו על דברי מרן הבית יוסף, ואמרו בזה כמה תירוצים, וכולם דחוקים לענ"ה. ואכמ"ל.

ד. ראה למרן החיד"א במחזיק ברכה (או"ח סימן תקנ סק"ב) שהביא כן מהירושלמי (שקלים ריש פרק ד) ומרש"י פרק בכל מערבין (נראה שכוונתו לרש"י עירובין מא. ד"ה מבני, שכתב "ויום טוב היה להם לעולם", ולענ"ד אין מכאן הכרח גמור, וקיצרתי), ומהתוספות בתענית (יב. ד"ה התם), ומהרא"ש בפסחים (פ"ד סימן א, ולענ"ד אין מדברי הרא"ש הכרח גמור). ויש להוסיף על דבריו, שכן מבואר ברשב"א (מגילה ה:), שכתב וז"ל: "אין שמד ואין שלום – רצו מתענין רצו אין מתענין, ואפי' תשעה באב, דאכולהו כתיב שמחה", ומבואר שגם ת"ב הוא יום שמחה בזמן הבית. וכן נראה מדברי הריטב"א (שם), שכתב "דשורת הדין אין הפרש ביניהם (בין תשעה באב לשאר צומות) בגזירת נביאים", ומבואר שגם על תשעה באב נאמר שבזמן הבית הוא יום ששון ושמחה.

אמנם, ברמב"ם בפירושו המשנה (ראש השנה פ"א מ"ג) מבואר שגם בזמן הבית השני היו מתענים בתשעה באב. אולם נראה שכל הראשונים לא ביארו כך את דברי הגמרא בר"ה (יח.), משום שהם ביארו שמה שאמרה הגמרא "רצו מתענין רצו אין מתענין" – הוא בזמן החורבן כשאין שמד, ובזמן ביהמ"ק – ימי הצומות הם ימי "ששון ושמחה", ודלא כרמב"ם שם, שביאר ש"רצו מתענין רצו אין מתענין" היינו בזמן הבית השני.

ובאמת, שמרן החיד"א (במחזיק ברכה שם) כתב: "הא דהיו עושין ט"ב בזמן בית שני – הוא מילתא דתמיהא, ומתלמוד דידן והירושלמי מוכח איפכא, וגם הסברא תמאן בזה". גם בשו"ת משכנות יעקב (סימן קמט) העיר שדברי הרמב"ם הנ"ל אינם עולים בקנה אחד עם סוגיית הגמרא בר"ה. וכן העיר מרן הגרע"י ביביע אומר (ח"א חאו"ח סימן לג אות ז). וראה בשו"ת הרשב"ץ (ח"ב סימן רעא), שמכח הקשיים הגדולים בשיטת הרמב"ם כתב שנראה שהיא טעות סופר. ואכמ"ל יותר.

יום המילה נקבע רק שמונה ימים לפני תשעה באב, ואילו יום התענית נקבע הרבה לפני כן, מזמן חורבן הבית, ולכן דין הוא שהתענית תדחה את היום של יום המילה.



יום טוב של קרבן העצים אסור בתענית מדינא דגמרא

וחילוק נוסף יש בין היום של קרבן העצים ליום של יום המילה, והוא, שהיום של קרבן העצים, מצינו בדברי חז"ל איסור מפורש להתענות בו, שכן הוא מהימים הטובים הכתובים במגילת תענית שאסור להתענות בהם. אולם לגבי יום המילה, לא מצינו איסור מפורש בדברי חז"ל להתענות בו, ולכן אינו בדין שמחמת יו"ט זה לא יתענו בתשעה באב.

וכעין סברא זו מצינו גם בחדושי הריטב"א (מ"ק כו:), שכתב וז"ל: ולענין אבלות, דבר פשוט הוא דחנוכה ופורים אינן כרגלים כלל... הילכך אבל נוהג אבילותו בחנוכה ופורים, ואפי' בדברים שבפרהסיא, ואפי' מיום שני ואילך... ואף על גב דפורים ימי משתה ושמחה לשמחה ולעשות סעודה – לא דחו בזה אפי' אבלות של דבריהם, שהרי בשביל אבילותו – אין כבוד פורים מתחלל בזה, ויכול לקרוא מגלה ולתת מתנות לאביונים ומשלוח מנות איש לרעהו ולעשות סעודה... ואי קשיא לך מאי דאמרינן בכתובות (ד' א'), במי שהיה טבוח כו': "ונוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ נוהג ז' ימי אבלות", דאלמא לא חייל אבלות על בית המשתה שלו, שהוא כרגל ידידיה, דאלמא אפי' רגל כי האי דרבנן דוחה אבלות, כל שכן פורים שהוא רגל דרבנן דחוי למידחי אבלות יחיד דרבנן דשאר ימים, זו נראית לכאורה ראייה גמורה! ואינה כלום, דהתם מילתא דלא אפשר הוא שיהא אבלות במקום בית המשתה, ושיהא החתן הולך אבל וחפוי ראש, ואם אתה אומר שינהוג אבלות – על כל פנים אתה דוחה בית המשתה שלו, שהרי אפי' ליכנס לבית המשתה אסור, וכיון שהתחיל בתחילה במשתה שלו – אין כדאי באבילות לדחותו, דתרווייהו דרבנן נינהו, ואפי' לדעת הגאונים ז"ל, שאומרים אבלות יום ראשון דאורייתא כשהוא יום מיתה וקבורה – ב"ד התנו בכך בשב ואל תעשה שלא ינהוג אבלות כלל עד לאחר הרגל שלו, כי אין אבלות ראוי לנהוג עם בית המשתה, וחלול שתייה הוא, אבל הכא גבי פורים וכ"ש חנוכה, דליכא חלול כלל למצות הנהגות בו – לא דחו בו כלום, דכל מקום שאתה יכול לקיים שתייה במקום עשה ולא תעשה – אנו אומרים שיקיים את שתייה, וה"ה בזה. ע"כ. ומבואר כעין סברא זו, שכשמתנגשים שני דברים סותרים (בנ"ד, יו"ט של קרבן העצים, שאסור להתענות בו, עם תשעה באב שצריך להתענות בו) – אז אנו דנים מי נדחה מפני מי, אבל אם אין סתירה בין הדברים (לצורך הענין, אם אין איסור להתענות ביום המילה, כמו שבאמת לא מצאנו איסור מפורש בזה בדברי חז"ל) – אז אין על מה לדון, ויתענה מדין תשעה באב ויעשה מה שצריך לעשות מדין יום המילה. כשם שבפורים נוהג האבל את מנהגי האבלות, וקורא מגילה ושולח מנות ונותן מתנות לאביונים ועושה סעודה מדין פורים.

ה). מדובר שם על חתן שכבר הכין את כל צרכי הסעודה לחתונתו, וקצת לפני החופה – מת אביו של החתן או אמה של הכלה. הדין במקרה זה הוא, שמכניסים את המת לחדר, ואת החתן והכלה לחופה, ובעל בעילת מצוה ופורש, ונוהג ז' ימי המשתה, ואח"כ נוהג ז' ימי אבלות.

וכעין הערתנו העיר בשו"ת שאילת יעבץ (חלק ב סימן כג) וז"ל: ולענין בעל ברית שאינו משלים, כבר מחו לה אמוחא והעידו האחרונים שבטל המנהג אפי' בד' צומות. ולהוציאך חלק אי אפשר, ואעתיק מה שכתבתי בזה במו"ק, והוא מהשמטות שנשמטו מחבורי הלז מן הדפוס, וז"ל: ...מיהא תמיהא להקל בו כל כך, דמעיקרא היא גופה קשיא למסמך עלה דההיא דר' אלעזר בר' צדוק לקולא גבי מילה, דלא דמי י"ט דקרנן עצים, שהוא שנוי במשנה ונסמך על הכתוב מפורש (בנחמיה ולקרבן העצים), משא"כ ביום המילה, שאינו מפורש בשום מקום, לא בתורה שבכתב ולא שבע"פ, שיהא נקרא י"ט, רק באגדה מצינו דרך רמז בעלמא סמך לסעודה שעשה אברהם אבינו ביום ה"ג (בגמטריא ח') מ"ל, זולת לא נמצא שום רמז. ועדיין י"ט מנין שידחה ט"ב מפניו, ואפי' כשנדחה (והא אר"י אלמלי הייתי שם קבעתיו בעשירי כו', שהוא עקר יום המר), ואף על פי שסמכו חז"ל לדחותו מפני י"ט ברור שבדברי קבלה, למה נקל גם ביום שאינו קרוי י"ט בשום מקום, ולא נזכר כלל בדברי רז"ל (בפירוש אפי' רק שיש לעשות בו סעודה כו') שיהא לו כח לדחות תענית החמור מאד? ואם רבי יעבץ לגרמיה הוא דעבד, מיהא הבו דלא לוסף. ואם כן, כל הנטפל לדבר מצוה בו ביום – לא ישלים התענית הקבוע ע"פ חז"ל, שאפי' עוברות ומניקות משלימות אותו. לכן אני אומר, חלילה לסמוך על המקל בכך... וכבר נתפשט המנהג שלא להשגיח בהך דר' יעבץ לגמרי, לגרמיה הוא דעבד, ואין עוד בזמננו מי שמקל ראש בכך. עכ"ל.



אחרונים שהעידו על מנהג שבעל ברית מתענה ומשלים גם בתענית דחוי

ומצאנו לאחרונים נוספים (מלבד היעב"ץ) שהעידו, שהמנהג הוא שבעל ברית משלים אפילו בתענית דחוי. כן כתב הכנסת הגדולה (הגהות בית יוסף אורח חיים סימן תקטנ) וז"ל: והמנהג עכשיו להשלים התענית אפילו בדחוי, ואפילו בשאר התעניות באחד מארבע צומות אפילו דחוי משלימין התענית. ע"כ. וכ"כ גדול פוסקי תימן, המהרי"ץ, בשו"ת פעולת צדיק (חלק ג סימן קמז) וז"ל: והנה המנהג בכאן כפי מה שראיתי כמה פעמים לפני רבותי, לא רצו להתיר אפי' לאבי הבן לאכול בעוד יום, אפי' בי"ז תמוז שנדחה ליום א'. וצ"ל שהם מפרשים דהא דכתב מר"ן "ואינו משלים" – לאו חיובא הוא אלא רשות. עכ"ל. וכמו שכתבנו לעיל, עצם ההבנה שאין חיוב לבעל ברית לאכול אלא רשות, היא עצמה קושיא על דברי רבינו יעבץ, שדימה את יום המילה ליו"ט של קרבן העצים, ששם חובה לאכול ואסור להתענות'.



1. בדרך אגב רואים מכאן, שהיה פשוט ליעב"ץ, דמעוברות ומניקות מתענות ומשלימות גם בתשעה באב דחוי.

2. שו"ר בספר חזון עובדיה ארבע תעניות (עמ' שצה-שצו), שהביא אחרונים נוספים שהעידו שבמקומותיהם נהגו להחמיר. והביא גם סוללת אחרונים שכתבו שהעיקר כדברי רבינו יעבץ ומרן השו"ע להקל. ומרן הגרע"י הוסיף וכתב, שבאמת היא חומרא הבאה לידי קולא, שמכיון שיו"ט שלהם הוא – אינם רשאים לזלזל בו ולהתענות. ושכן כתב בשו"ת בית דוד, דבעל ברית שרוצה להחמיר ולהתענות ביום פטירת אביו – אינו רשאי, שהוא מצווה לאכול ולשמוח, ואם מתענה – מבטל המצוה, וראיה לזה מרבינו יעבץ ור"א בר צדוק, שאילו היו רשאים להחמיר – ודאי שכן היו עושים. עכ"ל. וקצת קשה, שהמקור הקדום ביותר שמצאנו שאסור לבעל ברית להתענות הוא מרבינו יעבץ. וגם הוא עצמו לא כתב להדיא שאסור להתענות, רק כתב שמותר לו לאכול בתשעה באב דחוי. וגם כל האחרונים שכתבו להחמיר בזה למעשה – סוברים שרבינו יעבץ לא אמרה מתורת חיוב לאכול אלא מתורת רשות. וצ"ע.

מסקנה לגבי בעל ברית בתשעה באב דחוי

וזאת למודעי, שבכל מה שכתבנו לעיל, לא באנו לחלוק להלכה על דברי רבינו יעבץ וכל הראשונים הרבים שהביאו דבריו להלכה, כי מי אנו שנחלוק על דברי ראשונים רבים מכח קושיות, ובפרט שלא מצאנו ראשונים שכתבו במפורש היפך דבריהם (אע"פ שלענ"ד דין זה אינו מוסכם מכל הראשונים, וכדלקמן). אולם אהני לן מיהא, שלא נרחיב את דבריהם, ונלמד מהם דברים חדשים שהם בעצמם לא אמרו, ונפטור על פיהם כל מעוברות ומניקות מתשעה באב דחוי".

ומ"מ נראה, שאין לנו להפוך את הקושיות לתירוצים, ולחדש עפ"י זה שאסור לבעל ברית להשלים תעניתו גם אם רצונו בכך (היפך כמה וכמה אחרונים שכתבו שהמנהג להחמיר בזה). ולכן נראה, שבמקום שהמנהג להחמיר ולהשלים גם בתענית דחיה – אין לשנות מהמנהג, ובמקום שאין מנהג כזה – אין חיוב להשלים את התענית, אבל מותר להשלים, והמחמיר תע"ב (לפחות בתשעה באב דחוי, שהוא תענית חובה מדינא דגמרא, וכנ"ל), דכדאי הוא בית אלוקיננו להתענות עליו.



ד. פקפוק בעצם ההנחה שלענין בעל ברית ת"ב דחוי קל יותר משאר

תעניות בזמנם

עוד יש להעיר, שכל הק"ו של מרן הגרע"י מבוסס על כך, שבעל ברית אינו משלים תעניתו בתשעה באב דחוי, כמו שכתב רבנו יעבץ, ושהוא משלים תעניתו בשאר צומות שחלו בזמנם, כמו שכתב הריטב"א, ולכן מבואר שתשעה באב דחוי הוא קל יותר משאר צומות שחלו בזמנם.

ח. כעין זה מצאנו בשו"ת גינת ורדים (חלק אורח חיים כלל א סימן יא), שנשאל מה דין מי שהיה במבך ברכות ק"ש בשחרית, ומצא עצמו עומד ב"הגדול הגבור והנורא", ונסתפק לו אי קאי ב"שם קדשך הגדול הגבור והנורא בטחננו" שבאהבת עולם, או ב"הגדול הגבור והנורא קדוש הוא" שבברכת יוצר אור. והשואל רצה לפשוט את השאלה מדברי הרמב"ם (הלכות ק"ש פ"ב הי"ג), שכתב: "ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא – חוזר וקורא, ומברך לפניו ולאחריה" (וכן הוא בשו"ע אור"ח סימן סז סעיף א), והכא נמי, כיון שעדיין לא קרא ק"ש – על הספק חוזר ומברך. והגינת ורדים דחה את ראיית השואל, וכתב שאינה דומה לנ"ד, והוסיף הגינת ורדים וכתב וז"ל: והנה בעיקר הדין דק"ל דחוזר וקורא אותה בברכותיה (דברי הרמב"ם והשו"ע הנ"ל) – יש לערער עליו הרבה, דהא כל ילפוטא דדין זה הוי משום שאמרו (בגמרא ברכות כא:): "ספק קרא ק"ש – חוזר וקורא", ומשמע להו (לרמב"ם ולשו"ע) דאמרו "חוזר וקורא" – ר"ל דיקרא כל פרשיותיה דק"ש, אף על גב דשאר פרשיותיה אינם מן התורה (מלבד הפסוק הראשון), ומתוך כך ר"ל דיברך ג"כ ברכות דק"ש, דומיא דאומר שאר פרשיות דק"ש. וכמה יש בזה מן הדוחק, דהוי כמערכה על הדרוש, דלעולם אימא לך דמאי דאמרו "חוזר" – לאו כל פרשיות דק"ש, רק פסוק א' בלבד. ובר מן דין, אם שמעת שהחמירו לומר כל פרשיות ק"ש בשלמות – הרי אין בזה קלקול וחשש ברכה לבטלה, וכיצד תאמר שיברך ג"כ ברכות של ק"ש, דיש בזה חשש קלקול מברכה לבטלה?! ועל דברי הרמב"ם הללו אנו מצטערים, ואיך נבא להוסיף יגון על יגון שבנ"ד חוזר לומר ברכה ראשונה? ואשכחן דהיכא דעיקר מלתא לא בריר ולא נהיר טעמיה, אף על גב דסוגיין דעלמא אזיל כותיה – אין לנו להרבות ולדמות לו ענינים אחרים כיוצא בו, למיעבד בהו עובדא, כדאיתא פ' כל הנשבעין (שבועות מח:), בהא דאמר רב ושמואל: "אין אדם מוריש שבועה לבניו", דכיון דמלתא דנא לא נהירא – דיינו למיעבד עובדא כרב ושמואל בעיקר מלתייהו דמשתעו בה, לא לדמות לה דמיונים אחרים, דאמרין: "הבו דלא לסיף עלה". עכ"ל. [ומסקנת הגינת ורדים בנדון ידידה, שיחזור לראש ברכת אהבת עולם].

ונראה דהוא הדין לנ"ד, שמכיון שעיקר דינו של רבינו יעבץ לא ברור לנו טעמו, אע"ג דסוגיין דעלמא אזיל כותיה, דיינו שנפסוק כמותו בנדון ידידה, ולא נדמה לו ענינים אחרים.

ומרן הגרע"י הניח כהנחת יסוד פשוטה, שהריטב"א ורבנו יעבץ אינם חולקים ביניהם. אולם אם נאמר שהם חולקים ביניהם – כבר אין מקום כלל לקל וחומר.



מפשט דברי הריטב"א נראה שאינו מחלק בין תענית דחויה לתענית בזמנה

ולענ"ד, מפשט דברי הריטב"א נראה, שהוא אינו מחלק בין תענית דחויה לתענית בזמנה, ובשתיהן צריך להתענות, שז"ל הריטב"א (תענית ל:): חתן שחל אחד מד' הצומות בתוך ימי שמחת לבו, מסתבר לי שהוא חייב להתענות, דאע"ג דימי רגל ושמחה שלו הוא, ואין אבלות חדשה חלה בהם, כדאיתא בדוכתא (כתובות ד' א'), ואין שמחה אלא באכילה, כדאמרין גבי רגלים וגבי פורים, מ"מ כיון דרגל שלו רגל יחיד מדרבנן, ותעניות אלו דרבים – אתי אבלות דרבים ודחי רגל דרבנן דיחיד, ועוד, מקרא מלא דיבר הכתוב (תהלים קל"ז): אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי. עכ"ל. ומפשט דבריו נראה שאין חילוק בין תענית דחויה לתענית בזמנה, שאם היה חילוק ביניהם – היה עליו להודיע לנו, שהרי תענית דחויה הוא דבר המצוי. ועוד, שהטעמים שנתן הם דאיתא אבלות דרבים ודחיא רגל דיחיד, ושהפסוק אומר: "אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי", וטעמים אלו שייכים גם בתענית דחויה.



אפשר שרבנו יעבץ היה מיקל לבעל ברית גם בשאר תעניות שחלו בזמנם

עוד אפשר לומר, שרבנו יעבץ שהקל לבעל ברית לאכול בתשעה באב דחוי – היה מיקל לו לאכול גם בשאר תעניות שחלו בזמנן. וראה בספר או"ז (הלכות שבת סימן קט), שכתב וז"ל: מעשה ביולדת שחל יום שמיני שלה בצום גדליה, ושאלו לרבינו תם זצ"ל אם יכולה לאכול, והתיר לה לאכול, דאע"ג דצום גדליה דברי קבלה, ודברי קבלה כדברי תורה", אפ"ה התיר, דאמר' פ"ק דר"ה [י"ח, ע"ב]: ...בזמן שאין שמד ואין שלום – רצו מתענין רצו אין מתענין, לכך הוא רשות גם עתה, ומשום כך התירו לה לאכול. עכ"ל". ומבואר שלשיטת רבנו תם, ג' הצומות (מלבד תשעה באב) הן רשות גם בזמן הזה מעיקר הדין, ולכן הקל בהם ליולדת אחר ז' ימים, שהיא בגדר חולה

ט). בלוח העברי, פסח יכול לחול באחד מד' ימים: שבת, ראשון, שלישי או חמישי. אם יחול פסח בשבת – גם י"ז בתמוז ותשעה באב שאחרי יחולו בשבת ויידחו ליום ראשון. ואם יחול פסח ביום שלישי – צום גדליה שאחרי יחול בשבת ויידחה ליום ראשון (וגם תענית אסתר שלפניו תחול בשבת ותוקדם, אולם לפום קושטא נראה שהריטב"א שדיבר על ד' צומות, לא התכוון לכלול את תענית אסתר בתוכם), ותענית עשרה בטבת לעולם לא תחול בשבת. כך שיוצא שתענית שחלה בשבת ונדחת היא דבר המצוי מאד.

ובאמת, בעשר השנים משנת תש"ע-תשע"ט, תמיד חל פסח בשבת או ביום שלישי, כך שיצאה בכל שנה תענית דחויה אחת או שתיים.

י). ומה שמצינו במשפחת ר' אלעזר בר צדוק, שלא השלימו תענית תשעה באב כשחלה ביום קרבן העצים שלהם, לכאורה יאמר הריטב"א דשאני יו"ט של קרבן העצים, שהוא נקבע עוד לפני תשעה באב, וכמו שכתבנו לעיל.

יא). ולענין איסורי דאורייתא, אין מחללים שבת על יולדת לאחר שבועה ימים, כדאיתא בשבת (קכט).

יב). ודברי ר"ת הללו הובאו גם במחזור ויטרי (סימן שלו), בשו"ת מהר"ם מרטנבורג (דפוס פראג סימן קנח), בהגהות מיימוניות (הלכות תעניות פרק ה אות א) ובהגהות מרדכי (מסכת מו"ק הלכות תשעה באב רמז תתקלד).

שאין בו סכנה והתענית קשה עליה. ואפשר שמטעם זה היה מקל רבנו יעבץ גם לבעל ברית לאכול בג' הצומות שחלו בזמנם, כשם שהקל לו לאכול בתשעה באב דחוי [וברור שדבר זה אינו מוכרח כלל, ועוד יותר ויותר ברור שאין לסמוך על זה לדינא כלל וכלל, ומ"מ מכיון שכל הבסיס של מרן הגרע"י בדין שחידש (נגד סתימת הגמרא וכל הראשונים ומרן השו"ע והסברא הפשוטה, וכנ"ל) מבוסס על הרכבה של דברי רבנו יעבץ עם דברי הריטב"א, ויש אפשרות שהם חולקים ביניהם, ממילא בנפול היסוד יפול גם הבנין].



ה. פקפוק בעצם הלימוד של מעוברות ומניקות מבעל ברית

פתיחה

עוד יש להעיר, שאף אם נקבל בקבלה גמורה גם את דברי רבנו יעבץ וגם את דברי הריטב"א, ונאמר שבעל ברית משלים תעניתו בג' צומות שחלו בזמנם, ואינו משלים תעניתו בתשעה באב דחוי, עדיין אין הכרח ללמוד מכאן בק"ו שמעוברות ומניקות אינן משלימות תענית תשעה באב דחוי, וכמו שנבאר בעזה"ת.



המקור בגמרא לכך שמצות עשה של רבים דוחה מצות עשה של יחיד

נראה שהמקור לסברת הריטב"א, שאבלות דרבים דוחה רגל דיחיד, הוא הגמרא במו"ק (יד:), דאיתא התם: "אָבֵל אינו נוהג אבילותו ברגל, שנאמר: 'ושמחת בחגך', אי אבילות דמעיקרא הוא (שהתחילה לפני הרגל) – אתי עשה דרבים (שמחת הרגל, שהיא של כל ישראל) ודחי עשה דיחיד (האבלות), ואי אבילות דהשתא הוא (שהתחילה בתוך הרגל) – לא אתי עשה דיחיד (האבלות) ודחי עשה דרבים (שמחת הרגל)". ולמדנו מדברי הגמרא שני כללים בענייני דחיה: "מצות עשה של רבים דוחה מצות עשה של יחיד, ² באופן כללי נותנים קדימות לדבר שהתחיל קודם", אולם אף בכה"ג, אם הדבר שהתחיל קודם הוא של יחיד, ואח"כ הגיע דבר של רבים – הדבר של הרבים גובר.

ונראה מדברי הגמרא, שעשה של רבים הוא חמור יותר מעשה של יחיד.



(ג). כך נראה מפשט לשון הגמרא שצטטנו, וכך מתבאר להדיא ממה שאמרה הגמרא בהמשך הדף שם: "ואי סלקא דעתך (מנודה) אינו נוהג נידויו ברגל, משומת ואתי מעיקרא (מלפני הרגל) – אתי רגל דחי ליה, השתא משמתינן ליה אנן (אם נתחייב נידוי ברגל עצמו?)!", ומבואר שיש יותר סברא לומר, שנידוי שנתחייב לפני הרגל ידחה את הרגל, מאשר לומר שנידוי שנתחייב ברגל עצמו ידחה את הרגל.

בדברי קיצור פסקי הרא"ש מבואר שעשה דרבנן של רבים דוחה עשה דאורייתא של יחיד

אמנם, בקיצור פסקי הרא"ש (ברכות פרק ז סימן כ) מבואר, שעשה דרבנן של רבים דוחה אפילו עשה דאורייתא של יחיד, שכתב וז"ל: אף על גב דקיי"ל דהמשחרר עבדו (הכנעני) עובר בעשה", כדי להשלים ליו"ד להתפלל – מצוה לשחררו, לפי שעשה [דרבים] דרבנן (של תפילה במנין) דוחה עשה דיחיד דאורייתא. לפיכך, הקובר מתו ב"ט האחרון של חג (היינו יו"ט שני של גלויות) – אינו נוהג אבילות בו ביום, דעשה דרבים שמחת רגל דוחה עשה דאבילות דיחיד, אפי' הוא מן התורה", וכ"ש דאבלות דרבנן הוא אליבא דהלכתא" ודלא כהלכות גדולות שכתב שנוהג. עכ"ל. ומבואר בדבריו, שאפילו עשה דרבנן של רבים דוחה עשה דאורייתא של יחיד, למרות שפשיטא ופשיטא שאיסור דאורייתא הוא חמור יותר מאיסור דרבנן, גם אם האיסור דרבנן הוא של רבים.

ולכן נראה, שלא תמיד ניתן ללמוד מדיני דחיה איזה איסור חמור יותר, מפני שאפשר לפעמים שדבר קל ידחה דבר חמור, משום שהוא עשה דרבים. ונראה שניתן להוכיח כן גם ממה שנתבאר לעיל, שיש קדימות לדבר שהתחיל קודם, למרות שברור שאין בזה שום עדות שהוא חמור יותר מהדבר שהתחיל אחריו.



בגמרא ביבמות עפ"י ביאור ראשוני אשכנזי מבואר שאבלות דרבים אינה חמורה בהכרח מאבלות דיחיד

ובמשנה ביבמות (מא:.) אמר ר' יוסי, שאלמנה אסורה להתארס (היינו קידושין) עד שיעברו ל' יום, מפני האבלות. ובגמרא (מג:.) "אמר רב חסדא: ק", ומה במקום שאסור לכבס (שבוע שחל בו תשעה באב) – מותר ליארס, מקום שמותר לכבס (ל' יום של אבלות) – אינו דין שמותר ליארס? מאי היא? דתנן: שבת שחל תשעה באב בתוכה – אסור לספר ולכבס, ובחמישי מותר, מפני כבוד השבת, ותניא: קודם הזמן הזה (קס"ד קודם תשעה באב, כלומר, בשבוע שחל בו תשעה באב), העם ממעטין בעסקיהם מלישא ומליתן, מלבנות ולנטוע, ומארסין אבל לא כונסין, ואין עושין סעודת אירוסין! כי תניא ההיא (שמותר ליארס) קודם דקודם (לפני השבוע שחל בו תשעה באב, אבל בשבוע שחל בו – אה"נ אסור ליארס, וליכא ק"ו). אמר רבא, וקודם דקודם נמי ק"ו: ומה במקום שאסור לישא וליתן – מותר ליארס, מקום שמותר לישא וליתן (ל' יום של אבלות) – אינו דין שמותר ליארס?!... אלא אמר רב אשי: שאני אבילות חדשה מאבילות ישנה, ושאני אבילות דרבים מאבילות דיחיד".

(יד). שנאמר (ויקרא, כה, מו): "לעולם בהם תעבודו".

טו). כלומר, אפילו אם נאמר שהאבלות של יום המיתה היא דאורייתא, כפי שסוברים הגאונים, ויו"ט שני של גלויות הוא בודאי רק מדרבנן, בכל זאת אינו נוהג אבלות, משום שהעשה דרבנן דרבים של שמחת הרגל – דוחה את העשה דאורייתא דיחיד של האבלות ביום המיתה.

טז). הוא חולק על דברי הגאונים שהזכרנו בהערה הקודמת, וסובר שגם ביום המיתה חיוב האבלות הוא רק מדרבנן.

וכתב הרא"ש (תענית פ"ד סימן לב) וז"ל: ורבינו מאיר ז"ל (מהר"ם מרוטנבורג) כתב בהלכות אבלות שלו: כתב ה"ר יצחק מוינ"א (בעל האור זרוע), דתשעה באב שחל להיות בשבת, אף על פי שאנו דוחין אותו עד למחר – אותו היום אסור בתשמיש המטה, מידי דהוי אקובר מתו ברגל, שאנו דוחין אבלות עד אחר הרגל, ואפלו הכי נוהג דברים שבצנעא ברגל, אם כן הכא נמי גבי שבת זו גבי תשעה באב הוא כרגל, ואסור בתשמיש המטה. ותשעה באב ואבל שייכי אהדדי, כדאמר רב חסדא בפרק קמא דתענית (דף יג א). עכ"ל מורי (ר' יצחק מוינא, מורו של מהר"ם). הדבר יצא מפי מורי הקדוש וכל עדת ישראל יעשו אותו, כדי הוא בית אלהינו לאבד עליו עונה אחת בשנה, אף על פי שיש לי להשיב, דתשעה באב ואבלות חלוקים בכמה דברים, כדאמרי' בפרק החולץ (היינו הגמרא ביבמות הנ"ל), דשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה – אסור לכבס ומותר לארס, וקודם הזמן הזה – מותר לספר ולכבס, ואסור לישא וליתן, וכל העם ממעטין בעסקים. וגבי אבלות אמרינן איפכא: ר' יוסי אומר כל הנשים יתארסו חוץ מן האלמנה מפני האיבול, וכמה איבול שלשים יום! ומשני רב אשי התם: שאני בין אבלות חדשה לאבילות ישנה, בין אבלות דרבים בין אבלות דיחיד. ומפרש רבינו תם: שאני בין אבלות חדשה, שאסור לארס, מה שאין כן באבילות ישנה. דבמילי דיחיד הקילו טפי באבילות ישנה. אבל לענין משא ומתן – שאני בין אבלות דיחיד, שהתירו במשא ומתן באבילות דיחיד, ובאבילות דרבים אסרו כל דבר שהרבים מתעסקים בו, כגון משא ומתן, דאיכא פירסום, ויהא נראה כאינם חוששין להתאבל על ירושלים. אלמא דבמילי דצנעא ודיחיד יכול להיות שאנו מחמירין באבילות טפי מתשעה באב... ועוד קולא אחרינא איכא, תשעה באב, מקום שנהגו שאסור לספר ולכבס, כגון שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה – קתני התם: "ובחמישי מותר מפני כבוד שבת", ובאבילות, מקום שאסור לספר ולכבס – לא התירו מפני כבוד שבת. ומיהו נכון להחמיר כדברי מורי, אפי' הוא מקיל ואני מחמיר היה לנו לעשות כדבריו, וכל שכן שהוא מחמיר ואני מקיל. עכ"ל רבינו מאיר ז"ל. ומיהו לשון התוספתא משמע שאין נמנע (מתשמיש המטה), וכן עמא דבר. עכ"ל הרא"ש. ומבואר, שלעניינים מסוימים, אבלות רגילה של יחיד, חמורה יותר מאבלות תשעה באב, שהיא אבלות דרבים. ולכן נראה, שקשה לומר באופן גורף שעשה דרבים הוא חמור יותר מעשה דיחיד, למרות שבענייני דחיה גובר העשה דרבים על עשה דיחיד.

יש לציין, שביאורו של רבנו תם הובא גם בתוס' (יבמות מג: ד"ה שאני). אמנם, ראשונים אחרים (רמב"ן, רשב"א וראשונים נוספים ביבמות שם) פירשו את דברי הגמרא באופן אחר, ולפירושם אין ראייה מגמרא זו לנדון דידן.



מכל הנ"ל נראה שאין ללמוד מענייני דחיה לעניינים אחרים, ולכן אין ללמוד

מעוברות ומניקות מבעלי ברית

ומכל הנ"ל נראה, שאין הכרח ללמוד מדיני דחיה את דרגת חומרתו של דבר מסוים, ולפעמים דבר חמור יותר נדחה מפני דבר חמור פחות, בגלל שיקולים אחרים בדיני דחיה.

ועפ"י הנ"ל אפשר לומר, שבאמת תשעה באב דחוי הוא חמור יותר מג' צומות שחלו בזמנם (כמו שהוכחנו לעיל בכמה הוכחות), ובכל זאת, בעל ברית יצטרך להתענות בג' צומות שחלו בזמנם, ולא יצטרך להתענות בתשעה באב דחוי. והסיבה לכך היא, משום שבדיני דחיה אנו נותנים קדימות לדבר שבא בזמנו יותר מלדבר שלא בא בזמנו¹, ולכן, יו"ט של ברית המילה, שהיום הוא זמנו – ידחה תענית תשעה באב דחוי, שזמנו האמתי הוא אתמול ולא היום, ולא ידחה צום אחר שחל בזמנו, משום ששניהם בזמנם, והצום הוא אבלות דרבים שדוחה יו"ט דחיה.

ומ"מ, כל זה לענין יו"ט שנופל ביום של אבלות, שבזה אנו דנים בשיקולים של דיני דחיה. אבל לגבי תענית במעוברות ומניקות – אין לנו לדון כלל בשיקולים של דיני דחיה, אלא יש שיקולים הלכתיים אחרים שעומדים לנגד עינינו, והם: א. חומרת התענית, ב. קושי התענית (ראה המיוחס לרש"י תענית יד. ד"ה נקוט). ומכיון שלענין חומרת התענית, תשעה באב דחוי חמור משאר צומות שחלו בזמנם (וכמו שנתבאר לעיל באורך), לכן אין לפטור מעוברות ומניקות מתענית תשעה באב דחוי, בלימוד של ק"ו משאר צומות שחלו בזמנם.



ו. הערות נוספות מדברי רבותינו הראשונים והאחרונים

ראשונים שכתבו בפירוש שת"ב דחוי חמור יותר מג' צומות בזמנם

ובאמת, מצאנו מפורש בדברי הארחות חיים והרמב"ן, שתשעה באב דחוי חמור יותר מג' צומות שחלו בזמנם. שכתב הארחות חיים (הלכות תענית סימן כ) וז"ל: אחד מד' צומות אלה שחל להיות בשבת – מאחרין אותו ודוחין אותו עד אחר השבת, ובכללן הקלו חכמים לבד מט' באב על עוברות ומניקות שמתענות ואין משלימות. עכ"ל. ומדבריו נראה בבירור, שבתשעה באב דחוי מעוברות ומניקות מתענות ומשלימות, ואילו בשאר צומות שחלו בזמנם – אינן משלימות, וכמו שכתבנו לעיל בתחילת המאמר.

והרמב"ן בתורת האדם (שער האבל ענין אבלות ישנה אות קא) כתב וז"ל: ומסתברא דכולהו ארבע צומות – תענית צבור הן, ונביאים גזרו אותם, וכל חומרי תענית עליהן, מפסיקין בהן מבעוד יום, ואסורין ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה כתשעה באב, וקרא מקיש להו לתשעה באב, אלא האידנא, כיון דבזמן דליכא שמד בטילין – רצו ונהגו להתענות בהן, ולא רצו לנהוג בהם בחומרות הללו, אבל מעיקר התקנה – ודאי אסורין הן בכולן... והיינו דאמרינן במגילה (ה' א'): "רבי נטע נטיעה בפורים ורחץ בקרונה של צפורי בשבעה עשר בתמוז ובקש לעקור תשעה באב", לומר שעקר שבעה עשר בתמוז, משום דאין שלום ואין שמד היה בימיו, ומשום הכי רחץ, הא מעיקר דינא אסור הוא ברחיצה למתעניין בו. וליכא לפרושי שרחץ והתענה בו, דהא אפילו תשעה באב בקש לעקור. עכ"ל הרמב"ן. ומדבריו מוכח שתשעה באב דחוי הוא

יז. אע"פ שחילוק זה לא נזכר בגמרא בהדיא (רק נזכר בגמרא במו"ק שיש עדיפות לדבר שבפועל התחיל לפני), מ"מ נראה שכך למד רבנו יעבץ מהמעשה דר' אלעזר בר צדוק, שיו"ט דיחידים שזמנו י' באב, דחה אבלות דרבים שזמנה המקורי היה בט' באב ונדחתה ל' באב.

חמור יותר מי"ז בתמוז שחל בזמנו, שהרי הרמב"ן למד שרבי עקר את י"ז בתמוז לגמרי, מכך ש"אפילו תשעה באב ביקש לעקור", ואנו יודעים שרבי ביקש לעקור תשעה באב דחוי, ובכל זאת הרמב"ן למד מזה בק"ו, שרבי ביקש לעקור את י"ז בתמוז. ומבואר שהרמב"ן הבין שתשעה באב דחוי הוא חמור יותר מי"ז בתמוז שחל בזמנו".



אחרונים שהביא מרן הגרע"י לחיזוק שיטתו

ומרן הגרע"י בשו"ת יביע אומר (ח"ה חאו"ח סימן מ אות ה), חיזק את שיטתו מדברי כמה אחרונים, שהקלו למעובדות ומניקות שלא יתענו בתשעה באב דחוי. וז"ל מרן הגרע"י: ומעתה לפי מ"ש הרמ"א בהגה (סי' תקנ ס"א): מעובדות ומניקות שמצטערות הרבה – אין להן להתענות בשלש צומות, ואפילו אינן מצטערות – אינן מחויבות להתענות, אלא שנהגו להחמיר (כשאינן מצטערות הרבה) – ה"נ בט' באב דחוי אינן משלימות התענית כשמצטערות הרבה, וכן כשהן חלושות פטורות מלהשלים תעניתן בט"ב דחוי, וכמ"ש המשנ"ב (סי' תקנ סק"ה) לגבי ג' צומות. וכן מצאתי בשו"ת שבות יעקב ח"ג (סי' לו) שכ', שנהגו להורות במעובדות ויש להן מיחוש קצת שלא ישלימו התענית בט"ב דחוי, שהרי אפילו במקום כבוד מצות המילה הקילו בזה. ע"כ (דברי השבות יעקב). וכ"פ המשנ"ב בבאה"ל (סי' תקנט ס"ט) ד"ה ואינו משלים תעניתו, וז"ל: וכן בחולי קצת ומעוברת שיש לה מיחוש קצת מותרים לאכול בט"ב דחוי. חידושי הגרע"א בשם תשו' שבו"י. ע"כ (דברי הביאור הלכה). וכן מצאתי בשו"ת דברי מלכאל ח"ג (סי' כו) בד"ה והנה עיקר הסברא, שכ' ג"כ בפשיטות שיש להקל בט"ב דחוי למעובדות ולמניקות כמו בשאר תעניות צבור. ע"ש. ולדידן דאזלינן בתר שפולי גלימיה דמרן ז"ל, כל מעובדות ומניקות פטורות מלהתענות בג' צומות, אפילו אינן מצטערות, ומכ"ש האידנא שירדה חולשה לעולם, לפיכך גם בט' באב דחוי רשאות לאכול. והרי זה כמבואר. עכ"ל מרן הגרע"י זצ"ל. ונראה שהוא הבין בדברי כל האחרונים הנ"ל, שלגבי מעובדות ומניקות, דין תשעה באב דחוי כדין שאר צומות, ולכן הם כתבו להקל למעובדות ומניקות כשהן מצטערות, משום שכך היא דעת הרמ"א לגבי שאר צומות, להקל למעובדות ומניקות רק כשהן מצטערות. ומשום כך לדידן, דאזלינן בתר מרן, שהקל בפשיטות למעובדות ומניקות בשאר צומות (גם אם אינן מצטערות הרבה) – יש להקל להן בפשיטות גם בתשעה באב דחוי.



דברי השבות יעקב במקורם וביאורם

אולם כד דייקנן בדברי השבות יעקב, נראה לבאר דבריו באופן אחר בס"ד. שז"ל השבות יעקב (ח"ג סימן לו): תשעה באב שנת תפ"א שחל להיות בשבת ונדחה לאחר שבת, ואחד היה לו חולי שאין בו סכנה כ"כ, וקיבל עליו התענית, והתענה עד אחר חצות לזמן מנחה גדולה,

(יח). ועוד יש ללמוד לפי ביאורו, שלגבי י"ז בתמוז – הודו חכמים לרבי שעקר אותו (משום שבימיו לא היה שמד ולא שלום), ואילו לגבי תשעה באב דחוי – לא הודו לו. וגם מזה מבואר שתשעה באב דחוי חמור יותר מי"ז בתמוז שחל בזמנו. וכבר כתבנו כך לעיל.

ונחלש עד שצוה הרופא שלא יתענה יותר, והורה להם המורה שיתפלל מנחה גדולה ואח"כ יאכל... תשובה: הנה בודאי מה שהורה המורה שיתפלל מנחה גדולה – יפה עשה, כיון שנדחה ט"ב על יום א' – א"צ להשלים אפילו בחולי קצת, וכן נהגתי להורות ביולדות תוך שלשים או במעוברת ומיחוש קצת, דהא אפילו משום כבוד המילה הקילו בהנ"ל, כמבואר בא"ח סימן תקנ"ט סעיף ט', כ"ש במקום חשש חולי. עכ"ל. והבין מרן הגרע"י בדבריו, שהוא היקל דוקא למעוברת "ומיחוש קצת", משום שהוא הולך בשיטת הרמ"א, שגם בג' צומות לא מקילים לסתם מעוברת, אבל לשיטת מרן, שבג' צומות יש להקל לסתם מעוברת – יש להקל לה גם בתשעה באב דחוי, מצד הק"ו.

אלא שיש להעיר כמה הערות על הבנת הגרע"י:

א. אם כדברי מרן הגרע"י, מדוע כתב השבות יעקב רק להקל ליולדת תוך שלשים, שלענין הלכה היא נחשבת כחולה שאין בו סכנה? דלכאורה הוא מיקל עוד יותר מזה, שהלא סתם מעוברות ומניקות אינן מוגדרות הלכתית (לענין חילול שבת וכיו"ב) כחולה שאין בו סכנה (אף אם הן מצטערות), וגם בהן מיקל השבות יעקב (לדעת מרן הגרע"י)! ובאמת מרן השו"ע (סימן תקנ"ט סעיף ו) היקל ליולדת תוך ל', שאינה צריכה להתענות אף בתשעה באב שחל בזמנו, וברור שדינה קל יותר ממעוברות ומניקות דעלמא, אף אם הן מצטערות הרבה.

ב. אם כדברי מרן הגרע"י, מדוע השבות יעקב היקל רק ליולדת תוך ל'? הלא סתם יולדת היא מניקה יותר מל' יום, ומדברי השבות יעקב משמע שאין לה היתר כלל, גם אם היא מצטערת הרבה (בשונה מדין ג' צומות לשיטת הרמ"א)!

ולכן נלע"ד לבאר בס"ד, שהשבות יעקב הקל בתשעה באב דחוי דוקא במקום חולי גמור, ולא בסתם מעוברות ומניקות. ואין זה משום שהוא פוסק כשיטת הרמ"א, שהחמיר על מעוברות ומניקות אף בג' צומות (כי אם זו היתה הסיבה – היה לו להקל במעוברות ומניקות שמצטערות הרבה, והוא לא כתב כן אלא לגבי יולדת תוך ל'), אלא זה משום שהגמרא בפסחים אמרה בפשיטות, שמעוברות ומניקות מתענות ומשלימות בתשעה באב כדרך שמתענות ומשלימות ביוה"כ, ולא חילקה בין תשעה באב דחוי לתשעה באב בזמנו, וגם כל הפוסקים ראשונים ואחרונים לא חילקו כן.

אולם לגבי חולי גמור ויולדת תוך ל', מצאנו דיון בפוסקים אף בתשעה באב שחל בזמנו, שהרמב"ן בתורת האדם (שער האבל ענין אבלות ישנה אות קז) כתב וז"ל: חיה כל שלשים יום, וכן חולה שהוא צריך [לאכול] – אין צריכין אומד, אלא מאכילין אותה, דבמקום חולי לא גזור רבנן. עכ"ל. וכן כתב הר"ן (על הרי"ף תענית י סע"א) והטור (או"ח סימן תקנ"ד). אולם באור זרוע

יט). ראה גמרא שבת (קכט.): "שלשים, אפילו אמרה צריכה אני – אין מחללין עליה את השבת, אבל עושין על ידי ארמאי (גוי). כדרב עולא בריה דרב עילאי, דאמר: כל צרכי חולה נעשין על ידי ארמאי בשבת. וכדרב המנונא, דאמר רב המנונא: דבר שאין בו סכנה – אומר לנכרי ועושה". וכן פסק בשו"ע (או"ח סימן של סעיף ד) וז"ל: "(יולדת) כל שלשה ימים הראשונים, אפילו אמרה אינה צריכה – מחללין עליה את השבת (אפילו באיסורי דאורייתא). משלשה ועד ז', אמרה אינה צריכה – אין מחללין. מכאן ואילך, אפילו אמרה צריכה אני – אין מחללין עליה, אלא הרי היא עד שלשים יום כחולה שאין בו סכנה".

כ). נראה דכן צריך לומר, וכן הוא בטור (או"ח סימן תקנ"ד).

(הלכות שבת סימן קט) כתב וז"ל: מעשה ביולדת שחל יום שמיני שלה בצום גדליה, ושאלו לרבינו תם זצ"ל אם יכולה לאכול, והתיר לה לאכול, דאע"ג דצום גדליה דברי קבלה, ודברי קבלה כדברי תורה^א, אפ"ה התיר, דאמרי' פ"ק דר"ה [י"ח, ע"ב]: קרי ליה צום וקרי ליה ששון ושמחה, ואמר רב פפא: ...בזמן שאין שמד ואין שלום – רצו מתעניין רצו אין מתעניין, לכך הוא רשות גם עתה, ומשום כך התירו לה לאכול. ע"כ. ומבואר בדבריו, שמצד החשבון, יולדת לאחר ז' ימים מלידתה – היתה צריכה לצום בצום גדליה, משום שהוא מדברי קבלה, ור"ת פטר אותה משום שבזמן הזה צום גדליה הוא רשות מעיקר הדין, וביולדת אין להחמיר. אמנם, נראה שכל זה לענין ג' צומות, שהם רשות בזמן שאין שמד ואין שלום, אך לגבי תשעה באב מבואר בגמרא (בר"ה שם), שהוא חובה גם כשאין שמד ואין שלום, וא"כ נראה מהוראת ר"ת, שיולדת לאחר ז' ימים חייבת להתענות בתשעה באב (דלא כרמב"ן). ודברי ר"ת הללו הובאו גם בהגהות מיימוניות (הלכות תעניות פ"ה ה"ב), במחזור ויטרי (סימן שלו), בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סימן קנח) ובהגהות מרדכי (מסכת מו"ק הלכות תשעה באב רמז תתקלד).

ומרן השו"ע בהלכות תשעה באב (או"ח סימן תקנ"ד סעיף ו) פסק וז"ל: "חיה כל שלשים יום, וכן חולה שהוא צריך לאכול – אין צריך אומד, אלא מאכילין אותו מיד, דבמקום חולי לא גזרו רבנן". וזה כשיטת הרמב"ן וסיעתו. והרמ"א הגיה על דבריו וז"ל: "ומיהו, נוהגין להתענות כל זמן שאין להם צער גדול שהיה לחוש לסכנה, והמיקל לא הפסיד". וכתב הט"ז (שם סק"ד), שנראה שנהגו להחמיר משום שכן משמע מדברי ר"ת להחמיר, וכמו שנתבאר.

ונלע"ד, שמשום כך היקל השבות יעקב בתשעה באב דחוי במקרה של "חולי קצת", וכן "ביולדות תוך שלשים או במעוברת ומיחוש קצת", משום שכל אלו היו אצלו בגדר חולה שאין בו סכנה, שבוזה דעת הרמב"ן והר"ן והטור להקל אפילו בתשעה באב שחל בזמנו, ואמנם נהגו האשכנזים להחמיר בזה בתשעה באב רגיל כל שאין ספק סכנה, אבל בתשעה באב דחוי – הורה השבות יעקב שא"צ להחמיר (ואפילו בתשעה באב רגיל כתב הרמ"א שהמקל לא הפסיד).

ולפי מה שנתבאר צריך לומר, שהק"ו של השבות יעקב לא היה מג' צומות שחלו בזמנם, כמו שלמד מרן הגרע"י (היינו, שאם בג' צומות שחלו בזמנם מעוברות ומניקות פטורות – ק"ו שיהיו פטורות מת"ב דחוי שהוא קל יותר), כי באמת אין זה ק"ו, שהרי תשעה באב דחוי חמור יותר מג' צומות שחלו בזמנם. אלא הק"ו היה מבעל ברית לחולה, דמה בעל ברית, שאין כל צד להקל בו בתשעה באב רגיל – אנו מקלים בו בתשעה באב דחוי, ק"ו שנקל במקום חולי, שהרי אפילו בתשעה באב רגיל הרבה ראשונים מקלים, וכן דעת השו"ע, ואף הרמ"א כתב שהמיקל לא הפסיד^ב.

כא). ואיתא בגמרא (שבת קכט), שאחר ז' ימים מלידתה, אפילו אם אמרה צריכה אני – אין מחללין עליה את השבת באיסורי דאורייתא.

כב). ובאמת שכך נראה מלשון השבות יעקב, שכתב וז"ל: "דהא אפילו משום כבוד המילה הקילו בהנ"ל, כמבואר בא"ח סימן תקנ"ט סעיף ט', כ"ש במקום חשש חולי", ונראה להדיא שהק"ו הוא ממילה לחולה, ולא מג' צומות בזמנם לתשעה באב דחוי, שהרי הוא לא הזכיר כלל את ג' הצומות שחלו בזמנם.

ואכן נראה ללמוד מדברי השבות יעקב, שתשעה באב דחוי הוא קל יותר מתשעה באב שחל בזמנו, ולכן, במקרים מסוימים שיש לנו ספק אם להחמיר בהם בתשעה באב רגיל – יש להקל בהם יותר בפשיטות בתשעה באב דחוי. אבל סתם מעוברות ומניקות, שחייבות בודאי לצום בתשעה באב רגיל – חייבות לצום גם בתשעה באב דחוי.

ומאחר שכך נתבאר דברי השבות יעקב – ממילא כך יש לבאר גם את דברי הגאון ר' עקיבא איגר והביאור הלכה, שהעתיקו להלכה את דברי השבות יעקב, שגם הם הקילו רק במקרה של חולי, ולא נתנו היתר גורף למעוברות ומניקות.



הערה על דברי הדברי מלכיאל

ומרן הגרע"י הסתמך גם על דברי שו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סימן כו). אולם לענ"ד יש להעיר על דברי הדברי מלכיאל, שכתב, שאמנם תשעה באב הוא צום חובה, ואינו תלוי ברצון כמו שאר הצומות (וכמו שהזכרנו לעיל), אך כל זה בתשעה באב בזמנו, משום שהוכפלו בו הצרות, אבל תשעה באב דחוי, שלא הוכפלו בו הצרות – תלוי ברצון כמו שאר הצומות. ולכן אפשר להקל בו גם למעוברות ומניקות, כמו בשאר הצומות. עכת"ד. אולם בתחילת המאמר הוכחנו בראיות ברורות מדברי הגמרא והראשונים, שתשעה באב דחוי הוא צום חובה, ואינו תלוי ברצון כשאר הצומות, ולפי זה נדחו דברי הדברי מלכיאל, ואין לסמוך עליהם לדינא.



ראיית מרן הגרע"י מתעניות ציבור ודחיית

עוד כתב מרן הגרע"י (ביביע אומר שם) וז"ל: וכן ראיתי בשו"ת אבני נזר (חאו"ח ס"ס תכו), שהביא דברי הבית מאיר שלמד בק"ו, שבעלי ברית אוכלים בשאר צומות, דהא מעוברות ומניקות מתענות ומשלימות בט"ב דחוי, ובשאר צומות פטורות מלהתענות, בעלי ברית שאין משלימין התענית בט"ב דחוי – לא כ"ש שלא ישלימו בשאר צומות? וכתב האבני נזר, דק"ו פריכא הוא, שהרי קי"ל ברמב"ם (פ"א מה' תעניות ה"ז), ובטוש"ע (סי' תקעב ס"ב), שאם התחילו להתענות על הצרה אפילו יום א', ופגע בהם ר"ח וחנוכה ופורים וחוד"מ – מתענים ומשלימים היום בתענית. וקי"ל ברמב"ם (שם ה"ח), ובטוש"ע (סי' תקעה ס"ה), שמעוברות ומניקות אין מתענות בשלש ראשונות, וא"כ נימא ק"ו מדין ט"ב הנדחה. עכת"ד (האבני נזר). ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דאף בט"ב דחוי מעוברות ומניקות אין מתענות. עכ"ל מרן הגרע"י.

והנה, הדבר ברור למעיין, שמרן הגרע"י אינו מסתמך על דברי האבני נזר עצמם, שהרי דעת האבני נזר בתשובתו שם (להלכה ולא למעשה) להקל לבעל ברית לאכול אפילו בתשעה באב בזמנו, והוא יותר מקל מהבית מאיר (שהקל רק בתשעה באב דחוי ובשאר צומות בזמנם), רק העיר האבני נזר על הק"ו של הבית מאיר (ממעוברות ומניקות), שאפשר לדחות את הק"ו, ותענית ציבור תוכיח (וכנ"ל), אבל מ"מ יש לקיים את הדין שבעל ברית אוכל גם בצום שחל בזמנו, ואפילו בתשעה באב, מטעמים אחרים שנתבארו בתשובת האבני נזר. ומעתה ברור, שלדברי האבני נזר, אין מקום

כלל ללמוד בק"ו שמעוברות ומניקות אינן מתענות בתשעה באב דחוי, כי כל הק"ו היה "ומה בעל ברית שמתענה בג' צומות שחלו בזמנם וכו'", ולדברי האבני נור – הנחה זו אינה נכונה, שהרי בעל ברית אוכל גם בשאר צומות שחלו בזמנם, ואפילו בתשעה באב בזמנו, שמעוברות ומניקות חייבות להתענות בו בודאי.

אך נראה, שעיקר ההסתמכות של מרן הגרע"י היא על הפירכא שפרך האבני נור את הק"ו של הבית מאיר, ומפירכא זו מוכח, שיש יותר סברא להקל בתענית למעוברות ומניקות מאשר להקל ביו"ט שחל ביום תענית, שהרי קי"ל ברמב"ם ובטוש"ע, שאם התחילו להתענות על הצרה, ופגע בהם ר"ח וחנוכה ופורים וחור"מ – מתענים ומשלימים. וקי"ל ברמב"ם ובטוש"ע, שמעוברות ומניקות אינן מתענות בתעניות ציבור הראשונות. ומוכח שיותר יש להקל למעוברות ומניקות בתענית מאשר להקל ביו"ט שחל ביום התענית. וא"כ, חזר הק"ו למקומו, שאם בעל ברית (שיו"ט שלו הוא) אינו משלים תעניתו בתשעה באב דחוי – ק"ו שיש להקל בזה למעוברות ומניקות.

אולם לענ"ד יש לדחות ראיה זו, משום שכמו שהזכרנו לעיל, במעוברות ומניקות יש לנו שני שיקולים הלכתיים שעשויים לגרום לנו להקל: א. חומרת התענית, ב. קושי התענית, ואילו לגבי יו"ט שחל ביום תענית, אמנם ודאי שהשיקול של חומרת התענית עשוי להשפיע, שכלל שהתענית חמורה יותר – היא יותר עשויה לגבור על היו"ט, אך לשיקול של קושי התענית – אין שום השפעה, שהרי לא מדובר כאן על סוג אנשים שקשה עליהם התענית.

ולענ"ד נראה שמסיבה זו, בתעניות שמתענים על הצרות, הקלו למעוברות ומניקות יותר מאשר ליו"ט שחל ביום התענית, משום שתעניות אלו אינן להן קצבה, כמו שכתב הרמב"ם (הלכות תעניות פ"א ה"ד) וז"ל: "ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הצבור עד שירוחמו מן השמים", ועד שירוחמו – צריכים להתענות שני וחמישי ושני וחמישי וכו', ומכיון שזה עשוי להגיע למספר רב של תעניות, שהן רצופות יחסית, ודבר זה קשה מאד למעוברות ומניקות – הקלו עליהן חכמים שלא תתענינה כלל. אך אם חל ר"ח או חור"מ וכו' בבימי התעניות הללו – אין אנו מתחשבים בשיקול של קושי התענית, וכנ"ל, ולכן קבעו חכמים שיש להתענות בהם.

ויש לסייע לדברינו ממש"כ המיוחס לרש"י (תענית יד. ד"ה נקוט) לגבי התעניות שמתענים על עצירת הגשמים², שמעוברות ומניקות מתענות רק בג' התעניות האמצעיות, אבל בג' התעניות הראשונות אינן מתענות, משום "דלא תקיף רוגזא כולי האי", ובז' התעניות האחרונות אינן מתענות – "דכיון דשבע נינהו – לא מצו עוברות ומניקות למיקם בהו". ורואים מדבריו, שלמרות שז' התעניות האחרונות הן חמורות יותר מג' התעניות האמצעיות, בכל זאת מעוברות ומניקות מתענות באמצעיות ולא באחרונות, משום שהאחרונות הן יותר קשות, וזו סברא להקל במעוברות ומניקות³.

כג. אם הגיע ר"ח כסלו ולא ירדו גשמים – גוזרים על הציבור ג' תעניות קלות (כמו צומות רגילים בזמננו): שני וחמישי ושני. ואם עברו אלו ולא נענו – גוזרים עוד ג' תעניות חמורות יותר (שמתחילות מהלילה ואסורות בה' עינויים): שני וחמישי ושני. ואם עברו אלו ולא נענו – גוזרים עוד ז' תעניות חמורות יותר: שני וחמישי ושני וחמישי וכו'. כמבואר כל זה במשניות (תענית פרק א) וברמב"ם (הלכות תעניות פרק ג).

כד. אמנם, לגבי תעניות על שאר הצרות, ראינו ברמב"ם (הו"ד לעיל) שמעוברות ומניקות אינן מתענות כלל. ונלע"ד

אמנם, הרמב"ם (הלכות תעניות פ"ג ה"ה) חולק על כך, וסובר שמעוברות ומניקות מתענות רק בז' התעניות האחרונות שעל הגשמים, ולא בג' האמצעיות. והיה אפשר להבין בדבריו, שהדבר היחיד שגורם הוא חומרת התענית (ולא קושי התענית), ולכן בג' ראשונות ובג' אמצעיות אינן מתענות, משום שאינן חמורות כ"כ, ואילו בז' האחרונות מתענות, משום שהן חמורות. ומכיון שמה שגורם הוא רק חומרת התענית, ורואים שבתעניות הראשונות והאמצעיות הקלו למעוברות ומניקות, ולא הקלו ליו"ט שחל בתענית – מוכח שמעוברות ומניקות הן קלות יותר מיו"ט (וכסברת מרן הגר"י).

אולם לענ"ד גם ברמב"ם אין זה מוכרח, כי אפשר שגם לשיטתו אנו מתחשבים בשיקול של קושי התענית (לגבי מעוברות ומניקות), אלא שאמדו חכמים, שז' תעניות מסוגלות המעוברות והמניקות להתענות, וי"ג תעניות אינן מסוגלות להתענות, ומכיון שכך, קבעו חכמים שהן יתענו רק בז' האחרונות, שהן חמורות יותר. אך לגבי ר"ח וחז"מ וכיו"ב שחל ביום התענית – אין אנו מתחשבים כלל בשיקול של קושי התענית, ולכן יש להתענות בהם גם בג' הראשונות, וכנ"ל.

עוד יש לציין, שהרי"ף (תענית ד:) והרא"ש (תענית פ"א סימן יט) סוברים כרש"י. וכ"פ הטור והשו"ע (או"ח סימן תקעה סעיף ה).

ונלע"ד לומר סברא נוספת להקל בתעניות שעל הצרות למעוברות ומניקות יותר מליו"ט שחל בתעניות אלו, והיא, שהציבור נמצא כעת בצרה גדולה, ולימדה אותנו התורה הקדושה שהקב"ה שומע לתפילותינו ומבטל צרתנו ע"י התענית, ומכיון שיש כאן צרה לכלל הציבור, שהציבור צריך להיושע ממנה, ויפה שעה אחת קודם – אנו מתענים גם ביו"ט, כדי שיחיש הקב"ה את גאולתנו וישועתנו". אולם אנחנו מחמירים בזה דוקא לגבי יו"ט שחל ביום התענית, הואיל ואם נקל בדבר – כל הציבור לא יתענה, והישועה עשויה לאחר לבוא. אבל לגבי מעוברות ומניקות – אנו מקלים בתעניות אלו, משום שאף אם הן לא יתענו – שאר כל הציבור יתענו, והקב"ה יראה תעניתם וישמע תפילתם.

לבאר הטעם לכך, שבגשמים חילקו חכמים את התעניות לג' קבוצות שונות (שכל קבוצת תעניות שונה מחברותיה), ומכיון שהן יכולות להתענות בקבוצה אחת (קבוצת האמצעיות) – תקנו להן חכמים שיתענו בקבוצה זו. אך לגבי התעניות שעל הצרות – אין חילוק בין התעניות, וכולן סוג אחד וקבוצה אחת, ולכן לא ראו חכמים לחייב את המעוברות והמניקות בחלק מהתעניות ובחלק לא לחייב, ומשום כך פטרו אותן מכולן [ואלת"ה יקשה, מדוע לא אמרו חכמים שיתענו המעוברות ומניקות בג' מתוך ה' תעניות האחרונות? הלא לכאורה זה עדיף מכך שיתענו בג' האמצעיות, כי ה' האחרונות חמורות יותר! אלא ודאי לא רצו חכמים לחלק בתוך קבוצת התעניות, אלא אם לפטור את המעוברות והמניקות – יש לפטרן מכל קבוצת התעניות, ואם לחייבן – יש לחייבן בכל הקבוצה. ודו"ק].

כה). והוא מעין מה שאמרה הגמרא בשבת (יא.), שיפה כוחה של התענית לבטל חלום רע, דוקא אם מתענה בו ביום שראה את החלום, ולכן מותר להתענות אפילו בשבת (וכ"ש בר"ח וחז"מ).

והנה בתעניות על הצרות לא מצינו שמתענים אלא בר"ח חנוכה ופורים וחז"מ, אבל לא בימים טובים. וגם בר"ח חנוכה וכו' לא אמרו שמתענים אלא אם כבר התחילו להתענות יום אחד, אבל אם לא התחילו – אין מתענים. אמנם, במגילת אסתר (סוף פרק ד, וברש"י שם שפירש עפ"י דברי חז"ל) מבואר שגזרו לכתחילה תענית ביו"ט ראשון של פסח ובבבלי, ובפשוט נראה שביטלו אכילת מצה דאורייתא בשביל התענית. ונראה לבאר, ששם היתה זו צרה כ"כ גדולה, שרצה המן להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים, וראה מרדכי, שהיה ב"ד של אותו הדור, שהתענית היא ממש ענין של פיקוח נפש, והתיר להתענות אף ביו"ט של פסח ולבטל אכילת מצה דאורייתא. אולם בתעניות אחרות, שאין הצרה גדולה כ"כ, לא התירו להתענות אלא בר"ח חנוכה וכו'.

כך שנראה למסקנה, שאין ללמוד באופן גורף מדיני תעניות ציבור, שדין מעוברות ומניקות הוא קל יותר מדין יו"ט שחל ביום התענית.



גם האור לציון הסכים שמעוברות ומניקות יתענו בתשעה באב דחוי

והלום ראיתי בשו"ת אור לציון (חלק ג, הערות, פרק כט דיני תשעה באב, הערה ג), שגם הוא כתב לפרוך את הק"ו מבעלי ברית, והעלה שמעוברות ומניקות חייבות להתענות בתשעה באב דחוי, וראיתי שבהרבה דברים שכתב שם זכינו לכוון לדעתו הרחבה. ובסוף דבריו כתב וז"ל: ועל כן אף שבשו"ת שבות יעקב פסק שמעוברת שיש לה מיחוש קצת מותרת לאכול, שהרי אף במקום כבוד המילה הקילו בזה, והביא דבריו בבאה"ל, מכל מקום כבר נתבאר שהטעם שהקילו במילה הוא משום שיו"ט שלו דוחה תענית דחויה, ואינו ענין למעוברת שאין לה יום טוב, וכל שאין יום טוב שדוחה התענית, הרי תענית זו חמורה היא ככל תענית תשעה באב. ולכן כל הדינים והחומרות שיש בתשעה באב שאינו דחוי, יש גם בתשעה באב דחוי, ואין להקל למעוברות ומניקות בתשעה באב דחוי יותר מתשעה באב שאינו דחוי. ע"כ. אולם אחר שביארנו את דברי השבות יעקב, שמקל רק במקום חולי גמור, שגם בתשעה באב רגיל היינו מסתפקים אם להקל בו, ובתשעה באב דחוי יש להקל יותר בפשיטות – לענ"ד אפשר לסמוך על דברי השבות יעקב, והכל לפי ראות עיני המורה.



ז. מסקנה וסיכום

מסקנה

המורם מכל האמור, שסתם מעוברות ומניקות, מתענות ומשלימות בתשעה באב דחוי כדרך שמתענות ומשלימות בתשעה באב שחל בזמנו. אולם במקרים שגם בתשעה באב רגיל היינו מסתפקים אם להקל בהם – בתשעה באב דחוי יש להקל יותר בפשיטות. וכמובן צריך שיהיה זה ספק שיש בו ממש, וקשה לקבוע בזה כללים ברורים, אלא הכל לפי ראות עיני המורה.



סיכום

ההלכה היא שמעוברות ומניקות חייבות להתענות בתשעה באב, ופטורות מג' צומות האחרים. וכתב מרן הגרע"י זצ"ל, שבתשעה באב דחוי מעוברות ומניקות פטורות מהתענית. ולמד זאת בק"ו מבעלי ברית, שאינם משלימים תעניתם בתשעה באב דחוי (כך היא דעת רבנו יעבך, וראשונים רבים הביאו דבריו להלכה, וכ"פ מרן בשו"ע), ומשלימים תעניתם בג' צומות שחלו בזמנם (כ"כ הריטב"א), ומוכח מכאן שתשעה באב דחוי הוא קל יותר מג' צומות שחלו בזמנם, וא"כ, מכיון שמעוברות ומניקות פטורות מג' הצומות שחלו בזמנם – ק"ו שיהיו פטורות מתשעה באב דחוי.

והערנו כמה הערות על הק"ו של מרן הגרע"י:

א. מסתימת הגמרא וכל הראשונים ומרן השו"ע, שהזכירו שמעוברות ומניקות מתענות ומשלימות בתשעה באב, וגם הזכירו שתשעה באב שחל בשבת – נדחה ליום ראשון, ולא הזכירו כלל שמעוברות ומניקות פטורות מתשעה באב דחוי – מוכח שאין פטור כזה, ובפרט שזו מציאות שכיחה מאד שתשעה באב חל בשבת ונדחה ליום ראשון, וגם המציאות של מעוברות ומניקות היא הרבה יותר שכיחה ממציאות של בעלי ברית, שעליה דיברו הראשונים בפירוש.

ועוד, שמצאנו לראשונים שכתבו בפירוש דתשעה באב דחוי הוא חמור יותר מג' צומות שחלו בזמנם.

ב. בדברים רבים אנו רואים שתשעה באב דחוי הוא חמור יותר משאר צומות שחלו בזמנם, ולכן יש לפרוך את הקל וחומר.

ג. עצם הדין שבעל ברית לא חייב להשלים תעניתו בתשעה באב דחוי – קשה מכמה פנים, ובאמת אחרונים רבים העידו שהמנהג במקומותיהם להחמיר בזה. ואף אם אין בידינו לעקור את דין זה, שהובא בראשונים רבים ובשו"ע, מ"מ אין ללמוד ממנו לנדונים אחרים, דהיינו למעוברות ומניקות.

ד. כל הק"ו מיוסד על כך, שבעל ברית אינו משלים תעניתו בת"ב דחוי, כדברי רבינו יעבץ, ומשלים תעניתו בשאר צומות שחלו בזמנם, כדברי הריטב"א. אולם לא ברור שהריטב"א ורבונו יעבץ מסכימים זה עם זה. ואם באמת הם אינם מסכימים – כבר אין שום מקום לקל וחומר.

ה. אף אם נאמר שבעל ברית אינו משלים תעניתו בתשעה באב דחוי, ומשלים תעניתו בשאר צומות שחלו בזמנם – עדיין אפשר שתשעה באב דחוי חמור יותר משאר צומות שחלו בזמנם, אלא שבדיני דחיה, יו"ט של יחיד דוחה תענית דחויה של רבים, ואינו דוחה תענית בזמנה של רבים, למרות שהיא פחות חמורה מהתענית הדחויה, משום שבדיני דחיה אנו נותנים משקל גם לשיקולים אחרים, ולא רק לחומרת הדבר.

מרן הגרע"י הביא כסיוע לשיטתו את דברי השבות יעקב, שהובאו להלכה ע"י הגרעק"א והביאור הלכה. אולם לענ"ד נראה לבאר, שלא הקל השבות יעקב אלא במקרה של חולי גמור, שגם בתשעה באב רגיל היינו מסתפקים אם להקל בו, וכתב השבות יעקב שבתשעה באב דחוי יש להקל יותר בפשיטות, אבל בסתם מעוברות ומניקות, שבתשעה באב רגיל הן חייבות להתענות בודאי – אין להקל לדעת השבות יעקב.

וכן נלע"ד להלכה, שלסתם מעוברות ומניקות אין להקל, אך במקרים שגם בתשעה באב רגיל היינו מסתפקים אם להקל בהם – בתשעה באב דחוי יש להקל יותר בפשיטות. והכל לפי ראות עיני המורה.



הרב יהושע ון-דייק

ראש ישיבת איתמר

מתי אומרים תפילת נחם בתשעה באב, והאם יש מקום לאומרה בבהמ"ז למי שאוכל

שאלה

א. מדוע נהגו בני אשכנז לומר תפילת נחם רק במנחה של ת"ב ולא בכל התפילות, כבמועדים אחרים.

ב. האם מי שלא צם בת"ב צריך לומר נחם בבהמ"ז?

ג. האם יש מקום לשנות את נוסח נחם בזה"ל, שזכינו בחסדי ה' לבניינה של ירושלים.

תשובה

א. מקור תפילת נחם

בירושלמי בברכות (פ"ד ה"ג) מובא "יחיד בט"ב צריך להזכיר מעין המאורע. מהו אומר רחם ה' אלוֹקֵינוּ ברחמיך הרבים ובחסדיך הנאמנים עלינו ועל עמך ישראל ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל העיר האבלה והחריבה וההרוסה" וכו' וכן מופיע בירושלמי תענית (פ"ב ה"ב). וכן הובא ברי"ף והרא"ש (תענית סוף פ"ד), אלא ששם הנוסח הוא "נחם" ולא "רחם" כמופיע בגירסתנו בירושלמי.

עוד מופיע בירושלמי (שם) ששואל רבי אבדימא דציפורין את רבי מנא היכן אומר תפילה זו? ועונה לו רבי מנא "ועדיין אין את לזו? כל דבר שהוא לבא אומרה בעבודה וכל דבר שהוא לשעבר אומר בהודאה ומחניתא אמרה כן ונותן הודאה לשעבר וצועק לעתיד לבוא".

ומבאר הפני משה (שם ד"ה ואדיין אין את לזו) "וכי מסתפקא לך עדיין להאי מילתא? הא כללא הוא כל דבר שהוא להבא אומרים אותו בעבודה שהיא ברכה דרך בקשה להבא, וכל דבר שהוא דרך הודאה על שעבר אומרים אותו בברכת הודאה וכיוון שזו דרך בקשה היא: רחם ה' אלוֹקֵינוּ, אומרים אותה בעבודה".



ב. מנהג העולם

וכתב הרי"ף במסכת תענית (דף י' ע"א) "ונהגי עלמא למימרה בבונה ירושלים וסמכי אהאי דאמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפילה אם בא לומר בסוף כל ברכה מעין אותה ברכה אומר".

נא מתי אומרים תפילת נחם בתשעה באב, והאם יש מקום לאומרה בבהמ"ז

אך הריטב"א (חידושים על תענית דף ל' ע"א ד"ה ירושלמי) דוחה את דברי הרי"ף וסובר דדברי רב יהודה בריה דרב שמואל נאמר על יחיד ששואל צרכיו בשומע תפילה, אבל צרכי רבים של כל ישראל אין אומרים אלא בעבודה, וסיים "ואין משנין מנהג בדבר זה".

ואכן קשה על הרי"ף, מנין מצינו תפילה "מעין המאורע" שאומרה בברכות האמצעיות, והלא לא מצינו תוספות למועדים אלא בעבודה או בהודאה, ות"ב נקרא ג"כ מועד (ע"ש הפסוק "קרא עלי מועד"), שעל כן לא אומרים בו תחנון ועוד. וא"כ מניין חידוש זה. והרא"ש (תענית פ"ד סי' ל"ד) תמה תמיהה נוספת וז"ל: "כל ימי תמהתי למה נהגו שאין אומרים נחם אלא בתפילת המנחה, כיוון דקאמר יחיד בתשעה באב צריך להזכיר מעין המאורע מסתמא בכל התפילות קאמר ערבית ושחרית ומנחה כמו ראש חודש פורים ותענית".

ואכן הטור (או"ח סי' תקנ"ז) הביא בשם הרב יהודה ברצלוני שמזכירין תפילה זו בכל ג' בתפילות, ערבית ושחרית ומנחה. והוסיף "ואיכא דוכתי דנהיגי למימר ערבית ושחרית רחם ובנחה נחם והאי מילתא תליא במנהגא אע"ג דליכא שינוי בין נחם לרחם, דאנן כל יומא דתשעה באב מצלינן על נחמה ובעינן רחמים על הא מילתא".

וכן כתב הכל בו (סי' ס"ב) "ובכל תפילות ט' באב אומר אותה כדאמרינן בירושלמי רבי אחא אומר מעין המאורע בתשעה באב ומאי ניהו רחם".

וכן הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ב הי"ד) סובר שיש לאומרה בברכת בונה ירושלים, וכ"כ הרמב"ן בתורת האדם (דף פ"ז ע"ב) והמאירי (תענית דף ל' ע"א). ומשמע שאומרה בג' התפילות.

וכן כתב בסדר רב עמרם גאון (ח"ב דף קל"ב ע"א) וז"ל: "בתשעה באב, ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה ובברכת בונה ירושלים אומר רחם ה' אלוקינו וכו', וחותרם בא"י מנחם ציון ובונה ירושלים, וזו היא תפילה שמתפללים בערבית ושחרית ומנחה". וכן כתב הלחם משנה בהלכות תענית (פ"ה סוף הלכה י') שכן הוא דעת הרמב"ם שיש לאומרה בת"ב בשלוש התפילות ערבית ושחרית ומנחה.



ג. המנהג לאומרו במנחה בלבד

לעומתם כתב הרוקח (סי' שיי"ב) שאין מתפללין נחם בברכת ירושלים אלא במנחת תשעה באב. ורבי דוד אבודרהם (עמ' רנ"ד) כתב שהוא מחלוקת בין רב עמרם גאון שסובר לאומרו בג' תפילות לבין רבינו סעדיה גאון שאינו אומר אלא במנחה וכתב "ושפשט המנהג כדברי רבינו סעדיה שאינו אומר אותו אלא במנחה". וכתב הב"י (או"ח סי' תקנ"ז ד"ה וכתב אדוני אבי) בטעם הדבר "משום דלעת ערב הציתו בו אש (עיין תענית דף כ"ט ע"א) הלכך באותה שעה מזכירין שפלות ירושלים ואביליה ומתפללין על תנחומיה".

ואת חילוקן של הר"ר יהודה ברצלוני, שכתב לומר בערבית ושחרית "רחם" ובמנחה "נחם", באר הריטב"א בתשובה (סע' ס"ג) וז"ל "לענין נחם בתשעה באב דעתי דכיון דמשום המאורע אמרינן ליה עפ"י הירושלמי אומרו בכל תפילותיו ערבית ושחרית ומנחה ככל מעין המאורע

מתי אומרים תפילת נחם בתשעה באב, והאם יש מקום לאומרה בבהמ"ז נב

שבכל מקום, אלא שבערבית ושחרית שהוא כמי שמתו מוטל לפניו ואינו בנחמה אומרים רחם, ולמנחה אומרים נחם שדומה למי שנקבר מתו". וסיים דבריו "ומ"מ שליח ציבור אינו אומר אלא במנחה כמו שנהגו". דהיינו, שהוא מחלק בין היחיד המתפלל תפילה זו בג' התפילות, לבין הש"ץ שמתפלל תפילה זו רק במנחה.

והמהרל"ח (הובא בחידושי הגהות על הב"י או"ח סי' תקנ"ז ס"ק א') הוסיף שמכיוון שכיום המנהג לומר "נחם" ולא "רחם", זה הטעם שפשט המנהג שאין אומרים אותו אלא במנחה.

ונראה שהוא הבין שלא כדברי הטור (או"ח סי' תקנ"ז) "שאינ שינוי בין "רחם" ל"נחם" שכל יומא דתשעה באב מתפללין על נחמה ובעינן רחמים". המהרל"ח הבין שנחמה אין לאומרה כל תשעה באב אלא בסופה, דהיינו בתפילת מנחה, ומכיוון שהנוסח הנהוג אצלנו הוא "נחם" ולא "רחם", לכך אין אנו נוהגים כהירושלמי וכדמשמע מדבריו שיש לאומרו בג' התפילות, אלא אנו אומרים זאת רק במנחה.



ד. הטעם לאומרו במנחה בלבד

אף שהב"י הסביר את טעמו של רב סעדיה גאון שנהג לאומרו רק במנחה (משום דלעת ערב הציתו בו אש), מ"מ בשו"ע כתב מרן (או"ח סי' תקנ"ז ס"א) "בתשעה באב אומר בבונה ירושלים נחם ה' אלוקינו את אבלי ציון וכו' ועננו בשומע תפילה ואם לא אמר לא זה ולא זה אין מחזירין אותו".

ומדלא כתב שאומרו במנחה דווקא, משמע שסבירא ליה שיש לאומרו בכל הג' תפילות. וכן כתב המ"ב (שם ס"ק א') דמסתימת המחבר משמע שאומרו בכל התפילות והביא (בשם הברכי יוסף) שכן הוא מנהג בירושלים. ולפי"ז גם הש"ץ צריך לומר נחם בקול רם בחזרת הש"ץ בשחרית ומנחה.

אולם הרמ"א כתב (שם) הגהה "והמנהג פשוט שאין אומרים "נחם" רק בתפילת מנחה של תשעה באב לפי שאז הציתו אש במקדש ולכן מתפללים אז על הנחמה". וכן כתב בדרכי משה (שם ס"ק א') שנוהגים כדברי רבינו סעדיה גאון.



ה. האם אומרים נחם בברהמ"ז

ובדרכי משה (שם ס"ק ב') כתב בשם המהרי"ל (הלכות ת"ב עמ' רמ"ה סי' י"א) שמי שאכל בתשעה באב צריך לומר נחם בברהמ"ז, אלא שהוסיף דאם לא אמרו, אין מחזירין אותו. וכן כתב בהגהותיו לשו"ע (שם).

אלא שאז קשה, שהרי אם בתפילה לא נהגו לומר נחם רק במנחה, א"כ מדוע לא חילק הרמ"א וכתב שדווקא אם אוכל בשעת מנחה יאמר נחם? ואכן המג"א (שם ס"ק א') הקשה קושיה זו וכתב "ואף שבתפילה לא נהגו לאומר ורק במנחה, מ"מ בברהמ"ז דליכא מנהג יש לאומרו". וכן כתב המ"ב (שם ס"ק ה'). ודבריו לא ברורים ולא מובנים.

נג מתי אומרים תפילת נחם בתשעה באב, והאם יש מקום לאומרה בבהמ"ז

ובמחצית השקל (שם סי' א') ניסה להסביר את דברי המג"א וכתב דמכיוון דרוב הפוסקים ס"ל דיש לאמרה בין בערבית בין בשחרית ובין במנחה, אלא שהמנהג לא לאומרה אלא במנחה, וסמכו על רב סעדיה דס"ל כן, והב"י ביאר טעמו שבתשעה באב לעת ערב הציתו בו אש, ולכן המנהג לאומרו רק במנחה. אבל בברהמ"ז דאין מנהג, דרוב העולם צמים ואינם חולים, א"כ יש לעשות כדעת רוב הפוסקים שראוי לאומרה כל היום. ועדיין דבריו קשים, שהרי מקור התפילה זו מופיע בירושלמי ושם כתוב לאומרו בתפילה ולא נזכרת ברהמ"ז א"כ כיצד ברהמ"ז הופכת לדין חמור יותר מאשר התפילה, שבברהמ"ז אומרו אפי' בשחרית ואפי' בערבית, וצ"ע. והמ"ב (שם) הביא בשם השערי תשובה פוסקים שמפקפקים על זה.

ואכן מצאתי בספר מועד לכל חי להגר"ח פלאג'י שכתב (חודש מנחם אב סי' י' ס"ק פ"ג) שאה"נ חולה האוכל בתשעה באב יאמר נחם בברהמ"ז רק אם הייתה אכילתו מזמן מנחה גדולה ואילך. ולפי דבריו דברי הרמ"א מיושבים, שפסק לומר במנחה בתפילה ובברהמ"ז והדברים זהים, אלא שקשה כיצד לא כתב כן הרמ"א במפורש שרק אם אוכל מזמן המנחה יאמר נחם. וצ"ע.



ו. קושיית הגר"א על פסק הרמ"א

אלא שפסק הרמ"א לומר נחם בברהמ"ז קשה, וכן הקשה בבאור הגר"א (או"ח סי' תקנ"ז) על דברי הרמ"א, שהרי גמ' מפורשת (שבת דף כ"ד ע"א) שם מובא ברייתא "דתני רבי אושעיא: ימים שיש בהן קרבן מוסף, כגון ר"ח וחוה"מ – ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה, ואומר מעין המאורע בעבודה, ואם לא אמר – מחזירין אותו, ואין בהן קדושה על הכוס, ויש בהן הזכרה בברמה"ז. ימים שאין בהן קרבן מוסף, כגון שני וחמישי ותעניות ומעמדות. שני וחמישי מאי עבדתיה? אלא: שני וחמישי ושני של תעניות ומעמדות, ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שמנה עשרה, ואומר מעין המאורע בשומע תפילה, ואם לא אמר – אין מחזירין אותו. ואין בהן קדושה על הכוס ואין בהן הזכרה בברהמ"ז".

הרי מפורש שבימים שאין בהם מוסף אין בהם הזכרה בברמה"ז.

והגר"א הבין שהרמ"א פסק כן כפי שפסק למי שאוכל ביוה"כ כמובא בשו"ע (באו"ח סי' תרי"ח ס"י) שחולה האוכל ביוה"כ צריך להזכיר יעלה ויבוא. אולם, יוה"כ לא דמי לתשעה באב, שהרי ביוה"כ יש מוסף ולכן יש הזכרה, משא"כ בת"ב שאין מוסף, וא"כ לא צריכה להיות הזכרה בברהמ"ז.

שמא תקשה, והרי בחנוכה מזכירים על הניסים בברהמ"ז למרות שאין בו מוסף, על כך כותב הגר"א דלא דמי משום ב' סיבות: א. בחנוכה אומרים משום פירסומי ניסא, משא"כ הכא. ב. חנוכה זה קביעא ולכן תיקנו על הניסים בברהמ"ז, משא"כ אכילה בת"ב לחולה אין זה דבר קבוע, ולכן לא מצאו לנכון לתקן זאת. וע"כ דחה הגר"א את דברי הרמ"א וס"ל דחולה האוכל בת"ב לא יאמר נחם.

ובספר נפש הרב לגאון הרב צבי שכתר שליט"א כתב (עמ' קצ"ח) בשם הגרי"ד סולובייצ'יק וצ"ל שאמר בשם דודו, הג"ר מנחם קרקובסקי וצ"ל, שאין כוונת הרמ"א להוסיף את תפילת נחם

מתי אומרים תפילת נחם בתשעה באב, והאם יש מקום לאומרה בברהמ"ז נד

בברהמ"ז כפי שהיא מופיעה בברכת ולירושלים עירך בשמונה עשרה, אלא שבמקום להתחיל בברכה השלישית בברהמ"ז במילה "רחם ה' אלוקיננו ועל ישראל עמך" וכו' יש לשנות ולומר "נחם ה' אלוקיננו" וכו'. והרצה דברים אלו לפני האור שמח ונהנה מדבריו. ואין זה שינוי ממטבע שטבעו חכמים, שהרי הרמב"ם כתב בהלכות ברכות (פ"ב הלכה ד'-ה') "ברכה שלישית (של ברהמ"ז) פותח בה רחם ה' אלוקיננו עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך, או נחמנו ה' אלוקיננו בירושלים עירך" וכו' עיי"ש. וא"כ משמע שכל השנה אפשר לומר את ב' הנוסחים, והשאירו את הביטוי "רחם" לכל השנה ותיקנו לומר "נחם" בברהמ"ז בת"ב למי שנאלץ לאכול. ואם יש חילוק בין ההלכות היה לו לרמ"א לפרטם.

ואכן ההשוואה לברהמ"ז לחולה שאוכל ביום כיפור שאומר יעלה ויבוא, לברהמ"ז ביום תשעה באב לחולה שאוכל, קשה, שהרי יש לחלק ביניהם, שהרי אפי' בחנוכה ובפורים אמרו בגמ' שבת (דף בד' ע"א) שאינו מחוייב להזכיר על הניסים בברהמ"ז, אלא שאם רצה להזכיר מזכיר. וא"כ כ"ש בתשעה באב שהכל מתענים, ורק במקרה של חולי הותר לאכול. א"כ נראה שודאי לא תיקנו חז"ל להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז כלל.

וכדעת הגר"א שאין לומר נחם בברהמ"ז כתב בעל חוות יאיר בספר מקור חיים (סוף סי' תקנ"ז). וכן כתב בסידורו בעל התניא, שו"ע הגר"ז, שלא לומר נחם בברהמ"ז.

ואף על יו"כ חלקו הט"ז והמג"א שאין להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז, נגד השו"ע והרמ"א. וכתב הא"ר (ס"ס תקנ"ז) שאף השו"ע שפסק לומר ביוה"כ אפשר שיודה בתשעה באב שאין להזכיר, ולכן לא כתב כן בסי' תקנ"ז.

והחולקים הסוברים לא לומר מעין המאורע ביוה"כ, מסתמכים על בעל שבולי הלקט (סי' שי"ב דף קמ"ו ע"א) שכתב בתשובה לרבינו אביגדור כ"ץ שחולה שאוכל ביוה"כ, מסתבר שביום האסור באכילה לא תיקנו חז"ל הזכרה בברהמ"ז כלל אפי' לכתחילה למי שהותר לו לאכול, כיוון שאין היום גורם, ורק משום פקו"נ הותר לו לאכול, לכך לא תיקנו לאומרו בברהמ"ז ביוה"כ. וכתב שה"ה בתשעה באב.

וכתב בכף החיים (סקי"א) דכיוון דאיכא פלוגתא בזה, א"כ שב ואל תעשה עדיף.



ז. ישוב דעת הרמ"א

אלא שלמרות הקושיות הנזכרות לעיל, הרמ"א פסק לומר נחם בברכת המזון, ואף המ"ב (שם) שהביא את דעת הגר"א, לא קבע מסמרות בדבר, ומשמע שהוא מתיר לאומרו. וכן פסק הגרש"ז אורבך זצ"ל (מובא בספר שלמי מועד עמ' תצ"א) שיש לומר נחם בברהמ"ז למי שאוכל בת"ב, ולא הוי הפסק, כפי המובא בשו"ע (או"ח סי' ק"ח סי"ב) דהמזכיר מאורע של שאר ימים לא הוי הפסק. וא"כ צריך ביאור לדברי הרמ"א. וכמו"כ צריך ביאור כנ"ל מדוע הוא לא סייג זאת דווקא לשעת מנחה כהתפילה.

נה מתי אומרים תפילת נחם בתשעה באב, והאם יש מקום לאומרה בבהמ"ז

ונראה ליישב שיש מחלוקת בהבנה מהי תפילת נחם. השו"ע הבין כהירושלמי, שצריך להזכיר "מעין המאורע" כמו יעלה ויבוא וכמו על הניסים, וא"כ ברור שכמו שהם נאמרים בכל התפילות אף נחם צריך להיאמר בכל תפילות היום, בלא חילוק ביניהן. ובברמה"ז סבירא ליה לשו"ע שאין להזכיר נחם, כפי שהגמ' בשבת (כ"ד ע"א) פסקה, שבימים שאין בהן קרבן מוסף – אין בהם הזכרה בברהמ"ז.

אך הרמ"א לא הבין כן, וכנראה שהוא סובר כהבבלי, שלא הזכיר תפילת נחם כלל, ולא נכתב בשום מקום להזכיר "מעין המאורע" בת"ב. וע"כ סבירא ליה שאין הזכרה מעין המאורע בתשעה באב.

אלא שהא גופא קשיא, מדוע לא תיקנו בבבלי להזכיר מעין המאורע בתשעה באב? ושמעתי יישוב לדבר מפי ידידי ורעי הרב אילן סלע הי"ו, שלדעת הרמ"א אין חובת איזכור מעין המאורע, והסיבה היא, כי לא המאורע הוא העיקר, והתאריך לא כ"כ חשוב, אלא עיקר הצרה זה מה שחסר לנו עכשיו.

משל למה הדבר דומה, לאב שאיבד את בנו ל"ע, תאריך הפטירה לא כ"כ חשוב בעיניו. הוא בצער כל השנה על אובדן בנו. וה"ה ביחס לחורבן המקדש. החורבן לא מבוטא במציאות שהתרחשה בתאריך מסויים, אלא במה שאין לנו כעת. יום החורבן עצמו לא כ"כ משמעותי, כי חז"ל אמרו ש"קמח טחון טחנת, בירה שרופה שרפת". אך הצער הגדול הוא שאין גילוי שכינה, כל העת. וכביכול עזב אלוקים את הארץ, והקב"ה סתם לנו תפילותינו. וככל שעובר הזמן החיסרון גדול יותר ומצער יותר.

וע"כ אין לתקן תפילה "מעין המאורע" בתשעה באב דווקא, כי אנו מזכירים זאת כל ימינו, וכפי שכתב המדר"ר (בראשית י"ג) "וכל שיח השדה – כל שיחתן של בריות אינה אלא על הארץ: עשתה הארץ? לא עשתה? וכל תפילתן של בריות אינה אלא על הארץ: רבוני תעשה הארץ, רבוני תצליח הארץ, וכל תפילתם של ישראל אינה אלא על בית המקדש, רבונו של עולם, יבנה בית המקדש, רבונו של עולם מתי יבנה המקדש?"

וידועים דברי הגר"א מוולוז'ין (מובא בביאורי רבינו חיים מוולאז'ין דף קט"ז) על דברי הגמ' (תענית ל' ע"א) דכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, שהמת גזירה שישתכח מן הלב, ועל החי שסבורים שהוא מת אין מקבלים תנחומים. ולפי"ז המתאבל על ירושלים "מוכח מזה שאינה מתה, דאם היתה מתה חלילה לא היה יכול להתאבל עליה", ולכן כתבו בגמ' "זוכה ורואה בשמחתה" בלשון הווה.

ולכן סובר הרמ"א דאע"ג דבת"ב מזכירים אנו את יום חורבן בית מקדשנו, לא תיקנו בתפילה זו להזכיר מעין המאורע. וא"כ מדוע סבירא ליה לרמ"א לאומרו במנחה בברכת ובנה ירושלים? אלא שהרמ"א סובר שזו נחמה, ואומרים אותה בסוף היום אחרי כל הקינות והאבלות שנהגנו במשך כל היום, ובסוף היום התירו לומר דברי נחמה. ותיקנו לאומרה בבונה ירושלים, כפי שמותר לומר תוספת מעין הברכה בכל ברכה וברכה. ומכיוון שבמנחה זה זמן החורבן,

מתי אומרים תפילת נחם בתשעה באב, והאם יש מקום לאומרה בבהמ"ז נו

כדברי הרמ"א (שם) "לפי שאז הציתו אש במקדש ולכן מתפללים על הנחמה". וכדברי הריטב"א לעיל, שלאחר הקבורה מתחילה הנחמה.

וכפי שבברכת רפאנו מזכירים תפילה על החולה, אם יש לו על מי להתפלל, ה"ה כשמזכירים את ברכת ולירושלים עירך ברחמים תשוב, ומרגישים את החוסר של בית המקדש, מזכירים את תפילת נחם.

ואכן, בד"כ הזכרה "מעין המאורע" נאמרת או בברכות הקבועות, כגון הודאה או עבודה, שהן תשתית התפילה, או בברכה בפני עצמה. ואכן הירושלמי (שם) סבר שיש לאומרה בברכת העבודה שזה קשור לתפילת "והשב את העבודה לדביר ביתך", וזו תפילה לעתיד ומתאים ל"מעין המאורע" כמו יעלה ויבוא וכדו'. אך לא מצאנו "מעין המאורע" בברכות פרטיות. (אם כי בגמ' בשבת דף כ"ד ע"א נזכרת תפילת עננו בתענית ציבור בשומע תפילה, וצ"ע). ואכן בירושלמי הנוסח הוא "רחם", שזו פעולה, שינהגה הקב"ה במידת הרחמים עלינו, כרחם אב על בנו, ולא הזכיר את הנוסח "נחם".

אך נחמה זו בקשה שיהיו לנו הרגשות נכונות, איך להסתכל על המציאות בראיה נכונה ובאמונה בהשגחתו יתברך.

ומכיוון שלדעת הרמ"א אין זו תפילה "מעין המאורע" לכך מוסיפים אותה בברכות של בקשות (בנין ירושלים), ואומרה במנחה כי אז זה זמן נחמה. כעת ראיתי שהב"ח (בריש סי' תקנ"ו) כתב כן במפורש וז"ל: "לפענ"ד דהקדמונים היתה קבלה בידם שלא תיקנוה אלא במנחה והוא לפי שתיקנו לומר נחם להתפלל על הנחמה, א"כ בערבית ושחרית שהוא סי' שמתו מוטל לפניו ואינו בנחמה אין לומר אותו אלא במנחה".

וראיתי בספר מועד לכל חי לגר"ח פלאג'י (חודש מנחם אב סי' י' ס"ק פ"ב) שהוסיף טעם על דברי הרמ"א שאומרה במנחה דווקא משום שחז"ל אמרו ש"לידת המשיח בעת ההיא", ולכן זה זמן שמתאים לנחמה.

ולפי דברינו יש נפקא מינה מתי להתפלל מנחה בתשעה באב, דאם הוא משום שזה נחמה, א"כ אין ראוי לומר דברי נחמה אלא בסוף היום. וכן כתב הגר"ח פלאג'י במועד לכל חי (שם) "א"כ נ"מ דלא טוב עושין המתפללין מנחה גדולה (בת"ב), כי עדיין אינו זמן לומר נחם לפי הטעמים הנ"ל". ומכיוון שהציתו אש לעשת ערב בהיכל (כמובא בגמ' תענית כ"ט ע"א), א"כ אז זה דומה לזמן שנקבר מתו ויש מקום לנחמה, וכפי שכתב הריטב"א, הובא לעיל. ולכאורה זה מדוקדק בדברי הרמ"א, שכתב "והמנהג פשוט שאין אומרים "נחם" רק במחנה של ת"ב לפי שאז הציתו אש במקדש ולכן מתפללים אז על הנחמה". וא"כ צריך להיות בזמן מנחה קטנה דווקא.

אלא שלא מצאנו חידוש זה בשאר הפוסקים, וא"כ יש ליישב כפי שכתב הגר"ח פלאג'י (שם) "אלא דיש להם לומר, דכי ינטו צללי ערב שעתא חד אחשיב והכל זמן אחד, דכבר התחיל שעת מנחה". ומוסיף עוד טעם "דשלמים וכן רבים סוברים דהוא בכל התפילות (כהשו"ע ועימיה) ואינו לעיכובא לדקדק כולי האי".

עוד נ"מ בין דעת השו"ע לבין דעת הרמ"א, היא למי ששכח לומר נחם בבנין ירושלים. דהב"י (בסוף סי' תקנ"ז) כתב בשם האבודרהם, שאם טעה ולא הזכירו במקום הנהוג שיאמר אותו בהודאה שהוא מקומו המיוחד לו מן הדין, ואם לא נזכר עד שהשלים תפילתו אינו חוזר. והשו"ע (שם) כתב שאם לא אמר אין מחזירים אותו, אך לא כתב מה הדין שנזכר לאחר שאמר ברכת בונה ירושלים. ובביאור הלכה (שם ד"ה בבונה ירושלים) תמה על האבודרהם מדוע כתב שאם שכח אומרו בהודאה, היה צריך לומר, שאומרו בעבודה כדברי הירושלמי שתפילה להבא אומרה בעבודה. והביא בשם ט"ז שזה טעות סופר וצ"ל בעבודה. וכן כתב המטה יהודה, וכן הוא מפורש ברבינו ירוחם שאומרו בתפילת רצה. וכן מובא בחידושי הרא"ה על הרי"ף (תענית שם) וכן בריטב"א בחידושו (שם). לעומתם, הט"ז (שם ס"ב א') כתב דכיוון דסמכינן על דברי הגמ' בשם רב יהודה בריה דרב שמואל ששואל אדם צרכיו בשומע תפילה: "א"כ מי ששכח לאומרו במקומו כיוון שהטעם משום שהוא מעין הברכה יש לאומרו בשומע תפילה דזו ברכה כוללת ויש לכל הבקשות שם מקום, דשומע תפילה הוא לכל הברכות מעין כל ברכה". וא"כ לדעת השו"ע דס"ל שתפילה זו היא "מעין המאורע", אם אם שכח יאמרה בעבודה כהירושלמי, שהוא היה המקור לדין הזכרת מעין המאורע.

אך לדעת הרמ"א שאין זו תפילה מעין המאורע אלא זו הוספה "מעין הברכה", כהגדרת הט"ז, א"כ מי ששכח יאמרנה בשומע תפילה דווקא ולא ברצה.



ח. מתי אומרים נחם בברהמ"ז

ועפ"י דברינו ברור ג"כ מדוע הרמ"א הנהיג לומר נחם בברהמ"ז ג"כ.

לדעת השו"ע הסובר שזו תפילה "מעין המאורע", א"כ כיון שאין בהם מוסף אין בהם הזכרה בברהמ"ז כהגמ' בשבת (דף כ"ד א"ע). וכפי שהירושלמי כתב רק לגבי התפילה ולא לגבי ברהמ"ז.

אך לדעת הרמ"א שזו ברכת נחמה בזמן שראוי לנחם, א"כ יש מקום לאומרה גם בברהמ"ז, כפי שמצינו שמנחמים את האבלים בזימון בבית האבל כמופיע בשו"ע (יו"ד סי' שע"ט סעיף א'-ב') שיש המוסיפים בברכה הרביעית "אל אמת דיין אמת... גודר פרצות ישראל הוא יגדור הפרצה הזאת מעלינו" וכו'. ויש שהוסיפו כן בברכה השלישית כמובא בשו"ע (שם ס"ב) "יש מוסיפים בברכה שלישית נחם ה' אלוקינו את אבלי ירושלים ואת האבלים המתאבלים באבל הזה ונחמם מאבלם ושמחם מיגונים כאמור כאשר אמו תנחמנו וגו' בא"י מנחם ציון בבנין ירושלים". ושם פשיטא שאין זו הוספה "מעין המאורע", אלא זו תפילת נחמה שמוסיפים במקומה בברכת הנחמה על ירושלים. וא"כ דון מיניה ואוקמיה באתרין, אף אצלנו בשעת המנחה, שהוא זמן נחמה כעין מתו שנקבר כבר כדברי הריטב"א לעיל, וע"כ יכול לומר כן גם בברהמ"ז ברכת נחמה לאבלים.

אלא דלפ"ז יש לומר כן דווקא לעת ערב, או לכה"פ מזמן מנחה גדולה (דשעתא חד אחשיב כדברי הגר"ח פלאג'י) אם אוכל, ולא מי שאוכל בבוקר.

מתי אומרים תפילת נחם בתשעה באב, והאם יש מקום לאומרה בבהמ"ז נח

ואכן מצאתי שהבן איש חי (פרשת דברים שנה א' סעיף כ"ז) כתב כן במפורש "חולה האוכל בתשעה באב, אם היתה אכילתו מזמן מנחה גדולה, יאמר נחם במקום רצה והחליצנו ואומר ותבנה ירושלים עיר הקודש במהרה בימינו, ברוך אתה ה' מנחם ציון בבנין ירושלים." וכן כתב הגר"ח פלאג' במועד לכל חי (שם ס"ק פ"ג) "חולה האוכל בתשעה באב יאמר נחם בברכת המזון אם היתה אכילתו מזמן מנחה גדולה ואילך".

ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רמ"ד) כתב טעם נוסף לאומרו בבהמ"ז, שכיוון שכתב השו"ע (סי' תקנ"ד סכ"ה) שכל האוכל ושותה בת"ב אינו רואה בשמחת ירושלים, לכן גם מי שאוכל מחמת אונסו יש לו לומר נחם בברהמ"ז, כדי להראות שלמרות שאוכל, עדיין הוא מתאבל על ירושלים ויזכה לראות בשמחתה.

ויש נ"מ בין הטעמים, דאם זה מטעם הדברי יציב א"כ יש לומר כן בכל שעות היום שאוכל החולה. ובדבריו מיושב מדוע הרמ"א לא כתב דווקא במנחה. אך לפי הטעמים לעיל יש לאומרו דווקא כשאוכלו מן המנחה ולמעלה וכנ"ל.

וכפי שהקינות (נאמרות בד"כ עד זמן מנחה) מסתיימת בדברי נחמה ("רפא נא את שברם ונחם אבלותם... חדש ימינו כימי קדמוני כנאמך בונה ירושלים ה"), ה"ה שבזמן מנחה אנו מתפללים תפילת נחמה, שזהו סוף היום.

ונראה לפסוק הלכה למעשה למי שאוכל בת"ב מפני חוליו, שאם אוכל עד המנחה שלא יאמר נחם, מטעם ספק ספקא. ספק שמא הלכה כהשו"ע שאין אומרים "מעין המאורע" בברהמ"ז ביום שאין בו מוסף, ואת"ל כהרמ"א, שמא הרמ"א כוון דבריו רק לזמן מנחה, שאז הציתו אש במקדש והוי ליה כאבל שקבר את מתו וכהגר"ח והגרי"ח. וע"כ מי שמחמת חוליו נאלץ לאכול פת בבוקר והוא מבני אשכנז, יאמרו בתוך "הרחמן" שאומרים בסוף ברהמ"ז וכפי שפסק כה"ח (שם ס"ק י"א). ואם הוא מבני ספרד לא יאמרו כלל וכנ"ל.



ט. האם יש מקום לשנות את נוסח נחם בזה"ז

ולכאורה יש עוד נ"מ בין שיטת השו"ע לשיטת הרמ"א. דאם כהשו"ע שנחם זהו "מעין המאורע", א"כ אין בידנו לשנות את הנוסח, כי זהו נוסח שנתקן ע"י קדמונים, וכפי שכתב בסידור רב סעדיה גאון (מבוא עמ' י') שבתפילות ובמטבע הברכות אנו סומכים על מה שמקובל בידנו במסורה מנביאי ה' ואנשי כנה"ג שהיו להם שני סדרים בתפילות, סדר אחד לזמן מלכות ישראל וסדר אחר המיועד לזמן הגלות.

אך אם עפ"י הרמ"א שזו רק תפילת נחמה כבקשה פרטית בתפילה, כמו תפילה על החולה ברפאנו וכיוצ"ב, א"כ ניתן לשנות לפי הזמן. ומכיוון שהעיר ירושלים כיום ב"ה אינה חריבה ושוממה, היה מקום לשנות לכאורה ולהתמקד יותר בחורבן המקדש וחילול ההר.

אך פוק חזי, שגדולי ישראל רובם המכריע פסק לא לשנות את המטבע שטבעו חכמים בתפילה זו. ואף בתוכם רבינו מרן הרצ"ה קוק, שזכה לחיות בזמן כיבוש של ירושלים ובניינה,

נט מתי אומרים תפילת נחם בתשעה באב, והאם יש מקום לאומרה בבהמ"ז

ואעפ"כ הכריע שבזמן ת"ב מדגישים את החוסר והחורבן, למרות האמונה בדברת קץ המגולה ואור הישועה הזורחה.

ונראה להסביר זאת מכמה טעמים:

א. עיקר יישובה של ירושלים היה בצד דרום של הר הבית (עיר דוד), והוא לצערנו מאוכלס ברובו ע"י נכרים שונאי ציון.

ב. גם העיר העליונה עדיין יש בה אוכלוסיה רבה של נוכרים (נוצרים, מוסלמים, ארמנים) והעיר עדיין מלאה גילולים של ע"ז בכמה כנסיות טמאות.

ג. סביבות המקדש קבורים ישמעאלים ובהר "שועלים הילכו בו" ללא מפריע והם מתפללים בו ואחוריהם אל היכל ה', ואין לך חילול השם גדול מכך.

ד. מצבה הרוחני של האומה ברובה לצערנו עדיין בשפל המדרגה, ורובות מילדי ישראל מתחנכים ללא תורה וללא מצוות וחומת הצניעות וחילולי שבת ומועד וכשרות ומוסר עדיין פרוצים.

ה. אין ערך לירושלים הבנויה ללא המקדש בראש ההר. וירושלים בנויה ללא המקדש והסנהדרין הרי זה דומה לגוף בלא נשמה, וכאילו אדם חנך את ביתו ואין מים וחשמל בבית, וע"כ אין בו שימוש. ולכן הכניסו את תפילת נחם העוסקת בבנין המקדש ובנין ירושלים בתפילה על ירושלים. אף א"י וירושלים ללא הקודש והמקדש הרי הוא כהעיקר שחסר מן הספר, וכבר נאמר בירושלמי (יומא פ"א ה"א) כל דור שלא נבנה ביהמ"ק בימיו כאילו הוא החריבו. וע"כ יש לזעוק על "בראותי כל עיר על תלה בנויה, וירושלים מושפלת עד שאול תחתיה". ויש לנו להרבות בתפילה עד שירחם ה' עלינו וינחמנו מצרתנו ונוכה לגאולה שלמה ובנין ביהמ"ק בתפירתו אכ"ר.

וע"כ כל עוד לא זכינו לכך "מיהו זה ואיזהו בדורות אלו שיכול להרהיב עוז לתקן ולשנות מנוסח התפילה שנתקן ע"י רבותינו הקדושים אשר רוח ה' דבר בם ומלתו על לשונם" (חזו"ע ד' תעניות עמ' שע"ח).



י. לסיכום

א. מקור תפילת נחם מובא בירושלמי, ושם נכתב שאומרים אותו בברכת ההודאה כ"מעין המאורע". אך כיום נהגו לאומרו בברכת בונה ירושלים. ולדעת השו"ע יש לאומרו בכל ג' התפילות בתשעה באב.

ב. באשכנז המנהג היה לאומרו בברכת בונה ירושלים, ורק בתפילת מנחה. והרא"ש תמה על מנהג זה מדוע אין אומרים אותו גם בערבית ושחרית.

ואכן לא מצינו "מעין המאורע" שמזכירים אותו רק בתפילה אחת ביום.

מתי אומרים תפילת נחם בתשעה באב, והאם יש מקום לאומרה בבהמ"ז ט

ג. נראה להסביר בשיטת הרמ"א שפסק לאומרו רק במנחה, כי הרמ"א סובר שאין שאין תפילת נחם תפילה של "מעין מאורע" אלא זו תפילת נחמה. וכמו שמנחמים רק לאחר שהמת נקבר, כך אומרים נחם רק בזמן שביהמ"ק הוצת באש, שזה היה לפנות ערב.

ד. לדעת השו"ע מי ששכח לאומרה בבונה ירושלים יאמרה בתפילת רצה. ולדעת הרמ"א מי ששכח לאומרה בבונה ירושלים יאמרה בשמע קולנו.

ה. בני אשכנז הנוהגים כהרמ"א עדיף שיתפללו מנחה קטנה בת"ב, שאז היה שריפת בית אלוקינו וזהו זמן הנחמה, אך בשעת צורך גדול, אפשר להתפלל מנחה גדולה.

ו. לדעת השו"ע אין לומר נחם בברכת המזון למי שחולה ואוכל בת"ב, וכך נוהגים בני ספרד. ולבני אשכנז היוצאים ביד רמ"א, חולה האוכל בת"ב יאמר בברהמ"ז תפילת נחם, כפי שאומרים בבית האבל בברהמ"ז. אך כל זה אם אוכל מהצהריים ואילך, אך אם אוכל קודם מנחה לא יאמר נחם אלא בהרחמן שבסוף ברכת המזון.

ז. כל עוד הר קודשינו מחולל ע"י נכרים וביהמ"ק חרב ובתי ע"ז עדיין בירושלים ונכרים רבים מתגוררים סביבות ההר אין מקום לשנות את נוסח תפילת נחם, וכך הכריעו רוב גדולי ישראל וביניהם מרן הרצ"ה קוק זצ"ל.

ויה"ר שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך ושם נעבדך ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות. אכ"ר.



הרב מ. ש. עקיבא כהן

בני ברק

דיני זכר לחורבן

א. ביאור סוגיית הגמ' * ב. מחלוקת הרמב"ם והטור בדין סיוד וכיור * ג. שיור הסעודה * ד. שיור תכשיטין * ה. אפר חתנים * ו. איסור שיר * ז. עטרות חתנים וכלות * ח. איסור מילוי פיו שחוק * ט. קריעה על ערי יהודה וירושלים והמקדש

סימן א' - ביאור סוגיית הגמ'

א.

בגמ' בב"ב דף ס: ת"ר כשחרב הבית בשניה רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין, נטפל להן ר' יהושע אמר להן בני מפני מה אי אתם אוכלין בשר ואין אתם שותין יין, אמרו לו נאכל בשר שממנו מקריבין ע"ג המזבח ועכשיו בטל נשתה יין שמנסכין ע"ג המזבח ועכשיו בטל, אמר להם א"כ לחם לא נאכל שכבר בטלו מנחות, אפשר בפירות, פירות לא נאכל שכבר בטלו ביכורים, אפשר בפירות אחרים, מים לא נשתה שכבר בטל ניסוך המים, שתקו, אמר להן בני בואו ואומר לכם שלא להתאבל כל עיקר אי אפשר שכבר נגזרה גזרה ולהתאבל יותר מדאי אי אפשר שאין גוזרין גזרה על הציבור אא"כ רוב ציבור יכולין לעמוד בה וכו', אלא כך אמרו חכמים סד אדם את ביתו בסיד ומשייר בו דבר מועט, וכמה אמר רב יוסף אמה על אמה, אמר רב חסדא כנגד הפתח, עושה אדם כל צרכי סעודה ומשייר דבר מועט, מאי היא אמר רב פפא כסא דהרסנא, עושה אשה כל תכשיטיה ומשיירת דבר מועט, מאי היא אמר רב בת צידעא, שנאמר אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחיכי וגו', מאי על ראש שמחתי אמר רב יצחק זה אפר מקלה שבראש חתנים, א"ל רב פפא לאביי היכא מנח לה, במקום תפילין שנאמר לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר.

ויל"ע, דלכאורה ר' יהושע ענה להם שלא ממין הטענה, דהרי הם פרשו בדברים שהיו במקדש ונתבטלו, וסברתם היתה שקשה להתנהג בדברים שהיה מקומם במקדש, ור' יהושע תיקן להם בחלקים שרוב הציבור יכולים לעמוד בהם תקנות שונות לגמרי, שאי"ז מעין סברתם כלל.

אמנם לכאורה י"ל דאף דברי ר' יהושע בנויים ע"פ סברת הפרושין הנ"ל, דכוונתו, דגם היה מקום לפרוש מלדור בבית כיון שהיה בית לה' שנחרב, אלא שכיון שאין יכולים לעמוד בזה תיקנו שיהיה לכל אחד בית ורק שישאיר ממנו מעט חרב, זכר למה שבעיקרון היה מקום לפרוש ולהשאיר את כל ביתו חרב. וכן היה מקום לפרוש מסעודה שלמה, והיינו מלחם ומים ובשר ויין ופירות, כיון שכביכול היתה סעודה שלמה בביהמ"ק שחרבה, אלא שכיון שאין יכולין לעמוד בזה תיקנו שיהיה לכל אחד סעודה אלא שיחסיר ממנה מעט זכר למה שבעיקרון היה מקום לפרוש וכלל לא להכין סעודה.



ב. ענין שיור התכשיטין

ומ"מ ענין השיור בתכשיטי האשה לכאורה הוא ודאי מענין אחר וכדדרשוהו מאם אשכחך ירושלים וגו'. ויל"פ שכוונת הגמ' לסוף הפסוק ממש, שנאמר בו אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי, שהוא מענין מה שאמרו בגמ' בשבת דף סב: דתענוג דאית ביה שמחה אסור, דמצינו בפסחים דף קט. גבי שמחת יו"ט שאיש משמח את אשתו בבגדי צבעונין ומבואר ברמב"ם דה"ה בתכשיטין, שגם בהם יש טבע לשמח כמו בבגדי צבעונין, וא"כ תכשיטין הם בכלל שמחתי דקרא, ולכך צריך לעשות בהם היכר.



ג. איזה תכשיט תשייר

ולכאורה זה מה שהציעו בגמ' לשייר בת צידעא (אף שאי"ז לעיכובא, וכמבואר בשו"ע), ומשום שהיא בראש ומתקיים בזה טפי ראש שמחתי. דאף שפשטות הקרא דראש שמחתי מתפרש על ראש השמחה ולא על ראש האדם, מ"מ מצינו שגם דרשו בקרא דראש שמחתי שזהו אפר מקלה שבראש חתנים, ומבואר דזה נדרש גם על ראש החתן, וא"כ גם בבת צידעא מתפרש היטב הקרא דראש שמחתי משום שזה בראש האדם. ומ"מ אף שיור בשאר איברים מהני, כיון שעיקר הקרא קאי על ראש השמחה ולא על ראש האדם.



ד. מקום האפר דחתנים

אמנם בחתן לכאורה מעכב שהאפר יהיה בראש ולא בשאר איברים (כעין שיורי תכשיטי אשה), דאף שמדרשת ראש שמחתי לא מעכב ראש כיון שאי"ז הפשטות דקרא, מ"מ משום דרשת אביי בעינן ליתן את האפר דוקא במקום פאר. אמנם לכא' כשלא שייך ליתן במקום פאר שוב אין מעכב ליתן דוקא על שאר הראש, ויוכלו ליתן על שאר איברים משום דינו דרב יצחק שרק חייב אפר ולא חייב מקום פאר, דאז זה חוזר להיות כדין התכשיטים, וצ"ע.



ה. ביאור הסוגיא לטור

אמנם בלשון הטור בסימן תק"ס (ונדפס בהלכות ט"ב, וכן דיני הקריעה על המקדש וירושלים וערי יהודה, נכתבו בהלכות ט"ב בסימן תקס"א, וכתב לי מרן הגר"ח ק"ק זיע"א דאת ב' הסימנים האלו מותר ללמוד בט"ב) נאמר משחרב הבית תיקנו שבכל דבר שמחה שיהיה בה זכר לחורבן הבית ועל כן אמרו סד אדם את ביתו בסיד ומניח בו אמה על אמה בלא סיד זכר לחורבן הבית וכו' ועושה אשה תכשיטיה ומשיירת בהם דבר מועט וכו' ועושה אדם כל צרכי סעודה ומשייר בה דבר מועט.

ומבואר דאף ענין שיור האמה ושיור הסעודה הוא משום שזה דברי שמחה, ולא כמשנ"ת שזה משום שהם דברים שהיו במקדש ונתבטלו. וא"כ ר' יהושע באמת לא חש כלל לסברת

הפרושין והוא תיקן להם תקנות מסברא אחרת לגמרי (וצ"ע אמאי הקדים הטור את דין התכשיטין לדין הסעודה, והרי בגמ' הקדימו את דין הסעודה לדין התכשיטין, ובשו"ע העתיק כסדר הגמ').



ו. ביאור עניני השמחה בכל מה שנתקן בו זכר לחורבן

ויל"ע, דבשלמא בתכשיטין יש שמחה וכפי שנתבאר לעיל, וכן בסעודה יש שמחה משום שדרך סעודה בין, אלא בסידור בית איזה שמחה יש.

אמנם מצינו בשו"ע תקנא, ב. שכתב דמר"ח אב ממעטים בבנין של שמחה כגון וכו' בנין של ציור וכיור ומבואר דזה משמח.



סימן ב' - מחלוקת הרמב"ם והטור בדין סידור וכיור

א.

כתב המשנ"ב סק"א דהשו"ע פסק כהרמב"ם דבנין מסוייד ומכוייר נאסר אפי' ע"י שיוור אמה על אמה. ופירש בזה המשנ"ב בפירוש א' דמסוייד ומכוייר זה ענין אחד, דהיינו מיני ציור. ולכא' אין כוונתו לומר שמסוייד הוא מין ציור, אלא כוונתו דנאסר בזה דוקא בתרתי לריעותא, שזה גם רק עם סיד בלא טיט תחתיו וזה גם עם ציורים בסיד. אך בציורים שעל סיד שיש תחתיו טיט, או בסיד שאין תחתיו טיט שאין בו ציורים, בזה נאמר שמהני שיוור אמה על אמה. ושוב כתב פירוש ב' שהם ב' ענינים, והיינו דמסוייד לבד בלא טיט תחתיו או ציור שבסיד שע"ג טיט נאסר אף ע"י שיוור אמה על אמה, ורק סיד שע"ג טיט בלא ציורים נאמר בו שמהני אמה על אמה. וע"פ פירוש זה הוא פירש בדעת השו"ע דאם הוא צבע את ביתו רק בסיד בלא לטוח טיט קודם נתינת הסיד, וכן אם הוא צייר ע"ג הסיד (אף אם יש טיט תחת הסיד), לא מהני בזה אמה על אמה. ורק אם הוא נותן טיט ועליו סיד בלא ציור מהני לשייר בסיד אמה על אמה (אך בנותן רק טיט אי"צ לשייר אמה על אמה בלא טיט כלל). ומ"מ כתב המשנ"ב דהמנהג כהטור להתיר אפילו סיד לבד או ציור שע"ג הסיד ע"י שיוור אמה על אמה (ולכא' גם בתרתי לריעותא והיינו בציור שע"ג סיד שאין תחתיו טיט, וכן משמע בטור שביאר שבכל ענין של האיסור שמופיע בגמ' מהני שיוור אמה על אמה). ומ"מ אף לטור בעינן שיוור אמה על אמה גם כשנתן סיד ע"ג טיט ולא צייר בו כלום.

ובביאור הלכה תקנא. ב. הקשה איך אמרינן דמשנכנס אב ממעטין בבנין של שמחה, ומבואר שם דהיינו בית חתנות לבנו או בנין של ציור וכיור, דמשמע מכך שבשאר ימי השנה אפשר לבנות בנין של ציור וכיור. והרי בשלמא לטור נחא דבשאר ימות השנה יש להתיר בנין של ציור וכיור ע"י שיוור אמה על אמה, אבל להרמב"ם קשה, דזה נאסר גם בכל ימות השנה אף ע"י שיוור אמה על אמה.

ומכח קושיא זו כתב הביה"ל דמה שנאסר להרמב"ם מר"ח אב זה אפילו אם ירצה לטוח תחתיו בטיח של טיט תחילה. והנה לפירוש א' דלעיל שפירש המשנ"ב ברמב"ם, דמהני שיוור

אמה על אמה בכל השנה בסיד שע"ג טיח אפילו לצייר, זה ניחא כפשוטו, דהוצרכו לאסור מר"ח אב ציור וכיור, והיינו בגונא שהם הותרו כל השנה. אך לפירוש ב' שפירש המשנ"ב ברמב"ם, דאף בסיד שע"ג טיט לא מהני שיור אמה על אמה כל השנה אם הוא מוסיף לצייר, צ"ב מה הוצרכו לאסור ציור וכיור מר"ח אב, דהרי לעולם זה אסור, ואפילו בסיד שע"ג טיט. ולא מהני לכך אוקימתת הביה"ל שהוצרכו לאסור אף אם ירצה ליתן טיט תחתיו. וצ"ל דלרמב"ם הותר ציור ע"ג טיט שאין בו סיד כלל, ואת זה אסרו מר"ח אב, ומה שלא נזכר כן בביה"ל זה משום שהביה"ל הלך בדרך פירוש א' הנ"ל.



ב. ממבורטק"ס

ויל"ע אם מה שנהגו לעשות כעין התזה על הכותל באופן שהטיפות מתייבשות ונשארות בבליטתן על הכותל (טמבורטק"ס), דינו כציור.



ג. בית כנסת

וכתב הביה"ל דבבית כנסת ובית מדרש שרי בכל ענין, היינו אף בסיד לחוד ובלא שיור אמה על אמה. ולכאורה אף שעסק הביה"ל בסיד לחוד, מ"מ כוונתו להתיר אף בציור שע"ג סיד לחוד, וכפי שכתב בתחילת לשונו דשרי בכל ענין והיינו בכל האפשרויות, וזיל בתר טעמא דבביכ"נ ובבימ"ד אי"צ לעשות זכר לחורבן.



ד. סוכה

ומ"מ מבואר בשע"ת בשם היעב"ץ דחדר נאה שבנוהו לשם מצות סוכה צריך לשייר בו אמה על אמה. וזהו לכא' משום דרק במקדש מעט אי"צ ליתן זכר למקדש, אך לא בעניני מצוה, ומ"מ משמע שם שבחדר המיועד לסוכה יש מקום נוסף להקל ע"ש. ולכא' זה משום שאף שמשמע שם שבנו את החדר באופן של דירת כבוד, מ"מ כיון שזה מיועד לסוכה יש לזה קצת מיעוט חשיבות של דירת עראי. וכעין מה שמצינו במשנ"ב תרכו. כא. דחדר שמשמש לדירה גמורה ועשוהו סוכה, פטור בימי הסוכות ממזוזה (ובהמשך יבואר בזה בענין אחר).



ה. מתי לא בעינן שיעור אמה מדוייק

ובשע"ת הביא דהיעב"ץ היקל באותו חדר שנבנה לשם מצות סוכה שלא להקפיד על מידת אמה דחומרא סגי וכמש"כ בשו"ע אפילו דבר מועט דיו. ויל"ע דבשו"ע זה נאמר רק לגבי שיור הסעודה, אך לא לגבי סיד וכיור שמפורש בגמ' ששיעור השיור באמה על אמה. ולכאורה מבואר שהבין היעב"ץ דדברי הגמ' בשיעור האמה הם רק לחומרא, אך מדינא סגי בכל שהוא דומיא דשיור הסעודה. ומ"מ מסתבר דבזה הוא לא היקל לעצמו אלא בחדר שנבנה לשם סוכה.

וכמשנ"ת דיש מקום להקל בזה, אך ודאי שבביתו הקבוע הוא החמיר בשיעור האמה במדויק כפי שנאמר בגמ'.



ו. איזה חדר חייב בשיוור אמה

ובשע"ת הביא את סוף דברי היעב"ץ דאפילו הוא בונה רק חדר אחד רק שיהא ראוי לדירת כבוד צריך לשייר בו. ומשמע דאי"צ להשתמש בו לדירת כבוד, אלא סגי בראוי לדירת כבוד בלבד ואפילו אם שימושו שלא לענין דירה. ומ"מ מסתבר דבמחסן אין חיוב כיון שאין שם אנשים בדרך כלל, ודברי היעב"ץ נאמרו על חדר שעתידיים לגור בו, ורק שלעת עתה עוד לא נכנסו לגור בו, דמ"מ כבר חייבים לשייר בו אמה.



ז. דין משרד

ולענין משרדי זמנינו, לכאורה עצם ריבוי הישיבה שבהם נותן בהם דין דירה, ובפרט שיש להכלילם במש"כ היעב"ץ דאף מה שראוי לדירה חייב בשיוור אמה (ואף שלעולם לא ידורו בהם לגמרי, וזהו פירוש אחר ממשנ"ת שכוונתו לחדר ריק שעתידיים לגור בו), ויש בהם חיוב שיוור אמה. ויל"ע אמאי מקילין בזה אף אלו שמחמירין בדין זה בבתייהם.



ח. מה גרם לביטול שיוור אמה

וכבר הביא המשנ"ב שבזמנו ביטלו דין זה אף בבתים, והוא תמה בזה, דאף שמצינו מי שהיקל בסיד המעורב בחול אף כשאינו ע"ג טיט, ומובן ששייך בדין דרבנן זה לסמוך על המקילין בזה, ולא לחוש למחמירין שהחמירו בזה אפילו כשאותו סיד נתון ע"ג טיט, מ"מ הרי סיד שבזמנינו אינו מעורב בחול כלל, וא"כ לכו"ע הדבר אסור ללא שיוור אמה. ולבסוף הליץ בעדם המשנ"ב דאפשר שרק במיני סיד הנקרא גופ"ש שהוא לבן ביותר אסור, משא"כ סיד שלנו, אך כתב שכל זה דוחק, וצ"ע על מה נוהגים היתר.



ט. שוכר ומשכיר

ומ"מ שוכר לא יכול לכפות למשכירו לקלף אמה בדירה, כיון שיש ביד המשכיר לסמוך על מה שתירץ המשנ"ב בדוחק את המנהג. ובלא"ה לא ברור שבדיני חו"מ יוכל השוכר לטעון שחייב המשכיר לקלף מחמת דיני או"ח.

אמנם כיון שאסור לדור בדירה שנקנתה מישראל שסייד בלא שיוור, שוב עד כמה שרוצה השוכר להדר בחיוב השיוור אמה ואין המשכיר מסכים לזה, שייך לו להדר שכלל לא לשכור את אותה הדירה מהאי טעמא.

י. אם צריך שיור אמה בכל חדר

עוד דן היעב"ץ בדבריו גבי מש"כ הא"ר, דלפי דברי המהרי"ל שחדר איקרי בית אפשר דהכא צריך לשייר אמה בכל חדר וחדר, וכתב בזה היעב"ץ דבאמה אחת זה ודאי מספיק לכל חדרי הבית, וסמך לדבר מחזיק בנכסי הגר דודאי מעשהו שבחדר אחד קונה לו את כל הבית. ולכאורה כוונתו היא דכיון שכל הבית משמש לאותו מהות, והיינו להשלמת הדיורין, שוב כל החדרים הוו כחדר אחד, וכעין נכסי הגר שכל ביתו נחשב לנכס אחד.

ובענין זה הביא היעב"ץ וכתב (את מה שהובא לעיל) דכשהוא הוסיף לעצמו חדר נאה לשם מצות סוכה, הוא שייר משהו באותו חדר. ומשמע שזה משום שאין אותו חדר משמש לאותו שימוש שמשמש הבית, ולכך הוא לא נכלל בבית כדי שיהי בו השיור שנמצא בחדר אחר של הבית.

ונמצא שמה שהובא לעיל דמבואר ביעב"ץ שחדר המיועד לסוכה יש בו קולות בדין זה, הוא לא בהכרח מפני שהשימוש של הסוכה הוא עראי ואינו דירת כבוד כ"כ, אלא הוא משום שכבר הוא נתן בביתו שיור אמה שדינה לפטור את כל החדרים. ולחדש שחדר המשמש לסוכה אינו נטפל בזה לבית הוא חומרא גדולה, ולכך אפשר להקל בזה בשיור האמה שבאותו החדר (והנה דנו בדין בית דנר חנוכה, אם דינו רק בד' אמות, כעין שאר הלכות שמחוייבים בהן בבית, דאמרו בסוכה דף ג. דשיעור הבית בד"א. ואת"ל לחומרא, יל"ע כשבביתו חדרים עם ד"א אך החדר הפונה לרה"ר הוא פחות מד"א. ושם יש לדמותו למשנ"ת כאן, ולהכשיר בזה בודאות כשזה חדר גמור ולהסתפק בזה קצת כשזה מיועד לסוכה).



יא. מקום שיור האמה

המשנ"ב מביא מהשע"ת דמקום שיור האמה יהיה מול הפתח, כדי שיראה מיד שיכנס בפתח (וכגון שאין דלת הבית נפתחת לתוך פרוזדור, באופן שמול הדלת ממש יש את דופן הפרוזדור וצריך הנכנס לפנות מיד לימינו בהמשך הפרוזדור כדי להיכנס לבית, והדבר גורם שאין העומד שם מביט למולו למעלה כלל, דלכאור' בכה"ג ישייר במקום שמביט הנכנס לבית מיד לאחר שהוא נכנס למקום היותר מרווח בבית. אך אינו מחוייב ליתן את השיור ממש מול הפתח בגובה עינים בלא להגביהו כלל, דזה מזיק מאד למראה הבית). ויש שמניחים פנוי למעלה מן הפתח בגובה ואינו נראה לנכנס, ואפשר שזה כדי שיתראה תמיד לפני בעה"ב היושב בפנים, שעל הרוב הוא יושב אצל הקיר אשר נוכח פני הבית (ואף זה בכגון כשאין מקום הדלת בתוך פרוזדור, ולכאור' בכה"ג ישייר במקום שמביט הבעה"ב ממקום מושבו). ובשע"ת מבואר דהגדון בזה הוא בפירוש לשון הגמ' שחייבה לשייר כנגד הפתח, אם כנגד זה דוקא מול וכלשון דקרא, או שזה אף מעל, דלשון חכמים לחוד. ומ"מ מבואר שם שמסברא ראוי ליתן כנגד הפתח כדי שיהיה ניכר לנכנס.



יב. עוד סיבה שגרמה לביטול שיר האמה

ומשמע בשע"ת שהסיבה למה שבזמנם זלזלו בהלכה זו (והובא לעיל ביאור המשנ"ב בזה) היא משום מחלוקת זו וכיוצא בה, דלכך יצאו להקל בשיטה מסויימת, וחזרו והקלו עד שכמעט נשכח מלב ואין על מה להשען.



יג. ליתן אמה בסיד שחור

עוד כתב המשנ"ב דאותו השיר יהיה בלא סיד, ודלא כאותן העושין אמה שחור דזהו גם כן ציור, וזהו דלא כהא"ר שהביא לזה סמך. ומ"מ סמך המשנ"ב מעט על דברי הא"ר, וכתב דאין למחות ביד המקילין לעשות שחור ולכתוב על זה זכר לחורבן, דאף שהחיי אדם אסר גם בזה, מ"מ יש לצרף באופן זה את שיטת הא"ר, כיון שניכר להדיא שזה זכר לחורבן ולחסרון יופי ולא לריבוי יופי, וכדמבואר בשעה"צ.

ולכאורה כל מה שאסר המשנ"ב אמה בצבע שחור וכתב דזהו גם כן ציור, הוא דוקא בבית לבן עם אמה בצבע שחור, אך בית שכולו שחור לכאורה הוא לא נחשב שכולו מצוייר כדי לאסור בזה לדעת הרמב"ם שאסר בציור שעל סיד אף אם יש שיר אמה. וודאי שבכה"ג יודה הרמב"ם שזה נחשב לבית שחור בעלמא, ומהני בו שיר אמה כמו בבית לבן.



יד. בגדי רקמה

עוד כתב המשנ"ב ואותן התולין בגדי רקמה סביב כל הכתלים ישיירו ג"כ אמה על אמה. ובזמנינו שכיח דבר זה באלו המדביקים טפטי"ם על הכתלים. אמנם מבואר להדיא במשנ"ב דאם תלה בגדי רקמה רק על מקצת הכתלים סגי בשיר סיד בחלק שאין בו בגדי רקמה, ואין חיוב לשייר מהבגדי רקמה בחלק שיש בו בגדי רקמה, אף אם הם חשובים טפי מהסיד.



טו. קילוף הסיד הנמצא במקום שיר הבגדי רקמה

ויל"ע כשכל ביתו עם סיד ובגדי רקמה, אם סגי לשייר מהבגדי רקמה אף שתחתם יש סיד, כיון שמ"מ הוא מוריד שם מהיופי, או שלא עדיף סיד זה מגוונא שכל הדירה רק עם סיד וצריך לקלף ולשייר אף בסיד. ואם נימא דצריך לשייר בכה"ג גם בסיד, פשוט שלא מהני לשייר במקום אחר המוסתר בבגדי רקמה, ולהשאיר במקום השיר של הבגדי רקמה את הסיד, דהרי כל שיר אמה צריך להיות מגולה, ומה שמכוסה בבגדי רקמה אינו נחשב לשיר כלל. אלא דא"כ יצא דאף אם בכל ביתו יש טיט בלא סיד וזה מצופה בבגדי רקמה, ורק במקום שיר הבגדי רקמה יש סיד יצטרכו לקלף את אותו הסיד. וזה חידוש שבית שיש בו רק אמה על אמה עם סיד אך שאר הבית מכוסה, דינו לקלף את אותה אמה של סיד, וצ"ע בכל זה.



טז. בעינן אמה מרובעת בדוקא

וכתב השע"ת דבעינן דוקא אמה על אמה מרובע אך לא אריך וקטין. ולכאורה סברתו היא דכיון שהוא להיכר זכר לחורבן בעינן שיהיה ניכר היטב. וזה ודאי שאם יעשנו כחוט דק וארוך אין בזה היכר כ"כ, ושוב לא נותנים את גודלו לפי ראות והיכר של כל אדם לעצמו אלא לפי קביעת חז"ל שצריך אמה על אמה מרובע, דהוא ודאי ניכר ומורגש לכל. ורק לענין שאר שיעורי חז"ל שענינם הוא משום שיעור גודל הדבר מחמת חשיבות עצמו, לא איכפת לן באריך וקטין.



יז. השוכר מגוי ומסייד לבדו חייב בשיוור אמה

עוד כתב השע"ת גבי הא דהלוקח חצר מסויידת ומכויירת הרי היא בחזקתה, דתלינן שנעשה ביד גוי וקנאה ישראל ממנו, דמ"מ אף ישראל ששוכר מהגוי דירה, ומסייד ישראל את הדירה או שהוא תולה בה בגדי רקמה משנה לשנה הוא מחוייב לשייר בה אמה, דאף שמותר לדור בדירה שסיידה גוי בלא שיוור, מ"מ כשמסייד ישראל אפילו את דירת הגוי הוא חייב לשייר בה אמה.



יח. דין נקב

ובבית שיש בו נקב בכותל בלא שום תועלת, כתב לי מרן הגר"ח"ק זיע"א דלא מהני לדון בו משום שיוור אמה בזה שאינו סותמו זכר לחורבן, דבעינן בדוקא שיוור סיד במקום הראוי לסיד, ולא מהני לזה שיוור בכותל באופן שממילא לא היה שייך ליתן שם סיד (ואף שהוא מוסיף בשיוור ומשייר גם סיד וגם כותל, מ"מ חז"ל חייבו שיוור סיד ובזה שאין כלל כותל אי"ז נחשב לשיוור סיד).



סימן ג' - שיוור הסעודה

א.

בטור העתיק את דברי הגמ' בשיוור בסעודה כפשוטם, דעושה אדם כל צרכי סעודה ומשייר בה דבר מועט אפילו כסא דהרסנא. ובב"י העתיק את לשון הרמב"ם דהתקינו שהעורך שולחן לעשות סעודה לאורחים מחסר ממנו מעט ומניח מקום פנוי בלא קערה מן הקערות הראויות לתת שם, וכן העתיק בשו"ע סעיף ב'.



ב. ענין מקום פנוי

וביאר המשנ"ב את דברי השו"ע דמחסר ממנו מעט היינו שאין נותן את כל התבשילין הראויין לאותה הסעודה, אלא דסגי בחסרון מועט ואפילו בכסא דהרסנא שאינו חשוב. ומ"מ בעינן שיניח מקום פנוי, דאל"ה לא יהיה ניכר החסרון, ורק כשיניח מקום פנוי ירגישו שהיה ראוי עוד תבשיל אלא שנחסר.



ג. מקום פנוי זה רק מקום שהיה ראוי ליתן בו מאכל

ולכאורה לפ"ז לא סגי במקום פנוי שבקצה השולחן, שהוא מקום שאף כשיש סעודה בלא שום חסרון (כסעודת שבת ויו"ט שאסר השעה"צ לחסר בהם) אין הדרך להניח שם תבשילין. דהרי בזה לא יהיה ניכר ע"י המקום הפנוי שהיה ראוי לבוא עוד תבשיל, אלא צריך מקום פנוי דווקא במקום שדרך ליתן בו תבשילין. וכן משמע להדיא בלשון הרמב"ם שכתב דמניח מקום פנוי בלא קערה מן הקערות הראויות לתת שם, והיינו מקום שהיה ראוי ליתן שם קערה. ובכלל זה גם לא מהני מה שהצלחות המיועדות לאכול בתוכן ממש עומדות ריקן בשעת עריכה, דהרי אין דרך ליתן שם את תבשילי הסעודה בשעת העריכה, וא"כ אין בזה היכר למקום פנוי (ובלא"ה סופם להתמלאות בסוף).



ד. צלחת שמודפס עליה זכר לחורבן

וקצ"ע במה שהמציאו צלחת המיוצרת באופן של צלחת המיועדת לאכילה, ולא באופן של צלחת המיועדת להגשה ומודפס עליה שיעור דבר זכר לחורבן, אם דינו כמקום פנוי ע"י שמניח אותה ריקה בשולחן, או שכיון שהיא באופן של צלחת שאין בה יעוד לאכילה אין בה דין מקום פנוי. ושוב אי"ז מקום פנוי, וההדפסה אינה אלא כמי שמניח פתק שכתוב בו שיש חסרון דבר, דלא שמענו דזה מהני. ומ"מ י"ל דכיון דרק ההדפסה גורמת שע"ז אי"ז צלחת המיועדת לאכילה (כיון שאין דרך לאכול ע"ג כזו הדפסה), שוב זה חשוב כמקום פנוי.



ה. כשאינו מגדיל את השולחן משום מקום פנוי

עוד יל"ע קצת בשולחן שאפשר להגדילו והוא לא מגדילו, אם עצם זה שדרך להגדילו בסעודה כזו והוא לא מגדילו, זהו מקום פנוי בשולחן, דלא בעינן שהמקום פנוי יהיה באותו גובה של שאר השולחן אלא סגי במקום פנוי שהיה ראוי ליתן שם תבשיל, או שהיכר הוא רק כשהשולחן מוכן לנתינת תבשילין ועכ"ז יש בו מקום פנוי, אך לא בכח"ג.



ו. שייר תבשיל שרגילין בו אי"צ מקום פנוי

וכתב השעה"צ דרך כשמייר איזה דבר שאין דרכו ליתן בכל סעודה בעינן מקום פנוי, אבל אם שייר תבשיל אחד ממה שרגילין במקום ההוא בסעודה, וכסא דהרסנא דזמן הגמ' (ולאפוקי מזמנינו, שבזה הובא לעיל מהמשנ"ב דבעינן מקום פנוי), אז ניכר שיש חסרון גם בלי מקום פנוי וכלל ל"צ מקום פנוי.



ז. בשיור תבשיל שרק שיין לאותה סעודה בעינן מקום פנוי, ובשיור תבשיל שכלל לא שיין לאותה סעודה לא מהני מקום פנוי

והיינו דאף שכתב המשנ"ב (דלעיל) דבעינן מקום פנוי גם כשמחסר תבשיל הראוי לאותה הסעודה, מ"מ לא מיירי שם בתבשיל שדרכו ליתן בכל סעודה, אלא מיירי רק בתבשיל ששיין לאותה סעודה, ולאפוקי מתבשיל שאין דרכו להיאכל בכזו סעודה. וכגון כשמחסר מאכל של ארוחת ערב בארוחת צהרים או של ארוחת צהרים בארוחת ערב, וכ"ש כשמייר מאכל חלבי בשעה שאסור לו לאכול חלבי, דבזה לא הוה חסרון כלל ולא מהני אף אם ישאיר מקום פנוי. אך בתבשיל שדרכו ליתן בכל סעודה אי"צ מקום פנוי.



ח. אופן השיור בזמנינו

ולפ"ז בחתונות דידן שהדרך להזמין אוכל מוכן ודרך המכינים ליתן (לפי המחיר הרגיל) רק עוף עם עוד ב' תוספות, ודאי לא יחשב חסרון תבשיל אם הוא יתן ב' תוספות ויחשוב בליבו שהוא בחר את התוספות האלו ולא את התוספות האחרות משום שהוא מחסר בסעודתו את התוספות האחרות, דזה לא הוה חסרון כלל לאותה הסעודה. ורק אם הוא יחסר תוספת אחת לגמרי, זהו חסרון ממה שראוי לאותה הסעודה והוה שיור (וכן משמע מהגונא דבעינן מקום פנוי, דעינינו שיש היכר בחסרון המקום שבשולחן, שהיה דבר שהיה צריך לתפוס מקום שחיסרוהו ולכך יש מקום. וא"כ משמע שאין לאותו דבר תחליף, דא"כ זה לא משאיר מקום פנוי, ומ"מ נאמר דין מקום פנוי כדי שלא ימלא את כל השולחן כולו מהמאכל היחיד שהוא הכין דאז חסר בהיכר).

אלא דלכאורה מסתבר דאם כלל לא תהיה את אחת התוספות המקובלות, זהו לא רק בגדר דבר הראוי לאותה סעודה אלא זה גם בגדר דבר שדרכו ליתן בכל סעודה. דמסברא אי"צ שזה יהיה דווקא תבשיל מסויים אלא אף ענין מסויים, ומספר נוסף של תוספות הוא ודאי ענין מסויים בסעודה. וא"כ בזה אי"צ כלל ליתן מקום פנוי, כדי שיהיה היכר שיש חסרון, וא"כ לא בזה נאמר ברמב"ם דבעינן גם חסרון וגם מקום פנוי. וא"כ עדיין יל"ע באיזה גונא צריך היכר דמקום פנוי, אף שיש חסרון אמיתי בסעודה באיזה שהוא ענין (בלא שיתנו לו תחליף, וכמשנ"ת לעיל). ולכאורה משכח"ל דבר זה בדבר שאינו עיקרי בסעודה, וכגון בזמנינו דיש בחתונות דידן דרך במספר מסויים של סלטים, דבזה אם חסר סלט אחד מהמספר הקבוע אין דרך האנשים ליתן על כך לב (ואף שאין סלט אחר תחת הסלט החסר). ובזה, אף שזה חסרון אמיתי, בעינן ליתן

מקום פנוי, דבזה יתנו האנשים לב על שינוי העריכה ויבחינו שבאמת יש פחות סלטים מהמספר המקובל.

ואף על כגון זה ממש (היינו דבר שאינו עיקרי בסעודה, וכסלטים), נאמר בשעה"צ דאם הוא חסר דבר שדרכו ליתן בכל סעודה אי"צ לשייר מקום פנוי. והיינו דבזה יש היכר, אף אם אי"צ דבר עיקרי בסעודה (וכסא דהרסנא דזמן הגמ', שנתבאר שהוא דבר מועט אך הוא דבר שדרכו ליתן בכל סעודה, ובזמנינו זה מתקיים לכאורה רק בסלט הטחינה), כיון שדרך אנשים לחפש אחריו. ומ"מ יש להסתפק אם בזה סגי, אף אם הוא לא מחסר ממספר הסלטים המקובל, כיון דמ"מ ניכר לכל חסרון הדבר שדרכו ליתן בכל סעודה, או שאף בזה צריך חסרון גמור והיינו שיחסר ממספר הסלטים המקובל, דאל"כ יהיה מובן לכל דמה שאין את אותו מאכל זה רק משום שליבו חפץ בסלטים אחרים, וכיון שכבר היה את המספר השלם של הסלטים לא היה ניתן להביא עוד.



ט. אם לטור בעינין מקום פנוי

והנה הטור השמיט את ענין שיור המקום הפנוי, ובשעה"צ ביאר בדרך ראשונה דסבר הטור דלעולם לא בעינין מקום פנוי, וכעין מה שביאר הא"ר בדעת הלבוש. ובדרך שניה ביאר השעה"צ דכיון שהביא הטור את הגוונא של חסרון כסא דהרסנא (דזמן הגמ'), דהוא דבר שדרכו לבוא בכל סעודה, לכך ס"ל דלא בעינין מקום פנוי. אך אה"נ דכשהחסרון הוא בדבר שאין דרכו לבוא בכל סעודה, מודה הטור דבעינין מקום פנוי.

ועניינו, דבגמ' לא נזכר כלל ענין המקום הפנוי, ועכ"ז הוסיף כן הרמב"ם מדעתו. ולכאורה זה משום שבגמ' נאמר עושה כל צרכי סעודה ומשייר דבר מועט, ועל כך אמרו מאי היא אמר רב פפא כסא דהרסנא. והבין הרמב"ם דמכך שלא אמר רב פפא בלשון "אפילו", דהיה משמע מכך שהוא מחדש רק רבותא דאפילו בכזה דבר מועט סגי, משמע דכוונתו גם לבאר דהגמ' מיירי דוקא בכסא דהרסנא, והיינו דרק בזה שדרכו לבוא בכל סעודה יש היכר אך לא בשאר תבשילין. ולכן הוסיף הרמב"ם וחידש דבתבשיל שאין בו היכר לא מהני החסרון עד שיתן היכר, וההיכר הוא במקום פנוי. ולכן הבין השעה"צ דיש לדון בטור שהעתיק את דברי הגמ' בלא הוספת דברי הרמב"ם, אם כוונתו לחלוק על הרמב"ם, וס"ל דכיון שלא הוזכר ענין המקום הפנוי שוב לעולם לא בעינין מקום פנוי, או שביאור דברי הטור הוא ממש כביאורו של הרמב"ם בדברי הגמ', ויודה הטור דבדבר שאינו דומה לכסא דהרסנא בעינין מקום פנוי.

אמנם בטור הגירסא היא "אפילו כסא דהרסנא", וא"כ עומק דברי השעה"צ הם דיש לדון בלשון הטור טפי מלשון הגמ', דהרי הטור פירש את דברי רב פפא דהוא מחדש רבותא דאפילו בכזה דבר מועט סגי. וא"כ קשה לפרש בדבריו כפי שביאר הרמב"ם בגמ' שדברי רב פפא הם אוקימתא דמיירי דוקא בדבר שדרכו לבוא בכל סעודה, וכיון שרב פפא לא עסק בזה אין לנו לחדש דבעינין היכר כדי לחייב מקום פנוי במקום שאין היכר. או שמא דלעולם מודה הטור לרמב"ם, וסובר הטור דרב פפא עסק גם באוקימתא שמייירי דוקא בדבר שיש בו היכר ע"י זה שדרכו לבוא בכל סעודה, וגם ברבותא דדבר מועט הוא אפילו בכעין כסא דהרסנא. ומ"מ לא

הביא הטור אלא את החלק שביאר רב פפא, דמה שאמרו דבר מועט היינו אף דבר מועט ממש ככסא דהרסנא, ומשום שזהו החלק שעסק בו ר' יהושע להדיא בברייתא.



י. חיוב השיר הוא רק באורחים

והנה מבואר בלשון הרמב"ם דהחיוב לשייר בסעודתו הוא רק כשעורך שולחן לעשות סעודה לאורחים, והיינו דרך אז זו סעודה חשובה, וזוה הצריכו שיר, אך בסעודה פשוטה אי"צ שיר. אמנם מבואר בקיצור שו"ע דאף בארוחה פשוטה שהזמין בה אורחים יש חיוב שיר, ולא רק בסעודה חשובה לשם איזה דבר מיוחד. וקצת יל"ע אם הוא מזמין אורח אחד בלבד יש בו חיוב שיר, או שרק אורחים רבים נותנים חשיבות בסעודה אך לא אורח יחיד.

ומ"מ מסתבר דאף באורחים מרובים זה דוקא כשהזמין מראש או שאיקלעו אורחים הראויין להזמנה מראש, אך כשאיכלעו אנשים שרק מפני שאין להם מה לאכול הם סועדים אצלו דרך ארעי, ואין בהם את המהות של סעודת מרעות, אין בזה משום החשבת הסעודה כ"כ כדי לחייב בשיר כדרך שחייבים בסעודה חשובה.



סימן ד' - שיר תכשיטין

א.

כתב השו"ע וכשהאשה עושה תכשיטי הכסף והזהב משירה מין ממיני התכשיט שנוהגת בהם כדי שלא יהיה תכשיט שלם, ופירש המשנ"ב דהיינו דאם יש לה הרבה מיני תכשיטין לא תשים כולם עליה בבת אחת רק בכל פעם תשייר אחת לזכור החורבן. והוסיף בזה המשנ"ב דנשים המתקשטות במילוי גורמין לבד זה רעות רבות מאומות העולם המתקנאים בהן.



ב. תכשיטין שאינם מכסף וזהב

ומבואר מלשון השו"ע דהחיוב הוא רק בתכשיטי כסף וזהב, שהם חשובים מאד, אך לא בתכשיטין פשוטין, ואפילו לא באלו הדומים לכסף וזהב. וזהו כעין שמצינו דבסעודה שאינה חשובה אי"צ לחסר בה דבר זכר לחורבן.



ג. תכשיטין מועטין

ומלשון המשנ"ב משמע דאם יש לה תכשיטין רק כדרך רגילה אצל בנות ישראל הכשרות, שיש מכל מין רק תכשיט אחד (וקצת טבעות), אין זו צורה חשובה שחייבים לשייר בה תכשיט

אחד. ורק אם היא מרבה מאד בתכשיטין כדרך החשובות, יש בזה חשיבות וחייבים לשייר תכשיט אחד. וזה שמיד כשהביא את צורת ההלכה שצריך לשייר בכל פעם תכשיט אחד, הוא כתב את ההזהרה שנשים המתקשטות במילוי גורמין לרעות רבות וכו'. וכדמדויק בלשונו שם שכתב שגורמין לבד זה רעות רבות, והיינו לבד זה שיש בהן חיוב שיור תכשיט זכר לחורבן, דמשמע שרק בכאלו נשים נאמרה ההלכה לשייר תכשיט זכר לחורבן. והסכים לזה מרן הגר"ח ק זיע"א.



ד. שיור קניית תכשיט

ובמשנ"ב מוכח דבעינן בדוקא לשייר תכשיט אחד מהתכשיטין שהיא רגילה בהם, ולא סגי לשייר מלקנות תכשיט אחד הראוי לה בצירוף מקום פנוי על ידיה וכדו' כדרך שזה מהני בסעודה. ולכאורה טעם הדבר הוא, משום שרק לסעודה יש סדר בצורת ואופן האכילה, ושייך לחסר מאכל אחד שאין רגילים בו באופן שלא יכינוהו כלל ויחסרוהו מסדר האכילה, וכמשנ"ת לעיל, אך לתכשיטין אין סדר מסויים להתקשטות, דאשה זו מרבה מילוי תכשיטין ותמיד שייך להוסיף עד בלי די. ונמצא שמה שהיא לא קנתה תכשיט הראוי לה, אין בו חסרון מאיזה סדר של התקשטותה ואין בזה דין חסרון כלל. וכיון שכן, חייבו בדוקא לשייר מתכשיט שיש לה והיא רגילה להתקשט בו, דזה ודאי נחשב לשיור.

ומ"מ אם היא תחסר מלקנות סוג מסויים של תכשיט, וכגון שהיא לא תקנה נזמים כלל אף שהם ראויין לה, בזה דינו דהוה חסרון, אף שמשאר סוגי התכשיטין יש לה ריבוי גדול, משום שהיא מחסרת בסדר ההתקשטות והיא מבטלת סוג מסויים של התקשטות, דבזה דומים התכשיטין לסעודה שיש בה סדר, וכל חסרון מאותו סדר מהני (והיינו אף אם זה רק בכעין תבשיל שרק ראוי לאותה סעודה ולא כתבשיל שדרכו בכל סעודה, וכגון שלא כל בנות מקומה דרכן בנזמים, ומשום שכיון דיש מקום פנוי במקום הנזמים סגי בכעין תבשיל שרק ראוי לאותה סעודה, וכמשנ"ת לעיל בדין סעודה). והסכים לכל זה מרן הגר"ח ק זיע"א.



ה. שבת ויו"ט

ובשעה"צ סק"ג הביא מהמור וקציעה דשיור בסעודה נאסר בשבת ויו"ט דאפילו בימי אבל אסור להראות בשבת שום דבר של פרהסיא (ורק בשאר סעודות מצוה שבחול זה נוהג), אך שיור דתכשיטין נוהג אף בשבת ויו"ט דלא מינכר השיור כולי האי. וזהו כמשנ"ת שבמניעה במקצת מההתקשטות לא ניכר שיש בזה חסרון.

אלא דקצ"ע במי שדרכה להתקשט בכל מיני הקישוטים, ובשבת ויו"ט היא מורידה סוג מסויים של תכשיט לגמרי (וכגון נזמים וכו') זכר לחורבן, אם בזה הוה איסור משום שזה ודאי מינכר. ומסתמת לשון השעה"צ משמע שבכל גונא אין בזה איסור. ולכאורה הטעם הוא, משום שאי"ז כסעודה שדרך כל אדם באותו סדר, אלא מקובל שיש נשים שחסר להן איזה סוג של

תכשיט לגמרי. וא"כ אף שלאשה זו יש תמיד את אותו סוג תכשיט, מ"מ לא מינכר כ"כ החסרון במה שהיא תחסרו לגמרי, ולכן אין בזה איסור בשבת ויו"ט.



סימן ה' - אפר חתנים

א.

ובגמ' בב"ב דלעיל ריש סימן א' נאמר, מאי על ראש שמחתי אמר רב יצחק זה אפר מקלה שבראש חתנים א"ל רב פפא לאבבי היכא מנח לה במקום תפילין שנאמר לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר.



ב. מי המניח

ומלשון הגמ' דהיכא מנח לה משמע שהחתן מניח את האפר לעצמו (ומה שנאמר בפסוק לשום לאבלי ציון וכו' זה בזמן השמחה דלעת"ל שיתנו להם אחרים פאר תחת אפר, אך בזה"ז הוא נותן את האפר לעצמו). וכן כתב השו"ע וכשהחתן נושא אשה לוקח אפר מקלה ונותן בראשו במקום הנחת תפילין.

אמנם בלשון הטור משמע קצת שאחרים נותנים עליו את האפר, דכתב ותיקנו להניח אפר בראש חתנים. וביותר זה מתבאר להדיא בדבריו שבאבן העזר סימן ס"ה דכתב וכן נוהגים באשכנז בשעת ברכה נותנין לחתן אפר בראשו במקום התפילין ובספרד נוהגין ליתן בראשו עטרה עשויה מעלה זית לפי שהזית מר זכר לאבלות ירושלים ונהרא נהרא ופשטיה. ומבואר דאחרים נותנים את האפר על ראש החתן וכן נהגו בזמנינו (אך בשבירת הכוס נהגו שהחתן שובר). ויל"ע בטעם ובמקור הדבר.

וביארנו לי בזה ע"פ הגמ' בתענית דף טו: שבתעניות נותן כל אחד על ראשו אפר, אך על ראש החשובים נותנים אחרים את האפר כדי לביישם יותר (ורק החשובים מתביישים בכך טפי, המיוחס לרש"י). וא"כ י"ל דאף שמדינא סגי שהחתן יתן לעצמו את האפר, מ"מ כתב הטור דמשום מנהג נהגו שאחרים יתנו עליו את האפר, ומשום שהוא חשוב והוה בושה טפי ע"י אחרים, ויש בזה יותר משום זכר לחורבן.



ג. שאר זכרונות שבחתנים

ובב"י הביא את דברי הטור הנ"ל שבאבה"ע ומיד הביא בסמוך לזה את דברי הכל בו דכתב שיש מקומות שנמנעו מליתן אפר מקלה בראש חתנים מפני שאין העם מוחזקים כלל בהנחת תפילין ולא יהיה להם האפר תחת פאר ויחששו ג"כ שמא לא יהיה ג"כ פאר תחת אפר (לכאורה משום דיענשו לעתיד ולא יזכו לפאר תחת זה שלא נהגו בפאר בזה"ז) ונהגו לעשות זכרון אחר במקומו

שנותנין מפה שחורה על ראש החתן והכלה (ואי"ז כאפר שהוא רק על החתן, דשאני מפה שאינה משום פאר שאינו שייך בכלה, ומה שהיא נותנת דוקא על הראש הוא לכתחילה בלבד משום ראש שמחתי עמשנ"ת באות א' לענין אפר), ועל זה פשט המנהג לשבור הכוס אחר שבע ברכות. ולכא' כוונת הב"י לבאר גם את מנהג ספרד שהביא הטור הנ"ל, שהחליפו את דין האפר בעטרה העשויה מעלה זית, דזה מהאי טעמא.

וברמ"א העתיק את דברי הכל בו וכתב דיש מקומות שנהגו לשבר כוס בשעת חופה או לשום מפה שחורה או שאר דברי אבלות בראש החתן, אלא שלא הוזכר בדבריו דהמפה שחורה היא אף בראש הכלה, וכן לא הוזכר שזה רק במקום שנהגו שלא ליתן אפר. ובאמת אף בכל בו משמע דמחמת המקומות שלא נתנו אפר נתפשט מנהג שבירת הכוס לכל מקום, ומשמע שזה נתפשט אף למקום שנותנים שם אפר. וא"כ הבין הרמ"א דאף מנהג המפה השחורה נתפשט באיזה מקומות אף שנותנים שם אפר. ומעתה י"ל דכיון שהרמ"א עסק במקומות שנותנים שם אפר ומקיימים את עיקר דברי הגמ', ס"ל דשם אי"צ ליתן מפה שחורה גם על ראש הכלה, אלא מעמידים גם את אותו המנהג כעין עיקר ההלכה של אפר, שהוא רק בראש החתן.

ובמשנ"ב כתב שמאותו טעם שנהגו בשבירת הכוס בחופה, גם נהגו בשבירת כלי בשעת כתיבת התנאים. והוסיף (וציין לזה בשעה"צ לפמ"ג שהאריך בזה טובא) דבחופה ישבור כוס שלם ואין בו משום בל תשחית כיון שעושים כן לצורך מוסר שיתנו לב (ומבואר בפמ"ג דאי"ז רק כדי לזכור החורבן אלא גם לשאר ענינים שעסק שם בהם), ובתנאים ראוי ליקח קדרת חרס שבורה.



ד. זמן הנחת האפר

והנה יל"ע דעד כמה דנתינת האפר היא משום עליית ירושלים על ראש השמחה, מאי שנא שכתב הטור באבה"ע ליתנו רק בשעת ברכה ולא בכל שעת השמחה. דלכאורה היה מן הראוי לנהוג כן בכל ז' ימי המשתה, וכדמצינו שכלה אסורה בעטרת כסף כל ז' ימי המשתה. אמנם י"ל דהסתבר לפוסקים דאין בכוונת הגמ' להטריח בזה בכל זמן השמחה אלא רק לחייב שיהיה בשמחה זכר לחורבן, ולכן הנהיגו בזה שמיד בתחילת השמחה יעשו כן, כדי שלא ימצא זמן בשמחה שעדיין לא נתקיים בשמחה זכר לחורבן, ושוב זה כבר חל על כל השמחה, דנחשב שבשמחה זו כבר עשו זכר לחורבן.



סימן ו' - איסור שיר

א.

בסוטה דף מח. אמרו דמשבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות שנאמר בשיר לא ישתו יין, ובגיטין דף ז. אמרו דשלחו ליה למר עוקבא זמרא מגלן דאסיר שרטט וכתב להו אל תשמח

ישראל אל גיל בעמים, והקשו דלישלח להו מהכא בשיר לא ישתו יין ותירצו אי מההוא הוה אמינא הני מילי זמרא דמנא אבל דפומא שרי קמ"ל.



ב. השיטה שבמשתה נאסר אף בפה ובעלמא הותר אף בכלי

ופירשו רש"י ותוס' דאף הגמ' בגיטין קאי רק במשתאות, וכדמוכח ממה שהקשו דלישלח להו מבשיר לא ישתו יין. ונמצא דמה שאסרו שם בין בכלי ובין בפה זה רק במשתה אך בלא"ה הכל מותר. ולכאורה זה משום שהסתבר לגמ' דהקרא דאל תשמח ישראל אל גיל בעמים קאי רק במשתה, דרק בזה הוא כדרך העמים, אך לא בכל שיר בעלמא.

ומ"מ הוסיפו התוס' ע"פ הירושלמי דאין לשכב ולקום מתוך זמרא, דבזה הוא מתענג ביותר (והוא כעין התענוג של משתה שנאסר).



ג. השיטה שבמשתה אסור אף בפה ובעלמא אסור רק בכלי

ושיטת הרמב"ם כעין שיטת רש"י ותוס' דהגמ' בגיטין שאסרה אפילו שיר שבפה קאי רק במשתה, אך שלא במשתה לא אסרו שם בגמ'. אלא דס"ל דרק בפה שאין שמחתו רבה בעינן משתה כדי להכליל באל תשמח ישראל, אך בכלי, שמחתו רבה, הוא בכלל אל תשמח ישראל גם בלי משתה. וזה נאסר בכל גונא, דגזרו שלא לנגן בכלי שיר, וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהן, ואסור לשמען מפני החורבן. ומ"מ על היין אפילו שירה בפה אסורה, שנאמר בשיר לא ישתו יין.



ד. השיטה שאף בעלמא אסור גם בפה

ושיטת הרמב"ם בתשובה (והובאה בטור) דאפילו בפה אסור אף בלא משתה, דדברי הגמ' בגיטין שהם אף בפה קאי גם בלא משתה [ולכא' לפ"ז צ"ל דכשהקשו דלישלח להו מבשיר לא ישתו יין, הבינו לפרש את אותו הפסוק באופן אחר, דבסוטה ביארו שהפסוק אסור לשיר במשתה ובגיטין ביארו שהפסוק אסור לשיר תמיד, ורק ממילא נאמר בפסוק ששוב לא משכח"ל שישתו יין בשיר כיון שלעולם אין שיר, ואף בלי משתה. ולעולם הוא מחלוקת הסוגיות אם אסרו רק במשתה או אף בלא משתה ופסק הרמב"ם כהסוגיא בגיטין. אמנם הב"ח ביאר בזה דלרמב"ם אף בסוטה פירשו כבגיטין, ומה שאמרו שם משתאות הוא לאו דוקא].



ה. שיטת השו"ע

ובשו"ע פסק כדעת הרמב"ם בספרו, דשיר בכלי נאסר תמיד ושיר בפה נאסר רק במשתה או על היין.

ו. שיטת הרמ"א

וכתב הרמ"א שיש אומרים דוקא מי שרגיל בהם כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה. והיינו דס"ל לרמ"א כשיטת רש"י ותוס' שביארו את הגמ' בגיטין רק במשתה (ודלא כהוספת הרמב"ם, שאסר מסבא בכלי אף בלא משתה), וכהוספת התוס' שאסרו לשכב ולקום מתוך שיר (ולכאו' דוקא כשעושה כן להנאה אך לא כשמכוין שתדלק מנגינה בבוקר ותעירנו במהירות משנתו). וזה שכתב המשנ"ב דאף לשיטה זו נאסר על היין אפילו בפה, דהרי מפורש בגמ' בגיטין שאסרו אף בפה, ולאוקימתת רש"י ותוס' היינו בשעת משתה.



ז. שיר בפה בשעת שכיבה וקימה

ולכאורה היה נראה דאף הוספת התוס' שאסרו לשכב ולקום מתוך שיר מיירי אף בפה, ולכן הם כתבו את דבריהם על דברי הגמ' בגיטין שקאי אף בפה. אמנם הרמ"א הדגיש לכתוב כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר, ומשמע דהאיסור הוא דוקא בכלי. ואף המשנ"ב לא הדגיש שאסור גם בפה אלא לענין משתה ולא לענין עמידה ושכיבה. וכדמדוקדק אף זה ברמ"א שהוסיף לכתוב "או בבית המשתה", בלא להדגיש דמיירי בכלי, דמשמע מדבריו דעמידה ושכיבה נאסרו רק בכלי ומשתה נאסר אף בפה. ולפ"ז לא הביאו התוס' את הדין של עמידה ושכיבה על הגמ' בגיטין אלא בדרך אגב, אך אי"ז כדין הגמ' בגיטין שאסרה אף בפה.



ח. דין הרגיל בשיר בלא שכיבה וקימה, ודין שיר בשעת שכיבה וקימה או בשעת משתה למי שאין רגיל בזה

והנה אף שכתב הרמ"א לאסור למי שרגיל בהן כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר, מבואר בשעה"צ סקכ"ג דאין כוונתו לאסור ברגיל בהן גרידא אם אי"ז בשעת עמידה ושכיבה אלא מש"כ כגון הוא בדוקא דרך בשעת שכיבה וקימה הוא אסור, אך בלא"ה מותר גם ברגיל בהן. אלא דיל"ע אם הרגיל בהן הוא בדוקא, והיינו דיש להתיר לעמוד ולשכב מתוך שיר אם אינו רגיל בכך, או שזה לאו דוקא, ולעולם זה אסור גם כשזה רק בפעם אחת. ולענין משתה משמע במשנ"ב סקי"ב דהוא מסופק בזה, דכתב למחות ביד הרגילים בכל יום לישב לאכול סעודתן ובחוף עומדים ומנגנים, והוסיף דזה ודאי איסור גמור. ומשמע דרך מפני שהם רגילין בזה בכל יום זה ודאי אסור, אך בלא"ה זה ספק. אלא דיתכן שלענין עמידה ושכיבה פשוט למשנ"ב דזה דוקא ברגיל בהן, דהרי על כך כתב הרמ"א את ענין הרגילות. ורק לענין משתה (שנתבאר שהוא חמור מעמידה ושכיבה לענין איסור אף בפה) הוא הסתפק אם דינו כעמידה ושכיבה, דמותר בלא רגילות, או שהוא חמור, ואסור אף בפעם אחת.



ט. כשהשיר מבחוח לא לשם המשתה

ובמה שאסר המשנ"ב לילך לאכול במקום שבחוח עומדים ומנגנים, יש לדון אם זה דוקא במקום המיועד לזה, וכדמשמע שהיו מנגנים מחוח למקום שאוכלים בו רבים כדי להנעים את האכילה, אך מי שאוכל בביתו ובמקרה שומע נגינה מבחוח אין לו איסור כלל לענג בכוונה את אכילתו באותו ניגון, ומשום שאי"ז ניגון שבא על היין (וכלשון המשנ"ב סק"א שהחומרא במשתה היא כשהשיר הוא על היין). או שלא שנא, ובכל גוונא נאסר לכוין לענג את אכילתו מאיזה ניגון (ואם אף במשתה זה נאסר רק ברגילות, וכנ"ל, משכח"ל נדון זה כשיושב לאכול ברגילות כשאחרים מנגנים בקביעות באיזה צורך אחר).



י. שיטת המשנ"ב כהב"ח שלא התיר אפילו בפה אלא שיר לתיקון מלאכה

והב"ח פסק כשיטת הרמב"ם בתשובה ואסר אף שלא במשתה ואף בפה ואף בשאינו רגיל בזה (וכדפירש בתחילה את דעת הרמב"ם). וראיתו מהא דלא התירו בסוטה דף מט. אלא את ניגון בני האדם הנושאים משאוי או שמנהיגים את השוורים לחרישה, דזה נעשה כדי לתקן את מלאכתם. אך את נגינות האורגים ושאר בעלי מלאכה אסרו, והכלילום במה שנאמר אודנא דשמע זימרא תעקר זימרא בביתא חורבא בסיפא. ובמשנ"ב הביא את דברי הב"ח למעשה.

ומ"מ התיר השעה"צ לנגן כדי להרדים את התינוק, ומשמע בדבריו דזה משום שזה צורך מלאכת ההרדמה ודינו כהנהגת שוורים. אלא דלא בריא ליה כ"כ לשעה"צ לדמות בזה לדינא דהנהגת השוורים, ולכך הוסיף שאין לדקדק בדימויין לגמרי, כיון שבלא"ה שיטת השו"ע להתיר בפה כשזה לא במשתה.



יא. עד כמה מקילין שלא בשעת משתה

והנה פשוט לשעה"צ שדבר זה מותר לחולקים על הב"ח אף אם זה לא דומה להנהגת השוורים. ומשמע דזה מותר אף לרמ"א שאוסר לשכב ולקום ברגילות מתוך שיר, ואף שדרך התינוק להרדימו כך ברגילות, ומשום שענין עגמת נפש שאסרו אף בקטנים שאינם בני חינוך נאמר במשנ"ב תקנא. פא. רק בתשעת הימים אך לא בעיניי זכר לחורבן של כל השנה.

ומ"מ אין להוציא מהשעה"צ דלכל צורך יש להתיר לנהוג כהחולקים על הב"ח (וכעין לצורך ריגוע), דשאני הכא שעיקר דבריו הם משום שצורך הרדמת התינוק היא כעין הנהגת השוורים, וא"כ אי"ז רק משום צורך בעלמא (ומ"מ אם קשה לו לעשות מלאכה כי אינו רגוע והניגון ירגיעו, לכאורה זה ממש כתינוק שאינו נרדם משום שאינו רגוע).



יב. האם כלי חמור מהפה בגיונא שנאסר גם בפה

והנה לרמב"ם בספרו מצינו שכלי חמור מפה, ויל"ע לרמב"ם בתשובה שאסר בשניהם, אם מ"מ יש יותר חומרא בכלי. והנפק"מ כדמשכח"ל שאפשר להנהיג את השוורים בניגון שבפה, וברצונו להנהיגם בניגון שבכלי, אם זה יאסר. אמנם יתכן דאף אם כלי חמור, מ"מ כל שיש ממנו תועלת במלאכה לא דנים בזה משום זה דאפשר בפה, כיון שאי"ז צורת הנגינה שנאסרה.

ובזמנינו מקובל בשיעורי התעמלות לפעול את קצב התנועות ע"פ ניגון, והסתפק מרן הגר"ח ק"ק זיע"א אם זה כדין מנהיגי השוורים.

גם הסתפק מרן הגר"ח ק"ק זיע"א אם ההיתר דמנהיגי השוורים הוא אף בבין המצרים. והמנגנים באמצע לימודם ניגון כל שהוא, הוא אסור לדעת הב"ח אף בפה. אמנם מסתבר דאם הוא מנגן את תיבות הגמ' עצמן זה עצם הלימוד ואין לאוסרו, וכן ש"ץ המנגן את עצם תיבות התפילה.



יג. תשבחות הודאות ותפילות

וברמב"ם בספרו הוסיף דכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תשבחות או שיר של הודאות לקל וכיוצ"ב על היין, ומשמע דאמירת שיר שערך בחרוזי לשון נאסרה על היין אף בלי ניגון, ולכך הוצרך הרמב"ם להתיר אמירה (שאי"ז ניגון) של דברי תשבחות לקל על היין (ורק אח"כ עסק בשיר), וצ"ע.

ובמשנ"ב מבואר דאף דברי תשבחות והודאות לא הותר אלא כשזה לשם הקל, אך כשרים כן רק למרעות זה אסור, ואדרבה חוגרת בזה התורה שק ואומרת עשאוני בניך כמין זמר. ולכן אין להתיר אלא את התפילות שבביכ"נ ואת השירים הקבועים שנתקנו בסעודות, אך אין להוסיף עליהם בסעודה משום חשש שההוספה היא רק לשם מרעות (ומש"כ בהתפילות בביכ"נ הותרו ברגלים והשירים שבסעודות הותרו בשבתות, לכאורה הוא רק אורחא דמילתא, אך ה"ה בהותרו התפילות שבשבתות והשירים שבסעודות יו"ט. אמנם לא מצינו פיוט שנתקן לסעודת יו"ט, ויתכן דנאסר אף מעט שירים השייכים לחג אף שהם בכעין חכמות שתיקנו בשירי השבת, כיון שהוא מנגנם שלא משום התקנה ויש חשש שזה למרעות, וצ"ע). אמנם נהגו העולם להוסיף בשירים לתשבחות והודאות, ולא חששו בזה לחששו של המשנ"ב דזה יהיה למרעות בלבד, וצ"ע.

והוסיף המשנ"ב דבאיזה סעודות נוהגים לשורר קדיש דהיינו יתגדל וזהו ודאי חטא גדול דלא התירו אלא זכרון חסדי ה' וכ"ש במה שלוקחין על הסעודה ליצ"ן אחד ועושה שחוק בפסוקים או בתיבות קדושות וזהו עון פלילי. אמנם כתב לי מרן הגר"ח ק"ק זיע"א דהחשש בניגון הקדיש זה רק כשהוא לשמחת מרעות, אך כשהוא להתעוררות בעניני הקדיש פשוט שזה מותר דדינו כתשבחות והודאות וזכרון חסדי ה'. והיינו לכאורה לפי מה שלא חששו לנגן ניגוני תשבחות נוספים בשבת (ולכאורה למשנ"ב הנ"ל זה אסור בשבת, וכעין שאר פיוטים שלא נתקנו על הסעודה שאסר שם המשנ"ב וכלעיל, והנפק"מ בהיתר שבניגון הקדיש להתעוררות, הוא רק בסעודת חתן דהתירו בזה הכל,

דמ"מ פשוט שלא הותר שם ניגון הקדיש ושחוק בפסוקים, דזה גרע טפי. ובוזה יש להתיר רק בניגון הקדיש לשם התעוררות בענין הקדיש).



יד. חתן ושבת

והנה הותר שיר לצורך חתן ונאסר לצורך שבת, וזהו בהיפוך מדין שיור הסעודה דנוהג בחתן ולא בשבת (וכדכתב השעה"צ סק"ג). ושמא חסרון הניכר שבסעודה זה בזיון, וודאי שבזיון השבת חמור מבזיון סעודת החתן. אך ודאי שדין שמחה נאמר בחתן טפי מבשבת, ולכן אף שיש איסור שיר בשבת, מ"מ בחתן זה לא נוהג. ומ"מ ודאי שאף לצורך שבת התירו מעט את האיסור שבשיר, וכדפשיטא ליה למשנ"ב שיש פיוטים שנתקנו על הסעודה, ולא דן כלל איך זה הותר. ולכאורה זה משום שביטול הניגונים לגמרי הוא גם בזיון, ולכן גם הותרו בשבת מעט נגונים מפני כך.



סימן ז' - עטרות חתנים וכלות

א.

כתב השו"ע וכן גזרו על עטרות חתנים שלא להניח כלל ושלא יניח החתן בראשו שום כליל שנאמר הסיר המצנפת והרם העטרה וכן גזרו על עטרות הכלה אם היא של כסף (או של זהב. ואדרבה בגמ' נאמר זהב, ורק הרמב"ן הוסיף דה"ה כסף) אבל של גדיל מותר לכלה. ומבואר במשנ"ב דחתן וכלה היינו כל ז' ימי המשתה וגם לילה לפני החופה (כך כתב בכלה, ולכאורה כן הדין אף בחתן).

עוד מבואר במשנ"ב דאם כסף וזהב אסורים בכלה, כ"ש דאבנים טובות ומרגליות אסורות, ורק גדיל שאינו מכסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות, הותר, והעם שהקילו בכלה טפי מבחתן זה כדי שלא לנוולה.

וכתב המשנ"ב דכשעיקרו של גדיל ויש עליו משבצות של כסף וזהב זה ספק לדעת הרמב"ם, אך זה ודאי מותר לרמב"ן ונוהגים להקל כהרמב"ן. ורק שיזהרו שזה לא יהיה עטרה מיוחדת מכסף וזהב הכרוכה על משי, דבזה עיקרו הכסף והזהב, ויש לצדד לאוסרו. ויעויין בקש"ע שהחמיר אף בחוט כסף שע"ג גדיל.



ב. עטרת הטלית

ויל"ע איך נהגו החתנים לילך בז' ימי המשתה בטלית עם עטרת כסף, והרי נאסר לחתן כל עטרה שהיא. ולמשנ"ב לא מהני לכרוך עטרה חשובה ע"ג משי, וא"כ לא יהני בזה מה שהעטרה תפורה לטלית.

ומרן הגר"ק זיע"א כתב לי בזה דאין סיבה לאסור בזה. וזה לכאורה מטעם שזה חלק מהטלית שאין בה דין עטרה ולא אמרינן שראש הטלית מקבל שם של עטרה, ורק כשהכסף והזהב והמשי כולם עם שם עטרה אסרו עטרת כסף חשובה, אף שכרכוה על המשי.

עוד יתכן שסמכו בזה על מה שהביא השעה"צ מהט"ז להתיר ליקח עטרת כסף לכלה שלא נוצרה לשם כלה אלא לשם בית הכנסת, דכיון שאי"ז מיוצר לכלות אין בזה חשיבות של עטרת כלה כדי לאסרו. וא"כ י"ל דאף עטרת הטלית שאין מיוצרות לשם חתן אין בהן דין של עטרת חתנים ומותר לחתן ללובשן. ורק עטרה שמיועדת בצורתה לחתנים נאסרה, דבשעה"צ כתב דהוא לא הביא את דברי הט"ז במשנ"ב מפני שאי"ז פשוט להשתמש בתשמישי הבית כנסת. וא"כ בנדון דידן ודאי דפשיטא ליה לקולא.

עוד שמעתי, דכיון שעטרת הטלית הן לכבוד מצות ציצית ולא לכבוד החתן לא נאסר בזה, דבמקום מצוה לא גזרו.



ג. כובע חשוב

והנה לשון השו"ע היא, שגזרו בחתן גם על עטרת חתנים וגם על כל כלי שהוא, וכן מוכח בפסוק שהובא בשו"ע דנאסר גם מצנפת וגם עטרה. וא"כ יל"ע איך הותר לחתן לילך בכובע חשוב, ובפרט בכובע יקר במיוחד. ולהט"ז הנ"ל ניחא, דכל שאינו מיוצר לשם חתנים אי"ז עטרת חתנים כלל ואין חסרון במה שהוא מתפאר בזה ביותר.

אמנם לכא' היתר עטרת הטלית והכובעים החשובים הוא פשוט ביותר, דהרי בזה כולם הולכים, ומי שהולך בזה לא מוסיף בזה כבוד מיוחד, ופשוט שאי"ז בכלל עטרת אלא בכלל לבוש רגיל (ואף שכולם לובשים כן רק בשבת כדי להתכבד יותר, מ"מ עדין זה ככל לבוש בעלמא דזה כבוד של כל האנשים הרגילים ולא רק של חתנים שחשובים טפי וא"כ אי"ז בכלל חומרת עטרת חתנים שנאמרה רק על עטרה שמכבדת את החתן טפי מכל איש רגיל). וכל דברי הט"ז לא נצרכו אלא לכלה שמתכבדת טפי מחברותיה ע"י עטרת כסף מיוחדת, דלזה צריך את הסברא שכיון שאי"ז מיוצר לשם כלות אין בזה דין של עטרת כלה.



סימן ח' - איסור מילוי פיו שחוק

א.

כתב השו"ע אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעוה"ז.

ב. זמן המקדש ולעת"ל

ובב"י הביא בזה מחלוקת רבינו יונה והרמב"ן, דלרמב"ן זה דוקא בזה"ז משום זכר לחורבן, ולרבינו יונה זה אף בזמן הבית משום שהשחוק המלא משכח את המצוות. ומ"מ לעתיד לבוא מותר אף לרבינו יונה וכדדרשו בברכות דף לא. אז ימלא שחוק פיננו, דאז אין כלל חשש

לשכחת המצוות. ובמשנ"ב כתב בזה לחומרא ופירש שזה משום שהשמחה היתרה משכחת את המצוות. ואף שהטור ביאר שזה משום זכר לחורבן, ואין ראיה מהשו"ע שס"ל כרבינו יונה, לכאורה המשנ"ב כתב את דבריו כפי סתימת דברי הט"ז, ע"ש.



ג. אם מתירין בחתן

ובמשנ"ב הוסיף מיד לאחר שפירש שהטעם הוא משום שכחת המצוות דיעויין בט"ז ופרישה דאפילו בשמחה של מצוה כגון בחתונה ופורים לא ימלא פיו שחוק. ויתכן דבדוקא הוא הסמך את דבריהם לדבריו הראשונים שביאר שטעם האיסור הוא משום שכחת המצוות, ומשום דאם הטעם רק משום זכר לחורבן יש להקל בזה בחתונה, שיש שם מצות שמחה מיוחדת וכמו שמקילין בכלי שיר על היין לצורך חתן משום שיש שם מצות שמחה מיוחדת. ורק משום שיש חשש שכחת המצוות בשמחה היתרה שבריו שחוק לא התירו בזה אפילו בחתן.

אמנם מבואר בט"ז להיפך, דלטעם דשכחת המצוות יש להקל בשמחת המצוות, וכדמצינו בזמן המקדש בשמחת בית השואבה ובדוד שפיזו בכל עוז, אך מטעם זכר לחורבן שערבה כל שמחה יש להחמיר בזה"ז אף בשמחת המצוות. אמנם דבריו קצ"ע, דהרי בבית השואבה שאבו רוח"ק בביהמ"ק, וכן דוד לפני ארון ה' ודאי שאב מעלות רבות, ושם אין חשש שכחת המצוות כלל. ומגלן שאף בשמחת חתן ופורים, שנמצא כל איש במשתה ביתו, אין חשש של שכחת המצוות בריבוי השמחה.

ולכאורה דברי הט"ז שאסר במילוי פיו שחוק בחתונה הם גופא דברי המשנ"ב בסקט"ז גבי מה שהתיר השו"ע כלי שיר בחתן, דכתב דמ"מ אין לשמוח ביותר. והיינו דאף שיש קולות בחתן בגזרות של עניני שמחה, מ"מ בגזרת מילוי פיו שחוק שענינו שלא לשמוח ביותר לא התירו.

והנה כדברי הפרישה והט"ז דנאסר אף במקום מצוה, מוכח מהגמ' בברכות דף לא. דאמרו שם שר"ל לא מילא פיו שחוק לעולם, מהעת ששמע שאסור למלאות פיו שחוק, ומלשון "לעולם" משמע דזה נאסר אפילו בשמחת המצוות.



ד. דין פורים בשחוק ושיר

והנה ממה שדן המשנ"ב דלא הותר מילוי פיו שחוק בפורים, מוכח שדין שמחת הפורים, שיסודו מדברי קבלה, חשוב כמו שמחת חתן, ולכן ההוה אמינא של היתר מילוי פיו בשחוק היא גם בפורים וגם בחתן. ולפ"ז צ"ע אמאי לא הוזכר להתיר כלי שיר על היין אף בפורים. ואף מסברא הדבר צ"ע, מאי שנא שמחת פורים שמקורה מדברי קבלה משמחת חתן שמקורה מדברי קבלה שנאמר כמשוש חתן על כלה (דהקרא שבתורה דושימח את אשתו לא קאי בשמחת חתן אלא הוא בכל שנה ראשונה).

אמנם האגרות משה או"ח ח"א סימן קס"ו כתב דלשון הרמ"א בהיתר דכלי שיר לחתן היא "וכן לצורך מצוה כגון בבית חתן וכלה הכל שרי", ודייק דבכל מצוה זה הותר, וזה שהדגיש

הרמ"א כגון בבית חתן, דזו רק דוגמא אחת משאר דוגמאות. ולדבריו פשוט שיש להקל בפורים כבחתן.



סימן ט' - קריעה על ערי יהודה בחורבן

א.

כתב השו"ע תקסא. א. הרואה ערי יהודה בחורבן אומר ערי קדשך היו מדבר וקורע. וכתב המשנ"ב דמה שאינו קורע על ערי ישראל הוא משום דאינם חשובים כ"כ, ולכאורה עניינו הוא דיהודה הם עם כח המלכות וחורבן יותר חמור מחורבן שאר ערי ישראל.

ובטור כתב קורע על ערי ישראל שבחורבן אך כתבו הב"י והב"ח דזה לאו דוקא דהגמ' במו"ק נקטה רק ערי יהודה, ולכן כתבו דהמנהג לקרוע רק על ערי יהודה (אמנם הורה מרן הגר"ח זי"ע דבזמנינו לא ידוע מה הן ערי יהודה כדי לקרוע עליהם, ויעיין שע"ת אם חבורן מערי יהודה או שכיון שהיא מערי מקלט מוכח שאינה מערי יהודה).

ובב"י הקשה דמקור החיוב נלמד בגמ' במו"ק דף כו. מדכתיב ויבואו אנשים משכם משילו ומשומרון מגולחזי זקן וקרועי בגדים והרי ערים אלו הן ערי ישראל ולא ערי יהודה. וכתב דשמא י"ל דהני לא קרעו בגדיהם עד שראו המצפה שהיא מערי יהודה. ובב"ח תמה על קושיית הב"י דמפורש בקרא דהם רק באו מאותם הערים אך בדרך מבייתם לביהמ"ק הם שמעו שנחרב הבית ונחרבו ערי יהודה. וא"כ הקריעה לא היתה על הערים הנ"ל שהם מערי ישראל אלא על הערים שהיו בכלל השמועה, והיינו המצפה שהוא מערי יהודה. עוד ביאר הב"ח דהקריעה היתה רק בשעה שראו את החורבן ולא בשעה ששמעו קודם בואם למקום ראיית החורבן. וכיון שכן מובנת ראיית הגמ' שיש לקרוע גם על ערי יהודה מהא דהם קרעו במצפה, דהרי שם ודאי שהקריעה לא היתה על המקדש, כיון שבמצפה עדין לא רואים את מקום חורבן המקדש, וע"כ דהקריעה היתה על המצפה גופיה שהוא מערי יהודה, וא"כ מוכח שקורעים גם על ערי יהודה. ומ"מ למדו בגמ' מכ"ש דאם קורעים על ראיית חורבן ערי יהודה, כ"ש דקורעים גם על ראיית חורבן ירושלים וביהמ"ק.

ולכאורה מה שנקט הטור ערי ישראל (באופן של לאו דוקא) הוא משום שס"ל דאומר ערי קדשך היו מדבר, ולשון זו כוללת אף את ערי ישראל. וזהו דלא כגירסא דידן בגמ' במו"ק, דאומר ערי יהודה היו מדבר.



ב. ישוב גויים

וכתב הב"י דערי יהודה בחורבן היה נראה לכאן דזה דוקא כשאין בהם ישוב כלל אך כשיש שם ישוב (לכאורה דוקא של ישראל) והוא רק בממשלת גויים אי"צ לקרוע. ושוב כתב ואפשר דכל שהן ביד גויים אע"פ שיש בהן ישוב בחורבן מיקרי וכן עיקר.

ואף הב"ח כתב כן בפשיטות, והוכיח כן מהקרא דקראו על המצפה דהיה בו ישוב של עם רב מישראל, דהרי רק אז היתה השמועה על הריגת גדליה. וע"כ דכיון שזה היה בממשלת מלך בבל זה נחשב בחורבן.

וקצת יל"ע, דשמא יש לחלק בין כשדים לשאר גויים, דהכשדים הם אלו שלחמו להחריב לגמרי את ירושלים ונמצא שממשלתן מורה על כח החרבת המקום, אך שאר גויים שאין ברצונם להחריב לגמרי את ירושלים ורק תאות הכיבוש בידם יתכן שאין בממשלתן דבר שמורה על כח החרבת המקום. וא"כ כל שיש שם ישוב ישראל כל שהוא אי"ז נחשב בחורבן, וכ"ש כשיש שם עם רב מישראל וזה רק תחת ממשלת שאר גויים. ובפרט צ"ע, דהרי מצינו שגם בימי בית שני היו ישראל תחת מלכות גויים ונמצא שאין מלכות הגויים שייכת לענין החורבן.

והנה נחלקו הפוסקים אם בזה"ז שיש בא"י ישוב ישראל וזה תחת ממשל ישראל שוב לא הוי בחורבן כיון שע"פ דין לא בודקים מי הוא המושל וכל שאינו גוי דינו ככל ישראל, או שכיון שהמושל הוא רשע שוב לגבי דין זה ודאי נחשבות הערים שהן בחורבן. והיינו דאף שהמושל בזמנינו משוכנע בעצמו שהוא כאתחלתא דגאולה ודעתו על בנין ירושלים, מ"מ לדין אי"ז אלא כשאר גויים, דאף שאין בדעתם להחריב את ירושלים, מ"מ כל שתאות השלטון בידם והם השולטים זה נחשב לדעת הב"י והב"ח הנ"ל שהערים בחורבן. ואף בזה לדין בנין המושל הוא סתירה, ושוב ממשלתו אינה אלא כשאר גוי המושל להנאתו.

ולמעשה מבואר במשנ"ב ובשעה"צ כמסקנת הב"י והכרעת הב"ח דאפילו יושבין בהן ישראל כיון שהגויים מושלים עליהם מיקרי בחורבן.

ויעויין בקיצור שולחן ערוך דאף בירושלים אם יש בזה"ז ממשלת ישראל אי"צ לקרוע, וזהו חידוש, דהיה מקום לומר דחורבן ירושלים שייך לכל הנהגת הלכותיה שהיה בזמן המקדש ולא רק לענין השלטון. ובזה אף אם יש שלטון ישראל עדין זה נחשב שהיא בחורבנה. אמנם כדבריו מוכרח ממה שחייבו בקריעה רק את הרואה את ירושלים בחורבנה, דלשון חורבנה משמע שאם היא אינה בחורבנה אי"צ לקרוע אף בזמן הזה. ואי"ז כמקום המקדש שלא הוזכר בו לשון של הרואה את המקדש בחורבנו, ומשום שבזה"ז הוא תמיד בחורבנו כיון שנשרף הבית.

עוד יעויין בקש"ע דמשמע שאף אם יש ממשלת ישראל, מ"מ אם לא גרים שם ישראל מיקרי בחורבן. ויל"ע אם בכה"ג מהני כשגרים שם מיעוט ישראל בצירוף מה שזה עם ממשלת ישראל.



ג. דין מקום צופים

ובברייתא במו"ק נאמר לגבי ירושלים והמקדש ומהיכן חייב לקרוע משיגיע לצופים, ופירש"י דצופים זה שם מקום, וכתב הב"י דבמקום יותר מרוחק משם אי"ז נחשב ראייה. והוסיף דה"ה בערי יהודה קורע רק ממקום המרוחק מהם כשיעור המרחק שמן הצופים עד ירושלים (ובב"י מבואר דבצופים אפשר לקרוע אף על המקדש. וצ"ע, דהמקדש מרוחק טפי מירושלים, ואין לומר דזה ממקום

המדבר דהמקדש קרוב לשם כמו ירושלים ורואים את זה בצד זה, וכדמצינו שהבא מן המדבר יכול לפגוש במקדש קודם שפוגש בירושלים, דהרי מפורש בשו"ע סעיף ב' דהבא מצופים רואה את ירושלים לפני המקדש).

ובב"ח חלק, דהרי הטור ביו"ד סימן ש"מ לא הזכיר צופים. ולכן פירש שאפשר לקרוע גם ממרחק, ומשום דזה נחשב לראיה ויוצאים בזה י"ח, אלא שמותר להשהות את הקריעה עד הצופים, ששם חייב מיד לקרוע (ולכאורה אף אם ראה ממקום מרוחק ואינו עתיד לילך לצופים ולירושלים אלא להסתובב למקום אחר, חל עליו חוב קריעה).

אמנם התוס' פירשו דצופים אינו שם מקום, אלא כל מקום שאפשר לצפות משם ממרחק יש בו חוב קריעה.

ובמשנ"ב ביאר ברש"י לחומרא כהב"י, דאין יוצי"ח בקריעה מרחוק, אלא שכתב דהפוסקים הכריעו כתוס'. וא"כ חוב קריעה מתחיל ממקום שרואים טוב את ירושלים. ומ"מ כתב דאם קרע לפני"ז, כשראה מטושטש את ירושלים הוא גם יצי"ח. עוד הוסיף המשנ"ב דכל שהגיע למקום שיש בו חוב קריעה יש חוב גם אם הוא לא רואה.

ויל"ע בב"י שכתב דקודם שהגיע לצופים לא שמיה ראה משום דריחוק מקום הוא, האם זה כלל בכל ברכות הראיה שאין לברך עליהן מרחוק. ומרן הגר"ח ק"ז ע"א כתב לי דאינו מוכרח. ולכאורה טעמו דרק כאן, שענינו משום השתתפות באבלות בעינן שיעמוד במקום קרוב ששייך למקום הצער ולא מרחוק ממש, שבזה אי"ז אלא כשמועה בעלמא (ולכא"ז הוא גם כתב לי לברך על הים כשעומד בב"ב ורואהו).

ובב"ח מבואר דיש מקום שרק אפשר לקרוע בו אך עדיין מותר להשתהות, ויש מקום שהוא יותר קרוב, דבו צריך מיד לקרוע ולא להשתהות. ומ"מ מסתבר דאם הוא מתעכב כדי להחליף לבגד ישן וכדו', כדי שלא לקרוע את הבגד היקר שנמצא עליו, אין בזה איסור, דהוא מתעסק בזה בצורך הקריעה שבדעתו לעשותה בבגד השני (דלא שמענו שחל חוב קריעה על הבגד שהוא לבוש בו כדי שלא יוכל להחליף ולקרוע בגד אחר), ורק שהייה ללא שייכות לקריעה נאסרה בזה.

ד. אופן הקריעה

עוד כתב השו"ע דהרואה ירושלים בחורבנה אומר ציון היתה מדבר שממה וקורע וכשרואה ביהמ"ק אומר בית קדשנו ותפארתנו אשר הללוך בו אבותינו היה לשרפת אש וכל מחמדנו היה לחרבה וקורע.

ה. איך משכח"ל ראיית המקדש לפני ראיית ירושלים

והנה נאמרה בגמ' במו"ק ההלכה במי שראה את המקדש לפני ירושלים. ופירש"י דאף שצריך להיכנס לירושלים קודם שמגיעים למקדש, מ"מ משכח"ל שרואה את המקדש לפני שרואה את ירושלים, כשנכנס בשידה תיבה ומגדל, דלא ראה את ירושלים עד שראה את המקדש. והרמב"ם ושו"ע פירשו שמירי שהוא בא מן המדבר, דאז הוא פוגש במקדש קודם

שפוגש בירושלים. ובב"ח צייר שהוא ראה מרחוק רק את המקדש ולא את ירושלים, כיון שבחורבן אין בתים בירושלים. ונמצא שהכותל המערבי ניכר מרחוק קודם שירושלים ניכרת.



ו. מה היא ראיית ירושלים

ומבואר מדברי הב"ח אלו, דאם היו בתים בירושלים היו צריכים לקרוע עליהם, אף שעדיין לא ניכרת הקרקע של ירושלים. אמנם לכאורה זה רק אם היו נשארים בתים שהיו בישוב ירושלים, אך הבתים החדשים וכן החומות החדשות שהוסיפו ברכות הזמנים אין בהם דין ירושלים ואי"צ לקרוע עליהם. וכן כתב לי מרן הגר"ק זיע"א, דראיית ירושלים היא לא בבתיים או בחומות, אלא רק בקרקע.



ז. הנמצא בירושלים ועוצם עיניו

והנה אף שהובא לעיל דהנמצא במקום שאפשר לראות את ירושלים דינו לקרוע אף כשאינו רואה, עכ"ז צייר רש"י שהנמצא בירושלים בשידה תיבה ומגדל אינו קורע. ולכאורה כוונתו היא רק בגוונא שהוא לא שמע ולא ידע שהוא בירושלים, אך אם הוא היה יודע שהוא בירושלים, הוא היה חייב לקרוע בתוך השידה תיבה ומגדל. ושמא יתכן לומר שזה שנמצא סגור בשידה תיבה ומגדל ואינו ראוי לראיה אינו חייב לקרוע, א"נ י"ל דכיון שהוא מנותק מהמקום ע"י חציצה גמורה הוא כמי שאינו נמצא שם לענין השותפות באבלות המקום כדי להתחייב בקריעה. והנפק"מ בכל זה במי שאינו רוצה להתחייב בקריעה על ירושלים ולכן אינו מביט על ירושלים בשעה שנוסע למקום המקדש, דלכא' זה לא מועיל. ואולי זה יועיל במכונת הסגורה עם וילונות, שאי אפשר לראות משם את ירושלים. ואולי זה יועיל אף במכונת שקופה, דמ"מ דינה כשידה להחשיבו כמנותק מירושלים. אך זה תימה להקל במכונת עם וילונות שבידו לפותחם, וכ"ש במכונת שקופה. דהרי משמע ברש"י דמה שהנמצא בשידה אינו קורע זה משום שאינו יכול לראות, אך אם היה יכול לראות הוא היה קורע, ואין בו שום פטור יותר ממי שאינו בשידה. וצ"ב במנהג הקהלות יעקב זיע"א שלא הביט על ירושלים ולכן לא קרע (ושמא מי שאינו בקי בגבולות ירושלים העתיקה דינו כספק דרבנן לקולא, כיון שכיום קשה לברר דבר זה בשלמות. וא"כ אין בזה חיוב קריעה מדינא, ורק משום חומרא הוא נהג שלא להביט).



ח. איסור בשר ויין וברכת דיין האמת כאונן

ובמשנ"ב כתב דיש שכתבו שמסתברא שיום שרואה אדם תחילה את ירושלים בחורבנה שיאסור אותו היום כולו בבשר ויין, ולכאורה מסתבר שכ"ש דכן הדין ביום הראשון של ראיית מקום המקדש.

והנה הביא המשנ"ב מהב"ח דבקריעה על המקדש חייב להשתחוות ולקרוע ולבכות ולהתאונן ולהתאבל ולקונן ולומר מזמור לאסף, וכשקורע מברך ברוך דיין האמת (בלא שם ומלכות), כי כל משפטיו צדק ואמת הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט קל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא, ואתה צדיק על כל הבא עלינו וגו'.

ומקור דברי הב"ח הוא מהליקוטים, ושם נאמר בסתמא דכשקורע מברך ואומר ברוך דיין האמת, אלא שכתב בזה הב"ח דנראה דאין לברך בשם ומלכות, דברכה זו לא נתקנה אלא על שמועות הרעות שהן מתחדשות ובאות, אבל זו אבלות ישנה ולא שייכא כלל במה שהוא רואה חורבנה.

ולכאורה יש מקום לדון בדברי הב"ח, דהרי מצינו שמחמירים בראיה זו כמי שמתו מוטל לפניו, דהרי אבל מותר בבשר ויין, ורק אונן שמתו מוטל לפניו אסור בבשר ויין, ובראיית ירושלים ומקום המקדש נתנו בו דין אונן לאוסרו בבשר ויין (וכדמשמע בלשון הליקוטים שכתב להתאונן ולהתאבל ולקונן, דמשמע שלהתאונן הוא מלשון אונן). וא"כ ודאי יש מקום לומר דגם הקריעה היא כקריעת שמועה חדשה של אונן, ודברי הליקוטים הם כפשוטם שיש לברך ברוך דיין האמת בשם ומלכות.

והנה משמע בליקוטים דהחויב בהשתחויה ובכיה וכו' הוא עוד לפני מעשה הקריעה, ומשום שזה דין לעצמו. וכן כתב לי מרן הגר"ח ק"ק זיע"א דאף מי שאינו קורע (משום שהוא לובש את בגדי חברו שמקפיד לא לקרעם, אך בבגדי הפקר הוא הורה דיש חיוב, כי החיוב על האדם ולא על בגדיו) מ"מ הוא חייב לעשות כפי כל מה שהביא המשנ"ב מהב"ח.



ט. מה היא ראיית המקדש

ובמשנ"ב כתב על דברי השו"ע שכתב שצריך לקרוע כשרואה את בית המקדש, דהנכנס עתה למקום מקדש חייב כרת שכולנו טמאי מתים וקדושה הראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא. ומשמע מדבריו דהחויב קריעה הוא רק בראיית מקום המקדש שיש חיוב כרת בכניסה לאותו מקום, והיינו כשרואה ממקום גבוה את ריצפת מקום המקדש אך לא כשרואה את הכותל המערבי, שבפשטות אין חיוב כרת למי שמכניס את הידים בין אבניו. ולפמשנ"ת לעיל דאין לקרוע בראיית בתי ירושלים החדשים משום ראיית ירושלים, ה"ה דאין לקרוע בראיית כיפת הזהב הבנויה על מקום המקדש משום ראיית מקום המקדש.

אמנם בליקוטים שהביא הב"ח הנ"ל חילק בדברים אלו, דלשונו היא כשאדם בא לירושלים (היינו דרך המדבר דפוגש קודם במקדש) ורואה את הקובה (לכא' היינו כיפת הזהב, שהיא אהל על חדר קטן, ומצינו בסוף פרשת בלק דקובה היינו אהל) של ביהמ"ק שהיא עזרה אז חייב וכו' ולקרוע (וככל מה שהובא לעיל). ובהמשך הדברים כתוב וכשרואה ציון וירושלים הוא חייב כמו כן להוסיף על הקרע הראשון טפח (ודלא כמש"כ השו"ע דסגי להוסיף משהו, וכבר ביאר הב"ח דהליקוטים ס"ל כהנימוקי יוסף שזה כמי שמת לו מת נוסף תוך ז' דחייב להוסיף על הקרע הראשון שהיה טפח והגיע עד ליבו עוד טפח נוסף, ובוה יגיע הקרע לטבורו, דהרי מיירי בליקוטים שהוא רואה את ירושלים מיד לאחר ראיית המקדש ולא רק לאחר ז' ימים.

והשו"ע ס"ל כהרמב"ן, שבראיית ירושלים סגי להוסיף כל שהוא על קריעת המקדש. וזהו כדביאר המשנ"ב סק"ט דאי"ז כמת אחר אלא כאותו מת, ומשום דקדושת ירושלים נכללת בקדושת המקדש. והיינו דחומרת חורבן ירושלים טפלה לחומרת חורבן המקדש (וכו'), וכשרואה שערי רחמים שהם בכותל מערבי הוא הכתל אשר בנה דוד המלך ע"ה צריך לומר פסוק זה טבעו בארץ שעריה אבד ושבר בריחיה. ומבואר דעל כיפת הזהב אפשר לקרוע (ולכאורה מפני שמקום המקדש חמור מירושלים ויש לקרוע גם בראיית דבר חדש שנבנה שם, ומה עוד דכיפת זהב זו היא תוספת בחורבן, דבה נתיקיים שועלים הלכו בו ע"י הישמעאלים). ומאידך מבואר דהכותל המערבי נחשב רק לשעריה ובריחיה ולא למקום המקדש, ולכן צריך להוסיף עליו פסוק אחר מלבד מה שאומרים על המקדש.

אלא דהב"ח גופיה שהביא את הליקוטים, כתב בתחילת דבריו גבי ההיכי תימצי שאפשר לראות את המקדש לפני שרואים את ירושלים, דמאחר דהשתא בחורבן קיימין אפשר דבתי ירושלים כ"כ חרבין עד שלא יראה משהגיע לצופים כי אם כותל המערבי ובוהו הוא פוגע במקדש תחילה. ומבואר דס"ל דקורעים על הכותל המערבי משום מקום המקדש, ולא משמע שהוא חזר בו לאחר שהוא הביא את דברי הליקוטים. אמנם יתכן דכוונת הב"ח במש"כ לקרוע על הכותל המערבי היא על הכיפת הזהב הנראית שם שבה ודאי הוא פוגע תחילה ממרחק, דנתבאר בדברי הליקוטים דיש לקרוע עליה.



י. הנהגת הקריעות כשבא לירושלים ולמקדש בזה אחר זה

וכתב השו"ע דכשרואה קודם את ירושלים ואח"כ את מקום המקדש יש לו לקרוע על ירושלים בשעה שיראנה ואח"כ כשיראה את מקום המקדש לקרוע קרע אחר וכל קריעה טפח (וכתב המשנ"ב דירחיק את הקרע השני מהקרע הראשון ג' אצבעות). ורק אם ראה את מקום המקדש ואח"כ את ירושלים סגי להוסיף בראיית ירושלים עוד משהו על הקרע הראשון, כיון שקדושת ירושלים פחותה מקדושת המקדש ונטפלת לחומרת המקדש (לכא' זו כוונת המשנ"ב שכתב דאי"ז להוסיף טפח, משום דעיקר מצות קריעה יצא בפעם א' שהיא מן המקדש שקדושתה יותר מירושלים ונכללת בתוכה).

ויש לדון במי שראה את ירושלים ושכח לקרוע, אם כשיראה את המקדש יישאר עליו חיובו הראשון כדי לקרוע קודם טפח על ירושלים, ורק אח"כ טפח אחר על המקדש, או לכה"פ לקרוע טפח על המקדש ולהוסיף עליו משהו על ירושלים. או שאף שחיובו הראשון עליו, מ"מ זה טפל לחיובו שעל המקדש (לכה"פ כשהוא מכין להדיא גם על חיובו הראשון), ובטפח אחד שעל המקדש הוא נפטר אף מחיובו שעל ירושלים. ולכא' מסתבר (וכן כתב לי מרן הגר"ח"ק זיע"א אף בגוונא שלא כיוון להדיא גם על חיובו הראשון) דסגי בטפח אחד, דלא חמיר ממי שמתו לו ב' מתים דנפסק ביו"ד שם. כג. דקורע טפח אחד על שניהם אף שיש לו ב' חיובים שונים.



יא. אם מהני הוספה משהו כשב' החיובים שווים

והנה לא מצינו שסגי בהוספת משהו אלא כשקורע על הטפל לאחר העיקר (ואף בזה הובא לעיל דלנימוקי יוסף בעינן טפח נוסף), אך לא כשקורע על העיקר לאחר שקרע כבר על עיקר, דבזה שייך לומר שכיון שאין אחד טפל לשני דינו כמי שקרע על ירושלים, דחוזר וקורע קרע אחר של טפח על המקדש. ואף אם נימא דשם זה חמור, כי קרע בתחילה רק על טפל, ואין ראייה לגבי עיקר ועיקר, מ"מ מסברא עדין יש לדון בזה. וכן יש להוכיח ממש"כ המשנ"ב סק"י דהקורע על ערי יהודה, שדינו דאינו צריך בתוך ל' יום לקרוע על עיר אחרת של יהודה, מ"מ הוא חייב להוסיף על העיר השניה כל שהוא. וכתב דמה שמהני כל שהוא, זה מפני שכולן חשובות כאחת. ומשמע שאם הן היו חשובות למקומות חלוקים, לא היה סגי בכל שהוא, כיון שזה עיקר וזה עיקר.

ולמעשה הורה מרן הגר"ח ק"ק זי"ע א דהקורע על המקדש טפח, סגי בהזדמנות הבאה לקרוע רק עוד משהו על קרע הראשון, וכדאמרו ב"ד שם. כא. גבי מת לו מת אחר לאחר ז' (דהרי גם בזה עברו ז', דהרי אין חיוב קריעה נוסף עד שיעברו ל' יום). ובאמת כאן זה מהני בק"ו, דהרי זה על אותו מקדש וקיל יותר ופשוט שסגי בהוספת משהו על הקרע הראשון.



יב. ההנהגה ברואה את ירושלים וערי יהודה בזה אחר זה

וכתבו השו"ע והמשנ"ב דהקורע על עיר מיהודה אינו חוזר בתוך ל' יום לקרוע על עיר יהודה אחרת אלא כל שהוא, ורק על ירושלים הוא חוזר וקורע קרע אחר טפח. ואם קרע על ירושלים אינו קורע על עיר יהודה אחרת אפילו כל שהוא.

ויל"ע מאי שנא ירושלים וערי יהודה, דכיון שירושלים חשובה מהן אי"צ לקרוע עליהן כלל לאחר שקרע על ירושלים, מירושלים והמקדש, דאף שקדושת המקדש חמורה, בעינן לקרוע אח"כ כל שהוא על ירושלים.

וצ"ל דירושלים מפני מצוותיה התלויות בגבולותיה לעולם היא חשובה, ולכן אף אחר שקרע על המקדש בעינן לקרוע כל שהוא על ירושלים.

עוד מבואר במשנ"ב סק"י דלא רק מי שקרע על ירושלים תוך ל' יום אינו קורע על ערי יהודה, אלא אף הדר בירושלים דלעולם אינו קורע על ירושלים, אינו קורע על ערי יהודה, דלא רק קריעה פוטרת אלא אף דיני הקריעה פוטרים. ואם ע"פ דיני הקריעה הוא בכלל הדינים של ירושלים, זה נחשב שהוא באבלות מתמשכת על ראיית ירושלים, וזה פוטר את הקריעה מערי יהודה.



יג. מעשה הקריעה

ובשו"ע פסק דהקריעה ביד ולא בכלי, ומעומד, וקורע את כל בגדיו עד שיגלה את ליבו (חוץ מבגדי זיעה, וכן חוץ מבגדי מצוה, דכתב לי מרן הגר"ק זיע"א דאת הטלית קטן אין לקרוע, אף אם שאר בגדיו שייכים לחברו ואין יכול לקרועם).

ולפ"ז אם הוא חס על בגדו העליון החשוב יש לו להורידו ולקרוע את חולצתו בלבד. ולכאורה אף אם ראה את המקדש עם הבגד העליון סגי להורידו ולקרוע רק את החולצה, דלא מסתבר שחל החיוב קריעה שעליו דוקא בבגד שבו התחיל לראות. ולכאורה סגי שיפשוט את הבגד עליון רק בחצי של צד שמאל ושוב נשארת שם רק החולצה ואי"צ לפושטו גם מצד ימין כדי שלא יחשב שיש עליו בגד נוסף, דהרי גם אם יש עליו בגד נוסף אי"צ לקרועו אם הוא לא נגד ליבו. וכמו כן מיד לאחר שקרע כבר פקע חיובו, ואפשר להוריד את הבגד הקרוע, וכן אפשר ללבוש את הבגד העליון שאינו קרוע, ולא יחול עליו חיוב קריעה נוסף.

אמנם כבר מביאים דנהגו כהראב"ד שהובא בב"י דהקל בכל החומרות הנ"ל וסגי לקרוע רק בגד אחד. ויל"ע אם למנהג זה סגי לקרוע רק את החולצה בלא הבגד עליון שעליה, או שחייבים לקרוע דוקא את הבגד החיצוני (וכדין קריעה שעל שאר קרובים, דהצריכו לקרוע דוקא בבגד עליון, עיין קש"ע קצה, ג), ושוב יצטרך זה שחס על הבגד העליון לפושטו קודם שיקרע את החולצה.

ויש להעיר, דלכאור' מעכב שהקריעה טפח תהיה מפולשת עד שפת הבגד ולא שיהיה רק נקב טפח מול ליבו (וכדשכיח ששפת החולצה במקום הכפתורים חזקה מאד וקשה לחותכה ללא סכין וכדו'), ומשום שכל נקב שאינו פתוח לגמרי עד שפת הבגד דינו כסתום ועיין בזה בגמ' במו"ק דף כב:, וכע"ז מבואר במשנ"ב י, כה. לענין הבתי ידים של הטלית קטן, דאם יש בהם רק נקב ואין חיתוך מתחת לידידו עד סוף הבגד אי"ז נחשב לפתוח וצריך רוב פתוח מלבד אותם הנקבים. וכן כתב לי מרן הגר"ק זיע"א דודאי שאין נקב טפח מהני לדין קריעת המקדש.



אוצר אורח חיים

מניין חוטי התכלת בציצית ♦ שלא כסדרן בחצי אות ♦ בעניין חישוב המיל, שעות היום, זמן עלות השחר ♦ בעניין חישוב המיל ועמוה"ש – תגובה לרב בנימין יצחק הלוי ♦ שיעור שתיה לברכה אחרונה ♦ בירור תחום שבת של העיר טבריה והליכה למרכז הרפואי פוריה

הבה"ח יצחק פרץ

מכסיקו

מניין חוטי התכלת בעיצית

הנה ראיתי את הקובץ מריח ניוח (פרשת שלח לך תשפ"ג), וראיתי שם במאמרו של הרה"ג עמנואל מולקנדוב נר"ו, בעמח"ס תורת הקדמונים, שכתב בענין מספר חוטי התכלת. ושם נקט כדעת הראב"ד דיש לשים 6 חוטי לבן ו-2 חוטי תכלת. ואמרתי לעיין בסוגיא זו, מכיון שזה ענין העומד על הפרק להלכה ולמעשה, אחרי שבס"ד מצאו את התכלת הנראה שהוא האמיתי בשנים האחרונות.



הספרי, גירסאותיו ופירושו

הנה איתא בספרי (שלח פסקא עמ' 126) ועשו להם ציצית. שומע אני יעשה חוט בפני עצמו ת"ל גדילים. מכמה גדילים אתה עושה אין פחות משלשה דברי ב"ש. וב"ה אומרים שלשה של צמר ורביעית של תכלת והלכה כב"ש.

וע"ש בפירוש המיוחס הראב"ד שכתב וז"ל: ואין פחות משלשה דברי ב"ה. נר' דב"ה דרשי גדילים שנים ופתיל תכלת אחד הרי שלשה מיהו מודו ב"ה דאי בעי למעבד ארבעה שנים של לבן ושנים של תכלת שפיר דמי והיינו דקאמר אין פחות משלשה משמע הא יותר שפיר דמי ובוה נוחא דעבדי כב"ש והא תנינא בברכות (יא עמ' א) העושה כב"ש לא עשה כלום ואי משום דתני בברייתא והלכה כב"ש הא ק"ל אין למדין הלכה לא מפי משנה ולא מפי ברייתא אלא ודאי משום דב"ה מודו להו כדפירשית מיהו במנחות (מא עמ' ב) ליכא במילתייהו דב"ה אין פחות ופי' ר"ת לשם (תוס' ד"ה בית שמאי אומרים) דב"ה מלשון גדילים נפקא להו דגדילים מש' שלשה כמו עבות דאמ' בסוכה (לב עמ' ב) דהוי שלש מעשה עבות מתורגם עובד גדילו ופי' ז"ל דארבעה דב"ש לא הוו כמו שלשה דב"ה דארבעה דב"ש הוו כפולים ושלשה דב"ה בלא כפולים. בש"א ארבע של צמר. היינו לבן, וארבע לאו דוקא אלא שנים שנכפלים לארבע וארבע של תכלת גם הוא צמר צבוע תכלת והשתא לב"ש הוו ארבעה שהם שמנה, גדילים משמע שני חוטין גדילים לפחות, וכתוב ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת ודרש הכנף מין כנף והיינו לבן, תכלת ד' משמע ואקשינן קרא לומר שיתן מן התכלת כל כך שיעור כמו כן מן הלבן, אם כן פתיל דכתב רחמנא לדרשא, לומר עשה גדיל ופתליהו מתוכו כלומר כפלהו ובמנחות דריש גדיל שנים גדילים ארבעה, עשה גדיל ופתליהו מתוכו. עכ"ל המיוחס לראב"ד.

והגר"א (שם) גורס אחרת, וז"ל: ועשו להם ציצית. שומע אני יעשה חוט אחד תלמוד לומר גדילים. מכמה גדילים אתה עושה אין פחות משלשה דברי ב"ה וב"ש אומרים שלשה של צמר ורביעית של תכלת והלכה כב"ש.

ועוד איתא בספרי (תצא פיסקא רלד): גדילים תעשה לך למה נאמר לפי שנאמר ועשו להם ציצית שומע אני יעשה חוט אחד בפני עצמו ת"ל גדילים כמה גדילים נעשים אין פחות משלשה חוטים כדברי בית הלל. ובית במי אומ' מארבעה חוטים של תכלת וארבעה חוטים של לבן של ארבע ארבע אצבעות, והלכה כדברי בית שמי.

אמנם לגר"א (שם) יש גירסא שונה, וז"ל: גדילים תעשה לך. למה נאמר לפי שנאמר ועשו להם ציצית שומע אני יעשה חוט אחד בפני עצמו ת"ל גדילים. כמה גדילים נעשים אין פחות מג' חוטים של ג' אצבעות כדברי ב"ה. ובש"א בג' חוטין של לבן ורביעית של תכל של ד' אצבעות גדלים זה לבן מנין לרבות רביעית של תכלת תלמוד לומר ונתנו ע"צ הכנף פתיל תכלת, הלכה כדברי ב"ש. עכ"ל הגר"א. וע"ע בתוספות (בכורות לט:).

ועי' למר"ן בכסף משנה (פ"א מהל' ציצית ה"ו) שכתב שכדעת הרמב"ם כן משמע בספרי ולא פירש לאיזה ספרי התכוון.

ועי' בענין זה בספר בירורי הלכה במצות התכלת שבציצית, שכתב לבאר הספרי דודאי הוי דלא כדעת התוספות. אמנם כבר ענה על כל הטענות של הספר הנ"ל בקונטרס הנפלא רמוני תכלת לרבי משה אינדיק נר"ו (פרק ב), וכן הוכיח שם דהגירסא הנכונה בספרי היא כדעת התוספות. ע"ש וצרף לכאן. ואחרי שכתבתי לר' עמנואל מולקנדוב הנ"ל לעיין בספר רמוני תכלת בענין הגירסא בספרי, כתב לי דעיין אמנם עדיין הוא ממשיך בשיטתו כשיטת הראב"ה, מפני שזו הפשטות בספרי ובמדרשים. ע"כ.

אמנם לענ"ד כל זה איננו שוה לי, כי אין בידינו לומר דהראשונים לא ראו או לא הבינו הספרי, וגמרות מפורשות, לכן כל זה לענ"ד מותרות. ואפי' שבספר בכנף איש יהודי ועוד הרבה ספרים רצו להביא ראיה מזה. לענ"ד אין מזה ראיה כלל, ואנן אחר כללי ההוראה יש לנו לילך וכדלקמן.



הסוכרים דיש לשים ב' חוטי תכלת וב' חוטי לבן

הנה כתבו התוספות² (ברכות ט: ד"ה אלא) דיש שני חוטין של לבן, ומוכרחין לומר דא"כ יש שני חוטין תכלת, וכ"ה ביבמות ד: ד"ה דאפילו, וכ"כ בכתובות מ. ד"ה כגון, וכ"ה מפורש יותר במנחות לח. ד"ה התכלת, במנחות לח: ד"ה אלא לגרדומין), במנחות לט: ד"ה או גדיל, במנחות מב. ד"ה תמניא) ובבכורות לט: ד"ה כמה, וכן בעלי התוספות על התורה פרשת קורח עמ' 279.

א). הנה העיר לי דודי הרב יואל פרץ נר"ו, דבפשטות כיון שלא היה תכלת לראשונים לא שייך לומר דפסקו בזה. והנה כע"ז העירו לי דכיון דידוע דהרמב"ם פסק גם הלכות לעתיד לבוא, משא"כ הרא"ש דלא עשה כן, א"כ לכאורה יש לתפוס בזה שיטת הרמב"ם. אמנם כבר עניתי לקמן דהרא"ש סמך על ענין זה למעשה לענין גרדומין, ומוכרח לומר שכתב כן דרך פסק. ונ"ל דגם כן הוא עם עוד כמה ראשונים, אבל לא מוכרח. אמנם כיון שיש לנו כבר רמב"ם ורא"ש יש לנו לילך אחר כללי ההוראה.

ב). בענין רש"י ותוספות אם הם דרך פסק, עי' לקמן שנבאר ענין זה בס"ד.

ג). והנה בענין לסמוך על פירוש על התורה, נראה דאין לסמוך עליו לדינא וכמ"ש בספר אמרות טהורות (ח"ב עמ' רמג). אמנם נראה דבגדו"ד דהוי רק לרווחא דמילתא, מכיון דענין זה כתבוהו בעלי התוספות בחיבורם על הש"ס הרבה פעמים,

וכן דעת רש"י (שבת כז: ד"ה סד"א כדרבא; מנחות לח. ד"ה התכלת; מנחות לט: ד"ה חוטי צמר; מנחות מא: ד"ה חוץ מקלא אילן; מנחות מא: ד"ה מיתבי; מנחות מא: ד"ה מביא תכלת). וספר יראים (סי' תא, במהד' תועפות ראם עמ' רכב). ובעל העיטור (הלכות ציצית שער א ריש ח"ב). ורבנו ירוחם¹ (נתיב יט ח"ג עמ' קסט). והסמ"ק (מצוה לב). והמרדכי (מנחות לח., ריש פרק התכלת). והטור² (סי' יא סעיף א). ועי' בבית יוסף שהביא את המחלוקת, והביא רק את שיטת התוס', הרמב"ם והסמ"ג. ונראה דלא רצה לפסוק וכתב דבזמננו אין לנו בעיה זו. וכן בדרכי משה הארוך העתיק את הבית יוסף ולא פסק בענין. והרשב"א (יבמות ד: ד"ה ומכל מקום). ורבנו גרשם (מנחות לח., הובא בקובץ שיטות קמאי). ורב יהודה עניו הריבב"ן (הלכות ציצית, הובא בקובץ שיטות קמאי מנחות לח.). ותוספות רבינו פרץ (ברכות ט:). ובתוספות הרשב"א משאנץ (כתובות מ.). ושו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג ח"ד תשו' תמד). ורבנו יהונתן מלוניל (ברכות ט: ד"ה משיכיר). וספר האגודה (מנחות לח. ד"ה התכלת, ריש פרק התכלת). והנמוקי יוסף (על הרי"ף הלכות קטנות דף לד מדפי הרי"ף ד"ה התכלת). והרא"ש³ (שו"ת הרא"ש כלל שני אות יב; תוס' רא"ש יבמות ד: ד"ה ואפילו צמר; תוס' רא"ש סנהדרין פח ע"ב ד"ה הא איכא; פסקי הרא"ש מנחות לח.). ובספר ערוגת הבושם לרבינו אברהם ב"ר עזריאל רבו של האו"ז (חלק שלישי סי' עא, הובא בקובץ שיטות קמאי יבמות ד:). והרי"ד (בפסקי יבמות ד ע"א ולט ע"ב; נדה סא ע"ב; ספר המכריע ערך פח). ורבנו פרץ הכהן בחידושי המיוחסים לרשב"א (בחידושי למנחות לט ע"ב ד"ה של פשתים). תשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת (סי' עח, הובא בקובץ שיטות קמאי מנחות מא ע"א). וכן בשיטמ"ק בשם תוס' אחרות (במנחות לח. וכן בע"ב, וס"ל שאי"צ אלא ב' חוטים של לבן בזמן שאין תכלת). רבנו זעליקמן בינגא תלמיד המהרי"ל (חידושים ביאורים ופסקים בהוצאת מכון ירושלים עמ' ד; שם הל' ציצית עמ' ז). שו"ת בנימין זאב (ח"ב דיני תפילין ומוזוה עמ' קמג).

ועי' בס' דברי יעקב – עדס (מנחות לח ע"א) שכתב בדעת רבינו תם⁴ המובא בשו"ע סי' יא ס"א, דגם דעתו כדעת רש"י והרא"ש וסיעתם. (ויש לעי' אם דעתו לא נכללת בדעת התוס', וכל מה שמובא בתוס' לכאורה נקרא דעה אחת, ועי' בס' אבני יסוד. וצ"ע). ובס' רמוני התכלת (עמ' כח) כתב דכן מבוארת דעת הר"י המובא בטור בס' יא סי"ב.

ובס' הנ"ל רמוני התכלת (עמ' כח), הביא עוד שני ראשונים שלדעתו מוכרח דהם סוברים כדעת התוס', והם: רבנו דוד (כן נראה מדבריו בסנהדרין פ"ח), הר"ן (שם).

ועי' בס' החותמת והפתילים (עמ' צט והלאה), שהביא עוד כמה ראשונים שלדעתו מוכרח שסוברים כן, ואלו הן: רבינו יעקב הזקן (רבו של רש"י, הביאו ברש"י מב. ד"ה רמי ח'), אגור (נראה

חזי לאצטרופי.

ד). כנ"ל.

ה). ועי' בזה בספר עוז יעקב (ח"א עמ' מב) שהגרי"ח סופר נר"ו כתב דבעל העיטור ורבינו ירוחם נחשבים לדעה אחת.

ו). ויש לציין שכל מדינות אשכנז נמשכים אחר פסקיו (אבני יסוד ח"ב עמ' תשפט). ועי' בס' עוז יעקב (הנ"ל) שכתב דדעת הטור והרא"ש נחשבים לדעה אחת.

ז). והנה יש שכתבו דדעת הרא"ש לא שקולה כ"כ בנידו"ד כיון שהוא לא כתב ענין זה כדרך פסק. אמנם עי' בתוספות רא"ש בסנהדרין שם שהרא"ש מביא ענין זה לפסק הלכה למעשה.

ח). והנה ראיתי לגרי"ח סופר נר"ו בספר עוז יעקב (ח"א עמ' מב) שכתב דכל בעלי התוספות נחשבים לדעה אחת. וא"כ בנידו"ד נוריד את ר"ת ור"י.

שנוטה לדעת ר"ת בגרדומין, פי' רבינו מיוחס עה"ת (פ' שלח), ר"ש מדונפפירא (כת"י הובא בחוברת צפונות חלק ו' עמ' ט'), רבי אברהם חילדיק (כת"י שנדפס במוריה כרך קי"ב עמ' ה').

וכן נראה דעת ההגהות מיימוניות (הל' ציצית פ"א). ע"ש. והביאו בס' גדילי הגדולים (עמ' 38).

וכעת ראיתי לרה"ג ר' עמנואל מולקנדוב נר"ו (בקובץ מריח ניוחח הנ"ל) שכתב: מבואר בפיוט יניי, מפייטני א"י הקדומים, במאה השישית לספירה לכל המאוחר, בזמן שעדיין נהגה מצות התכלת בעם ישראל, או סמוך לזמנה ממש [והובא בתורה שלמה קורח אות ח'] וז"ל: ושאלו ולא בושו מה יכשירו 'שני חוטי תכלת' לקסות כולה תכלת עי"ש, ומבואר שעכ"פ יש ב' חוטים ולא חוט אחד, אלא שאין הכרע האם כונתו לשני חוטים מתוך ארבע או לשנים מתוך שמונה, אולם עכ"פ מבואר שלא כדעת הרמב"ם. עכ"ל.

ולולי דמסתפינא מצאתי ראיה דלא כדעת הרמב"ם בשאלות דרב אחאי גאון (פר' שלח), שכתב לשון: חוטי.

הנה מדברי הרמ"א בדרכי משה הארוך (סי' יא סק"א) נראה דדעתו כדעת התוספות, וז"ל: עוד כתב ב"י וכן כתבו רש"י ותוספות דבעינן שני חוטים תכלת וכן כתבו הרא"ש והמרדכי דלא כרמב"ם דכתב דהלכות ציצית דלוקח חוט של של תכלת. עכ"ל.

וכן ראיתי בספר ים של שלמה (יבמות פ"א ס"ג) שכתב לפסוק בענין זה כהתוספות.

וע"ע בלבוש (סי' יא ס"ד) שהביא את שיטת התוס' וגם את שיטת הרמב"ם, וז"ל: מניין החוטים צריכין להיות לעולם שמנה שהם ארבע כפולין ולא פחות וילפינן לה מדכתיב גדילים תעשה לך וגו' לשון רבים ולא כתיב גדיל ואמרין גדיל שנים גדילים ד' פי' אי הוה כתיב גדיל תעשה לך הוה משמע שני חוטין שאין יכולין לעשות גדיל פחות משני חוטין והשתא דכתיב גדילים משמע שני גדילים והם ד' חוטין ובזמן שהיה תכלת י"א שהיו עושין ב' חוטין מתכלת וב' חוטין מלבן כמו שיתבאר בסמוך ומסתברא כיון שצוותה התורה לעשות תכלת ולעשות לבן יהיו שניהם שוין. וי"א שלא היו צריכים אלא פתיל אחד של תכלת מדכתיב פתיל משמע אחד ואחד מן הד' היה חציו צבוע וחציו השני לבן שהרי לא צוותה התורה לצבוען וסתם צמר או שאר מיני מטוה הוא לבן והרי פתיל א' צוותה לצבוע תכלת ונשארו ז' חוטי לבן. עכ"ל.

ועי' בגליון מרי"ח ניוחח (פר' שלח תשפ"ג) שכתב הרה"ג ר' עמנואל מולקנדוב נר"ו, וז"ל: הרמ"ק בספר אור יקר על התיקונים (ח"ב עמ' ר"ד) שכתב שגודל ד' חוטי לבן, הויה, עם ד' חוטי תכלת, אדנות, עי"ש. וכ"כ עוד (בח"ד שם עמ' ק"ו) שכתב: והם ד' חוטי לבן פנים, ד' חוטי תכלת ארבע כנפים וכו' עי"ש. וכ"כ עוד בפירושו לרע"מ (חט"ו עמ' רכ"ח) עי"ש.

וכן כתב בפירוש בעל ההפלאה (כתובות פ"ג תוס' ד"ה כגון וכו'). וכ"כ בספר צרור החיים (הלכות לולב פרק א' עמ' עד ד"ה וגם).

וכתב המשנ"ב (סי' יא סקנ"ח): דאמרין בגמרא גדיל שנים, גדילים ארבע, פירוש, אי הוה כתיב גדיל הוה משמע שנים, דאין גדיל בפחות משנים, השתא דכתיב גדילים, ארבע משמע. ובזמן שהיה תכלת היו עושין שנים מתכלת ושנים מלבן, והאידנא הוי לבן במקום תכלת, ועושין ארבעה ארוכים משל לבן. וכדבריו ממש, כן כתב הט"ז (שם, ובסי' ט סק"ג).

וכתב השלחן ערוך הגר"ז^ט (או"ח סי' יא אות א), וז"ל: מצות ציצית בזמן שהיה תכלת מצוי היה מצותן שיקח ב' חוטין צבועין הנקרא תכלת וב' חוטין שאינן צבועין הנקראים חוטי לבן מפני שאין אנו מצווים לצבוען ממילא נשארים בלבנותם, ועכשיו שאין לנו תכלת צריך ליקח ב' חוטי לבן במקום ב' חוטי תכלת מפני שאין ציצית פחות מד' חוטים. עכ"ל.

וכן כתב השאגת אריה (ש"ת ח"א הל' ציצית עמ' רפד ד"ה ונ"ל): ונ"ל דהא וודאי תרי מילי נינהו וקמ"ל בהא דתכלת אין בו משום כלאים דרישא דאפי' אם מטיל בסדין של פשתן כל הד' חוטין של תכלת שהוא צמר אין בו משום כלאים, אף על גב דאין דינו אלא בב' חוטין תכלת, והשאר בשני חוטי לבן של מינו סגי ליה דאין בו משום כלאים, אפ"ה אם מטיל בסדין כל הד' חוטין של תכלת שהוא כלאים לית לן בה וכהא דאמר שמואל התם (דף לט) משמיה דלוי חוטי צמר פוטרין בשל פשתן. עכ"ל.

וכעת מצאתי בספר דרך החיים להגאון רבי יעקב מליסא זיע"א (סי' ו אות ג) שכתב: ויכול לכרוך הגדיל קצת מחוט זה וקצת מחוט זה משום דבזמן התכלת כרוכין קצת מחוטי תכלת וקצת מחוטי לבן. עכ"ל. ומבואר דלא כהרמב"ם, ובפשטות י"ל דדעתו כדעת התוס', אמנם לא מוכרח ואפשר דפוסק כהראב"ד.

וכתב המחצית השקל (סי' טו ד"ה יש לטוות), וז"ל: דאנן סבירא לן דבזמן דהוי תכלת מצותה ליקח שני חוטין תכלת שהן ד' ראשין, וב' חוטין לבן והם ג"כ ד' ראשין. אבל הרמב"ם סבירא ליה... ע"כ.

ומצאתי בספר רמוני תכלת (עמ' כט הע' מד) שכתב וז"ל: וע"ע בהקדמת פרי מגדים להלכות ציצית (והובא בביה"ל סי' י"ג ד"ה ודוקא) שמבואר שסמך על שיטת תוס' לקולא. שכתב שבשעת הדחק אם נפסקו (לגמרי) ב' חוטים במקום שיש כבוד הבריות יש לסמוך על הראשונים (הרא"ש בתשובה) שצריך רק ב' חוטים מעיקר הדין והשאר הוי זכר לתכלת. וצד זה רק ניתן להאמר לדעת תוס', ואם היה גם צד גדול שההלכה כהרמב"ם, כמה רחוק היה לסמוך על זה אפילו בשעת הדחק, שהרי גם אליבא דהתוספות הוא רק דעת יחיד בראשונים שיוצא יד"ח בשני חוטים בלבד. עכ"ל. ונראה שדבריו דבר טעם הם.

וכעת מצאתי בדרישה (סי' יב אות ב) דגם כתב כן אגב ריהטיה. ע"ש.

וכן מצאתי ברור במגן גבורים אלף המגן (סי' יא סעיף יב אות כט), שכתב וז"ל: ובלאו הכי י"ל דגם אין אנו עושין כל הד' לשם לבן בלבד רק שנים לשם לבן ושנים לשם תכלת כמ"ש ר"ת שם ע"ב תוס' ד"ה דאגרדים. עכ"ל.

וכן מצאתי להגאון רבי חיים פלאגי בשו"ת לב חיים (ח"א סי' עג ד"ה הדרן עמ' 190) שכתב בפשיטות אגב ריהטיה כדעת התוס', וז"ל: הדרן לדמעיקרא למאי דקי"ל כחכמים א"כ במצות ציצית דציונו הש"ת תכלת ולבן בזה"ז דליכא תכלת כיון שקי"ל כחכמים דאינו מעכב את הלבן

ט). והנה מסתמא יהיה מי שיגיד שהגר"ז לא דייק בזה מפני שענין זה לא היה לדינא. אמנם אביא בזה סיפור השגור בפי מו"ר זקני עט"ר הגר"מ פרץ שליט"א בעל האהלי שם ושאו"ס, שפעם אחת הגר"ז רצה להחליף מילה אחת בספרו ולקח לו חצי שנה לחשוב אם זה בסדר עד ששינה את המילה. ומכאן רואים שכל דבריו מדויקים בשיא הדיוק, ואין לסור מדבריו ימין ושמאל.

ואם במקום ב' תכלת עושה הד' מלבן או הד' מתכלת כמ"ש רש"י א"כ שפיר מקיים המצוה במין א' משניהם והוי הכל מצוה אחת ולא ב' מצות ואע"פ דהתוס' והרא"ש בהל' ציצית הביאו פי' אחר לכאור' בהא דתכלת א"מ הלבן דהיינו במקום ד' חוטי' שנים תכלת וב' דלבן סגי בב' דלבן אי ליכא תכלת. ע"כ.

והערור השלחן (סימן ט סק"ב) כתב: הציצית צריך להיות משני מינין מחוטי לבן וחוטי תכלת כדכתיב ונתנו על ציצת הכנף פתיל תכלת. ורש"י ותוס' כתבו בר"פ התכלת דבעינן שני חוטי לבן ושני חוטי תכלת. והרמב"ם ריש הל' ציצת כתב חוט אחד של תכלת וג' של לבן (א"ה: כנראה דהיה לו ט"ס בגירסת הרמב"ם, דהמדפיס התבלבל בין שיטת הרמב"ם לשיטת הראב"ד בהשגותיו שם). והסמ"ג במצוה כ"ז כתב כשני הדעות וז"ל שנים של לבן ושנים של תכלת או ג' של לבן ואחת של תכלת עכ"ל. ומשמע דאין קפידא בזה אבל מתוס' שם משמע דשנים לעיכובא. עכ"ל. ולכן נראה דכיון דרק לדעת התוספות יש קפידא בכמה חוטים ישים, דגם הוא עצמו יודה דיש לעשות כשיטת התוספות.

ועוד ראיתי בספר הנ"ל, שכתב: וכן שיטת המלבי"ם בארצות החיים הוא כשיטת התוספות בכמה מקומות. בסימן ט' סעי' ה' בדין שצריך להיות הציצית מצבע הטלית, הוסיף המלבי"ם (לב הארץ ה') שזה רק בשני חוטין שהם כנגד לבן, ולא בחוטין שהם כנגד תכלת. וכן בסימן י"א (המאיר לארץ ט') כתב בזה הלשון "וצ"ל דהרמב"ם אזיל לשיטתו דס"ל דא"צ רק חוט א' של תכלת כו' אבל לדידן דס"ל דצריך ב' חוטי תכלת דפתיל משמע שנים ממילא א"צ ללמוד ממשכן כו'" עכ"ל. עכ"ל ספר רמוני תכלת.

ומצאתי בחזון איש (או"ח הל' ציצית סי' ג אות ה) שכתב גם כדעת התוס', וז"ל: לח ב תוד"ה אלא, ויש לדקדק קצת כו', נראה דדוקא אגרד תכלת וקאי לבן כשר אבל נפסק חוט אחד מן התכלת וחוט אחד מן הלבן אף שנשאר כדי עניבה פסול, דבעינן מין אחד קיים כולו, ולפ"ז לרבנן דלא מעכבי אהדדי, כשנותן תכלת ולבן יש כאן ב' מצוות אחת של תכלת ואחת של לבן ואפי' את"ל דכשאיין לו אלא מין אמד נותן ד' חוטין, מ"מ כשנות ב' תכלת וב' לבן יש כאן ב' מצוות וכל אחת סגי לה בב' חוטין, ולפ"ז אם נפסק חוט אחד בין מן התכלת בין מן הלבן הפסיד מצוה זו של הנפסק וחייב לתקנו ואע"ג דחציו קיים לא דמי לנפסק תכלת וקאי לבן דזה לא דמי אלא לנפסק חצי תכלת וחצי לבן. עכ"ל. ומבואר היטב דהוא סבר כדעת התוספות.

והראני אחי, הבה"ח ר' יוסף נר"ו, בספר מקבציאל (הנדמ"ח עמ' 10 ד"ה ובזמן) שנראה דסובר בזה כדעת התוספות. ואעתיק לשונו בס"ד: ובזמן שהיה תכלת נמצא, היו צריכין לעשות ציצית של תכלת אפילו בבגד פשתים, וציצית לבן של פשתים אפילו בבגד צמר עם שני חוטין של תכלת בבגד של פשתים, וכל שכן שני חוטי לבן של צמר עם שני חוטין של תכלת בבגד של פשתים. ע"כ. אמנם לקמן נביא בס"ד שדעתו נראית עיקר כדעת הרמב"ם והאריז"ל.

וע"ע בקובץ והיה לכם לציצית (חלק יד עמ' יח) בראיית הראי"ה קוק זיע"א לדעת התוס', ונראה דכך היתה דעתו למסקנא.

וכששאלתי את הגאון רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א בענין זה כתב לי דיש ג' שיטות, ואחרי זמן (ט סיון תשפ"ג) שלחתי לו חלק מהרשימה הנ"ל, ושאלתי אותו איך לפסוק וענה: לכאורה כפי רוב מנין ורוב בנין. עכ"ל. כלומר דכפי רוב מנין ובנין של הראשונים.

ובדעת הגאון רבי ישראל הלוי בעלסקי זצ"ל, שאלתי את אחיינו הרב ישראל בארקין שליט"א, וכתב לי וז"ל: שלום וברכה להבחור החשוב בנש"ק ר' יצחק נ"ו. בענין מספר חוטי התכלת למעשה, קיבלתי מדודי הגאון רבי ישראל בעלסקי זצ"ל שהעיקר למעשה הוא להטיל שתי חוטי תכלת ושתי חוטי לבן. ובבחרותי כתבתי חיבור קטן בשם "החתמת והפתילים" לבאר הדברים וגם לדחות הפקפוקים ע"ז.

ובקיצור יש ג' טעמים חזקים לזה, אך אחד מהם רק שייך לאשכנזים.

א. שרוב מוחלט של הראשונים ס"ל שיש שני חוטי תכלת [וע"פ כללי מרן הב"י, כשאחד מהג' עמודי הוראה אינו כותב דעתו, יש ללכת אחר רוב שאר הראשונים, וכאן הרי"ף אינו כותב דעתו],

ב. שבט"ז, שו"ע הרב, ביאור הגר"א, ארצות החיים ומשנה ברורה ועוד, נפסק פעמים רבות שיש ב' חוטי תכלת, כולל הלכות למעשה הנוהגות בזמן שאין תכלת מצוי שטעמם תלוי במספר חוטי תכלת.

ג. -ושייך רק לאשכנזים- שהכלל של הרמ"א הוא להעדיף בדרך כלל למעשה שיטת תוספות והרא"ש והמרדכי והטור. וכאן כולם פה אחד אומרים שיש ב' חוטי תכלת.

יש לי כמה הרהורי דברים בענין הפסק להספרדים, וקרוב לברור שאם מרן הגר"ע יוסף זצ"ל היה פוסק על שאלה זו שהיה ג"כ פוסק להטיל כ' חוטי תכלת, ואולי במכתב אחר ארחיב הדיבור בזה. בידדות, ישראל בארקין. עכ"ל.

וע"ע בהסכמת הגאון רבי ישראל בעלסקי זצ"ל לקונטרס ביאור שיטת הגר"א בענין מספר החוטים, שכתב דיש לעשות כהתוספות ומי שלא סובר כן הוי מילתא דתמיהה ואין זו דרך הוראה לעשות נגד התוספות בזה.

וכן נוקט למעשה הרב ישראל בארקין נר"ו בקונטרס החותמת והפתילים. וכן ידידי הרב משה אינדיק נר"ו בקונטרס רמוני התכלת.



הסוברים דיש לשים חוט אחד תכלת מתוך השמונה חוטים

והנה הרמב"ם רוח אחרת אתו, ודעתו דיש לשים רק חוט אחד מתוך השמונה מתכלת, כלומר חצי חוט מהארבע החוטים השלמים צריך להיות צבוע מתכלת. ויש כמה ראשונים שהולכים בדעתו, ואלו הן:

רמב"ם (פ"א סוף הלכה ו; שו"ת הרמב"ם סי' כא; פיה"מ מנחות פ"ד מ"א). **וספר המספיק לרבינו אברהם בן הרמב"ם** (עמ' 273). **וכ"ה במדרש הגדול** (פרשת שלח עמ' שסג). **ובפירוש רבנו שלמה בן היתום** (על מו"ק, מובא בקובץ שיטות קמאי מנחות לח.). **ורבינו פרחיה ב"ר נסים תלמיד הרמב"ם** (שבת

כה:). עץ חיים לרבינו יעקב ב"ר יהודה חזן מלונדרין (הל' ציצית פ"ב, הובא בקובץ שיטות קמאי מנחות לט ע"א). אורחות חיים (נראה דכן פוסק כי מביא את דברי הרמב"ם, בהל' ציצית סי' יא - יב, הובא בקובץ שיטות קמאי מנחות מא:), מגדל עוז (על הרמב"ם שם).

וכן נראה דעת רבינו שמואל בר חפני גאון (בספרו הנדפס בסו"ס כליל תכלת נספח א' עמ' רמט - רנ), אמנם לא מוכרח, ואפשר דסובר כדעת הראב"ד.

וכן דעת רבינו משה הדרשן (סו"פ שלח), לפי דעת המשך חכמה (סו"פ שלח), והגאון הנאמ"ן (או"ת אדר ב תשע"א עמ' תרלב).

וכן בספר הקנה (דף מ ע"ב) כתב מפורש כדעת הרמב"ם. וכן נקט מר"ן במגיד מישורים (פרשת קרח). וכן האריז"ל בשער הכוונות (דף ו ע"ב), ובספר עולת תמיד (ענין הציצית ד"ה ועתה עמ' 48). וכן כתב הרדב"ז בספר מצודת דוד (מצוה פד עמ' קכד). וכן בספר שערי צדק למהר"י גיקאטליה (שער א' עמ' 19). וכן בספר תולעת יעקב (סוד הציצית עמ' 22). וכן דעת הספר חרדים (פ"י מ"ד).

וע"ע בלבוש (סי' יא ס"ד) שהביא את שיטת התוס' וגם את שיטת הרמב"ם, וז"ל: מניין החוטים צריכין להיות לעולם שמנה שהם ארבע כפולין ולא פחות וילפינן לה מדכתיב גדילים תעשה לך וגו' לשון רבים ולא כתיב גדיל ואמרינן גדיל שנים גדילים ד' פי' אי הוה כתיב גדיל תעשה לך הוה משמע שני חוטין שאין יכולין לעשות גדיל פחות משני חוטין והשתא דכתיב גדילים משמע שני גדילים והם ד' חוטין ובזמן שהיה תכלת י"א שהיו עושין ב' חוטין מתכלת וב' חוטין מלבן כמו שיתבאר בסמוך ומסתברא כיון שצוותה התורה לעשות תכלת ולעשות לבן יהיו שניהם שוין. וי"א שלא היו צריכים אלא פתיל אחד של תכלת מדכתיב פתיל משמע אחד ואחד מן הד' היה חציו צבוע וחציו השני לבן שהרי לא צוותה התורה לצבוען וסתם צמר או שאר מיני מטוה הוא לבן והרי פתיל א' צוותה לצבוע תכלת ונשארו ז' חוטין לבן. עכ"ל.

וכתב לי דודי, הגאון רבי יוסף פרץ נר"ו מח"ס פרי יתן, וז"ל: בס' עץ החיים לכמהר"ר יהודה בר חנין (מצוה כו) כתב ז' לבנים ואחד תכלת וכדעת הרמב"ם. ועיין הגהות רבי יעקב פינאטו על ספר הכוונות (שערי בינה דף ב ע"א) שכתב שדברי האר"י שם הם כדעת הרמב"ם. ועיין שיורי מצוה לרבי אברהם מונסוניגו (פ' שלח עמ' קעט) שכתב שיתנו פתיל אחד תכלת ואם רוצים יכולים להוסיף רק שלא יהיה רוב כיון שהלבן הוא רומז לרחמים והתכלת לדין, ע"ש. עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת משכנות יעקב (ח"א או"ח סי' יג) כדעת הרמב"ם אחרי הבירור בתשובה כהלכה שסידר המחבר שם. וע"ע בדעתו בספר החותמת והפתילים לידידי ר' ישראל ברקין (עמ' 14). ועוד ראיתי בס' הנ"ל שכתב דהרבה פעמים מביא המשנ"ב את המשכ"י, ומהא דכאן לא הביא אותו ראיה דאין לפסוק כמותו. עכ"ד. ולענ"ד לא מוכרח, דאפשר דכיון דזה לא ענין מעשי, בעל המשנ"ב לא נכנס לעובי הקורה בזה לברר בעיון ובעומק את הענין.

וע"ע בס' פתיל תכלת להאדמו"ר מראדזין (הפרט השישי) שנקט למעשה כשיטת הרמב"ם, אמנם כתב דהעושה כהראב"ד או כהתוס' ודאי דלא הפסיד, ולמעשה דלא שייך להכריע בזה. (וכע"ז אמר לי הגאון רבי שריאל רוזנברג שליט"א דלא שייך להכריע בזה).

(י). עי' לקמן בענין הספר מגיד מישורים.

ומצאתי שדעת היפה ללב (ח"א סיק חי אות ה' עמ' 96) לפסוק בזה כהרמב"ם והאר"י.

וכן הגאון בעל הבן איש חי בספר מקבציאל (הנדפ"מ פרשת נח עמ' 6 אות ב) כתב: כיצד עושין הציצית? ביש לו תכלת - נוטל שלשה חוטין לבן וחוט אחד שמקצתו תכלת ומקצתו לבן ומכניסן בנקב הכנף, וכופלן ויהיו שמונה, ונמצא אחד מהשמונה חוטין הוא חוט תכלת והשבעה לבנים. ויש אומרים דבזמן התכלת בעינן שני חוטין לבן ושני חוטין תכלת, דכיון דתרי מיני בעי רחמנא, סברא הוא שיהיו שניהם שוים. ומיהו, סברא ראשונה היא העיקר, יען שכן הסכים רבנו האר"י ז"ל בשער הכוונות [דף ו ע"ב] בסודן של דברים. עכ"ל.

והנה לא אכחד דהראני אחי, הבה"ח ר' יוסף נר"ו, בספר מקבציאל (הנ"ל עמ' 10 ד"ה ובזמן) שנראה דסובר בזה כדעת התוספות. ואעתיק לשונו בס"ד: ובזמן שהיה תכלת נמצא, היו צריכין לעשות ציצית של תכלת אפילו בבגד פשתים, וציצית לבן של פשתים אפילו בבגד צמר עם שני חוטין של תכלת בבגד של פשתים, וכל שכן שני חוטי לבן של צמר עם שני חוטין של תכלת בבגד של פשתים. ע"כ. אמנם נראה דדעתו עיקר כהרמב"ם וכנ"ל, משום דשם פירט והביא השיטות, משא"כ כאן שהוי אנב ריהיטה.

וכששלחתי חלק מהראשונים הנ"ל להגאון הנאמ"ן רבי מאיר מאזוז נר"ו, כתב לי וז"ל: אנחנו סומכים ע"ד ר' שמואל בן חפני מהגאונים שדבריהם דברי קבלה, ואחריו נמשך הרמב"ם. אין לי פנאי וכח בעוה"ר. תפרסם את דבריך בעלונים תורניים ויראו רבים ויעיינו. עכ"ל. וכששאלתיו מה לעשות למעשה, כתב לי: חוט אחד של תכלת כד' הרמב"ם. עכ"ל.

וצ"ע למה הכריח שדעת ר' שמואל בן חפני גאון היא כדעת הרמב"ם ולא כדעת הראב"ד. וע"ע בס' מקור נאמן (ח"ב סי' פ) שכתב הרב הנאמ"ן וז"ל: חוט אחד (ולא שניים) כשיטת הרמב"ם והאר"י. [ועי' אור תורה אדר ב' התשע"א, סי' סו אות ג].

וכששאלו אותו (שם פא) למה הוא מורה כהרמב"ם, כתב: כי כן נראה מפירוש רש"י סוף פרשת שלח לך בשם ר' משה הדרשן, וכן דעת האר"י ז"ל ומרן בספר מגיד מישורים ועוד. ובדרך כלל נקטינן כהרמב"ם. [וע"ע באו"ת הנ"ל]. עכ"ל. וע"ע באספ' המזכיר (ערך תכלת). ובגליון בית נאמן (גליון 17 אות יד, טו).

וע"ע בשו"ת יוסף לקח - פרץ (ח"א סי' א) שכתב לפסוק כדעת הרמב"ם. וע"ע באור תורה (שנת תשעו מס' תקצא עמ' תתרס) במאמרו של הרה"ג אביה חדוק נר"ו שנקט ג"כ כדעת הרמב"ם. וכששאלתי בזה את הגאון רבי שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א, בעל השבט הקהתי, כתב לי וז"ל: בדרך כלל מורים כהרמב"ם. עכ"ל.

וכתב לי הרב ישראל בארקין נר"ו, שהגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל היה לובש כשיטת הרמב"ם.

והרב עובדיה יוסף נר"ו בן הגאון רבי יעקב יוסף זצ"ל, כתב וז"ל: "לובשים רק אחד כשיטת הרמב"ם היות ושער הכוונות כך כתב. כי עושים כשער הכוונות, גם לצד לומר שזה לא תכלת הנה אם זה חוט אחד כמאן דלייתא דמי וקל יותר לרווחא דמילתא".

וע"ע בשו"ת הראשון לציון – יוסף (ח"א סי' א) שכתב דהנוהגים ללבוש תכלת בדרך כלל נוהגים בזה כהרמב"ם.

והגאון רבי חיים רבי שליט"א כתב לי דיש לו ט"ק אחד כשיטת הרמב"ם.

ועי' למו"ר זקני עט"ר, הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א (בסו"ס עבדך אני הבינני בקונטרס סוד התכלת סי' ד' ותחילת סי' ה), דדעתו נוטה דיש לעשות כדעת הרמב"ם, וכן אמר לי כמה פעמים בע"פ. [אמנם עי' במכתב שהבאנו בסוף המאמר שחזר בו וכעת סובר כדעת התוספות].

וכן דעת הגאון רבי ינון מלאכי נר"ו בשו"ת יוסף לקח (ח"א סי' ו). וכששלחתי מכתב להגאון רבי ינון מלאכי נר"ו בענין זה ובוא הבאתי את דעת רוב הראשונים דיש לילך אחר התוס', כתב לי וז"ל: שלום וברכה, כבודו דן מאד יפה ואתה אומר שאתה בחור אזי צריך לשמוח שיש ת"ח צעיר כזה וישר כחך גדול, וגם טוב שהגענו לדור שהיכוח זה רק איך לשים את התכלת.

ועכשיו לנידון דידן נכון שרוב הפוסקים חלקו על הרמב"ם, אבל הואיל והאריז"ל הביא את הסוד על דבריו כך יש לנהוג. ואחרי שכתבתי תשובה זו יצא לאור ספר מקבציאל של מאור עינינו הבן איש חי ושם כתב שאם יהיה תכלת יש לעשות כמו הרמב"ם מסיבה הנ"ל.

בברכת התורה הצב"י ינון מלאכי. עכ"ל.

ושוב כתבתי לו מכתב תשובה, וענה לי וז"ל: זה שאנחנו הולכים כמו אריז"ל אף שיש מיעוט פוסקים כמוהו, אינך צריך אותי תוכל לברר עם כל ת"ח ספרדי שגר אצלכם. וזוהי דעת רבותנו הרחיד"א ובא"ח והכף החיים והשדי חמד ופתח הדביר ורבינו חיים פלאגי ועוד. ולכן אתה מברך בבוקר ברכת הנותן לייצף כח נגד השו"ע. ולגבי האם נשים יותר חוטי תכלת יהיה זה קפידא לרמב"ם או בכלל מאתיים מנה. הנה לפשטות הרמב"ם צריך לכתחילה לעשות דוקא אחד משמנה וזהו פתיל תכלת האמור בתורה. ולכן להולכים אחר רבינו האריז"ל אין להוסיף על זה. בברכת התורה. עכ"ל.

וכן כתב הרב שלמה טיטלבוים בקובץ והיה לכם לציצית (חלק ב' עמ' נח) כדעת הרמב"ם.

ועי' בקובץ והיה לכם לציצית (ח"ו עמ' ז) במאמר של הגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א שכתב לפסוק בזה כהרמב"ם.

וגיס, הרה"ג ר' אליהו אשכנזי נר"ו מח"ס לעילא מן כל ברכתא ושא"ס, כתב לי תשובה ארוכה בענין זה, והסיק וז"ל: אולם נלע"ד בשב ואל תעשה עדיף (תפסת מיעוט תפסת) וכן מסתבר יותר לכאור' ובפרט דכבר כת' דלפענ"ד כפי כללי הפוס' יש לנו לילך כאן אחר פסק הרמב"ם. עכ"ל.



דעת הסוברים דיש לשים חוט אחד תכלת ושלוש חוטיין לבן

ודעת הראב"ד, דיש לשים חוט אחד תכלת ושלוש לבן, וכשכופלם יוצא שני חוטיין תכלת, ושש לבן, ויש כמה ראשונים שהולכים בדעתו, ואלו הן:

הראב"ד^{יא} (בהשגותיו על הרמב"ם פ"א מהל' ציצית ה"ו). **ערוך** (ערך תכלת)^{יב}. **מאירי** (יבמות ה:). **והריא"ז** (פסקי ריא"ז, הובא בקובץ שיטות קמאי מנחות לח.). **חכמי לוניל** (שו"ת הרמב"ם סי' כא, בשאלה מחכמי לוניל העתיקו את השגות הראב"ד על הרמב"ם וביקשו תשובתו, ואיני יודע אם זה היה דהם סברו כך, או דרך רצו להבין את דבריו). **רבינו יהודה ממיץ** (נדפס בסו"ס פירושים ופסקים לרבינו אביגדור צרפתי עמ' תפח, אות א שהוא פסק רעד).

וכעת ראיתי לרה"ג ר' עמנואל מולקנדוב נר"ו (בקובץ מריח נחוח הנ"ל) שכתב: מבואר בפיוט יניי, מפייטני א"י הקדומים, במאה השישית לספירה לכל המאוחר, בזמן שעדיין נהגה מצות התכלת בעם ישראל, או סמוך לזמנה ממש [והובא בתורה שלמה קורח אות ח'] וז"ל: ושאלו ולא בושו מה יכשירו 'שני חוטי תכלת' לקסות כולה תכלת עי"ש, ומבואר שעכ"פ יש ב' חוטים ולא חוט אחד, אלא שאין הכרע האם כונתו לשני חוטים מתוך ארבע או לשנים מתוך שמונה, אולם עכ"פ מבואר שלא כדעת הרמב"ם. עכ"ל.

ולולי דמסתפינא מצאתי ראיה דלא כדעת הרמב"ם בשאלות דרב אחאי גאון (פר' שלח) שכתב לשון: חוטי.

ודודי הרב יוסף פרץ נר"ו כתב לי: וכדעת הראב"ד כ"כ מקובלי תאודאנת הקדמונים, ס' גנת ביתן (עמ' 86) שג' חוטים לבן, ואחד תכלת. מנחה חדשה להרב יעקב איפרגאן (פ' שלח עמ' תקעה). מו"ה משה אלבאז היכל הקודש (ציצית ה). וכ"כ מו"ה משה חלאוה בס' פני חמה (פ' שלח). וכ"כ מו"ה דוד אביחצירא בס' פתח האהל (פ' שלח). וכ"כ דרך פסק רבי וידאל הצרפתי בס' צוף דבש (סוף פרשת שלח) והביאו החיד"א בס' חומת אנ"ך (שם אות י). עכ"ל. וכן הוא עצמו פסק למעשה. עכ"ל דודי נר"ו.

ומצאתי שגם כך היא דעתו של הגאון רבי ברוך עפשטיין זצ"ל בעל התורה תמימה (סו"פ פ' שלח). וכן מצאתי בספר מים אדירים (אד"ז רפט: עמ' 156) להגאון רבי מנחם מנדל משאקלוב תלמיד מובהק לרבינו הגר"א זיע"א שכתב בפשיטות כדעת הראב"ד בזה.

וכתב בזה הרה"ג ר' עמנואל מולקנדוב נר"ו (קובץ מרי"ח נחוח פרשת שלח לך תשפ"ג), וז"ל: אם באנו לדון עפ"י דברי חז"ל יש צדדים לכאן ולכאן, אולם נראה יותר כדעת הראב"ד וסיעתו ולא כתוס' וסיעתם;

הנה התוס' הביאו ראיה מדברי הספרי בפרשת כי תצא דאיתא שם אין פחות מג' חוטים דברי ב"ה, ב"ש אומרים ד' של תכלת וד' של לבן ע"כ. אולם כמה דחיות לראיה זו; חדא שכבר העתקנו לעיל את דברי הערוגת הבושם שהביא ראיה זו וכתב שלדעת החולקים אפשר לפרש ד'

יא. ועי' במרכבת המשנה – אלפנדרי (המובא במפרשי היד החזקה שם) שכתב דנראה דהגרסא הנכונה בדברי הראב"ד היא שני חוטי תכלת ושני חוטי לבן, וא"כ אין מקום לומר דיש לפסוק בזה כהתוספות.

יב. והנה הערוך הביא דין זה בשם "ר"ח", אמנם יש שכתבו שהוא ט"ס. אמנם אחר המחילה רבתי לא נראין דבריהם, דהרי הערוך היה תלמידו של ר"ח, וכמ"ש בקונטרס התולדות שבתחילת ח"א של הספר שערי אהרן הל' השכמת הבוקר. ע"ש.

ועי' בזה בספר החותמת והפתילים שכתב דבכלל זה טעות באיך שקוראים את הערוך, ומה שהביא בשם ר"ח זה לא ענין זה. וכן נראה.

חוטין של תכלת 'או' ד' חוטין של לבן, ומיירי באין לו את המין השני, ועיקר הכונה היא לחלוק על ב"ה שאמרו שיש ג' חוטין ואמרו ב"ש שיש ד' אבל לא מיירי בכל הח' חוטים. וכדמות ראייה לפירוש זה דהא בדעת ב"ה לא אמרו כמה חוטים מתוך הג' הם תכלת וכמה לבן, וא"כ גם ב"ש לא מיירו בהכי אלא רק במספר החוטים שהם ד'. ועוד שבחלק מכתה"י ליתא למשפט זה כלל בספרי שם - ע"י במאמרו של הרב ישראל מאיר בוגרד בקונטרס והיה לכם לציצית תשע"ג. ויש להוסיף שכ"נ גירסת ר' הלל בביאורו לספרי שם שכתב בש"א מד' חוטין דכי כפיל להו הויין שמונה חוטין, 'וד' חוטין של ד' אצבעות' [המשך דברי הספרי] כלומר וכו' ע"ש, הרי שלא גרס את המשפט 'של תכלת וד' של לבן'.

ומאיך בספרי בפרשת שלח הנוסח בדברי ב"ש שלשה של צמר ורביעית של תכלת, וכ"ה גירסת הלוקח טוב, ר' הלל וילקוט שמעוני שם. וזה להדיא שלא כדעת התוס' וסיעתם אלא כדעת הראב"ד וסיעתו, וכפי שהביא ראייה זו במרכה"מ על הרמב"ם פ"א ה"ו ע"ש, וכן בפירוש אמבוהא דספרי על הספרי זוטא פרשת שלח ע"ש.

וכבר הבאנו לעיל את דברי מדרש משלי והתרגום המיוחס ליונתן שיש חוט אחד תכלת, ויש להוסיף שכך פשטות הגמ' בסוטה י"ז ע"א וחולין פ"ט ע"א שישראל זכו ל'חוט של תכלת' בזכות אם מחוט ועד שרוך נעל ע"ש, ונראה שהוא חוט אחד.

וע"כ נראה שבמחלוקת בין התוס' וסיעתו לראב"ד וסיעתו - העיקר כדעת הראב"ד שנותנים חוט אחד ולא שני חוטים.

ובמחלוקת הראב"ד עם הרמב"ם נראה שהעיקר כדעת הראב"ד וסיעתו שכ"ד רוב הראשונים, וכך מבואר בפיוט ינ"י, מפיטני א"י הקדומים, במאה השישית לספירה לכל המאוחר, בזמן שעדיין נהגה מצות התכלת בעם ישראל, או סמוך לזמנה ממש [והובא בתורה שלמה קורח אות ח'] וז"ל ושאלו ולא בושו מה יכשירו 'שני חוטי תכלת' לקסות כולה תכלת ע"ש, ומבואר שעכ"פ יש ב' חוטים ולא חוט אחד, אלא שאין הכרע האם כונתו לשני חוטים מתוך ארבע או לשנים מתוך שמונה, אולם עכ"פ מבואר שלא כדעת הרמב"ם.

והסיק שם, בזה"ל: לאור האמור נראה שכיון שבספרי מפורש כדעת הראב"ד, ובפיוט ינ"י מפורש שלא כדעת הרמב"ם [הערת המעתיק, ע"י לעיל שהבאנו דאפשר להסביר גם כשיטת הרמב"ם], ובמדרש משלי ובתרגום המיוחס ליונתן מפורש שלא כדעת התוס' - העיקר לדינא הוא כדעת הראב"ד וסיעתו לשים חוט תכלת אחד מתוך ארבעה, ובפרט שהיא הדעה הממוצעת. ואין לומר בזה שכיון שיש מחלוקת בפשט - הקבלה תכריע, וכדעת הרמב"ם, דאחר שיש ראייה ברורה מדברי חז"ל בספרי ובפיוט ינ"י שלא כדעת הרמב"ם וסיעתו [הערת המעתיק, כנ"ל], ודאי שכך הוא העיקר, ובפרט שגם בזוהר אין הכרח שלא כדעת הראב"ד וכנ"ל. עכ"ל הרב מולקנדוב.

והגאון רבי יעקב יוסף זצ"ל אמר שהוא נוהג כשיטת הראב"ד בזה ולא ביאר טעמו (מתוך שיכתוב קלטה ששלח לי בנו, הרב עובדיה יוסף נר"ו).

והרב ישראל בארקין נר"ו, כתב דהגה"צ רבי שריה דבליצקי זצ"ל היה נוהג לעשות כהראב"ד, אבל לא מפני שכך הוא סבר, אלא שזה היה מה שהביאו לו.³

והג"ר חיים רבי נר"ו כתב לי דבט"ג שלו יש כשיטת הראב"ד וכן באחד מהט"ק שלו.

וכן נוהג הגה"צ כמוה"ר רבי דב הכהן קוק שליט"א בציציותיו ובטליתיו, וכתב לי בזה וז"ל: וגם כל ענין הכריכות של תכלת דוקא (שמוזכר גם בגמרא) מורה שאין כאן חליקת שנים ושנים באה – שא"כ אין מקור ואין משמעות לקשירת הקשר בתכלת דוקא (כמבואר). תזכה לברכת "פרצת" בכל התורה. עכ"ל. וכששאלתי מה מפסידים אם מחמירים כשיטת התוס', כתב לי וז"ל: אם הגדרת התכלת הוא החוט הקושר. אז מתקלקלת ההגדרה ע"י תוספת חוט נוסף שאינו הקושר. עכ"ל. וכן נוהגים חסידי ברסלב הע"י (ים חכמה, שו"ת תשע"ב עמ' קכה. וע"ע שם עמ' קלא).



הראשונים שהביאו ב' או ג' שיטות בענין ולא הכריעו

וכתב בספר הבתים (מובא בקובץ שיטות קמאי מנחות לח.): ומאלו השמונה (חוטין) כתב הר"מ שהשימיני תכלת. ויש מן הגדולים שכתב (הראב"ד) ששנים מהם תכלת. ויש מי שכתב מחצה לבן ומחצה תכלת.

וכתב הסמ"ג (הל' ציצית דף י ע"ב): שתיים של לבן ושתיים של תכלת או ג' של לבן ואחת של תכלת כדכתיב ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת. עכ"ל. ומדבריו נראה דיכול לעשות איך שירצה או כדעת הראב"ד או כדעת התוס'. [ועי' בדעת הסמ"ג במה שכתב בס' דברי יעקב מנחות לח ע"א, וע"ע בקובץ והיה לכם לציצית (ח"א עמ' יב) במאמר מהג"ר זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל בענין זה. וע"ע בערוך השלחן (או"ח סי' ט אות ב) שהבין בדברי הסמ"ג שאין קפידא בכמה חוטים ישים. וכעת מצאתי בספר החותמת והפתילים לידידי ר' ישראל ברקין נר"ו (ח"א עמ' יג) שכתב: והנה שוב התבוננתי שהסמ"ג בדין גרדומין כתב דינו של ר"ת בלשון שמעתי בשם רבינו יעקב, ובתחילה חשבתי שהוא רק מביא שיטתו, ולא בתורת פסק. אבל ראיתי רבינו ירוחם שכתב ובס"ה תפס עיקר פר"ת והרב יאיר חזן (עורך המהדורא החדשה של רבינו ירוחם) אמר שראשי תיבות ס"ה ברבינו ירוחם בדרך כלל הוא ספר התרומה, אבל לפעמים הוא הסמ"ג. ובס' התרומה לפנינו לא נמצא שוב הל' ציצית, ולכאור' כוונתו כאן להסמ"ג, שהרי גם המרדכי (ריש פ' התכלת) כתב שהסמ"ג תפס לו שיטת ר"ת (ועוד מוכח שהכוונה הוא לסמ"ג ממ"ש ר' ירוחם מיד אח"כ, שעוד כתב בס"ה בשם ר"י שאפילו נשתייר כדי עניבה בגדיל כשר, ובסמ"ג שם מביא זה בשם הר"י, אלא ודאי שכוונת ר' ירוחם הוא להסמ"ג). וא"כ צ"ל שכשכתב בשם רבינו יעקב הוא בתורת פסק, כיון שכתבו בספר בלי שום חולק. וצ"ל לפ"ז דמה שהביא שיטת הראב"ד בתחלה דבריו שהוא רק מביא שיטות שונות במה שאינו נוגע למעשה, אע"פ שאינו עיקר, א"נ י"ל שגם זה שפסק כר"ת אינו בתורת ודאי, אלא שצריך לחוש לדבריו, אבל לא משמע שהראשונים פירשו כן, ויל"ע ולפלפל בזה (ובארצה"ח סי' יב המאיר לארץ טז נתקשה בכ"ז). עכ"ל.]

(ג). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): וכך אמר לי כששאלתי אותו בשנת תשס"ג, ואמר לי שאם ביררתי אעשה כפי שביררתי.

וכתב רבנו בחיי (פר' שלח לך פט"ו פסוק לח ד"ה וכתב): וכתב הרמב"ם ז"ל במנין חוטים שהם שמונה, שהשבעה לבנים רוצה לומר שאינן צבועים, והשמיני תכלת משום שנאמר פתיל תכלת, משמע חד... ויש אומרים שהשנים חוטים של תכלת והששה לבן. והניף ידו שנית בס' כד הקמח (ערך ציצית): ומשפט החוטין הוא שיהיו שבעה לבנים והאחד תכלת משום שנא' פתיל תכלת, כלומר חוט אחד של תכלת... ויש אומרים כי התכלת צריך שיהיו שני חוטין והלבן ו'.
ורבינו עובדיה מברטנורא (ריש פ"ד דמנחות) כתב: אע"ג דמצוה לתת שני חוטין של תכלת ושני חוטין של לבן, או חוט אחד של תכלת ושלושה חוטין של לבן.



המקורות שכתבו חוט (אחד) או חוטא (חד) וכדו'

בזוהר בפרשת שלח (דף קע"ה ע"ב). במדרש משלי (פרשה יא). אגדת אסתר (פרשה ה). תרגום יונתן בן עוזיאל (פרשת קרח פט"ז פסוק ב). וכן רבינו שמואל בר חפני גאון (בספרו הנדפס בסו"ס כליל תכלת נספח א' עמ' רמט - רג). וכ"ה ביד רמה סנהדרין ק"י ע"א. ויש עוד שכתבו בלשונות כאלו, אמנם מהם לא שייך ללמוד לדינא, מפני שהפשט הוא שזה או כהרמב"ם או כהראב"ד, ועי' בקונטרס רמוני תכלת שכתב להסביר שאפשר דהתכוונו למושג של תכלת ולא לכמות החוטים, ולכן אפשר דדעתם כדעת התוס'. וע"ע ברמב"ן (סו"פ שלח). ספר מאירת עינים לרבינו יצחק בן שמואל דמן עכו (שלח לך טו לא).

וכעת מצאתי לידידי ר' ישראל ברקין בס' החותמת והפתילים (עמ' ט) שכתב סברא נפלאה בזה, דאולי המדרשים שכותבים לשונות כמו: חוט, חוטא, וכדו', הם סוברים ככ"ה ובכלל אין הלכה כמותם. ע"ש.



דעת השו"ע

כתב השו"ע (או"ח סי' יא סי"ב): מנין חוטי הציציות בכל כנף ארבעה כפולים שהם שמונה. והנה מר"ן בבית יוסף (ריש סימן יא) הביא את ב' שיטות בענין, את שיטת הרמב"ם ושיטת התוספות ולא פסק, ונראה דזה מכיון שזה לא ענין מעשי. אמנם בכסף משנה (פ"א מהל' ציצת ה"ו), נראה קצת דהולך כשיטת הרמב"ם, וכתב שם דכן משמע בספרי כשיטת הרמב"ם. והבאנו לעיל שבספר מגיד מישרים כדעת מדעת הרמב"ם, ועי' לעיל בנידון אם זה בכלל ספר הלכה ואפשר לסמוך על פסקיו.

והנה אפילו שמהנ"ל אין לנו עדיין ראיה מדעת מר"ן איך לפסוק בענין, מצאתי בס"ד בספר רמוני תכלת (עמודים ל - לא) שכתב וז"ל: והנה בטלית של שאר מינים קיימא לן (שו"ע ט', ג') או יעשה הציצית ממינים לקיים הכנף מין כנף או יעשה מצמר או פשתים לקיים גדילים תעשה לך. וכתב בשו"ע (סי' ט' סע' ד', ומקורו מהתרומת הדשן) "אם הטיל בטלית של שאר מינים קצת ציציות ממינו וקצת מצמר או פשתים יש להסתפק בו" ומבואר בתרומת הדשן ושאר האחרונים שהספק הוא שאין כאן לא הכנף מין כנף, ולא גדילים תעשה מצמר ופשתים. ובארצות החיים בלב

הארץ (אות ג') כתב שמ"מ יוצא לכו"ע בטלית של שאר מינים בשני חוטים של צמר ושני חוטים ממינו, ובהמאיר לארץ (אות כ"ז) ביאר שכשר לכו"ע משום שכן נהגו בזמן שהיה תכלת שהיו שני חוטי תכלת שהוא מצמר אפי' בטלית של שאר מינים, וע"כ אין ספק בציור זה. ופסק זה מובא בספר משנה ברורה (סי' ט' ס"ק י"ה, ושבח הדברים וכ' שהם "מילתא בטעמא") להלכה למעשה עי"ש היטיב, וכן החזיק החזו"א פסק זה (או"ח ג' כ"ו) עי"ש. והנה לדעת הרמב"ם והראב"ד העושה כן נכנס לחשש דאורייתא כספיקת השו"ע, וע"כ המלבי"ם, המשנ"ב, והחזו"א נקטו להלכה ולמעשה כדעת התוספות ולא חששו כלל לדעת הרמב"ם.

וכן בדין גרדומין כתב הרמ"א (סי' י"ב) שנוהגין כר"ת שרק אם נשארו ב' חוטים שלימים כשר. ויסוד שיטת ר"ת הוא שיש שני מינים בציצית, לבן ותכלת, ולעולם צריך מין אחד שלם, וזהו כוונת הגמ' (מנחות ל"ח:): "דאי איגרדם תכלת וקאי לבן ואי איגרדם לבן וקאי תכלת". ולכן לעולם צריך ב' חוטים להישאר שלימים כדי שיהא מין אחד שלם או של תכלת או של לבן". והכס"מ (פ"א הלכה י"ח, וכן בב"י סי' י"ב בפ"י השני בדברי הרמב"ם) כתב ששייך לומר דין גרדומין אליבא דר"ת גם ע"פ שיטת הרמב"ם, דהיינו שדעת הרמב"ם נמי שלעולם צריך מין שלם או תכלת או לבן.

וכתב המשכנות יעקב ז"ל (סי' י"ח) שלא יתכן לומר "ארגדם לבן וקאי תכלת" בזמן שאין תכלת ורק נשתייר חוטים במקום תכלת, אלא לדעתו אם אין לו אלא מצות לבן לבד, צריך מין הלבן להיות שלם, וא"א להחוט שהוא במקום תכלת להשלים גדילים להגין על חוטי הלבן. וכתב שלפי דבריו לדעת הרמב"ם אם נפסק יותר מחוט אחד [כלומר חצי חוט] צריכים לחוש שהציצית הם פסולים, ונמצא שהפסק של השו"ע והרמ"א שקיימא לן שאם נשאר רק ב' שהם ד' חוטים שלימים כשר לכתחילה הוא קולא גדולה לשיטת הרמב"ם, שלהרמב"ם יצטרך ז' חוטים שלמים, ואם נפסק יותר מחוט אחד יפסל.

ובאמת מצינו כסברת המשכנ"י בדברי קדמון, והוא בפירושים ופסקים לרבינו אביגדור הצרפתי עה"ת איתא בשם רבו (שהוא רבינו יהודה ממיץ) שדעתו (סי' תקט"ז) כשיטת הראב"ד שיש חוט שלם של תכלת. וכתב עוד בשמו (סי' רע"ד, וסי' תקי"א) שלענין גרדומין לעולם צריך ג' חוטים (שהם שש) שלימים, ולכן אם נפסק יותר מחוט אחד פסול. ולכאורה הסברא הוא כנ"ל, שא"א להחוטים במקום תכלת להגן על כל החוטים של לבן ממש. אבל להלכה למעשה בשו"ע (סי' י"ב סעי' א') נקט שציצית שנפסקו שני חוטים כשרים לכתחילה, ולפי רבינו יהודה ממיץ והמשכנ"י זה קולא גדולה נגד דעת הרמב"ם והראב"ד, ונמצא שיש מנהג לקולא נגד הסוברים שיש רק חוט אחד.

ובאמת אפילו אם לא נקבל סברת המשכנ"י ורבינו יהודה ממיץ, אלא לעולם להרמב"ם עד שנפסק ז' חוטים בזמן שאין תכלת הציצית כשרים, מכל מקום בלא"ה מגרדומין יש להכריע כתוס', שהרי הרמ"א כתב שנוהגים כר"ת לפסול הציצית אם נפסקו יותר משני חוטים, וא"כ יש מנהג הלכה למעשה שתלוי על השיטה שיש שני חוטי תכלת. ולדעת רוב אחרונים צריך לחוש

(יד). . ואפי' ר"י ורא"ש החולקים על ר"ת בזה מסכימים שיש ב' חוטי תכלת, אלא שלמדו שסוגיית הגמ' שם הוא אליבא דרבי דתכלת מעכבין ומצוה אחת היא כו' ולא קי"ל כוותיה, כמבואר בתוס' (ל"ח:) וברא"ש סי' ז.

לר"ת מעיקר הדין (חיי אדם, מור וקציעה, דרך חיים, סידור בעל התניא, וכן נראה מהגהות מהרש"ל על הטור, ועי' הערה"י שכן פשטות משמעות בדברי הרמ"א). ומזה שמעיקר הדין קיימא לן כר"ת, ולא מצטרפים שום דעות אחרות לזה אפי' לספק [באמת יש ג"כ דעת הרמב"ם והראב"ד שחזי לאצטרופי שעד ו' או ז' חוטים יש להכשיר (דלא כהמשכני הנ"ל), וא"כ יש כאן ספק ספיקא, שמא אין ההלכה כהתוספות במספר חוטי תכלת, אלא כדעת הרמב"ם או הראב"ד, ושמא לא קי"ל כר"ת לענין גרדומין אלא כהר"י], חזינן חומר ההכרעה כר"ת, וע"כ אין דעת הרמב"ם והראב"ד שיטה שראוי לסמוך עליו, כל שכן שאין ראוי לנהוג כדעתם לכתחילה במנין חוטי תכלת.

בדעת הגר"א

הנה כתב הגר"א בביאורו (שם סקל"ח), וז"ל: שם, (מנחות מב א) מר בריה דרבינא כו'. ועיין רש"י ד"ה כדידן, וכמו שכתוב בספרי (דברים פיסקא קטו), ובית שמאי אומרים מד' חוטים של תכלת וד' חוטים של לבן, והיינו אחר שכפלו. תוספות (שם) מ"א ב' ד"ה ב"ש (הראשון). וקיימא לן בבית שמאי, כמו שכתוב שם ל"ח ב', אין תכלת כו'. וכן משמע שם מ"א ב', לא קשיא כאן כו', וכמו שכתבו רש"י ותוספות שם במתניתין ריש פירקין ל"ח א. וכן משמע בגמרא שם מ' א' דפריך ולא יהא אלא לבן כו'. עכ"ל. ומבואר באר היטב כדעת התוספות. (ועי' בספר רמוני תכלת סי' ז שכתב לבאר ולברר שדברי הגר"א בביאורו לשו"ע בודאי שהם כדעת התוספות).

אמנם בביאור הגר"א לזוהר הקדוש (פנחס רכח) כתב הגר"א: והוא חוט הרביעית כדעת הראב"ד וכמש"ש שכ"ה עיקר וכ"ה בספרי שלנו כלילא מג' חוטין לבן אות ד' שבשם וכן עיקר. עכ"ל.

טו). והנה כמה אחרונים ס"ל שצריך לחוש מעיקר הדין כשיטת ר"ת. אמנם יש שלמדו שהרמ"א חשש לר"ת לחומרא ולא מעיקר הדין, ודבריהם צע"ג מפשטות לשון הרמ"א. עי' שו"ע סימן י"ב סע' א' שהביא המחבר את דעת הר"י ודעת ר"ת וסיים "והלכה כסברא ראשונה [הר"י] מיהו היכא דאפשר טוב לחוש לסברת רבינו תם" והוסיף הרמ"א "הנה: וגוהגין כרבינו תם, וכל שכן אם דקדק שיהיו ניכרין הד' ראשים שבצד אחד ונפסקו ג' ראשים בצד אחד דפסול דאז ודאי נפסקו ג' חוטין ואם נפסקו בב' צדדין נמי פסול שמא ג' חוטין הם" עכ"ל. ומבואר שהמחבר רק חשש לר"ת לחומרא, והרמ"א שהוסיף על דברי המחבר ע"כ חשש לדבריו יותר מחומרא בעלמא, אלא מעיקר הדין. והנה במקום שאינו מבורר שנפסקו ג' חוטין, כגון ב' צדדים, כתב הרמ"א שמחמירים שמא ג' חוטין הם. ואם לא קי"ל ממש כר"ת לכאורה יש היתר מספק ספיקא, שמא ג' חוטין, ושמא ההלכה כהר"י. וע"כ צ"ל להרמ"א לא היה ספק כלל, אלא ודאי שקי"ל כר"ת מעיקר הדין, ודו"ק (עיין פרמ"ג בכללי או"ה שכתב שיש לצרף דעת המחבר כספק נגד הרמ"א במקום שלא הכריע הרמ"א בתוקף. וכנראה שמש"כ כאן הוא כהכרעה בתוקף, ולכן לא אמרין ס"ס, ודו"ק היטב). וגם המג"א ס"ק ז' שכתב שיוכל לברך קאי רק בשיטת המחבר כמבואר לכל המעיין שם, והפרמ"ג שם רק מסביר את דברי המג"א.

ואמנם בביה"ל ד"ה והלכה כתב "עיין בפרמ"ג באשל אברהם בס"ק ז' מוכח מדבריו דמותר לברך עליו, וכן מוכח ממ"א ס"ק ז', דלא כמו שכתב בספר חיי אדם" ודבריו תמוהין עד למאוד, שהמג"א והפרמ"ג כתבו דבריהם בדעת המחבר, אבל להלכה שנקטינן כהרמ"א ודאי אסור לברך עליו. ולכן דברי החיי אדם הם אליבא דהלכתא, וכבר השיג על זה בשו"ת אבן ישראל ח"ט ובתשובות והנהגות ח"ה ס"ב, וצ"ע. ומ"מ אין להביא ראיה מאלו האחרונים, הלא הם הארצה"ח, המ"ב, והחזו"א שלא קי"ל כר"ת אלא לחומרא משום שמצטרפים דעת הרמב"ם והראב"ד שס"ל שרק חוט אחד של תכלת ולכן אין כאן הכרעה, שכבר ביארנו שאלו האחרונים פסקו כשיטת התוספות, אף לקולא.

ונראה שזה שמצינו שכתבו האחרונים כמו המחצה"ש שקי"ל כתוס', לכאורה לא הכריע כן מדעתם אלא למדו כן מדין גרדומין, א"נ נקטו כהטור מאחר שלא חלק עליו הב"י להדיא.

ובביאור הגר"א לספר ספרא דצניעותא (פ"ה עמ' קלא) כתב: שבעה רהיטין: הן שבעה חוטין של לבן שחוט תכלת חופה עליהן כמ"ש ברמב"ם ז' חוטים של לבן וחוט א' של תכלת שהוא נגד כסוי עין. עכ"ל.

ועי' בזה בספר פתיל תכלת להאדמו"ר מראדזין (ספרי התכלת מהדו"ח עמ' קכא) שכתב שדעת הרמב"ם עיקר בדעת הגר"א עי' שם.

וע"ע בספר ביאור הגר"א לספרא דצניעותא (במכתבים שבתחילת הספר עמ' 9) שכתב הגאון רבי שלמה פיישר זצ"ל דהעיקר בדעת הגר"א הוא כדעת הראב"ד.

וע"ע בס' הלכות הגר"א ומנהגיו - שטרנבוך (מצות ציצית עמ' לה) שכתב: דעת רבינו זצ"ל לקיים שיטת רבינו תם שבזמן שהיה תכלת צריך שנים שלימין דלבן ושנים דתכלת, ולכן גם בזמן הזה אפילו נשאר מכולן כדי עניבה לא מספיק, שצריך עכ"פ שנים שלימין, ולכן בנפסק משלשה אפילו נשאר בהו כדי עניבה לא יצא כיון דאפשר שחסר בג' חוטין, אבל למעשה נראה דרבינו זצ"ל סובר לעיקר כהרמב"ם או ראב"ד וסגי בחוט אחד תכלת. עכ"ל.

וכן מעידים רבים בשם הרב זילברמן זצ"ל שהיה הולך בכל הענינים כדעת הגר"א והיה בקי בתורתו, שהוא אמר שהעיקר בדעת הגר"א בנידו"ד דיש לעשות כדעת הראב"ד.

ובעיקר דעת הגר"א בענין זה עי' בספר רמוני תכלת (סימן ו) שביאר ודן הדק היטב בכל דברי הגר"א בענין זה, ושם נקט שלדעתו הרחבה דעת הגר"א היא כדעת התוספות. ע"ש. וע"ע במה שכתב האדמו"ר מראדזין בספרי התכלת מהדו"ח (מאמר פתיל תכלת פרט שיש).

אמנם עיין בספר אסופת מאמרים בעניני תכלת - טבגר (עמ' 57 והלאה) שכתב שלדעתו דעת הגר"א היא כדעת הראב"ד. ע"ש. וע"ע בס' החותמת והפתילים (פרק ח). וכן עי' בקונטרס שיטת הגר"א במספר חוטי התכלת שבציצית.



על פי כללי הפסיקה מה שנראה לפסוק בנידו"ד

לילך אחר רוב מנין ורוב בנין הראשונים

הנה כתב מר"ן בהקדמה לספרו "בית יוסף", בענין זה איך היה דרכו בענין הפסיקה, וז"ל: ולכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלשת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההוא ולכן פשט המנהג בהיפך ומקום שאחד מן הג' העמודים הנזכרים לא גילה דעתו בדין ההוא והשני עמודים הנשארים חולקין בדבר הנה הרמב"ן והרשב"א והר"ן והמרדכי וסמ"ג ז"ל לפנינו אל מקום אשר יהיה שמה הרוח רוח אלהי"ן קדישין ללכת נלך כי אל הדעת אשר יטו רובן כן נפסוק". עכ"ל.

טז). הנה מצאתי בספר פסקים ותשובות (סי' רמב עמ' קעב) שכתב: ונחלקו גדולי האחרונים בגדר כלל זה, יש אומרים (כן הוא דעת הש"ך לעיל בתחילת הפלפול, שו"ת מהרשד"ם יו"ד סי' צ', שו"ת הרדב"ז ח"ד סי' קטז, וכ"מ ברש"י ב"ק קטז ע"א) שאף במחלוקת בין הפוסקים הלכה כרבים, ולכן בכל מחלוקת שאין בו הכרעה ברורה ויש דעות בספרי

והנה לפי דבריו, נחזור לנידון דידן, שהרי"ף לא גילה דעתו בענין זה מפני שזה ענין שלא היה מעשי בזמנו, והרמב"ם והרא"ש גילו דעתם. והנה אם נראה את דעתם של חמשת הרועים שכתב לנו מר"ן דצריכים לראות דעתם כשיש לנו מקרה כזה, נראה (כדלעיל) שדעת הרשב"א והמרדכי מפורשת כדעת הרא"ש, והרמב"ן ז"ל סתם בענין זה ולא כתב דעתו, והסמ"ג הביא את דעת הרא"ש ודעת הרשב"ד בענין, והר"ן לא כתב דעתו במפורש (אמנם הבאנו לעיל דיש מכריחים את דעתו דסובר כהתוס'). וא"כ לפי הכללים שמסר לנו מר"ן, היינו צריכים לפסוק בזה כהתוס'. זאת ועוד, שהרי מר"ן כתב דהענין של שלושת עמודי ההוראה, הוא כשאין רוב הראשונים חולקים בזה, וכאן, אפי' אם נגיד שלפי הכללים יש לילך כשיטת הרמב"ם או הראב"ד, כיון שרוב הראשונים חולקים בזה, נראה דיש לפסוק כדעת הרוב.

ועיין בזה בספר אבני יסוד (חלק רביעי כרך א כלל מא עמ' רכ).

והנה יש שהעירו שהרמב"ם כתב את דעתו להלכה ולמעשה בענין זה, אמנם הרא"ש לא כתב לדינא, וא"כ יוצא שיש לנו רק אחד מעמודי ההוראה בזה, וודאי שצריך לילך אחריו. והנה אחר המחילה רבתי, נראה דלא כדבריו, דהנה אפי' שנגיד שדעת הרא"ש לא שקולה כדעת הרמב"ם, בכל זאת נצטרך לפסוק כרוב הראשונים וכדלעיל, וכן לא שייך לומר בזה שכיון שהרא"ש לא כתב ענין זה לדינא לא שוה כלל, ועדיין דבריו קיימים. ומי אמר שמשיקול כזה, לא נפסוק כדרכי הפסיקה שמסר לנו מר"ן השו"ע ז"ל.

ואחר כתבי כל זאת, אומר עוד, דלענ"ד דבריו (של הרב הנ"ל) צריכים עיון, דהרי הבאנו לעיל דהרא"ש כתב את דבריו גם בשו"ת הרא"ש (כלל שני אות יב) וע"ש דהוא כתב את דבריו להלכה ולמעשה, וע"פ זה פסק לענין אחר. ולכן נראה דלמעשה אנן בשיטת התוספות נלך.

וע"ע בספר מבוא השלחן – פרוזיס (חלק ב סי' ה) שאחרי אריכות דברים על ענין זה נקט דקבלנו הוראות מר"ן גם בדרכי הפסיקה.



קבלת הוראות הרמב"ם

ואפי' שבשו"ת אור לציון (ח"ב במבוא ענף ד' אותיות א – ב) כתב דבמקום שמר"ן לא גילה דעתו יש לספרדים לילך אחר הוראות הרמב"ם. וכ"כ אגב ריהטא בס' באר בשדה – כדורי (עמ' רמז). וכ"כ בס' חמדת יוסף – פלבני (ח"ד עמ' קל). ובס' דרכי לימוד העיון – פלבני (עמ' קלד), (הנה בספר הנ"ל הביא ממר"ן בשו"ת אבקת רוכל סי' לב. ומשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תשל"א. ואמנם יש לציין שהם שם רק כתבו בגדלותו של הרמב"ם, ומרן באבקת רוכל כתב דמישהו שבכל הענינים הולך כהרמב"ם אין לו לסור מדבריו ימין ושמאל, אמנם אנן דבתר מר"ן אזלינן, לא שייך בנו כלל זה. וכן אותו ענין על מה שציין בספר הנ"ל שבשו"ת מהר"ם אלשקר סי' צד, כתב דבמקום שמר"ן לא גילה דעתו הולכים כדעת הרמב"ם, הנה לא זכיתי למצוא כדברים ההם, ורק שיבח את הרמב"ם וכנ"ל). וכעת ראיתי לגאון רבי יצחק ברדא נר"ו (שו"ת יצחק ירנן ח"ב סי' א אות ב) שכתב דיש לנו לילך אחר הרמב"ם בכל תוקף.

הפוסקים להיתר ולאיסור, הלכה כרבים. והוסיף שם דיש חולקים וסוברים דבענין של תורה עושים לחומרא ובדרבנן לקולא. ע"כ מהספר הנ"ל. אמנם נלענ"ד דכאן שאין אנו יודעים ולא שייך להכריע מה הקולא ומה החומרא כולם יודו, דיש לנו לילך בתר רבים.

ע"ע בס' ברכי נפשי (ח"ב סי' ז) שכתב הגרי"ח סופר שליט"א דלמעשה בנידון שמר"ן לא גילה דעתו, אין לנו לילך אחר הכלל של עמודי ההוראה, כלומר שאין לנו לילך אחר ב' עמודי הוראה נגד אחד, כיון שלא בריא לן שכך היה פוסק מר"ן. אלא יש לנו לפסוק ע"פ רוב רבותינו הראשונים (וכמ"ש זאת בקצרה בס' מנוחת שלום ח"ו עמ' מו). וכן נראה פשוט הענין.

וע"ע בספר אבני יסוד – מלכא (חלק שני כלל נב עמ' תסו) שכתב: קבלה בידינו דיש הסכמה קדומה זמן רב טרם התפשטות ספרי מרן. שבכל ארץ ישראל וסביבותיה וכל הקהילות מסוף המערב אלזיר סוריא בבל פרס תימן רודוס ועוד. מזרח שמש עד מבוא. קבלוהו להרמב"ם לרבן עליהם להתנהג על פי חיבורו בקולותיו וחומרותיו. ואין להוציא ממון שלא מדעתו ובפרט במצרים שהוא רבם שלמדס תורה והרבה תקנות תיקן להם ואפילו כשחולק על רב האיי גאון. או על הרי"ף. ואפילו במקום שחולק עליו הראב"ד. או הרא"ש והרמב"ם או הרשב"א. או בעל התרומת הדשן וכיוצא. ואפילו במקום דחולקין עליו התוספות שהם רבים. המנהג הנ"ל לפסוק כהרמב"ם. ואין צריך לומר נגד תוספות יחיד כגון תוספות דמסכת יומא. ובדרך כלל הספרדים נוהגים כהרמב"ם והאשכנזים נוהגים כהתוספות... ואפילו במדינת ספרד ובפרט בעיר טולידולה. שקבלוהו להרא"ש לרבן עליהם ונהגו לפסוק כמותו. לא היו נוהגים בדיני ממונות לפסוק אלא כהרמב"ם. ואף לאחר שנתפשטו ספרי מרן וקבלנוהו עלינו לנהוג כפסקיו. עדיין קיים כלל זה בדינים דאין בהם מנהג ברור ואין ללמדס בספרי מרן על פי כלליהם. ומעיקרא חלק גדול ונכבד מספר שלחן ערוך יסד מרן כסדר ולשון הרמב"ם ופסקיו. ע"כ.

וע"ש (בבניך בוניך) שהביא המקורות למה שכתב. ולענ"ד לא מוכרח. ואכמ"ל. וע"ע בזה באור תורה (אלול תשפ"א סי' קלט) שהאריך בזה. וע"ע בשו"ת דברי שלום – משאש (ח"מ סי' טו). ובשו"ת יבין שמועה – בירדוגו (הל' שותפין סי' א).

והנה עוד בענין זה עי' בס' שדי חמד (ח"ט כללי הפוסקים סי' יג כללי מרן בשלחן ערוך ובשאר ספריו עמ' 42) שדן בענינים אלו. ע"ש.

והראני דודי, הגאון רבי משה פרץ נר"ו, בקונטרס כללי הפסיקה לפי מנהגי המערב (עמ' טו) שכתב: בזמן רבותינו הראשונים נהגו במרוקו לפסוק כהרמב"ם, ובקאשטיליא נהגו לפסוק כהרא"ש.

וכעת מצאתי בספר מבוא השלחן – פרוזיס (ח"ב סי' יג) שאחר אריכות דברים על הענין נקט בדמקום שמר"ן לא גילה דעתו יש לנו לילך אחר הוראותיו בכללי הפסיקה ולא ללכת בתר הרמב"ם נגד רוב הראשונים. והראני דודי, הג"ר משה פרץ נר"ו, בקונטרס קבלת הוראות הרמב"ם (הנדפס בריש ספר באר בשדה הל' שביעית) שהביא ודן בארוכה בכל עניני קבלת הוראות הרמב"ם, והביא שם עדויות מרבותינו הראשונים והאחרונים שקבלנו הוראותיו. וע"ע שם שדחק עצמו לומר שמרן בספריו פסק כדעת הרמב"ם נגד הכללים שכתב בספריו. והוסיף עוד שם דכשיש מחל' רמב"ם ורא"ש פוסקים כהרמב"ם נגד הרא"ש, וע"ע שם שהמשיך בדרך הנ"ל. ולענ"ד הפעוטה דבריו אינם מוכרחים וכמו שכתבנו לעיל.

והנה כששאלתי בזה את הגאון האדיר רבי יעקב חיים סופר נר"ו ואמרתי לו שיש מחלוקת רוב הראשונים נגד הרמב"ם, ענה לי שלכאורה צריך לפסוק כהרמב"ם. אמנם כשאמרתי לו שרבינו האר"י סובר כהרמב"ם שאל אותי אם הוא כותב מפורש או זה דיוקים, וכשעניתי לו שזה מפורש, ענה לי דיש לפסוק כהאר"י אפי' נגד רוב הראשונים. והוסיף ושאל אותי מה נוהגים לעשות הרבנים שלובשים תכלת, ועניתי לו שיש רבנים שעושים כך ויש רבנים שעושים כך. ואמר דא"כ יש לפסוק כהאר"י. וכששאלתיו האם אפשר לפסוק ע"פ הספר מגיד מישרים ענה לי שהפוסקים מביאים אותו. ושאלתיו אם זה נחשב כהוראת מר"ן או כסתם פוסק, ענה לי מי אנו שנכריע בזה. ושאל אותי באיזה ענין אני מדבר, עניתי לו שבענין הזה הוא סובר כהרמב"ם והאר"י, ואז ענה לי שחזי לאצטרופי. ע"כ מה שזכיתי לדבר בענין זה עם מרן מופת הדור שליט"א.



קבלת הוראות הרא"ש

הנה ראיתי בספר אבני יסוד (חלק ב כלל יב עמ' תרפ) שכתב: כתב מרן בבית יוסף "כדאי הוא הרא"ש לסמוך עליו בכל התורה כולה". ובו בחר מרן להיות עמוד ההוראה השלישי שעליו בנה את ביתו "בית יוסף". כל בני אשכנז נמשכים בכל הוראותיהם אחר הרא"ש ובנו בעל הטורים. ומאז בוא הרא"ש לספרד. כל בני מלכות ספרד גם כן קבלוהו עליהם לרבן לנהוג כפסקיו בכל מיני אסור והתיר. חוץ מדיני ממונות דנהגו לפסוק כהרמב"ם. ואף לאחר שנתפשטו ונתקבלו בכל העולם פסקי רבותינו מרן והרמ"א בעלי השלחן ערוך. עדיין קיים כלל זה אם ימצא דינים דאין בהם מנהג ברור. ואין ללמדם מהשולחן ערוך על פי כלליו.

וע"ש בבנין בונין שהביא משו"ת מהרי"ל (סי' עז) שכתב: כך פסק הרא"ש בתשובה הלכה למעשה ובתראה הוא, אע"ג דהרמב"ם פליג. אזלינן בתר בתרא. וע"ע שם בבנין בונין שהאריך במקורות ובראיות לענין זה.

וע"ע בקונטרס כללי הפסיקה לפי מנהגי המערב (עמ' יז) שכתב דהספרדים בכללות קיבלו עליהם הוראות הרא"ש. וע"ש במקורותיו. וע"ע בקובץ אור המערב (חכ"א עמ' מז) במאמר של הרה"ג ר' מרדכי לבהר נר"ו מח"ס מגן אבות שכתב דלרא"ש היתה השפעה גדולה בפסקים במערב הפנימי (במרוקו). ועפ"ד יהיה לבני מרוקו יותר חיוב לפסוק בזה כהתוס'.



רש"י ותוספות אם הם פסקנים או רק פרשנים

הנה כתב השיטה מקובצת (כתובות יג.): דע שאין דרך התוספות שלנו לפסוק הלכה כי אם לפרש שמעתתא דרך שקלא וטריא. וכך קבלנו מרבותינו. וגם במקום שכותבים בלשון פסק ה"ח וכיו"ב, כוונתם שבאותו פסק יצא לנו תירוץ ויישוב בסוגית הש"ס. עכ"ל.

וכן כתב מרן בבית יוסף (יו"ד סי' קטו): ואע"פ שבתוספות כתבו להתיר, אפשר שלא כתבו כן להלכה, אלא רק דרך הוראה. ע"כ. וע"ע בזה שדי חמד (ח"ט כללי הפוסקים סי' ח עמ' 29).

והנה מצאתי למרן פאר הדור הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל בספר הליכות עולם (ח"א בהקדמה עמ' טו) וכתב: מרן הבית יוסף (או"ח סי' י) כתב, שאין לפסוק כהרא"ש נגד הרמב"ם, אף על פי שרש"י עומד בשיטת הרא"ש, שהואיל ורש"י מפרש הוא ולא פוסק, הוה ליה הרמב"ם כנגד הרא"ש אחד לגבי אחד, והלכה כהרמב"ם שמסתבר טעמו. ע"כ. והגאון רבי יעקב חאגיז בשו"ת הליכות קטנות העיר על כך, שאם רש"י סבר וקביל שפשט ההלכה כך, למה יגרע כוחו משאר פוסקים. ע"ש. אולם נראה ברור שלא בא מרן למעט ח"ו בערכו של רש"י שהוא רבן של ישראל, אלא סמך על מה ששנינו (בבבא בתרא קל:): אין למדין הלכה מתוך תלמוד עד שיאמרו לו הלכה למעשה. (ופירש רשב"ם: דשמא אם יבוא לידי מעשה ידקדק יותר ויראה טעם אחר בדבר). אמר ליה רבי אסי לרב יוחנן, כי אמר לן מר הלכה הכי, נעביד מעשה? אמר ליה לא תעבידו עד דאמינא הלכה למעשה. ובגיטין (לו). אמר ליה רב יוחנן לר' אסי, וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה? ובסנהדרין (פו:): בדין זקן ממרא, חזר לעירו שנה ולימד כדרך שהיה למד פטור, הורה לעשות חייב. ובהוריות (ב:): אין בית דין חייבים על הוראתם עד שיאמרו להם מותרים אתם לעשות. ובירושלמי (כלאים פ"ב הלכה ב'): "כל הלין מלייא לענין משא ומתן, הא לענין להורות אסור להורות". ולכן רש"י שעיקר מטרתו לפרש את הסוגיא כפשטה, שכל מבין עם תלמיד יוכלו להבין פשט התלמוד, אמרין דלא נחית לפסוק למעשה. ואילו היה מתכוין לפסק הלכה למעשה היה מדקדק יותר בפירושו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. והמאירי בהקדמתו לספרו בית הבחירה (לאבות, עמוד נד) כתב: "וראש לכל החיבורים שנתחברו דרך פירוש, הוא פירוש רש"י ז"ל, ואם כי רבו הלוחמים עליו, כלי זיינו עליו, ותשובתו יוצאת מתוך דבריו, כולם נכוחים למבין, ואין מעלתו ניכרת אלא רק ליחידים, כי במלה אחת יכול לפעמים תירוצים לחבילי קושיות, אלא שלא נתכוון בהם לענין פסק הלכה כלל". הרי לנו תנא דמסייע למרן הבית יוסף הנ"ל. וכדברי מרן הנ"ל כתב גם הרדב"ז בתשובה (סי' קפ). וכן כתבו הגאון רבי עקיבא איגר בתשובה (ריש סי' יד). והגר"י [נ"ל דצ"ל והגר"ח] פלאגי בשו"ת לב חיים חלק ב (ריש סימן ריג). ועוד. [ושוב ראיתי למרן החיד"א בספר מחזיק ברכה (י"ד סי' יב סק"א), שהביא דברי רב אחד אשכנזי שהשיג על מה שכתב להסתמך על דברי מרן הבית יוסף שרש"י מפרש ולא פוסק, שהרי רבותינו הראשונים והאחרונים סומכים על דברי אור העולם הוא רש"י ז"ל וכו'. (והרב האשכנזי הנ"ל הוא רבי שאול ברלין, כנודע). ומרן החיד"א תירץ כמו שכתבנו, שרש"י לא נתכוון לפסק הלכה אלא לפירוש בעלמא. ע"ש. וכ"כ עוד בספרו שם הגדולים (מערכת גדולים ערך רש"י). ע"ש.]. וע"ע שם בדברי הגר"ע יוסף שהאריך בזה. וע"ע בספרו שו"ת יחזה דעת (ח"ז כללי מרן השו"ע ג ד"ה גם). ובשו"ת יביע אומר (ח"ז חאהע"ז סי' ח אות ו - ז).

והנה מצאתי למרן מופת דורינו הגרי"ח סופר שליט"א בספרו הבהיר שם בצלאל (עמ' רמג - רמד) שכתב: הרי ידועה שיטת מרן ז"ל בבית יוסף (או"ח סימן י') דרש"י ז"ל פרשן ולא פסקן. וכזאת כתב רבינו המאירי ז"ל בהקדמתו לבית הבחירה למסכת אבות (דף נ"ד) מכל מקום היינו דוקא כשרש"י ז"ל מפרש אזי אמרין דלא נחית אלא לענין פירוש ולא לדינא, אבל במקום שרש"י ז"ל בפירושו פוסק אזי פשיטא ופשיטא דתורת פוסק יש לו. וכמו שכתבו האחרונים ועיין לגאון חיד"א ז"ל בברכי יוסף (או"ח סימן י'), (וסימן רפ"ד אות א'), ושם (חו"מ סימן כ"ה אות ל"א),

ובספרו מחזיק ברכה (יו"ד סימן י"ג אות א' ד"ה כבר), ובספרו שם הגדולים (סוף ערך רש"י), ובספר יוקח נא (או"ח סימן ש"ט אות ג'), ושדי חמד (מערכת בכור בהמה סימן ג' אות א'), ובכללי הפוסקים שלו (סימן ח' אות ט'), ועיין בספר רוח חיים (אה"ע סימן קס"ה דנ"ו סע"ג), ושו"ת תעלומות לב (ח"ג קונטרס הכללים דקט"ו ע"א), ושם (ח"ד סימן י"ח ד"ה והיה דכ"ה ע"א), ושם (ד"ה והנה), ושם (דל"ג ע"א ד"ה ומה ואילך), ושם (דמ"ב ע"ג ורמ"ד סע"ב עש"ב), ובספר עין הרועים (דע"ז ע"א), ועיין בחיבורי כנסת יעקב (סימן ו' אות ו' דף קמ"ד) ונתבאר בכללי רש"י דילן בס"ד. עכ"ל.

וע"ע באריכות בענין זה בספר ללקוט שושנים – בוחבוט (ח"ב עמ' יא והלאה), ושם (ח"ג עמ' פד). וע"ע בזה בספר מגדולי ישראל – מאזוז (ח"א עמ' כט), ובס' אסף המזכיר (ערך רש"י כפוסק), ובמבוא לספר ארים נסי (גיטין עמ' 64 והלאה).

ולמעשה נראה דיש לנקוט בסוגיא זו דרש"י הוא גם פרשן וגם פסקן ויש לסמוך על פסקיו, וכמ"ש מרן הגרי"ח סופר שליט"א בעצמו בתשובה הנדפסת בקובץ ישורון (חי"ח עמ' תשסה).

וכעת ראיתי לידידי ר' ישראל ברקין נר"ו שהביא את דברי הדרכי משה בהקדמה, וז"ל: וכן כתב מהרי"ו בתשובה סי' קעא דעל הרוב פוסקים ע"פ התוספות ומהר"ם וראבי"ה, וכן מרגלא בפומיה דאינשי לפסוק כדברי המרדכי ואשי"ר ובעל הטור ר' יעקב ב"ר אשר, ובדרך זה הלכתי, ושאר הנחתי.

ועוד הביא שם דכאן התוס' ועוד פסקו דין זה להלכה, וז"ל: ואלו המקומות שנפסק הלכה למעשה כהתוס'.

בדין גרדומין, דאיתא בגמ' (לה:): "אי איגרדם תכלת וקאי לכן ואי איגרדם לכן וקאי תכלת לית לן בה, וכידוע שיטת רבינו תם שלומד מגמ' זו הלכה למעשה שבזה"ז שנותנים ד' חוטין ב' משום לכן וב' משום תכלת, צריך ליוהר שישארו תמיד ב' חוטין שלמים כנגד מין אחד. וכמה ראשונים הסכימו לדין זה, וכן פסק הרא"ש בתשובה (ב, יב) ואין לך הלכה למעשה גדולה מזו, וגם הובא דעתו בשו"ע סי' יב, והרמ"א כתב שנוהגין כן. ואפי' החולקים מסכימים שיש ב' חוטי תכלת, אלא שאומרים שסוגיית הגמ' הוא אליבא דרבי ולא קיי"ל כוותיה, כמבואר בתוס' שם וברא"ש סי' ז'.

בעיטור (הל' ציצית שער א חלק א) פסק שאפילו בזמן שאין תכלת, צריך להטיל ב' חוטין של צמר אפי' בטלית של שאר מינים במקום תכלת ד"כמה דאפשר לאהדורי עלוי דתכלת מצוה לאהדורי", ע"ש, הרי שפסק הלכה למעשה שיש ב' חוטי תכלת.

שיטת מהר"ם מרוטנברג שהביא הארצה"ח (סי' ט לב הארץ סעיף ג והמאיר לארץ אות כו) שבטלית של שאר מינים צריך להטיל דוקא שני חוטי צמר ושני חוטי פשתן, או שני חוטי צמר או שני חוטין ממינים, או ד' חוטין ממינים (לאפוקי שאין להטיל רק ד' חוטי צמר), וכ"ז במובן בנוי על יסוד שיטת התוס'.

ואפי' אם לא קיי"ל כהעיטור ומהר"ם בדיניהם, אין זה מגרע במה שיש ללמוד מזה שהשתמשו ששיטת התוס' להלכה למעשה. עכ"ל. ע"ש באורך.



קבלת הוראות מר"ן בבית יוסף

הנה אחרי שהבאנו את דברי מר"ן בבית יוסף דהביא את שיטת הרמב"ם והתוספות והשמיט את שיטת הראב"ד, יש לנו לומר דכהראב"ד ודאי אין לנו לעשות, דהרי אנן נקטינן דקיבלנו הוראות מר"ן בבית יוסף, וכמ"ש דודי הגאון רבי יוסף פרץ נר"ו בקונטרס כללי הפסיקה לפי מנהגי המערב (עמ' כד), דכשמר"ן הביא דין בבית יוסף והשמיטו בשו"ע, לא אמרינן דחזר בו ועושים כדבריו בבית יוסף משום דקיבלנו הוראותיו בשני ספרים אלו. וכ"כ הראשון"צ רבי יצחק יוסף נר"ו בספר עין יצחק - קבלת הוראות מרן (עמ' רא). וכן נראה ברור דגם קבלנו הוראותיו בספר בית יוסף, לכן ברור לן דאין לעשות כשיטת הראב"ד ונשאר לנו רק שיטת הרמב"ם ושיטת התוספות.

והנה ממה שראינו לעיל שנראה מדברי מר"ן דהוא חושש לשיטת התוס' לגבי גרדומין, ובצירוף דברי הרב ערוך השלחן שהבאנו לעיל דגם לדעת הרמב"ם אם עושים כדעת התוס' יוצאים יד"ח כי אין מנין החוטין מן התורה לדעת הרמב"ם, יש לנו לילך כדעת התוס' ולהחמיר בנידו"ד כדעת רוב הראשונים.



בענין הספר מגיד מישרים

הנה בענין הספר מגיד מישרים, שידוע שהוא מדברים שאמר המלאך למרן הב"י, ראיתי שכתב הגה"צ רבי שריה דבליצקי זצ"ל בהקדמתו למהדו"ח של הספר שהודפס ע"י הרב ברלב, ושם כתב הרב שריה זצ"ל בשם הגאון רבי חיים מוואלזין שכל מה שהמלאך אמר היה על דעת הב"י, ולכן הביא שם דהמג"א בסי' תקטז נקט לדינא כדעת המגיד מישרים (ויש לציין שגם כך כתב הבאר היטב שם), ולכן י"ל דאין בעיה מדין לא בשמים היא, אלא הכל היה ע"פ דעתו של מרן הבית יוסף. ועכשיו דאתינן להכא, יש לעיין אם קבלנו הוראות מר"ן בספר מגיד מישרים, והנה לכאורה היינו צריכים לומר דלדעת הסוברים דקיבלנו הוראות מר"ן בשאר ספריו גם בספר זה קבלנו, אמנם נראה לדחות דכיון דספר זה גם מר"ן עצמו לא כתבו בדרך הלכה, אז אין לו הסמכות שיש בספריו האחרים שכתבם בדרך הלכה, כגון שו"ת אבקת רוכל, כסף משנה, ולכן אנו לא מוכרחים לפסוק בענין זה כדעתו.

וע"ע בס' אבני יסוד - מלכא (ח"ד כרך א כלל יב עמ' מז) שכתב: ספר קדוש זה (מגיד מישרים) הפוסקים מביאים אותו ולמדים ממנו. ופעמים יזכירוהו בקיצור "המגיד". או "בספר המגיד". מיהו אם נמצא סתירה בין ספר "מגיד מישרים" לבין שאר ספרי מרן שמעיקרם חיברם לפסק הלכה. העיקר כדבריו שבאו בספרי הפסק. עכ"ל.

וע"ע בקונטרס כללי הפסיקה לפי מנהגי המערב (עמ' כב) שכתב קיבלנו הוראות מר"ן הכתובות בספר בית יוסף ושלחן ערוך. וא"כ ודאי דלא מש"כ בספר מגיד מישרים. וע"ע בספר מבוא השלחן - פרויס (ח"ב סי' כב).

ועי' מה שהבאתי לעיל שאמר לי הגרי"ח סופר שליט"א בענין הזה.

קבלת הוראות האריז"ל

והנה יש שסוברים דקבלנו הוראות האריז"ל (עי' ריש שו"ת ים חכמה, וע"ע בס' ים חכמה שו"ת תשע"ב עמ' ככו והלאה), וכן הגאון רבי יעקב הלל נר"ו בשו"ת וישב הים (ח"ג סי' לט - מ) במאמרים מיוחדים בענין זה.

אמנם כבר כתב הראשל"צ הגר"י יוסף נר"ו בס' עין יצחק (קבלת הוראות מרן עמ' קעח) כתב דרך בעניני תפלה הספרדים קבלנו הוראות האריז"ל.

וידוע הפסק של הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' ג') שהאריז"ל הינו כשאר האחרונים ואפשר לחלוק עליו, והכלל המובא בשכנה"ג דכשיש מחל' בפשט הקבלה תכריע הכוונה היא לזוה"ק.

וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ט חאו"ח סי' קה חלק א אות ד) שכתב שלגבי האריז"ל אומרים לא בשמים היא. ועוד כתב: ופוק חזי מ"ש הגאון יעב"ץ בשאלת יעב"ץ (ח"א סי' מד), שבמקום שהמקובלים כותבים נגד דברי הפוסקים, הלכה כהפוסקים, כי אפילו היו הפוסקים רואים דברי המקובלים שכתבו דבריהם ע"פ סתרי תורה, לא היו חוזרים בהם, כי התורה לא בשמים היא, ואפילו בבת קול מן השמים אין משגיחים בפסק הלכה. ודברי המקובלים כיחידאה דיינינן להו, וכאילו נשנו בברייתא דלא מתנייא בי ר' חייא ור' אושעיא. ע"כ. וכן ראיתי לידידי הגר"ש משאש בשו"ת תבואות שמש (חאו"ח סי' סז דף קפד ע"ד) שהביא מ"ש כאן העמק יהושע, והשיג עליו, שהרי בשו"ת יביע אומר שם הבאתי כמה אחרונים שכתבו כדברי דאמרינן ספק ברכות להקל נגד האר"י והמקובלים. וא"כ הדינן לכללא דספק ברכות להקל. ע"ש. והגאון שמ"ח גאגין בספר יריעות האהל על האהל מועד (דף צג ע"א) תמה על החיד"א שסמך סמיכה בכל כחו על שו"ת מן השמים, דאנן קי"ל לא בשמים היא, וכל מ"ש בשם הגדולים ובשוריי ברכה ליישב דבריו דחוקים מכמה אנפי ודבריו תמוהים. ע"ש. וכן כתב עוד בספרו שמח נפש (דף סב ע"א). ע"ש. וכ"כ המקובל רבי אהרן עזריאל בשו"ת כפי אהרן ח"ב (סי' ח), שכל מ"ש החיד"א בזה אינו מספיק דהא קי"ל לא בשמים היא. ע"ש. גם הגאון בעל השדי חמד בשו"ת מכתב לחזקיהו (סי' ז דף לג ע"ד) תמה על החיד"א, שכתב דקים לן שאילו ראה מרן דברי רבינו האר"י היה מודה לדבריו, שהדבר קשה ניהו רב גופיה כייל לן התם ידיים מוכיחות בש"ס היפך הזוה"ק, א"כ ודאי דעבדינן כמשמעות הש"ס, וכמ"ש ב"י (סי' כה), דכל דמשמע להפוסקים מהש"ס דילן היפך הזוהר עבדינן כדמשמע מהש"ס. ע"ש. והלום ראיתי להגאון ר' משה פיינשטיין (חאו"ח ח"ד סי' ג) שכתב שהדבר פשוט דמ"ש האחרונים שכל שיש מחלוקת בפוסקים, הקבלה תכריע, זהו דוקא בדבר המפורש בספר הזוהר והתיקונים, אבל כתבי האר"י אף שגדול כבודם מאד, מ"מ הוא כאחד מן הפוסקים, שרשאים לחלוק עליו אפילו בדברי קבלה וסתרי תורה, כי לא לנו יתמי דיתמי לומר מי גדול ממי, ולכן אין דבריו מכריעים בהלכה יותר מכל רבותינו, וכיון דאיכא פלוגתא, ספר ברכות להקל. ע"כ. וע"ע בשו"ת שואל ומשיב החדש, בתשובת רבינו אברהם הכהן (סי' א), דמ"ש הרב השואל מהר"ש מאזוז, דנקטינן כהאר"י ומוהרח"ו אפילו נגד מרן, ונמשך אחר מ"ש החיד"א שאילו ראה מרן דברי האר"י היה חוזר בו, כבר השיג עליו על זה הרב שמח נפש, ולדידן הכרעת מרן מכרעת שקבלנו הוראותיו, ואם מפני הקבלה, הא קי"ל לא

בשמים היא. וכל שכן במ"ש מהרח"ו מסברתו, ולא בשם האר"י, שבודאי גם החיד"א יודה בזה. והניף ידו שנית (שם סימן כ'), שמאחר שהלכה רווחת שקבלנו הוראות מרן בכל התורה כולה, אינני רואה מקום להתייבב מנגד משום דברי מרי דרזין, דלא בשמים היא, וראיית כת"ר מתשובת מהר"י ממרויש בשו"ת מן השמים, אנא דאמרי ערבך ערבא צריך, ובאותו נידון עצמו של ברכות מ"ע שהז"ג לנשים כבר האריך הרב שמ"ח נפש בספרו יריעות האהל להשיג על החיד"א שהסתמך על שו"ת מן השמים, מכח מה דקי"ל לא בשמים היא וכו'. ע"ש. עכ"ל הרב יביע אומר. וע"ע שם (חיו"ד סי' יג). וע"ע ביביע אומר (ח"ב חאו"ח סי' כה אות יב).

והנה ראיתי שכתב בס' ים חכמה (תשע"ב הנ"ל), דאפילו שנגיד שלא קבלנו הוראות האריז"ל, בנידו"ד יש לנו לילך אחר דעתו, על פי הכלל המפורסם של הרדב"ז (שו"ת הישנות סי' ח), והשכנה"ג (בכללי הפוסקים, ופסקו במשנ"ב סי' כה סקמ"ב), שכתב שכשיש לנו מחלוקת בפשט, הקבלה תכריע. ע"כ מס' ים חכמה. אמנם לענ"ד יש לחלק, דבנידו"ד לא ברורה לנו דעת הגר"א, שהוא ג"כ נחשב מגדולי המקובלים וא"כ יש גם מחלוקת במקובלים ואיך נכריע. (ובדעת הגר"א ע"ע בס' רמוני התכלת סימן ו, ובס' אסופת מאמרים בעניני תכלת להרב טבגר). ע"ש.

והנה על הכלל של כשיש מחלוקת בפשט הקבלה תכריע, כתב לי דודי הגאון רבי יואל פרץ נר"ו דלכאורה יש כאלו שסוברים שלפי הקבלה לא שייך שיהיה תכלת בזמננו, אז בענין זה אין לפסוק ע"פ הקבלה, כי אם נפסוק כמותה גם לא נשים את התכלת בכלל.

(דבר מענין (שם בים חכמה תשע"ב עמ' קלב) כתב דלפי הנגלה וכללי הפסק הרגילים יש לפסוק כהתוס', ונראה קצת דהוא מסכים דרך למקובלים יש לפסוק כהרמב"ם, והוסיף דאם האנשים ילבשו כהתוס' הוא יבין דעתם, וישתוק להם).

ולעיל הבאתי מה שכתב לי בזה הגאון רבי ינון מלאכי נר"ו: זה שאנחנו הולכים כמו אריז"ל אף שיש מיעוט פוסקים כמוהו, אינך צריך אותי תוכל לברר עם כל ת"ח ספרדי שגר אצלכם. וזוהי דעת רבותנו הרחיד"א ובא"ח והכף החיים והשדי חמד ופתח הדביר ורבינו חיים פלאגי ועוד. ולכן אתה מברך בבוקר ברכת הנותן לייצף כח נגד השו"ע.

וכעת מצאתי בקונטרס יראת ההוראה (הנד' בסו"ס מקבציאל, ענף ח אות לח - לט) שכתב דהוראות האריז"ל קיבלנום אפי' נגד מר"ן והאריך עוד בזה שם. אמנם למעשה אנו לא קבלנו הוראותיו נגד מר"ן אלא רק בתפלה, וא"כ אין דבריו מוכרחים.

ועי' מה שהבאתי לעיל שהגרי"ח סופר נר"ו אמר לי שאם זוהי דעת האר"י במפורש אין לזוז מדבריו ואפי' נגד רוב הראשונים.



כל פוסק שדעתו אינה ברורה נקטינן דדעתו כדעת רוב הפוסקים

ונסיים בדברי הגרי"ח סופר שליט"א בקובץ זכור לאברהם (תשס"ב תשס"ג עמ' פב) שכתב דכן יש לנו לומר. וביותר יש לומר בנידו"ד דדעת הרי"ף כדעת התוספות מפני שהרא"ש היה תלמיד הרי"ף ובדרך כלל לא חלק עליו מלבד באיזה מקומות. וכיון שבנידו"ד הרי"ף סתם, יש לנו לומר שהוא סובר כדעת רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים כמו שהבאנו לעיל, וי"ל דדעתו כדעת

התוס', הרא"ש וסייעתו. וע"ש שהגאון היח"ס נר"ו האריך להביא לזה מקורות שכלל זה ברור בפוסקים. וע"ע בספר ברית יעקב (דף ל"ו, ודף ק"ח, ודף ק"ל, ודף רפ"ה, ודף רצ"ז, ודף רצ"ד), ובחיבורו תפארת יצחק (דף י"ח, ודף קי"ה, ע"א), ובחיבורו ברכת יעקב (דף ט'), ובחיבורו ברכי נפשי (ח"א דף ע"ח), ובחיבורו נר יהודה (דף ק"ב, ודף קל"ה, ודף קע"ה, ודף קפ"ז), ובחיבורו זכות יצחק (ח"ב דף ק"ס), ובחיבורי כנסת חיים (דף קמ"ה), ובחיבורו יד סופר (ח"ב דף ק"ז), ובחיבורו כנסת יעקב (דף ע"א, ודף פ'), ובחיבורו כרם יעקב (דף כ"ה, ודף ע"ז, ודף רל"ג), ובחיבורו אות יעקב (דף ל"ה), ובתשובתו הנדפסת בקובץ התורני עולת החודש (שנת תש"מ גליון אייר דף תכ"ז), ועוד ועוד עיין שם וצרף לכאן.



היוצא לנו מהנ"ל

ומה שיוצא לנו מהנ"ל, שבענין קבלת הוראות הרמב"ם יש לנו מחלוקת, והענין מאד מפוקפק. ובענין קבלת הוראות האריז"ל גם מפוקפק. ובענין אם יש מחל' בפשט הקבלה תכריע, גם לא כולם מסכימים עם כלל זה (וכמ"ש בס' ים חכמה תשע"ב שם). לכן נראה דאין לנו ללמוד מן הכללים האלו, אלא מן כללי הפסיקה שמסר לנו מרן הבית יוסף בהקדמתו.

ונראה דכן יש לפסוק גם לבני אשכנז וגם לבני ספרד כדעת התוס' (אמנם, כמובן, שאני לא ראוי להוראה, ורק כותב מה שנלענ"ד), מפני דגם הרמ"א מסר לנו כללים שלפיהם, נצטרך לעשות כך. וז"ל הרמ"א בהקדמתו לדרכי משה: וכאשר פסקתי מהם לפעמים דברים ברורים באו אחרים עם מגילות סתרים והראו מתוך תשובת החכמים אשר אחריהם אנחנו נגדרים, הסגנים והחורים, כתשובת הרא"ש והרשב"א ומהרי"ק וריב"ש ומהרא"י שהמה האורים הגדולים אשר עיני האנשים מאירים, ולבות האנשים מתרדמתן מעירים, ואם המה בני אנשים אנחנו נגדם כחמורים, גם דברי מהרי"ו ומהרי"ל ומהרי"ב שהמה המורים בהרבה סייגות ומנהגות מחמירים, וע"י זה דברי על פי הקדמונים היו שבורים, ונחשבתי עם חבירי כבוערים, ולא היה לי תחבולה להנצל, בעיון כל דבריהם שארכו כמאצל לאצל, וכי המלאכה מרובה בימים מעוטים ואני הפועל עצל, ואף אם אתעיף בהם עיני ואשכחם כמימא לטיגנא, ושמועתן איננה. עכ"ל.



היוצא לדינא לענ"ד

ולכן הנראה לי עיקר בסוגיא זו בס"ד, הוא לילך אחר דעת רוב רבותינו הראשונים והאחרונים, וכן נראה דעת השו"ע, וכן יש לפסוק לפי כללי ההוראה כמבואר לעיל.

לכן נראה דיש לשים ד' חוטי תכלת וד' חוטי לבן בכל ציצית, שהם ב' חוטים כפולים מתכלת וב' חוטים כפולים מלבן, בין לאשכנזים ובין לספרדים (חוץ מבני תימן דקבלו עליהם הוראות הרמב"ם) נראה דכן עיקר. וצי"מ וימ"ן.

וכן דעת מו"ר זקני עט"ר הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א במכתבו אלי, וז"ל: הנני להמליץ על נכדי היקר הר"ר יצחק פרץ נר"ו אשר ערך תשובה מפורטת ובהירה אודות המחלוקת כמה חוטים מהעיצית הם של תכלת וכמה של לבן.

רוב הראשונים והפוסקים סוברים כהתוס' שבעינן ב' חוטי תכלת וב' חוטי לבן. וכן פסקו שו"ע הגר"ו והמ"ב.

ויש מי שפסק כהרמב"ם ז"ל וכהאר"י שבעינן חוט אחד תכלת והשבעה של לבן, כלומר חוט ארוך צובעים אותו בחציו תכלת, והשבעה [צ"ל והשלשה] וחצי החוטים של לבן, וכן פסקו אחרונים בחלקם.

ויש מי שפסק כהראב"ד שבעינן חוט שלם של תכלת כלומר שני חוטים שהם שני חצאים של תכלת והששה הנותרים של לבן, וגם לדעה זו יש אחרונים.

הנטיה היא לפסוק כרוב הראשונים וכגדולי הפוסקים המפורסמים שהוא ב' חוטי תכלת שהם ארבעה, וב' חוטי לבן שהם ארבעה לבן. ובקונטרסו של הר"ר יצחק נר"ו עמל להביא את הדעות לפרטי פרטיהן, והוסיף מו"מ בפסק זה. ותבא עליו ברכה שמצא כדי יכלתו מרגליות בהלכה זו. שעתה מתרבים התומכים במצות התכלת. אלקי אביו יהא בעזרו להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה. בעזה"י, תמוז התשפ"ג לפ"ג. בברכה מרובה ובהערכה ובאהבה. מיכאל פרץ. עכ"ל.



התכתבות עם הרב עמנואל מולקנדוב

תגובת הרב עמנואל מולקנדוב

ראיתי את דבריו הערוכים בטוב טעם של הרב יצחק פרץ שליט"א שסיכם וסידר את השיטות בצורה ברורה, אולם אין אני מסכים עמו במסקנת הדברים, ואכתוב את הנראה לדעתי בזה:

א. מה שהאריך בענין כללי הפסיקה כרוב הראשונים וכו' – כללי הפסיקה הם כשיש 'ספק' ואין הכרעה ברורה בהלכה, אבל כשיש לנו הכרעות ברורות מדברי רבותינו – אלו הם כללי הפסיקה הגדולים ביותר שיש, וכמו שלענין השקיעה וצה"כ אין אנו מתחשבים ברוב הדעות שסוברים כר"ת אלא בראיות הברורות שיש כדעת הגאונים וסיעתם. ולכן אין לנו אלא לדון בראיות שיש לנו מדברי קדמונינו.

ב. ובדעת הב"י, מלבד שחשב שהראב"ד יחיד הוא, אולם מצאנו לו הרבה חברים, מלבד זה גם לא דן בראיות מדברי המדרשים והספרי וכו', ומסתבר שהוא משום שלא היה נפ"מ בימיו. וגם מה שהביא בסי' י"ב ס"א את סברת ר"ת זהו רק היכא דאפשר שטוב לחוש לדבריו, אבל עיקר דעתו היא בלא"ה דלא כר"ת שם, ולכן אין לראות בזה 'פסק' 'והכרעה' של השו"ע, ד'הכרעה' היינו כשעמד על כל הצדדים שיש בסוגיא והכריע כצד פלוני, אבל כשלא עמד בכל הראיות והצדדים לא חשב 'הכרעה'. וכפי שכתבתי שהטעם הוא משום שלא היה נפ"מ בימיהם לכן לא הרחיב בזה.

ג. והנה הבאתי במאמרי הנזכר לעיל שדעת הראב"ד וסיעתו, שהיא הדעה הממוצעת, נתמכת משני מקורות שכל אחד שולל את הסברא האחרת; פיוט יניי שולל את סברת הרמב"ם, והספרי ומדרשי קורח שוללים את סברת התוס', וממילא תצא דינא כדעת הראב"ד, ויש לנו להתמקד בראיות אלו.

ד. והנה מה שהבאתי מפיוט יניי שכתב 'שני חוטי תכלת' – כתב הרב יצחק בשם הרה"ג מיכאל פרץ נר"ו דאפשר לומר דהכוונה ארבע חוטי תכלת יכשירו את הארבע כנפות, וא"כ זה מסתדר גם כשיטת הרמב"ם, ולכן אין ראיה מפיוט זה ע"כ. אולם הרואה יראה שאפילו בדוחק לא ניתן לפרש כן, דהיכן מצינו שקוראים ל4 חצאי חוטים – שני חוטים, כאשר הם לא מתחברים כלל יחדיו, וכל אחד הוא בפני עצמו, ואין לקרוא לזה כלל 'שני' חוטי תכלת, ולכן אין להתחשב בפירוש זה כלל, וברור שמפיוט זה מוכח דלא כהרמב"ם וסיעתו. וממילא גם דלא כהאר"י וסיעתו. ואין נפ"מ במה שדנים קיבלנו הוראות האר"י וכו', משום שגם האר"י לא ראה פיוט זה שהוא מכריע ביותר, ומסתבר שלא היה חולק עליו כיון שהוא היה בזמן שהיה תכלת בפועל נוהגת [או סמוך לזמן זה ביותר] ולא שייך לחלוק עליו בזה.

ה. ומה שנשאר לנו זה דעת התוס' והראב"ד. והנה ממדרשי קורח שכתוב שם 'חוט' אחד תכלת מפורש לא כדעת התוס'. וגם בזה איני רואה אפשרות להידחק ולומר שהכוונה ל'מצות' תכלת, ולא דוקא 'חוט' אחד, דזה לא יתכן כלל, והפשט לא יופשט.

ו. עוד הבאתי מהספרי, אלא שקיצרתי בזה ואכתוב כעת מה שענייני יותר בעקבות דבריו של הרב יצחק פרץ, ואפריון נמטיה שזיכני לברר את גירסאות הספרי יותר לעומק, וראיתי שגם לאחר הברור הדברים מראים כדעת הראב"ד וסיעתו, ואסכם את הדברים עפ"י מה שהביא בקונטרס רמוני תכלת [לר' משה אינדיק, ירושלים תשע"ז] עמ' ט"ו-י"ז [ושם יש את פירוט כתבי היד ומספרם];

הנידון הוא בגירסת ב"ש שם, האם גורסים 'שלשה' של צמר 'ורביעית' [או 'וארבעה'] של תכלת [וזה כדעת הראב"ד [וכפי שדייקו ר' אליהו נחום ור' דוד פארדו בפירושם לספרי שם, וכן בפירוש אמבוהא דספרי על הספרי זוטא פרשת שלח או י"ב ע"ש]. או שגורסים 'ארבעה' של צמר 'וארבעה' של תכלת [וזה כדעת התוס' וסיעתם];

נוסח איטליה; בכת"י רומי מהמאה הי"א חסרה מלה זו כלל, ולא ידוע מה היה אמור להיות שם. אולם בב' כת"י מהמאה הי"ד הנוסח הוא ג' [או שלשה] של צמר, וד' [או וארבעה] של תכלת. וכ"ה בפירוש לקח טוב [שלשה וארבעה] שם. וכ"ה גירסת הריא"ז שהבאנו לעיל שכתב שכ"ה בספרי ע"ש. וא"כ נראה שנוסח איטליה הוא כדעת הראב"ד.

נוסח אשכנז; בכת"י אוקספורד [משנת 1291] הנוסח הוא 'ארבעה' של צמר 'וארבעה' של תכלת. אולם בכת"י לונדון [מסוף המאה הי"ב] הנוסח הוא 'שלשה' של צמר 'ורביעית' של תכלת. וכ"ה בילקוט שמעוני [מהתקופה הנ"ל] 'שלשה' של צמר 'וארבעה' של תכלת. וא"כ נראה שהנטיה יותר בגירסת אשכנז היא כדעת הראב"ד.

נוסח ר' הלל מארץ יון הוא 'שלשה' של צמר 'ורביעית' של תכלת.

נוסח דפוס ונציה ש"ו שהוא עפ"י שני כת"י מספרד הוא 'שלשה' של צמר 'ורביעית' של תכלת.

נמצא שנוסח איטליה, יון, ספרד, ורוב אשכנזי הוא כדעת הראב"ד.

מאידך, גירסת העיטור [דף ס"ט ע"ד] והפירוש המיוחס לראב"ד לספרי וספר ילקוט תורה לר' יעקב סקלי הוא 'ארבעה' של צמר 'וארבעה' של תכלת. ויתכן שכ"ה גם גירסת תוס' במנחות ל"ח ע"א [שלא ברור אם כונתם סוף הדיבור לספרי בכי תצא או בפרשת שלח או לשניהם]. ולנוסח זה כבר הבאנו את דברי הערוגת הבושם שאין ראיה שצריך ד' וד' דאפשר שהכונה היא ד' 'אר' ד' - עי' לעיל.

ועכ"פ נראה שעיקר הגירסא בספרי היא 'שלשה' של צמר 'וארבעה' או 'ורביעית' [והיינו הך] של תכלת, וכדעת הראב"ד [וזה שלא כמו שהעלה בקונטרס 'רמוני תכלת' הנ"ל שהעיקר לפי הנוסחאות הנ"ל כדעת התוס' עי"ש].

ז. מכל הנ"ל נ"ל ברור שעיקר ההלכה הוא כדעת הראב"ד וסיעתו שמסייע להם הספרי ומדרשי קורח מחד, ופיוט ינני מאידך.



תגובת הרב יצחק פרץ

א. בודאי דיש חשיבות לכללי ההוראה וביותר כשמסבירים דיש לעשות כרוב הראשונים והאחרונים."

ב. בפשטות קבלנו הוראות מר"ן בתורת ודאי ולכן לא אמרין אילו מר"ן היה רואה היה חוזר בו, ובפרט לנו לבני המערב כמ"ש דודי הרה"ג ר' יוסף פרץ נר"ו בקונטרס כללי ההוראה לפי מנהגי המערב". ולכן הטענה שמר"ן חשב שהראב"ד הוא דעת יחידאה אינה טענה. וביותר דבאמת כמו שחשב כן הוא, דיש רק מיעוטא דמיעוטא כהראב"ד, ואת הספרי ודאי ראהו מר"ן דהרי הביאו בכסף משנה.

ג. שפיוט ינני יכתוב דלא כשיטת הרמב"ם זה לא סותר אותי - א. איני יודע כמה סמכות יש לפיוט זה". ב. לדעתי הענייה יש לעשות כהתוס' ולא כהרמב"ם, וזו הפשטות בפיוט הנ"ל.

המדרשים לא כולם שוללים את שיטת התוספות, דהרי במדרש תנחומא בעוד כתוב ארבע חוטי תכלת². ואלה שכתבו חוט של תכלת בפשטות הם כשיטת הרמב"ם, ולמה להכריח שכל מי

(יז). הרב מולקנדוב: כבר כתבתי שכללי הפסיקה הם במקום שאין הכרע, משא"כ כאן. הרב פרץ: לענ"ד אין זה מוכרח, הראשונים יכולים לחלוק בהסבר הספרי, ולענ"ד עדיין יש להם משקל. אמנם בענין זה נראה שזו מחלוקת שאין לה סוף.

(יח). הרב מולקנדוב: לא כן אנכי עמדי, וכפי שהארכתי בספרי תורת הקדמונים ח"א סי' א' באורך וברוחב עם מובאות מכ 40 פוסקים שאומרים אילו מרן היה רואה היה חוזר בו, והדברים פשוטים מאוד. הרב פרץ: אז בזה לא שייך לחלוק, כל אחד הולך בדעתו, רק מה שיש לי להעיר שאנן בני מרוקו יש לנו לעשות כפוסקי מרוקו בענין, ונ"ל דאפי' נגד שלשים פוסקים ואכמ"ל.

(יט). הרב מולקנדוב: לא יהא גרע מגוי מסיח לפי תומו, להבדיל, ודי בזה. הרב פרץ: נכון שלא גרע, אבל מי אמר שהוא מוזמן שהיה תכלת, אולי הוא חובר לפני מאה, מאתים שנה.

שכתב איך שכתב, כתב כהראב"ד, והפשטות זה או רמב"ם או תוס'. וכבר כתב בספר רמוני תכלת דאי אפשר לצרף את שיטת הרמב"ם והראב"ד נגד התוס', אלא הכל שוה בשוה. ד. לדעת הסוברים דיש לעשות כהאר"י זה מפני שהאר"י קיבל מאליהו הנביא את האמת, ואליהו הנביא פשוט שיכול לחלוק עם פיוט ינייבא.

ז. אני לא מבין למה להתעלם מרוב הראשונים והאחרונים, והרי ח"ו הם לא שוים?

יהיה מה שיהיה בספרי ובמדרשים הם ודאי שראו אותם וכתבו אחרת, הדבר אומר דרשני.

סליחה שוב אם כתבתי לשון חריף א"כ זה יצא לי מהריתחא דאורייתא. תודה רבה לרב מולקנדוב על שמסכים לשבת על הענין ולענות לי בסבלנות על אף התעקשותי. יישכ"ג, והקב"ה יזכנו לכוון לאמת. אכ"ר. יצחק.



כ. הרב מולקנדוב: כבר כתבתי במאמרי ש 4 חוטי תכלת יכולים להתפרש 'בשופי' על 'כל' הטלית, וכמו שהיום מי שקונה תכלת ודעתו כדעת הראב"ד מבקש 4 חוטי תכלת, ואין בזה שום דוחק. חוט אחד ע"כ לא יכול להתפרש על כל הטלית לפי שום שיטה, אז ע"כ הכונה לכנף אחד, וזה דלא כתוס'. הרב פריץ: זה פירוש נפלא שאפשר לסדר את המדרש כהראב"ד, אבל בכלל לא מוכרח לפרש כן, וזה יכול להסתדר כדעת התוס' ולכן אין ראיה משם.

כא. הרב מולקנדוב: אין צורך להשיב על זה. הרב פריץ: אין צורך להשיב, אבל זו דעתם של הגר"י הלל, הגרי"מ מורגנשטרן ועוד.

הרב יואל שילה

שלא כסדרן בחצי אות

הקדמה

הלכה ידועה היא שגם בכתיבת תפילין ומזוזות יש לכתוב כסדרן, ולא רק בקריאת ק"ש, וממילא אי אפשר לתקן אות שהתקלקלה או שנחסרה לאחר שכבר כתב את האות שלאחריה; ננסה לבאר את מוצא הדין, האם הוא פסול רק בסדר הפרשיות או גם בסדר כתיבת המילים והאותיות, ולברר האם יכול הסופר לתקן אות חסרה או מקולקלת לאחר שכתב רק חלק מהאות שלאחריה. ויש בזה נפ"מ מאד גדולה למעשה, שכשסופר מגלה טעות ונאלץ למחוק את המילים שלאחריה - יתכן שדי שימחק מכל אות שיעור שמקלקל בודאי את האות, ואין צורך למחוק את כל האות, ובכך מרוויח הן זמן, הן את יופי התוצאה שלאחר התיקון, והן שהשרטוט לא יתקלקל [כפי שהיה קורה אם היה מוחק את ראשי האותיות - שנכתבו על השרטוט]; כגון בדוגמא המצ"ב שהסופר שכח את האות 'כ' של נפשכם, וכעת מחק לחלוטין את האות 'ם' כדי לכתוב במקומה 'כס', אך את שאר המילים בשורה 'ונתתי מטר ארצכם בעתו' לא מחק לחלוטין, אלא השאיר מכל אות את הראשים - עד שכעת אין בכל אות את צורתה, והוא מעוניין להשלים את החלקים החסרים, כסדרן.



מקורות בחז"ל לפסול שלא כסדרן

לגבי קריאת ק"ש איתא בפרק מאימתי (ברכות י"ג.) "וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה] - שלא יקרא למפרע", ובמגילה (י"ז:) איתא "ורבנן נמי הכתיב וְהָיוּ? ההוא מיבעי ליה שלא יקרא למפרע, ורבי שלא יקרא למפרע מנא ליה? מְדַבְּרִים הַדְּבָרִים" - ולמדנו שבק"ש אי אפשר לקרוא מילה מאוחרת לפני קריאת מילה מוקדמת; הלכה ידועה היא שגם בכתיבת תפילין ומזוזות יש לכתוב כסדרן, וממילא אי אפשר לתקן אות שהתקלקלה או שנחסרה לאחר שכבר כתב את האות שלאחריה, כמ"ש הלבוש (ל"ב כ"ג) "אם חיסר אין לו תקנה, שאין מגיהין בתפילין, שאם כן יהיו כתובין שלא כסדרן - שפסולים משום דכתיב וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וגו' - בהווייתן יהיו, כלומר כסדר שנכתבו בתורה יהיו כתובים בכל מקום שיצטרך להם" [וכך הביא הב"י (ל"ב כ"ה) את הדרשה 'והיו' - שיהיו נכתבות על הסדר' בשם הר"י אסכנדרני].

איתא במכילתא (סוף פרשת בא) "בארבעה מקומות מזכיר פרשת תפילין... ואלו הן קדש לך, והיה כי יביאך, שמע, והיה אם שמוע, כותבן כסדרן, ואם לא כותבן כסדרן הרי אלו יגנוזו".

כתוב בירושלמי (מגילה א' ט') "תולין בספרים [=בספרי תורה], אין תולין לא בתפילין ולא במזוזות", כלומר שכששכחו לכתוב מילה אפשר להוסיף אותה בין השורות בספר תורה, ולא בתו"מ.



מקורות בראשונים לפסול שלכס"ד

כתב הרמב"ם (תפילין א' ט"ז) "שכח לכתוב את השם... ובשאר התיבות אם שכח כותב מקצת התיבה בשטה ומקצתה למעלה - במה דברים אמורים בספר תורה, אבל במזוזה ותפילין - אין תולין בהן אפילו אות אחת, אלא אם שכח אפילו אות אחת גזנו מה שכתב וכותב אחרת" - הרי שהבין מהמכילתא שאין לכתוב אות בתפילין ומזוזות לאחר שכתב את האות שלאחריה; בדומה לזה כתב הרא"ש (הלכות קטנות ס"ת י"ב) "צריך ליוזר שלא יגע רגל הה"א למעלה... ואם תגע למעלה אין לה צורה, ופסולה עד שיתקן, אבל בתפילין אין תקנה בתיקון כי צריך לכותבן כסדרן" - הרי שהבינו שכשבתפילין ומזוזות שכח אות, או כשאות התקלקלה, וכבר המשיך לכתוב את האות שלאחריה - אין תקנה בהוספת או תיקון האות שחסרה כי נמצא שהיא תכתב לאחר האות שלאחריה, וכ"פ השו"ע (ל"ב כ"ג) "אם מצא שחסר אות אחת אין לו תקנה - שאם כן היו כותבין שלא כסדרן, ופסולין משום דכתיב והיו - בהוייתן יהו"; וכך גם ביארו תוס' (מנחות ל"ד: ד"ה והקורא) את דעת ר"ת שמחליף בתפילין את מקומה של פרשת 'והיה אם שמע' לפני מקומה של פרשת 'שמע', וממילא לר"ת דין כסדרן לא יכול להתקיים בסדר הפרשיות אלא רק בסדר הכתיבה "ויש לדחות דבכתיבת הסופר קאמר, אבל אין קובעין בתפילין כסדר זה".

כתב בשו"ת שבט הלוי (ו' ד') "עיקר דין שלא כסדרן אף על פי שלא מובא בש"ס דידן, וגם פשטא דמשנתינו... ד'אין בין ספרים תפילין ומזוזות' - דלא חשב ההבדל ביניהם בדין שלא כסדרן, ומשמע לכאורה דתנא לית ליה כן, כאשר העיר הגרעק"א בתוספותיו שם, מכל מקום אין להרהר בזה - שהוא הלכה פסוקה כמבואר באו"ח".



סדר הכתיבה או סדר הפרשיות

אמנם, אין הדבר מוסכם: בחידושי הגרי"ז (מנחות ל"ב.) נקט שנחלקו הראשונים האם דין שלא כסדרן הוא הלכה במעשה הכתיבה - שהכתיבה צריכה להיכתב כסדרן, או שהיא הלכה בסדר הפרשיות והמילים - שתהיינה כתובות [ונקראות] כסדרן, אף אם בעת הכתיבה לא כתבן כסדרן [כגון שהשאיר רווח לכתוב בו את הפרשה המאוחרת, או שתיקן אות שהתקלקלה].

וכתב שלדעת ר"ת מוכרחים לומר שדין שלא כסדרן מחייב כתיבה לפי סדר האותיות, שהרי תוס' (מנחות ל"ד: ד"ה והקורא) הקשו על מה שר"ת שמחליף את מקומן של 'שמע' ו'היה אם שמע' מהמכילתא ש'כתבן שלא כסדרן יגזו' - כלומר שלר"ת דין כסדרן לא יכול להתקיים בסדר

הפרשיות, ותירצו "ויש לדחות דבכתיבת הסופר קאמר, אבל אין קובעין בתפילין כסדר זה", כלומר שלר"ת פסול שלכס"ד הוא במעשה הכתיבה.

אמנם, ממה שדן הר"ן (סי' ל"ו - ראה הרחבה בעמ') האם תליית מילה בין השורות ובין העמודות נחשבת כסדרן - מוכח שהבין שהוא רק דין בסדר המילים, שהרי תליית מילה היא תמיד שלא כסדר הכתיבה; וכן הוכיח הגרי"ז מדוגמת הרמב"ם לפסול שלכס"ד "כגון שהקדים פרשה לפרשה" מוכח שהוא רק פסול בתוצאה הסופית, כי אם היה זה פסול בעת הכתיבה היה צריך גם לתת דוגמא של שלכס"ד בתוך הפרשה, כגון שהקדים את כתיבת המילה המאוחרת [במקומה הראוי אבל שלא כפי סדר הכתיבה, כגון שהשאיר רווח למילה 'שמע', וכתב 'ישראל', וחזר לכתוב את 'שמע' במקומה - כי אם הוא משנה את סדר המילים בתוך הפרשה כלל אין זו 'פרשת שמע', ואין צורך לומר שפסולה; ועוד הוכיח ממה שהרמב"ם הביא את דין כסדרן רק במזוזה (ה' א' "כתבה שלא על הסדר, כגון שהקדים פרשה לפרשה - פסולה") ולא הביאו בתפילין - הוכיח הגרי"ז שלדעתו אין כלל פסול כסדרן בתפילין, והטעם שהרי יכול לכתוב על ד' עורות, עיי"ש].

אמנם, הגרי"ז הקשה על הבנתו ברמב"ם מדברי הרמב"ם (תפילין ב' ג') "ואם לא דקדק בתפילין בחסרות לא מהני תיקון, ויגנוז" - שמוכח שדין שלכס"ד הוא במעשה הכתיבה, ונשאר בצ"ע; וחילק הגרי"ז עפ"י דברי סה"ת המובאים בר"ן (מובא בעמ') שמחלק בין ס"ת, שאפשר לתלות בו, ובין תפילין, שאי אפשר לתלות בהן [עפ"י הירושלמי "תולין בס"ת, אבל לא בתפילין ומזוזות"] - שמה שהתליה נחשבת שלכס"ד הוא מפני שהדרך לקרוא קודם את כל מה שכתוב בשורה, ורק לאחר מכן את מה שתלוי מעליה בין השורות, ופסול בתפילין כי אינה דרך קריאה "איכא דין דצ"ל כתוב כסדרן - ואין זה דרך הקריאה", משא"כ בס"ת - כשר כי כלל אין דין כסדרן "רק דהפרשה תהא כתובה כדין - שלא יהא תיבה קודמת לחברתה", וציון ה'כוכבית' שמפנה למקום המילה התלויה - גורם ש"לא איכפת לן אי כתובה שלא כסדרן".

אך כתב הגרי"ז שהר"ן חולק על סה"ת וסובר שגם בתפילין היה ניתן לתלות, אלא שטכנית קוטר הכתב בד"כ לא מאפשר לתלות - הרי שהן לר"ן והן לסה"ת פסול שלכס"ד בתפילין לא מתייחס לשעת הכתיבה.

אמנם, לא זכיתי לעמוד על דברי הגרי"ז, שכלל לא ציין לרמב"ם אחר (תפילין א' ט"ז) "שכח לכתוב את השם... ובשאר התיבות אם שכח כותב מקצת התיבה בשטה ומקצתה למעלה - במה דברים אמורים בספר תורה, אבל במזוזה ותפילין - אין תולין בהן אפילו אות אחת, אלא אם שכח אפילו אות אחת גונז מה שכתב וכותב אחרת" - הרי שהרמב"ם הבין מהמכילתא שאין לכתוב אות בתפילין ומזוזות לאחר שכתב את האות שלאחריה, ואין לזה תקנה, ונמצא שהוא סובר כסברת ר"ת, ודלא כפי שייחס לו הגרי"ז, וצל"ע; אם כנים דבריי, הרי שדעת הרמב"ם לחומרא כדעת ר"ת, ולא כדעת הר"ן. שוב ראיתי שגם השבט הלוי (ו' ד') ציין את דברי הרמב"ם הללו כמקור לפסול שלכס"ד אפילו באות אחת "אף על גב דהיה מקום לחלק דאולי דוקא פרשיות הקפידה המכילתא, או לכה"פ פרשיות ותיבות שהם עכ"פ שם בפ"ע, לא כן אותיות - איברא מתורת הירושלמי למדנו מדלא תלינן אפילו אות אחת - מכלל דגם זה נפסל משום שלא כסדרן".

החזו"א רוח אחרת עמו, וסבר שהראשונים שפסול שלכס"ד מתייחס לשעת הכתיבה, שכתב (או"ח ה') שגם הרשב"ש שסבר שאפשר להחליף פרשה אחת של ראש שהתקלקלה - לא אמר שאפשר רק לתקן את הטעות, ושכך גם דעת ר"ח ור"ה גאון ושאר הגאונים שהביאו תוס' שסוברים כר"ת בסדר הפרשיות - וע"כ שלשיטתם דין 'שלא כסדרן' מתקיים בעת הכתיבה, וגם הר"ן המתיר תליה בתפילין [אם יש שם מקום למילה התלויה (ראה הרחבה בעמ') "אין שום הכרע דפליג על דין כסדרן בזמן הכתיבה", כי התליה שהוא מתיר היא כשהקדים את כתיבת המילה התלויה למילים שאחריה [בתוך השורה] "כגון שהיה הקלף קצר וראה שהוא זקוק לתלות בין השטין, ותלה, ונכתב על הסדר" [ומוכיח זאת ממה שהירושלמי חילק בין תפילין וס"ת באם תולין, ולא באם בעינן כתיבה כסדרן] - משמע שהתליה האמורה היא כשכותב על הסדר (לענ"ד אין זה הכרח גמור, שהרי שניהם שווים בכך שאין לכתוב מוקדם פרשיה מאוחרת גם בס"ת, ולמ"ד שאין פסול שלכס"ד גם בעת כתיבת התפילין - הרי שבשניהם אין פסול כזה)]; וסיים החזו"א "והנה לא נמצא אף פוסק אחד שהכשיר נכתב שלא כסדרן, והפוסלין המה כל עמודי הוראה"; לענ"ה, זה דוחק לא קטן לומר שכל הירושלמי והראשונים שכתבו על תליה - מיירי באופן הנדיר ביותר שמראש צופה שלא יהיה לו מקום, ולכן כותב את המילה הנוכחית בין השיטין או בין העמודות, וצ"ע.



שלכס"ד בסדר כתיבת פרשיות תפילין של ראש

כבר הוזכר שלדעת הגהת הסמ"ק (קנ"ג אות ו') קבלה מרבי יחיאל, שאין לחוש בסדר כתיבת פרשיות תפילין של ראש, וסיים "ומיהו גם שם נהגו הסופרים להקפיד", וכתב החזו"א (או"ח ה') שגם בעל העיטור והרשב"ש (תרל"ב) חילקו בין יד לראש (וציין שלא ראה את בעה"ע בפנים, ואני לא ראיתי רמז בדברי בעל העיטור לחלוקה בין יד לראש), והרשב"ש אף כתב "מעשים בכל יום שמי שבדק תפיליו ומצא פרשה פסולה, בין בראשונה בין באמצעיות - מחליף אותה פרשה בלבד", וביאר החזו"א את סברתם "הקדמת זמן פוסלת, אלא דס"ל דלא שייך זה אלא כשכל הפרשיות כתובות על קלף אחד וחייל על כתב זה שם מגילה וסדר, ואם כתוב עכשיו פרשה מאוחרת ודילג המוקדמת - נראה בה כאילו כן הוא סדר הפרשיות שנתנה למשה, וחייל שם פסול על כתיבה זו, אבל פרשיות של ראש שכל פרשה נכתבת על קלף מיוחד - אין להם קשר זע"ז, ואין סברא שהקדמת הזמן תפסול".

אמנם הב"י חלק על כך "דבר תימה הוא בעיני דכיון דתניא במכילתא כתבן שלא כסדרן יגזו - הא נמי שלא כסדרן הוא, וכן נראה שהוא דעת הפוסקים שלא חילקו בין של ראש לשל יד בכך... צריך לכתבן כסדר שהם כתובים בתורה... וכן הלכה", וכ"פ הרמ"א (ל"ב א') "וצריך לכתבם בסדר הזה לכתוב תחלה הקודמת בתורה, ואם שינה - פסול".



תליה בין העמודות בס"ת ובין השורות בתפילין

כבר הוזכר שהר"ן (בש"ת סי' ל"ט) נשאל על ס"ת שהסופר השמיט מילים, וכתבן בין עמודה לעמודה עם ציון מקום לשם מתוך מקומן [כעין 'כוכביות' שלנו], וחשש בזה מפני שהמילה החסרה לא נקראת במקומה הראוי [שאו שיקרא את המילה בין עמודה לעמודה, או כהמשך לשורה שמימינה, או לפני השורה שמשמאלה] ונמצא שהמילה חסרה במקומה וגם אין כאן קריאה על הסדר, ומה שהתירו לכתוב מקצת מילה מעבר לגבול העמודה הוא כשמקומה אכן בסוף שורה זו, וכן התירו לתלות מילה במקומה הראוי אך בין שורה לשורה. אך הוסיף הר"ן שיש מי שהתיר בכך - "אחר שבין מה שנכתב תוך לדף וחוץ לדף התורה שלימה אין כאן חסר ויתר, ואף על פי שלא נכתב במקומו, בין השיטות - יקראנו הקורא במקומו אפילו תינוק דלא חכם ולא טפש".

השיב הר"ן שאף שמצאנו בחז"ל תיקון טעויות רק בגרירה ומחיקה, והתליה שהוזכרה היא רק בין השורות - הרי שתליה בין העמודות פסולה, אלא שנראה להכשיר עפ"י ספר התרומה (סי' ר"ה), שביאר את הירושלמי שתולין בספרים ולא בתפילין ומזוזות עפ"י המכילתא שפרשיות תפילין צריכות להיכתב כסדרן, וכשתולה מילה חסרה בין שורה לשורה נחשבת שלא במקומה, כי את מילה זו קוראים לאחר השורה שמעליה ולפני השורה שתחתיה "ונמצא שנכתב שלא כסדרו", וממילא בתפילין פסול כי הוזכר בהן פסול שלא כסדרן, ובס"ת כשר; ולדבריו יש להכשיר בס"ת גם כשהמילה נכתבה בין העמודות אף שאינה במקומה, כפי שמכשירים תליה בין השורות אף שאינה במקומה, וסימונים נצרכים רק כדי ליישר את הקורא.

אך דוחה הר"ן ששיטה זו אינה נכונה בעיניו, שכוונת הירושלמי כדרך קושיא היאך שנינו שהחילוק היחיד בין ספרים לתו"מ הוא שהספרים נכתבין בכל לשון, הרי יש חילוק נוסף שתולין בספרים ולא בתו"מ? ותירצו שלא שנינו גם את חילוק זה, כי מה שלא תולין בתו"מ אינו מחומרת תו"מ או מקולן של ספרים, אלא רק כי טכנית בס"ת יש יותר רווח בין שורה לשורה וניתן לתלות, משא"כ בתו"מ אין רווח, ולכן "תפילין ומזוזות שכתבם כספרים תולין בהם, וספרים שכתבן כתפילין ומזוזות אין תולין בהן".

ומכאן טוען הר"ן שאם הפסול בתליה הוא רק מפני דרך הכתיבה "ש"מ דתלייה כסדרן מקרי, דאי לאו הכי מן הדין היתה פסולה מדתניא כתבן שלא כסדרן הרי אלו יגנוזו", ואשר על כן אין להכשיר תליה שבין העמודות כי היא נכתבת שלא במקומה "אלא אם כן יעידו אנשים שראוי לסמוך בהן שנהגו לקרות בהן ע"פ גדולים... אבל זכורני שכשהייתי תינוק שקנה א"א ז"ל ספר תורה שהיה כתוב על דרך זה עודנו אתי ולא הכשירו א"א ז"ל לקרות בו".

הגרי"ז הבין מהר"ן שהוא מתיר שלכס"ד בעת הכתיבה אף בתפילין (ראה בעמ'), ואילו החזו"א (או"ח ריש סי' ה') כתב שגם הר"ן אינו חולק על דין כסדרן בזמן הכתיבה "אלא 'תולין' ו'אין תולין' היינו אפילו נכתבו כסדרן", והוסיף "לא נמצא אף פוסק אחד שהכשיר נכתב שלא כסדרן, והפוסלין המה כל עמודי הוראה" (ראה דבריו לעיל).



אם כבר כתב חצי אות שלאחריה

יש כאן שני נידונים, האם לאחר שכתב חצי אות יוכל לתקן אות שלפניה שנפלסה או שחסרה, והאם לאחר שהשלים את האות המוקדמת יוכל להשלים את האות, אף שחציה הראשון כבר נכתב לפני שתיקן את האות המוקדמת.

כתב הפמ"ג (א"א ריש סי' ל"ב) שכשכתב רק מקצת מהאות - עדיין יכול לתקן את האות שלפניה אף בתפילין ומזוזות "אם כתב מקצת אות ואחר כך כתב האות שמקודם - משלים האות, ולא הוי שלא כסדרן - דכל שאין כותב אות שלם מקרי והוי הדברים כסדרן - דדבר שלם בעינן, לא חצי דבר", וכ"כ ערוה"ש (ל"ב ד') והמ"ב (כללי שלא כסדרן, סי' ל"ו).

מדבריו למד בשו"ת שבט הלוי (א' י"א ב') שכמו לענין תחילת כתיבה אין פסול של שלא כסדרן בחצי אות - שאם כתב חצי אות עדיין יכול לתקן את האות שלפניה, כי 'והוי הדברים' - דבר שלם בעינן, כך גם לגבי סוף הכתיבה אף שנמצא שמקצת האות נכתבה בפסול לפני כתיבת האות שלפניה [כלומר, שנפסלה או שחסרה, וכעת משלימים אותה אף שלאחריה כבר כתובה חצי אות] "סוף סוף אין כאן דבר שלם להפסל משום והוי הדברים", והוסיף השבט הלוי "וכיו"ב כתבו הפוסקים לענין חק תוכות (עם ציון מקום שגוי, ראה את הציון המדויק בהמשך)".

אמנם, בתשובת האבני נור (או"ח ט') חלק על הפמ"ג, והחמיר שאם כתב אפילו חלק מהאות הבאה - לא יוכל לחזור ולכתוב או לתקן את האות שלפניה, וממילא לא יוכל גם לחזור ולהשלים את האות המאוחרת לאחר שתיקן את האות שלאחריה, אך לא ראיתי בדבריו ראייה מוכרחת לזה. מהלך דבריו הוא שהרמ"א (אה"ע קכ"ה ד') כתב לגבי פסול חק תוכות בגט "ולא מיקרי חק תוכות אלא כשכל האות נעשה כך, אבל אם עדיין צריך לתקן שיהיה אות - כשר" [כגון כשנפלה טיפת דיו כצורת חלק מאות, והשלים ממנה את האות ע"י כתיבה] - והניח האבני"ז שמסתמא ה"ה כלפי שלא כסדרן, אף אם כתב מקצת אות - יוכל לתקן את האות שלפניה; אך הקשה שהשו"ע (או"ח ל"ב י"ח) החמיר לגרור את כל האות ר' שעשאה כד', ולא הסתפק במחיקת הגג או הירך בלבד; מכיון שהרמ"א לא חלק על השו"ע להכשיר במחיקת חצי אות והשלמתה בכשרות - ע"כ י"ל שכל שהקל הוא רק לגבי גיטין ולא בתו"מ. והסברא בזה י"ל שגט כשר בכל כתב אם הוא לשון גירושין, ואין האות עיקר אלא רק הקריאה, ומכיון שלפני שהאות נגמרה אין לה קריאה - יהא די להשלים את הקריאה בכשרות, ולא משנה שתחילתה בפסול, כמו בשחיטה שכשחצי קנה פגום - די להוסיף עליו כלשהו. משא"כ בסת"ם צריך דוקא כתב אשורית, וכשמקצת תמונת האות נעשתה בפסול - הרי כולה פסולה, כי לא יוצא בקריאה אלא בתמונת האות שצריכה להיעשות בכשרות "והוא הדין לשלא כסדרן אפילו במקצת דפסול". אלא שציון שזה דלא כמג"א ופר"ח שסבורים שגיטין ותו"מ שווים בכל אנפי.

וביסוד הדברים הסתפק האם פסול שלא כסדרן דומה לפסול שלא לשמה - שצ"ל לשמה מתחילת הכתיבה, או שדומה לפסול של 'העשוי בפסול' - שאינו פוסל אלא בגמרו, כפי המבואר בתוס' (מנחות מ': ד"ה שמא) שהוא רק בגמר העשיה [לא ראיתי היכן ראה כך בתוס' (י.ש.)]; אמנם, לדעת הראב"ד למ"ד לולב צריך אגד - לא ניתן להוסיף את המין השלישי לשני מינים שהיו

כבר אגודים, כי האגד צ"ל לשלשת המינים ולא די לסיים בכשרות לאחר שיש מקצת אגד בפסול; וי"ל שאף תוס' לא נחלקו בזה כי כל שהקלו בגמר בכשרות הוא בציצית שהקפידה תורה רק שגמר עשייתם תהיה בכשרות שהרי תחילת עשייתן לעולם הוא בפסול ואין הכשרן אלא בגמרם, משא"כ באגד, דרך עשייתו באיגוד ג' המינים מתחילתו, וכל העשיה צ"ל בכשרות. ואם כן לגבי פסול כסדרן שיכול לכתוב כולו כסדרן - אין להכשיר במקצת אות. השבט הלוי הביא את דברי האבני נזר, וסיים "לכן לכתחלה יעשה כהגאון אבני נזר למחוק כולו, ודיעבד כדאי רבינו הפמ"ג לסמוך עליו, ואין פנאי לעיין בדברי האחרונים בזה". נראה שגם לשו"ת נפש חיה (סי' פ"א) היה פשוט שאי אפשר להתחיל את האות המאוחרת לפני סיום האות שלפניה, כסברת האבני נזר.



סיכום דברי האבני נזר

הרמ"א הכשיר להשלים בגט אות שנכתבה נכתבה בחק תוכות והושלמה בכשרות, והקשה האבנ"ז מדוע לא חלק על השו"ע שחייב למחוק את כל האות שחלקה נכתבה בפסול [כגון שבאמצע משיכת האות ר' היא נגעה באות שלפניה], הרי הוא אמור להכשיר למחוק רק את החלק שנכתב לאחר הנגיעה, ולהשלימו; ולכן חידש שכל שהרמ"א התיר הוא רק בגיטין, ששם אין חשיבות לתמונת האותיות אלא רק למה שאפשר לקרוא אותן לאחר הכתיבה, אך ציין שזה דלא כפר"ח והמג"א שהשוו גיטין לסת"ם; ובהמשך הסתפק האם פסול כסדרן דומה לפסול שלא לשמה שהוא מתחילת האות או לפסול של 'העשוי בפסול' שהוא רק בגמר האות, ורצה לומר שפסול שלא כסדרן גרע מציצית - ולכו"ע צריך שיהא כשר מתחילתו.



קושיות על האבני נזר

אמנם לענ"ד אין הכרח לדברי האבני נזר: א. הפסול של חק תוכות מחשיב שאין כאן אות (סה"ת ר"ה) - אך אינו אמור כלפי כל האות אלא רק כלפי החלק שמתקן את האות מקלקולה [כמ"ש תה"ד (רכ"ח), שהוא מקורו של הרמ"א: "וכל חק תוכות שכתבו הגאונים בכה"ג על ידי מחיקה לא כתבו אלא דווקא שעל ידי המחיקה לבדה ניתקן האות מקלקולו, אבל היכא שעדיין צריך לכתוב ולהוסיף על המחיקה לשווייה אות בכה"ג לא נפסל משום חק תוכות"] - ולכן הרמ"א התיר להשלים אות שחלקה הראשון נעשה בפסול; ב. האבר שנגע באמצעיתו באות אחרת פסול בפסול של 'אינו מוקף גויל' - יש להסתפק אם לא אבד שם אות ממנו - ויועיל להפריד את הנגיעה, או שאבד שם אות ממנו והפרדת הנגיעה תחשב כפסול 'חק תוכות' (סה"ת ר"ה), ונוהגים להקל בתו"מ ולהחמיר בס"ת [וכן בתו"מ אם לא המשיך לכתוב] - שיש בהם תקנה לגרד את האבר ולכותבו מחדש - ומ"מ כל האבר שבו הנגיעה הוא יחידה אחת שנפסלה תוך כדי שנכתבה, ואין להתייחס לקו זה כאילו מחציתו שלפני הנגיעה נכתבה בכשרות ומחציתו שלאחר הנגיעה נכתבה בפסול, אלא כולו נכתב בפסול ולא רק מחציתו, ולכן גם הרמ"א מודה

לתקנה, ואח"כ להעביר קולמוס על שאר אותיות השם כסדרן, "הוי ספק ספיקא שמא לא בעי כסדרן, ואת"ל כעי כסדרן דילמא הלכתא כראב"י דרבנן מודו דכתב ע"ג כתב הוי כתב... משום תיקון ס"ת וכבוד שמו הקדוש וכמה שמות שלא יבואו לידי גניזה, אין לנו להחמיר כ"כ".



הרב בנימין יצחק הלוי

בעניין חישוב המיל, שעות היום, וזמן עלות השחר

א.

ידועה ומפורסמת דעת מרן השו"ע (או"ח סי' תנט ס"ב, יו"ד סי' סט) ששיעור הילוך מיל הוא 18 דקות. ומקורו מדברי התה"ד (סי' קכג) שכתב ע"פ הגמ' בגמ' פסחים (צד). שמבואר שמהלך אדם ביום מעה"ש ועד צה"כ 40 מיל, וא"כ יוצא שהמיל הוא רביעית שעה ועוד חלק עשרים מן השעה, שהרי ב"ב שעות יש 720 דקות, וכאשר נחלקם ב-40 תהיה התוצאה 18 דקות.

והנה הגר"א (סימן תנט) הקשה על התה"ד ומרן ז"ל שדבריהם הם נגד המציאות, שהרי בגמ' פסחים (צד) איתא שמהלך אדם מעה"ש עד צה"כ 40 מיל, ד' מיל מעה"ש ועד הנץ, וד' מיל מהשקיעה ועד צה"כ, והגמ' שם איירי בימים השווים דהיינו ימי ניסן ותשרי, וידוע הדבר מכל חכמי התכונה שהימים השווים הו"ו רק ע"י חישוב של מזריחה עד השקיעה דאז איכא י"ב שעות שוות ביום וי"ב שעות שוות בלילה (מהשקיעה עד הנץ). וא"כ יש לחלק את הי"ב שעות (שהם 720 דקות) ל-32 מיל שיש מזריחה עד השקיעה, ויוצא המיל לפי חישוב זה 22.5 דקות (22.5=720:32).

ועיין שם בגר"א שהביא שהרמב"ם בפירוש המשניות ע"מ ברכות (פ"א מ"א) כתב שעמוד השחר הוא שעה וחומש (דהיינו 72 דקות), וכתב הגר"א בדעת הרמב"ם דס"ל שכל ה-40 מיל הם בין זריחה לשקיעה, ומה שאמרה הגמ' שמעלות השחר איכא ד' מיל וכן מהשקיעה עד צה"כ איכא ד' מיל, היינו חוץ לאותם 40 מיל, וא"כ הו"ל מעה"ש עד צה"כ 48 מיל. והשתא שפיר איכא למימר שהמיל הוא 18 דקות.

והנה דברי הגר"א הם חידוש גדול שלא מצינו בשום אחד מהראשונים שפירש כן, אלא אדרבא מצינו שרש"י בפסחים (צד) ד"ה ת"ש ר"י אומר, שבין זריחה לשקיעה איכא 32 מיל. וע"ש בגר"א שהביא ראיה לדברי הרמב"ם מהירושלמי ברכות (הלכה א) דתני בשם רבי יהודה עוביו של רקיע מהלך נ' שנה, אדם בינוני מהלך ד' מילין. החמה מהלכת ת"ק דשנה, עד שהחמה מנסרת ברקיע מהלך נ' שנה אדם מהלך ד' מילין, נמצאת אומר שעוביו של רקיע אחד מעשרה ביום. ע"כ. וכתב ע"ז הגר"א וז"ל: הרי מפורש בהדיא דהד' מילין הן לבד הי' פרסאות. עכ"ל. ולכאורה קשה, שהרי גם בבבלי (הסוגיא בפסחים הנ"ל) איתא שעובי הרקיע הוא אחד מעשרה ביום, ומה מבואר יותר בירושלמי מאשר בבבלי? וצ"ל שהגר"א הבין שמכיון שהגמ' בתחילה הסבירה את עובי הרקיע ואח"כ דיברה על הילוך החמה ביום, א"כ משמע שזה חוץ מהילוך החמה בעובי הרקיע.

אולם בירושלמי שלפנינו הגירסא אחרת וז"ל: דתני בשם ר' יודה עוביו של רקיע מהלך חמשים שנה, אדם בינוני מהלך ארבעים מיל ביום, עד שהחמה נוסרת ברקיע מהלך חמשים שנה אדם מהלך ארבעת מיל, נמצאת אומר שעוביו של רקיע אחד מעשרה ביום. ע"כ. ומשמע

שכל הארבעים מיל הם מעה"ש ועד צה"כ. וא"כ יוצא שאין כ"כ ראייה מן הירושלמי, הן מחמת שינוי הגירסאות, והן מחמת שאף לגירסת הגר"א אין הראיה כ"כ מוכרחת.

ומ"מ נראה לענ"ד להביא ראייה לפירוש הגר"א בדעת הרמב"ם מהא דאיתא בגמ' פסחים (צד.) אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן כמה מהלך אדם בינוני ביום י' פרסאות "מעלות" השחר ועד הנץ החמה ה' מילין... מיתיבי רבי יהודה אומר... כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות "ומעלות" השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין. ע"כ. הרי שברבי יהודה הגמ' גורסת "ומעלות" בתוספת וא"ו דמשמע שזה חוץ לארבעים מיל, משא"כ ברבה בר בר חנה גרסה הגמ' "מעלות" השחר ללא וא"ו דמשמע שזה מתוך הארבעים מיל. אלא שידידי הר"ר עמנואל מולקנדוב הי"ו מצא שבספר דקדוקי סופרים הביא נוסחא אחרת ברבי יהודה הגורסת מעלות השחר ללא וא"ו. וכן מצאתי גירסא זו בתלמוד בבלי מנוקד נוסח תימן שהביאו שיש גורסים כן. וכנראה כך היתה גירסתו של הגר"א, ולכן היה צריך להביא ממרחק לחמו מן הירושלמי. וכן נראה שהיתה ג"כ גירסת רש"י, שכתב בד"ה ת"ש ר"י אומר, שר"י חשיב לכוליה יומא מעה"ש ועד צה"כ. ע"כ. שבוזה הוא בא לאפוקי מגירסתינו בגמ' או שבא לאפוקי ממשמעות הוא"ו המיותרת שאין לדקדק כמו שכתבנו.



ב.

והנה החזו"א (או"ח סימן יג ס"ק ב) כתב שלפי פירוש הגר"א דברי התה"ד מכוונים, וכונתו לומר שעל אף שהגר"א פירש כן בדעת הרמב"ם מ"מ יש לומר כן גם בדעת התה"ד שכל הארבעים מיל הם מזריחה עד שקיעה, וממילא יצא ג"כ שהוא יסבור שהשעות משתערות מזריחה עד שקיעה. ובאמת צ"ע מדוע הגר"א נשאר בדעת תה"ד ומרן ז"ל בקושיא, אחר שיש לישבם כמש"כ הגר"א בדעת הרמב"ם?

והנה ראיתי בשו"ת קול אליהו (הרב טופיק) וכן בשו"ת דברות יעקב ח"א שכתבו לדחות את דברי החזו"א ממש"כ תלמיד תה"ד בספר לקט יושר (הל' חמץ ומצה סעף לט) שכתב וז"ל: נראה לענ"ד דמשמע קצת מן הספר (תרומת הדשן) דהיה צריך לזוהר להפסיק באכילת חמץ ב"ד בסוף ארבע שעות "מתחילת היום בעמוד השחר". עכ"ל. ומשמע שסובר שיש למנות את השעות מעמוד השחר, וא"כ נדחו דברי החזו"א, והדרא קושית הגר"א על תה"ד ומרן ז"ל למקומה.

ודע שגם בשאר הראשונים מבואר שמשערים את שעות היום מעה"ש עד צה"כ, דהנה הרשב"א ריש ברכות והרמב"ן בתורת האדם כתבו שפלג המנחה הוא שישית המיל קודם תחילת שקיעה. והרא"ה והריטב"א בברכות (כו:): כתבו שעובי הרקיע הוא שעה וחומש קודם "צה"כ" ופלג המנחה הוי שעה ורביע, נמצא שאין בין פלג המנחה לתחילת שקיעה אלא חלק עשרים מהשעה (דהיינו 3 דקות). הרי ששיערו את שעות היום מעה"ש עד צה"כ.



ג.

ואשר יראה לענ"ד דהתה"ד וכן מרן ז"ל ס"ל שיש לחלק את היום מהזריחה לשקיעה ל-32 מיל, וא"כ המיל הוא 22.5 דקות, לאחר מכן יש להכפילו בארבע ובזה נמצא את נקודת עלות השחר וכן את צה"כ, והו"ל 90 דקות לכל צד, וא"כ יוצא שמעלות השחר ועד צה"כ הו"ל 900 דקות ($720+90+90=900$), לאחר מכן יש לחלקם ל-12 שעות ויוצא שכל שעה היא 75 דקות, ועל שעה זו אמרו התה"ד ומרן ז"ל שרביעית שעה וחלק עשרים מן השעה הוי מיל. ולפי החשבון יוצא שרבע שעה כזו הוא 18.75 וחלק עשרים משעה כזו הוי 3.75 ויחד הם 22.5.

ושו"ר שכבר העלה פירוש זה בחק יעקב (סי' תנט) בסוף דבריו וז"ל: אם לא שרצינו לומר דבעל ת"ה קאמר שיעורו על שעה (נראה שצ"ל שעות) זמניות שיש ביומי דניסן דהיינו מעלות השחר עד צה"כ אותו זמן חלוק אותו ל"ב שעות וא"כ ג"כ החשבון מכון לדעת הרמב"ם בשעות השוות, אך סתימת לשון בעל ת"ה כאן וכ"ש לענין מליחה ושאר כל האחרונים לא משמע כן ואינו עולה דבריהם ע"פ הסוגיא. ועל הרמב"ם נאמר משה שפיר קאמר. עכ"ל. הרי שפירש כדברינו, אלא שיותר משמע לו לומר דהתה"ד ומרן בעקבותיו באמת חשבו שמעלות השחר עד צה"כ הוי י"ב שעות, וכיון שאין המציאות כדבריהם העיקר הוא כהרמב"ם.

והנה ראיתי במאמרו של הרב זלמן מנחם קורן (נדפס בסוף ספר לקט יושר הוצאת מכון ירושלים) שכתב להוכיח שהתרומת הדשן (סי' קכא) סובר שיש לשער את שעות היום בשעות שוות, ולפי דבריו יוצא שהמיל לפי התה"ד הוא י"ח דקות שוות. וע"ש, שהביא שהאחרונים הקשו עליו שלא יתכן שיהיו י"ב שעות שוות מעה"ש עד צה"כ, וכתב שכנראה התה"ד כתב לא מתוך ידיעת המציאות אלא כפי איך שהסיק מהגמ'. ושוב הקשה ע"ז, שהרי התה"ד התייחס ג"כ לשיעור שעות היום כאשר היום מתארך בתקופת ניסן בשנה מעוברת, ושם כתב שהיום ארוך י"ד שעות, וודאי שנתון זה לא ידע התה"ד מעצמו (כי הנתונים הכתובים בגמ' איירי בימים השווים) אלא מכח ידיעת המציאות. אך דא עקא, שלפי חישוב שעשה שם הרב קורן עולה שבמקומו של התה"ד בשנה מעוברת יוצא שמהזריחה ועד חצות יש שבע שעות שוות פחות שתי דקות, וזה נוגד את דרכו של התה"ד המחשב מעלות השחר עד חצות שבע שעות. ולכן סיכם שם הרב קורן שדברי התה"ד הם חידה.

אולם לענ"ד נראה שאדרבה מחישובו של הרב קורן שיש י"ד שעות מזריחה עד שקיעה בשנת העיבור איכא ראייה שהתה"ד חישוב את השעות כמש"כ לעיל, דהיינו שהוא חישוב י"ב שעות שוות מזריחה עד שקיעה וחילקם במיל (720 דקות לחלק ל-32 מיל) ואחר שמצא את המיל הכפילו בארבע ומצא את עלות השחר, ואח"כ חילק את היום מעה"ש ועד צה"כ לי"ב שעות.

אלא דאכתי קשה שיטת תרומת הדשן שמשער את שעות היום מעלות השחר עד צה"כ, דלפ"ז לא יהיו היום והלילה שוים, ובירושלמי ברכות (ד.) איתא באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוין. והלא יש 12 שעות מזריחה לשקיעה בניסן ותשרי ולא מעה"ש עד צה"כ.

ועיין עוד בספר מנחת כהן (מאמר ב פ"ז) שכתב להקשות על התה"ד ע"פ הגמ' בברכות (כו.) ונפסק בשו"ע (או"ח סימן רסג סעיף יד) שאם ביום המעונן טעו הצבור וחשבו שחשכה והדליקו נרות והתפללו תפילת ערבית של שבת ואח"כ נתפזרו העבים וזר חה החמה אינם צריכים לחזור ולהתפלל ערבית אם כשהתפללו היה פלג המנחה ולמעלה. ולכאורה קשה, שהרי מן השקיעה עד צה"כ הוי 72 דקות ופלג המנחה הוא שעה ורבע דהיינו 75 דקות. ונמצא א"כ שמעשה זה שהיה בגמ' התרחש בג' דקות וזה ודאי אי אפשר. וא"כ ע"כ לומר שמשערים מזריחה עד שקיעה. ועפ"ז כתב בדעת השו"ע שיש לשער מזריחה עד שקיעה, וכן עיקר. עכת"ד.

ד.

וידידי הר"ר עמנואל הי"ו הראני מש"כ בסידור רב סעדיה גאון (עמ' כט) לגבי שהיית נקבים עד כשיעור פרסה שהוא "שעה וחומש" מן אלזמאן אלמעטדל, פירוש מן הזמן הממוצע דהיינו שעות שוות (כי בפשטות לא שייך לגבי שהיית נקבים שעות זמניות), ומוכח להדיא דס"ל לחשב את המיל 18 דקות שוות. וע"כ לומר דס"ל כמש"כ הגר"א (סי' תנט שהבאנו לעיל אות א) בדעת הרמב"ם שלפי רבי יהודה כל הארבעים מיל נמצאים בין זריחה לשקיעה. וממילא יוצא שהוא סובר שהשעות משתערות מזריחה ועד שקיעה. ובאמת שכן משמע מדבריו בעמ' יב דס"ל שיש לשער מזריחה עד שקיעה. כמו כן מצינו שהרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' מד) ג"כ סובר שיש לשער את שעות היום מזריחה עד שקיעה. וכן כתב רבי אברהם אבן עזרא (בראשית א, יח) וז"ל: "יום התורה" משעת צאת השמש עד בואה, והלילה מאת ראות הכוכבים עכ"ל. הרי לנו סיעתא לדברי הגר"א משלושה מרבתינו הראשונים.

ה.

נמצא לפי כל הנ"ל ששני דרכים לפנינו - אם פסקין שיש לשער את שעות היום מעלות השחר עד צה"כ, ממילא יש לנו לפסוק שהמיל הוא 22.5 דקות ועלות השחר הוי 90 דקות, ואם פסקין שהמיל הוא 18 דקות, ממילא יש לנו לפסוק ששעות היום משתערות מהזריחה עד השקיעה. ובזה יש לתמוה על כמה מרבתינו האחרונים שלא נרגשו בדבר זה וכתבו שהמיל הוא 18 דקות, ומאידך פסקו שיש לשער את השעות מעה"ש עד צה"כ.

ונראה שלענין הלכה יש לנו לפסוק שיש לשער את השעות מזריחה עד השקיעה, משום שצה"כ דאירינן הכא הוא צה"כ של ר"ת. וכיון דאנן קיי"ל כהגאונים שג' רבעי מיל אחר השקיעה הוי צה"כ, נמצא לפ"ז שיש לנו לשער את שעות היום מהזריחה עד השקיעה, שהרי אם נשער את השעות מעלות השחר עד צה"כ של הגאונים, חצות היום לא יהיה באמצע היום, אלא כחצי שעה קודם חצות היום האמיתי (כי חצות היום האמיתי הוא חצי הזמן שמהזריחה עד השקיעה או מעה"ש עד צה"כ של ר"ת כדאיתא בגמ' פסחים הנ"ל).

ועיין בשו"ת רב פעלים ח"ב (או"ח סי' ב) שכתב וז"ל: והנה נודע דהרב בית דוד ז"ל בסימן לו כתב, דנץ החמה שאמרו רבותינו ז"ל אינו כשנראה לנו בארץ, אלא הוא שעה אחת קודם שיעלה השמש על הארץ ויתראה לנו, והביא ראיות לזה ע"ש. ושמעתי שיכול אדם לידע זה מן חצות היום כאשר תהיה חמה בראש כל אדם, שאז הוא חצות יום ממש, ומזה נבחן שהאמת כמו שכתב הרב בית דוד, כי אנחנו רואין שהחמה תהיה בראש כל אדם אחר חמש שעות וחצי מזמן שתעלה השמש על הארץ ותתראה לנו. עכ"ל. ובתשובה שאחרי זה (סי' ג) כתב וז"ל: מיהו זה המבחן אינו עולה אלא בימות הקיץ, מה שאין כן בימות החורף. עכ"ל.

אולם בשו"ת איש מצליח ח"א (סימן טו) כתב לדחות את דברי הרב פעלים שהרי בפסחים (צד.) איתא חצי שש וחצי שבע חמה בראש כל אדם וזה מסכים עם הנסיון שאנו רואים חמה בראש כל אדם אחר חמש שעות וחצי שעות זמניות מהזריחה עד השקיעה, וככה ימשך עד שש וחצי. ולפ"ז להרב בית דוד היה צריך להיות חמה בראש כל אדם חצי שעה קודם. וע"ש עוד שכתב שדברי הרב פעלים מוכחים מן המציאות. ושם כתב ג"כ לבאר מה גרם לגרי"ח לראות כן רק בקיץ ולא בחורף, דמשום שהוא היה בארץ צפונית לקו המשווה לכן בקיץ הצל בזמן חצות הוא קצר משום שהשמש קרובה, אך בחורף שהשמש רחוקה יותר לצד דרום הצל יהיה ארוך יותר בזמן חצות. ומכיון שמצא הגרי"ח שבקיץ הצל קצר מאד אחר חמש וחצי שעות חשבו לאות ולמופת. עכ"ל.

ושו"ר לרה"ג דוד יוסף שליט"א בספרו הלכה ברורה ח"ג (סי' רמט ס"ק ט) שכתב שלפי הגאונים יש לשער את השעות מזריחה ועד שקיעה, וכתב להקל שם לפחות בדברנן. וכ"כ עוד בספרו ארחות מרן ח"א (ריט-רכ הערה ג) שכתב בזה גם בספרו הלכה ברורה ח"ב (סי' רלג סק"ט וס"ק יג) בענין פלג המנחה, והביא את דעת המנחת כהן הנ"ל שהבין בדעת השו"ע שיש לשער

א. ועיין בשו"ת אגרות משה ח"א (סי' כד) כתב ששני חצאי היום אינם שווים ברוב ימות השנה והטעם הוא משום שפוסק שחצות היום לעולם יהיה בשעה 12:00 וכמש"כ (בחלק אבן העזר ח"א) שבעשרים לאפרייל הנץ היה 5:10 והשקיעה 6:40 נמצא שחצי הראשון היה גדול בעשרה מינוט. (וליתר דיוק יש לציין מש"כ בספר בירור הלכה ח"ד שנביא לקמן שחצות היום הממוצע בניו יורק מקום מושבו של האגרו"מ הוא 11:56 ובירושלים 11:39)

והנה יש שרצו לומר שזו שיטת הגר"א בספר דברי אליהו (עמ' ז) שכתב כלל גדול לזמן קריאת שמע, דיש לחשב את זמן הנץ הן בקיץ הן בחורף ולצרף לו י"ב שעות ולחלק בשתיים כגון כאשר הנץ בשעה 2 יש להוסיף 12 שעות וביחד הוי 14 וכשנחלק לשתיים יהיה 7 א"כ השעה 7 היא סו"ז ק"ש. וכן כאשר הנץ בשעה 8 נוסף 12 שעות הוי 20 ונחלק בשתיים יהיה 10 נמצא סו"ז ק"ש בשעה 10. ע"כ. ולכאורה משמע שמשער לפי השעון המקומי וא"כ חצות הוא בשעה 12 ע"פ השעון. ובאמת אם נשער כך לא יסתדר זמן זה עם הזמן המופיע בלוחות אליבא דהגר"א הסובר ששעות היום משתערות מזריחה עד שקיעה.

וכדי שלא יסתור דברי הגר"א (בהנחה שהוא אכן מריה דהאי שמעתתא דכלל גדול) צריך לדחוק ולומר שכונתו שיש לשער את השעות לפי איך שכתב ולקחת בחשבון את הפער שבין חצות היום האמיתי לבין חצות היום הממוצע (שעה 12), דהיינו שאם חצות האמיתי הוא בשעה 11:30 יש להוסיף עוד חצי שעה לחשבון ולחלק לחצי. וכ"כ בספר בירור הלכה ח"ד (עמ' פא).

ומ"מ ודאי שאין לחשב את זמן חצות לפי השעון שלנו, כי ודאי שאין זה נכון ע"פ המציאות. וכבר העיר ידידי הרב עמנואל הי"ו שלפי האגרו"מ יקשה מש"כ הרמב"ם בפירוש המשניות ריש ברכות (פ"א) וז"ל: ומה שאמר עד ג' שעות כאילו אמר עד כלות רביע היום אחד. ע"כ. ולפי האגרו"מ ה"ל חצי הזמן של החצי הראשון ולא רביע היום ודפח"ח. וע"ע בספר בירור הלכה ח"ג בתחילת הספר שכתב שברור שחצות היום של האגרו"מ מוטעה כי זה נגד המציאות.

את השעות מזריחה עד שקיעה ושכן צריך לומר בדעת הגאונים הסוברים שצה"כ הוא ג' רבעי מיל אחר השקיעה, וכתב שבשנת תשע"א הציג את הדברים בפני מרן הרשל"צ הגר"ע יוסף זצ"ל והסכים עמו שמסתבר לומר כן בדעת השו"ע. וסיים שלפ"ז צ"ע אם יש להקל כן גם לגבי קריאת שמע דאוריתא.

אך לענ"ד נראה שפשוט לומר שיש להקל בזה לגבי ק"ש, שהרי מעשים בכל יום שאנו מתפללים ערבית בצאת הכוכבים של הגאונים כעשרים דקות אחר השקיעה וקוראים ק"ש ויוצאים בזה יד"ח. וא"כ ה"ה שיש להקל בזה גם לגבי ק"ש של שחרית, שהרי כל הפוסקים שכתבו לשער מעה"ש (תה"ד רמב"ן רשב"א) ס"ל לשער עד צה"כ של ר"ת, ואם לא חיישינן לר"ת בק"ש של ערבית מדוע נחוש לגבי שחרית. וזכורני שלפני כמה שנים שמעתי שיעור מהרשל"צ הרב יצחק יוסף שליט"א ואמר שאביו זצ"ל היה מורה שמי שלומד תורה עד מאוחר בלילה ובבוקר מתפלל מאוחר וקורא ק"ש לפי הגר"א יכול להקל לכתחילה, כי דעת רב סעדיה גאון והרמב"ם ועוד פוסקים ס"ל כן ויש לסמוך עליהם במקום ביטול תורה.

ו.

והנה הרמב"ם כתב בפירוש המשניות על מסכת ברכות (פ"א מ"א) וז"ל: "ועמוד השחר הוא האור הנוצץ בפאת מזרח בכדי שעה וחומש שעה מן השעות הזמניות (צריך לומר "שוות"), וטעם זה, קרבת שטח אור השמש מן הקטורים (פירוש, אטמוספירה) העבים העולים מן הארץ תמיד, אשר די עלותם מן הארץ אחד וחמישים מיל, וכמו שהתבאר בחכמת הלימודים (פירוש, מתמטיקה)". ועיין בספר הזמנים בהלכה שביאר כונת הרמב"ם שיש קשר בין אורך הנשף לבין גובה האטמוספירה והיינו שככל שהנשף ממושך יותר הרי בהכרח שגם שכבות האטמוספירה גבוהות יותר מקבלות את אור השמש. יחס זה ניתן לחשבו ע"פ חכמת הלימודים דהיינו מתמטיקה. אולם היש"ר מקנדיה בספר גבורות ה' (מדרגה לב, הובא בתו"ט ברכות פ"א מ"א) כתב יחס קטן יותר לגבי הקיטורים-44 מיל והיינו למצב שהשמש 18 מעלות תחת האופק, וידעתי שאלאצין הערבי בספר הנשפים והרמב"ם יחשבו הגובה הזה נ"ב מיל, נראה שחשבו שהנשף יתחיל אפילו השמש מהאופק 19 או 20 מעלות. עכ"ל. כלומר שאלצין הערבי והרמב"ם שכתבו נתוני אטמוספירה גבוהה יותר סוברים כנראה שהנשף ממושך יותר מ-18 מעלות והיינו 19 או 20 מעלות. והבין היש"ר שמקורו של הרמב"ם בפירוש המשנה הוא כנראה מאלאצין הערבי. עכת"ד ספר הזמנים בהלכה. (ועיין בירחון מוריה קטו שנה כ' י-יב עמ' ז מאמר שלם המעתיק את דברי הרמב"ם הנ"ל ואת מאמרו השלם של הערבי שממנו העתיק הרמב"ם את דבריו).

ב. א"ה, דע כי הרמב"ם בפירושו שבערבית כתב "סאעאת אלאעתדאל", ובשו"ת מהרי"ף (סי' מז) כתב שפירושו שעות שוות, וכ"כ הרב קאפח בתרגומו לפירוש המשנה, וידידי הר"ר עמנואל מצא שבסידור רב סעדיה גאון (עמ' כט) כתב לגבי שהיית נקבים עד כשיעור פרסה שהוא שעה וחומש מן אלזמאן אלמעטדל, וודאי שכונתו לשעות שוות, כי בדיון זה לא שייך השתנות שעות כמו בדיון שעות היום, וכן משמע בתרגום שם שתרגמו מן הזמן הממוצע, דהיינו שעות ממוצעות-שוות.

והנה אם כונת הרמב"ם ל-19 מעלות תחת האופק, א"כ לא יסתדר מה שכתב ששיעורו בכדי שעה וחומש דהיינו 72 דקות, שהרי בא"י 72 דקות קודם הנץ זהו כאשר השמש במצב של 16.1 מעלות. וכיון שכן, כתב בספר הזמנים בהלכה הנ"ל שהרמב"ם מדבר על קו השווה, ששם באמת השמש נמצאת בזמן זה במעלה ה-19, והביא שם שכן הבין הגר"א בסימן רסא'.

ולפ"ז יוצא שבא"י כאשר השמש תהיה במעלה 19 לערך זה יהיה כ-85 דקות (בא"י כל מעלה היא כ-4.5 דקות) לערך קודם הנץ. אך לפי היש"ר מקנדיה שיש לשער לפי 18 מעלות יוצא שבא"י זה יהיה כ-80 דקות.

והנה כדברי היש"ר מקנדיה כ"כ גם ר"א אבן עזרא (בראשית א, יח קהלת יב, ב) שזמן עלות השחר הוא שעה ושליש שעה מן השעות "השוות" קודם הנץ. אולם יש להעיר שהאבן עזרא לא כתב דבריו ע"פ חישוב המיל כפי איך שכתבנו לעיל, אלא הוא הסיק כן לפי חכמת התכונה שהיה בקי בה, וכ"כ בספרו כלי הנחושת (שער תשעה עשר) שהנשף הוא כאשר השמש תחת האופק 18 גשרים (מעלות).

גם הרמב"ם בפירוש המשנה הנ"ל נראה שהסיק כן ע"פ חכמת התכונה גרידא ללא כל חישוב המיל ע"פ הנתונים הכתובים בגמ'. על אף שהיה אפשר לומר בפשטות דס"ל שהמיל הוא 18 דקות (שהרי אם נחלק 72 דקות לארבע מיל תהיה התוצאה 18 דקות, ולכן כתב שעה"ש הוי שעה וחומש), מ"מ נראה יותר שהסיק כן ע"פ חכמת התכונה, כי לא הזכיר בדבריו כלל מענין ארבע מיל אלא ביאר דבריו לפי חישוב הקיטורים וחכמת הלימודים.

וידידי הר"ר עמנואל מולקנדוב הי"ו אמר לי שיתכן מאד לומר שהרמב"ם הבין שמש"כ בגמ' פסחים עה"ש ד' מיל קודם הנץ וצה"כ ד' מיל אחר השקיעה אינו עה"ש וצה"כ ההלכתי, שהרי בפירוש המשנה בפסחים (פ"ג מ"ב) כתב שהמיל הוא 24 דקות וכן משמע בחיבורו היד החזקה (הל' קרבן פסח פ"ה ה"ט), ולפ"ז עה"ש יהיה שעתיים קודם הנץ כאשר השמש נמצאת במעלה 28.9 תחת האופק. וזה ודאי לא יתכן שהרי אין שום קרן אור בזמן כזה באופק. וכן לא יתכן לפ"ז שצה"כ יהיה רק אחר כשעתיים, בו בזמן שכל הכוכבים כבר יצאו הרבה לפני כן. וכיון שכן היה צריך להסיק את עלות השחר לפי מה שנראה מהמציאות ע"פ חכמת התכונה, וזה נראה ג"כ דרכו של האבן עזרא.

ושו"ר בספר אוסרי לגפן שכתב שהרמב"ם הבין שמה שהגמ' שם איירי מעובי הרקיע והשוותה זה לעלות השחר וצה"כ הוא מילי דאגדתא ולכן לא פסק הרמב"ם שם כפי המסקנא

ג). הנה הגר"א בסימן רסא שכתב שהרמב"ם והאבן עזרא כתבו ששיעור הנשף הוא כ' מעלות שיעור שעה ושליש והקשה שהרי לפי דעת הגמ' הוא שעה ומחצה, ותירץ שהרמב"ם והראב"ע דיברו על קו השווה ודברי הגמ' על אופקם. ולכאורה קשה שהרי הרמב"ם כתב בפירוש המשנה שעה"ש הוא 72 דקות, ולא שעה ושליש. וראיתי לרב ח.פ. בניש בספרו הזמנים בהלכה (ח"א עמ' ר הערה 53) שתירץ שהגר"א למד כן ממש"כ היש"ר מקנדיה (גבורות ה', מדרגה לב) שממש"כ הרמב"ם שיעור הקיטורים נ"ב מיל יוצא שהנשף הוא כאשר השמש במעלה 19 או 20 והגר"א תפס את החשבון לפי 20 מעלות וחישב לפי 4 דקות למעלה (בקו השווה) ויוצא שכאשר השמש במעלה 20 זה יהיה כשעה ושליש שעה קודם הנץ. אולם קשה היאך הגר"א לא התיחס כלל למש"כ שם הרמב"ם בפירושו שעה"ש הוא 72 דקות קודם הנץ, ואדרבה בסימן תנט כתב שהרמב"ם כ' שעה"ש הוא 72 דקות ושיעור המיל לשיטתו 18 דקות, וזה לכאורה סתירה בדבריו בהבנת הרמב"ם.

של התלמוד, שנראה לכאורה שדחה את עולא הסובר שיש 30 מיל מהנץ עד השקיעה, אלא הרמב"ם פסק כעולא, שהרי התלמוד דחה את עולא רק במילי דאגדתא שאמר, אך לגבי ההלכה העיקר כעולא, שהרי כך גם משמע מהמשנה, וממילא יהיה נפק"מ לחישוב המיל.



בסיכום: שיעור המיל שנוי במחלוקת לדעת הרמב"ם הוא 24 דקות ודעת הגר"א הוא 22.5 דקות ודעת רב סעדיה גאון הוא 18 דקות, ובדעת מרן השו"ע אין הכרע.

ולגבי חישוב שעות היום נראה דלדידן, דפסקינן כהגאונים, יש לשער מזריחה עד שקיעה, כי רק אז חצות יהיה באמצע היום. וכן מוכח מסימן רסג וכמש"כ לעיל אות ג' וכ"כ המנחת כהן בדעת השו"ע. כמו כן הא דאיתא בירושלמי ברכות (ד) באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוין הוי רק אם נחשב מזריחה עד שקיעה. עוד יש להוסיף שאם פסקינן שהמיל הוא 18 דקות ממילא יש לפסוק שיש לשער מזריחה עד שקיעה כי חשבינן לכל הארבעים מיל מזריחה לשקיעה. וכך דעת כל רבותינו שהיו בקיאים בחכמת התכונה, כגון רב סעדיה גאון הרמב"ם ראב"ע מנחת כהן והגר"א. וכן היתה דעת מרן הרשל"צ הגר"ע יוסף זצ"ל שמי שלומד עד מאוחר בלילה יכול להקל בבוקר לקרוא ק"ש לפי הגר"א כי בשיטה זו עומדים גדולי עולם וראוי לסמוך עליהם.

ולגבי עלות השחר יש לציין ששיטת הגר"א שהמיל הוא 22.5 ועה"ש הוא 90 דקות לפני הנץ אינו עולה יפה עם המציאות בא", שהרי בספר הזמנים בהלכה (ח"א עמ' קצה) כתב הרב בניש שליט"א שלפי המציאות כאשר השמש למטה ממעלה 18 לא יראה שום אור במזרח, ואילו לחישוב של 90 דקות השמש נמצאת במעלה 19.75. אולם לפי החישוב של 80 דקות יוצא שהשמש היא בערך במעלה 18 וכמש"כ האבן עזרא בספרו כלי הנחושת (שער תשעה עשר) והיש"ר מקנדיה. ומה שיש אומרים שלדעת השו"ע עה"ש הוי 72 דקות הוא לפי שהבינו שמרן סובר שהמיל הוא 18 דקות וא"כ 4 מיל הוי 72, אך לפי המבואר לעיל אין הכרח לומר שהשו"ע סובר שהמיל הוא 18 דקות. ומה גם שלשון השו"ע באו"ח סי' פט "ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח יצא" הרי שלא כתב לשער לפי מיל אלא לפי מציאות של הארת המזרח, ולכן נראה שיש להחמיר לשער 80 דקות כי כן הוא לפי המציאות.



הרב עידוא אלבה

בעניין חישוב המיל ועמוה"ש – תגובה לרב בנימין יצחק הלוי

בענין זמן עמוד השחר כתבתי במאמרים בירחון האוצר (גליון ט וגליון עד). יש שתי שיטות מפורסמות בהבנת פשט הגמרא בפסחים שהובאו במאמר של הרב הלוי. שיטת רש"י בפסחים צד ע"א שמעמוד השחר עד הנץ הוא עשירית הזמן שבין עמוד השחר לצאת הכוכבים (של ארבע מיל). וכנגדה הובאה שיטת הגר"א בסי' תנט, שכותב שמעמוד השחר עד הנץ הוא עשירית הזמן מהנץ עד השקיעה. אך הרב לוי הסיק להלכה שעמוד השחר הוא כשהשמש בערך 18 מעלות תחת האופק, ולא ביאר כיצד זה מתישב עם פירוש רש"י והגר"א. ואבוא להעיר בדבריו.



א.

סוגית הגמרא בפסחים והירושלמי ממנו הביא הגר"א ראיה

איתא בגמרא בפסחים צג ע"ב - צד ע"א:

"אמר עולא: מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הוא. סבר לה כי הא דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כמה מהלך אדם ביום - עשרה פרסאות. מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין. פשו לה תלתין. חמיסר מצפרא לפלגא דיומא, וחמיסר מפלגא דיומא לאורתא..."

אמר רבא: שיתא אלפי פרסי הוי עלמא, וסומכא דרקיעא אלפא פרסי. חדא גמרא וחדא סברא. סבר לה כי הא דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כמה מהלך אדם בינוני ביום - עשר פרסאות. מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשה מילין, משקיעת החמה עד צאת הכוכבים חמשה מילין, נמצא עוביו של רקיע אחד מששה ביום.

מיתיבי, רבי יהודה אומר: עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום. תדע, כמה מהלך אדם בינוני ביום - עשר פרסאות, ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין, נמצאת עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום.

תיובתא דרבא, תיובתא דעולא! תיובתא. לימא תיהוי תיובתא דרבי יוחנן? - אמר לך: אנא ביממא הוא דאמר, ורבנן הוא דקא טעו, דקא חשבן דקדמא וחשוכא".

המחלוקת היא על דברי רבי יהודה, עשירית של איזה יום הוא מדבר, מעמוה"ש לצאה"כ דד' מיל, או עשירית של יום שבין הזריחה לשקיעה. הגר"א מדקדק שעמוד השחר הוא עשירית מהזמן שבין הנץ לשקיעה מזה שיש השוואה בין מימרת רבא למימרת רבי יהודה, ולפי רבא מפורש שהיחס הוא כלפי הזמן מהנץ עד השקיעה, לכן נראה שכמו כן לרבי יהודה הוא עשירית

מהזמן שבין הנץ לשקיעה. ועוד כתב הגר"א שכן נראה מקושת הגמרא לימא תהוי תיובתא דרבי יוחנן, שבפשוטו רבי יוחנן לא דבר אלא על שיש ארבעים מיל ביום, ורק הבינו מדבריו שהכוונה ארבעים מיל מעמוד השחר לצאה"כ. והקושיה היא לאחר שאמרנו שהוא עשירית הארבעים מיל שבין הנץ לשקיעה, אולי זה תיובתא על רבי יוחנן כי הוא התכוון לארבעים מיל מצאה"כ לשקיעה כפי שהבינו האמוראים מדבריו בתחילה. ועל זה התשובה שהוא התכוון על הזמן מהנץ עד השקיעה. ובלא זה קשה מה ההוא אמינא לתיובתא.

אמנם רש"י התייחס לקושיות אלו בדבריו וכתב:

"תא שמע ר' יהודה אומר כו' אחד מעשרה ביום - ר' יהודה קחשיב לכוליה יומא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים (כלומר ברור לגמרא שבוה הוא שונה מרבא, ובוה מיושב בדוחק השאלה הראשונה של הגר"א), מיהו בהא מותבין לרבא, דקתני הכא מעלות השחר ועד הנץ החמה ארבעה מילין, דהיינו עובי הרקיע וכן משקיעתה ועד צאת הכוכבים ארבעה מילין, פשו להו שלשים ושתים מילין מהנץ החמה ועד שקיעה - ותיובתא דרבא ודעולא דאמרי שלשים מילין.

נימא תיהוי תיובתיה דר' יוחנן - כלומר נימא דהא דאמרינן לעיל בדרכה בר בר חנה מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשה מילין - כולה רבה בר בר חנה אמר לה ומשמיה דר' יוחנן (כלומר הגמרא שואלת שאולי דברי רב"ח על החמש מילין הוא חלק מדברי רבי יוחנן, ובוה מיושבת הקושיה השניה של הגר"א), ותיהוי הך נמי תיובתיה.

ובר"ח כתוב כפירוש רש"י, אלא שאכן ביאור הגר"א לגמרא פשוט יותר, וכיון שמכל מקום אפשר לומר כרש"י הוסיף הגר"א שכן מוכח בראיה מהירושלמי בברכות א, א. וכתב הרב בנימין יצחק הלוי שהראיה של הגר"א מהירושלמי לא מובנת.

אך לענ"ד הדבר מבואר, דהנה לפנינו בירושלמי הגרסה היא: "דתני בשם ר' יודה עוביו של רקיע מהלך חמשים שנה, אדם בינוני מהלך ארבעים מיל ביום. עד שהחמה נוסרת ברקיע מהלך חמשים שנה, אדם מהלך ארבעת מיל, נמצאת אומר שעוביו של רקיע אחד מעשרה ביום".

והגר"א על אתר גורס: "עוביו של רקיע מהלך חמשים שנה אדם בינוני מהלך ארבעה מיל, החמה מהלכת ת"ק שנה אדם בינוני מהלך ארבעים מיל, עד שהחמה נוסרת ברקיע מהלך חמשים שנה אדם מהלך ארבעה מיל".

לענ"ד הראיה של הגר"א היא לפי שתי הגרסאות, מהא שאומר הירושלמי מהלך חמשים שנה, דמשמע שהוא לפי ההנחה שמקצה העולם עד קצהו יש חמש מאות שנה, והוא הזמן בו השמש מהלכת מהזריחה עד השקיעה. וכשם שבדברי רבא שמדבר על כמה הוי עלמא, ברור שדבריו הם ביחס לזמן מהנץ עד השקיעה שבו השמש עוברת על פני העולם לפי עובי הרקיע*. וא"כ מתבאר שלרבי יהודה העשירית היא ביחס למהלך של כל היום מהנץ ועד השקיעה.

א. הרב הלוי: ראיה צריכה להיות שאינה משתמעת לשתי פנים, ובנדו"ד מש"כ בירושלמי שהחמה מהלכת ביום חמש מאות שנה, וכן שאדם מהלך ביום מ' מיל, האי 'ום' ניתן לפרש מזריחה עד שקיעה, וגם מעלות השחר עד צה"כ. ואין שום מופת חותך לומר שהירושלמי איירי מזריחה עד שקיעה דוקא. ומכיון שכן אי אפשר לקרוא לזה ראיה, ולא עדיף ביאור הירושלמי מהבבלי, אלא רק ע"פ הגירסא שהבאנו בבבלי.

הרב אלבה: לענ"ד מובן שהגר"א מחשיב את זה כראיה מוחלטת, שכן עובי הרקיע הוא דבר שמחוץ לתחום הארץ, ולכן

עוד כתב הרב הלוי שהגר"א יכל לדקדק כדבריו ממה שכתוב בבבלי בדברי רבי יהודה "ומעלות", דמשמע שהוא זמן נוסף על הארבעים מיל, וכתב שכנראה הגר"א גרס "מעלות" ולכן הביא ממרחק לחמו. ולענ"ד הדקדוק של תוספת אות ו' קלוש, ובאמת הגר"א מביא ראיות טובות יותר מהבבלי, כפי שצינתי. ומכל מקום, אף שהסוגיה לכאורה מתפרשת טוב יותר כשיטת הגר"א, אכתי אפשר לדחוק בה כפירוש רש"י. ובאשר להוכחה מהירושלמי ראה מה שנבאר לקמן.



ב.

מדוע הגר"א לא נקט בביאור דברי תרומת הדשן כפי שביאר בדעת הרמב"ם

הגר"א כתב שלפי ביאורו יובנו דברי הרמב"ם בפירוש המשניות ברכות א, א שכתב שעמוד השחר הוא שעה וחומש לפני הנץ, ולפי זה יוצא שמיל הוא 18 דקות. ויש לשאול למה הגר"א לא ביאר כך את תרומת הדשן, שגם מדבריו משמע שמיל הוא 18 דקות ("מיל הוי רביעית שעה 15 דקות) וחלק מעשרים מן השעה (3 דקות"), וכתב שדבריו תמוהים מתוך הבנה שהוא עשה את חלוקת היום ל-12 מעמוד השחר לצאת הכוכבים, הרי י"ל גם בדבריו שהוא מדבר על 12 שעות מהנץ עד השקיעה. הרב הלוי כתב שזה משום שמלקט יושר משמע ששעות היום לפי בעל תרומת הדשן נמנות מעמוד השחר. אך לענ"ד לא מסתבר שהגר"א הסתמך כאן על מקום אחר, אלא הסיבה היא משום שתר"ד כתב שחישוב המיל שהוא עושה הוא "לפי חשבון מהלך אדם בינוני עשר פרסאות ביום שהוא י"ב שעות". וכיון שכשלומדים סוגיה קוראים קודם כל את רש"י, משמע שהוא לא בא לחדש הבנה אחרת מרש"י שכתב שמהלך אדם ארבעים מיל הוא מעמוד השחר. אלא שתר"ד לא דקדק במה שבמציאות היום והלילה שוים נאמר על הזמן שמהנץ עד השקיעה, אלא הבין שמעמוד השחר עד צאת הכוכבים יש 12 שעות, ולכן הגר"א נשאר עליו בתימה שכן לשיטת רש"י הזמן מעמוד השחר לצאת הכוכבים הוא 15 שעות וצריך לחלק 900 דקות ל-40.

גם כל הנחת הרב הלוי שהענין קשור לחישוב שעות היום בהלכה, אף שכך הבין הגר"א, אינה מוכרחת, שכן חישוב שעות לענין קריאת שמע הוא לא בהכרח החישוב שעושים כדי למצוא את זמן עמוד השחר. כפי שכתב החזו"א (א, יג) שהמחלוקת ממתי מחשבים את השעות לקריאת שמע ולהלכות אחרות, כגון זמן פלג המנחה, היא בסברות בעלמא, האם החישוב הוא לפי הזמן שיותר ניכר, או לפי הזמנים היותר קובעים בהלכה את גדר היום והלילה?

הוא חייב להיות נוסף על החמש מאות. כשם שר"א שמדבר ביחס אל העולם אומר את המידה ביחס לנץ עד השקיעה. לא התייחסת להערתו שהדקדוקים של הגר"א מהסוגיה בבבלי חזקים יותר מהדקדוק של הוספת ו'.

ב). הרב הלוי: לכאורה הדבר מוכרע בראיה ולא בסברא, שהרי אם נחשב מעלות השחר ועד צה"כ הלא מדובר בצה"כ דמתקרי צה"כ של ר"ת ולא של הגאונים, שהרי אם נחשב עד צה"כ של הגאונים (מה שנקרא מגן אברהם לחומרא) חצות היום לא תהיה באמצע היום כשחמה בראש כל אדם [ונאמרו בזה תירוצים דחוקים באחרונים, והעיקר הוא ששיטה זו אינה נכונה], וכדי שחצות יהיה באמצע היום יש לחשב עד צה"כ דמתקרי של ר"ת. ומכיון שאנו לא פוסקים כר"ת, נמצא שהעיקר להלכה שיש לחשב מזריחה ועד שקיעה.

ומכל מקום, בזה העיקר כסוברים לחשב מהנץ החמה, שאם לא כן כיצד מברכים על הדלקת נר שבת. וכן נראה עיקר ממה שנוהגים בצאה"כ כגאונים. על כן בשבילנו הזמנים הקובעים להלכה אינם צאה"כ דד' מיל.

ג.

זמן עמוד השחר במציאות

ממה שהגמרא בפסחים אומרת זמן של עשירית היום, משמע שלא היו מחשבים עמוד השחר לפי ראייה אלא לפי חישוב אורך היום¹. ואפשר שזה משום שהדבר משתנה מיום ליום לפי העננים, וגם משום שקשה מאוד לראות מהו האור כלשהוא שמתחיל לעלות, כיון שאינו כוכב

ואין לחוש לחומרא, ואף לא ממדת חסידות לקרוא ק"ש כשיעור שמעלות השחר ועד צה"כ [דמתקרי מג"א], משום שאנו לא חוששים לקרוא ק"ש בלילה כשיטת ר"ת, וכן לא חוששים לגבי ברכות בתפילה בפלג המנחה שלנו ובהדלקת נר שבת שהוא קודם פלג המנחה של ר"ת [שהוא ג' דקות קודם השקיעה], ולשיטתו אנו מברכים ברכה לבטלה. ובפרט שיותר נראה כדעת הסוברים שר"ת לא נחלק כלל על הגאונים, וכל מה שייחסו לו הוא בטעות, כמבואר כל זה במאמר שכתבנו בירחון אור תורה אלול תשע"א וכן עיקר.

ג. הרב הלוי: הגמ' שם לא עוסקת כיצד משערים את עמוד השחר, אלא על עוביו של רקיע, אלא שממילא שמעין שהנשף בבקר הוא אחד מעשרה ביום. אך מכיון שאין זה נושא הסוגיא אז אפשר לומר בפשטות שעלות השחר נמדד בראיה כמו הנץ והשקיעה שמדובר שם וכן צאת הכוכבים, ואין לחלק ביניהם ללא סיבה וטעם מספיק. ולכן אין לעשות מהגמ' שם ראייה שחז"ל תיקנו לשער את עלות השחר לפי עשירית היום, כאשר שיעור זה מתאים רק לימים השווים. וע"כ לומר כן שהרי אם נאמר שתמיד אזלינן לפי עשירית היום נמצא א"כ שעובי הרקיע ישתנה לפי תקופות השנה וזה דבר שאינו הגיוני לומר כן, ולכן צ"ל ששיעור עובי הרקיע אפשר לדעת רק בימים השווים, ובשאר ימות השנה השמש מהלכת את אותו עובי פעמים מזה יותר ופעמים לאט יותר כגון בקיץ, אבל מאן לימא לן שאז היא מהלכת לפי עשירית היום? ולכן אם עיקר הסוגיא היתה עוסקת באיך משערים את עמוד השחר, אז היינו אומרים כן מסבא שמכיון שהגמ' לא חילקה אז ה"ה נמי לשאר ימות השנה, אבל מכיון שהסוגיא איירי בעובי הרקיע אין שום הכרח לומר כן, וחזרנו להבנה הפשוטה שעמוד השחר הוא כאשר רואים את תחילת האור במזרח.

הרב אלבה: לפי שיטתך העשירית אינה עשירית גם בימים שוים. דרכה של הגמרא להשמיע דינים תוך דיון בנושא אחר, כל שכן כאן שעובי הרקיע הוא הזמן שיש בין עמוד השחר לנץ, וא"כ זמן עמוה"ש הוא ממש חלק מנושא הדיון. הגמרא מחשבת את הזמן שיש מעמוד השחר עד הנץ על פי מרחק הליכה של ארבע מיל, ומציינת את היחס ביניהם ליום שהולכים בו ארבעים מיל. ברור שמדובר בימים שוים, ומשמע שגם בשאר ימים הליכת חמה בעבי הרקיע היא בהתאם להליכתה בכל אורך היום, אלא שבמציאות בחורף אצלנו בא"י הנשף ארוך יותר מבימים שוים, הוא מה שדנתי למעלה, וביארתי שהדבר יובן לפי הירושלמי, שממנו עולה שבאמת עדיין אין אור בימים שוים כשהוא ארבע מיל לפני השקיעה וכשהורו לחשב את זמן עשירית היום זה נאמר מתוך ידיעה שנחשב את הדבר בחורף לזמן קצר יותר בגלל שהיום קצר והעשירית בחורף תצא בזמן שבו מתחיל להופיע האור.

ד. הרב הלוי: אדרבה, לראות אור זה קל מאד, אבל לשער לפי עשירית היום אין שום אפשרות לעשות כן בלי שעון מדויק, וא"כ כיצד שיערו בזמנם ללא שעון? ודכותה גם זמן צה"כ לא נמדד ע"פ ג' רבעי מיל אלא ע"פ ג' כוכבים שהוא השיעור האמיתי. וכך נהגו כל הדורות, ושאל איך ויגדך היאך היו מוציאים שבת בחו"ל, והיאך היו מתפללים בעה"ש, הכל היה ע"פ מראה העיניים ולא ע"פ לוחות ולא ע"פ שעונים. ודבר זה ראייה ניצחת.

הלוחות הקדמונים ששיעורו את עלות השחר הם לאחר המצאת השעון, כי אחרת לא יהיה מה לכתוב בלוח. וזה דבר פשוט שבלי שעון אי אפשר לדייק את עשירית היום בנשף, ובפרט שזה משתנה כל כמה שבועות. וזאת הסיבה שמצאנו כמה פעמים בחז"ל שטעו בשיעור הזמנים. וכמעשה שהתפללו ערבית של שבת ביום המעונן ואח"כ התפזרו העננים

כלשהוא שניכר. אמנם מצינו במשנה ביומא (כח ע"א) "אמר להם הממונה: צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה! אם הגיע, הרואה אומר: ברקאי! מתיא בן שמואל אומר: האיר פני כל המזרח עד שבחרון? והוא אומר: הן. ולמה הוצרכו לכך? שפעם אחת עלה מאור הלבנה, ודימו שהאיר מזרח, ושחטו את התמיד והוציאוהו לבית השריפה. הורידו כהן גדול לבית הטבילה".

אך זמן זה נאמר רק בבית המקדש, ולפי מתיא בן שמואל בגמרא ביומא מדובר על זמן האיר כל המזרח ונראה שאינו זמן עמוד השחר. ולגבי דעת תנא קמא ראה מה שכתבתי במאמרי בירחון ט עמ' נ ובירחון עד. ויש להוסיף שיתכן שגם לפי ת"ק אינו זמן עמוד השחר, אלא יותר מאוחר כשיש היכר גדול יותר. וגם יתכן שאין מחלוקת אלא במה שהיה אומר הממונה. ועכ"פ להלכה שאנו לא יודעים איך לחשב בראיה, נראה שיש לנו לחשב לפי הדרך השניה שמובאת בחז"ל שהיא דרך החישוב של עשירית היום.

הרב הלוי כתב שיש לחשבו לפי בחינת מציאות האור. וציין שלפי אלצין הערבי [שהוא מקור דברי הרמב"ם בפירוש המשנה בתחילת דבריו] יש לחשב את עמוד השחר תמיד 19 או 20 מעלות מתחת לאופק. אך לענ"ד הוא תמוה טובא, כי כשהשמש נמצא במעלות אלו אין כלל התחלה של אור בשום זמן מהזמנים. אמנם מטעם זה הרב הלוי מצדד במה שעולה מדברי היש"ר מקאנדיה שהוא 18 מעלות, אך כפי שהבאתי במאמר בירחון ט גם זה קשה, שאמנם מומחים מתחילים לראות היכר אור כלשהוא הוא 18 מעלות, אך קשה לומר שזה עלות השחר, כי מהלשון עלות השחר משמע שפירושו השחר מתחיל לעלות. כלומר, שהוא מתחיל להאיר יותר בנקודה בה השמש תורח והולך ועולה, ובזמן שהשמש 18 מעלות מתחת האופק לא רואים משהו שמתחיל לעלות, אלא כלל הרקיע יותר בהיר".

וזרחה החמה, הרי שטעו בחישוב שעות היום משום לקות הראות, והיאך טעו אם אפשר לדייק גם בלי שעון? וכן מוכח מהמשנה ביומא הנ"ל שטעו, ואם אפשר לשער ללא שעון מדוע שהראיה תטעה אותם? אלא ע"כ לומר שלא שעון הטעון מצויה, ורק היום אכשור דרי לדעת בדיוק את זמן הנץ והשקיעה מבלי להביט בחוץ, אך בזמנם הכל היה לפי ראות העיניים.

הרב אלבה: יש לחלק בין ענין ערבית ושקיעה שהיו עושים לפי ראיית העין לענין עמוד השחר שלא מצינו בגמרא כלל שבעלמא היו עושים לפי ראייה, וגם בבית המקדש ככל הנראה לא מדובר על עמוד השחר. קשה מאוד להבחין בהבדל. הסתכלתי ברקיע במקום חשוך בזמן של 17 מעלות ולא ראיתי כל הבדל, הכל נראה חשוך. בגמרא כתוב בזה רק את החשבון של עשירית היום. גם הענין של שעה זמנית שהוא נפקא מינא לזמן קריאת שמע ומנחה גדולה וקטנה וכל שעות היום קשה לדעת בלי שעון. גם שעת צאה"כ חושבה בגמרא בכדי הילוך של חלק מיל והרבה דינים שנאמר בהם "כדי הילוך ד' מיל" לא נאמרו רק להולכים בדרכים מסומנות וכל אלו הם הערכות של זמן שקשה לעשותם בלי שעון. חז"ל אמרו את הדין, וכיצד ביצעוהו קשה לדעת. יש שעונים קדומים שנעשו בכל מיני טכניקות אולי פחות טובות משלנו, אבל גם לשיטתך שמחשבים לפי מעלות הרי בזמן חז"ל לא עשו כך. על כן עמוד השחר צריך לעשות לפי הצורה שחז"ל אמרו לעשותה, ומעצם זה שאמור לעשות זאת משמע שהיה אפשר לעשות זאת בימיהם.

ה. הרב הלוי: לכאורה הבהירות נובעת מעליית האור, והוא זמן עלות השחר, אך מאידך אני מוכן לשמוע שזמן זה מאד גבולי ויתכן שבעיניים רגילות לא כ"כ נראה, ולכן יתכן שזמן עה"ש מתחיל מעט אחרי כן. אך זאת ודאי למדנו, שהזמן שלפני כן הוא ודאי לילה, ולאפוקי משיטת 90 דקות.

הרב אלבה: לשיטתך חז"ל לא דייקו באומרם עשירית היום. בימים שוים של האביב 17.8 מעלות לפני הנץ הם 80 דקות, ועשירית היום מעמוד השחר עד צאה"כ דר"ת הוא 90 דקות, ועשירית היום מהנץ עד השקיעה הם 72 דקות. נמצא שאין הבדל משמעותי אם תאמר שחוסר הדיוק של חז"ל הוא כך או כך, וא"כ אין לך סיבה לשלול את 90 דקות.

ועוד קשה לי על כל הדרך של המחשבים לפי מעלות, שקשה לומר שזה החישוב שאותו קבעו חז"ל להלכות אלו, כי חישוב המעלות מסובך והתורה לא ניתנה לאסטרונומים. ועוד שאף אם נאמר שהחישוב הוא לפי 16.1 מעלות שהוא עשירית היום לשיטת הגר"א בימים השונים, קשה, שמהגמרא משמע שעשירית היום הוא לכל הזמנים, ובמציאות לא מתחיל כלל אור כשהשמש היא מתחת ל 19 מעלות העולים מחישוב עשירית היום עמוה"ש עד צאה"כ. וכמו כן שאינו כשיטת הרב הלוי 18 מעלות, או 17.5 מעלות, כי זה אינו הזמן שכתוב בגמרא עשירית היום, אף בימים השונים. מהגמרא משמע שמחשבים תמיד ביחס של עשירית מהיום, דהיינו או עשירית של הזמן מעמוד השחר עד צאה"כ, שהיא שמינית מהזמן שמהנץ לשקיעה כדברי רש"י, או עשירית של הזמן מהנץ עד השקיעה כדברי הגר"א, ולא לפי מעלות. ואין לומר שגמרא זו היא אגדתא ולא צריך להתחשב בה, כי הגמרא מביאה אותה כדי ללמוד ממנה הלכות לפסח, ואין בגמרא מקום אחר בו אמרו איך לחשב עמוד השחר.

ומאחר שמסתבר לחשב לפי עשירית היום' ולא לפי מעלות, נראה שיש לנקוט כרש"י והראשונים שמיל הוא 22.5 דקות, מפני שאם מחשבים עשירית הזמן מהנץ לשקיעה יצא בחורף שעמוד השחר הוא 61 דקות לפני הנץ, וכבר 10 דקות לפני כן יש אור טובא, שכן כשהשמש 16.1 מעלות מתחת לאופק בחורף הוא 75 דקות לפני הנץ. מה שאין כן אם מחשבים עשירית הזמן מעמוד השחר לצאה"כ, בחורף יש התאמה למציאות שהוא תחילת האור, ובשאר הזמנים שיוצא עמוד השחר לפני שיש אור, הדבר יובן לפי מה שמשמע בירושלמי שהולכים לפי בני אדם שקוראים לזמן זה יום לפני שיש אור, כמו שאומרים שהמלך בא עוד לפני שהוא מגיע. וכדברי הירושלמי במסכת ברכות פרק א הלכה א: "אמר רבי הונא נלפינה מדרך הארץ שרי מלכא נפק אף על גב דלא נפק אמרין דנפק. שרי עליל לא אמרין דעל עד שעתה דייעול".



1. הרב הלוי: בזמנם היו משערים ע"פ ראיית העיניים [כדאיתא במשנה ביומא [כח]. שהזכרת. כיום, שאין באפשרותינו לשפוט ע"פ ראיית העיניים מחמת תאורת הרחובות בלילה ומחמת זיהום האויר, יש באפשרותנו לשער ע"פ חישובים. וכעין זה אנו עושים בהנץ החמה ושקיעת החמה, דהנה בזמנם לא היו בקיאים בזמן הנץ והשקיעה, כי לפעמים היו עצמים שהיו מסתירים את האופק, כגון בתים עצים ועננים, ולכן היו מחמירים בקבלת שבת וכדו' משעה שהחמה בראשי האילנות, מכיון שאחר שהחמה שוקעת מתחת לצמרת האילנות אי אפשר לדעת מתי תהיה השקיעה באופק כי האילנות מסתירים אותה. אך כיום אנו בקיאים בזמן השקיעה והנץ יותר מפעם ויודעים לכוונם בדיוק רב. וכן הענין גם לגבי עלות השחר, כל שאנו יודעים מתי הוא הזמן של אור הנוצץ אנו מתרגמים זמן זה לכל ימות השנה ע"פ 'מעלות', אלא שבזמן עלות השחר נחלקו בו הפוסקים ע"פ ראיות מהגמ'. אך האמת היא שחז"ל שנתנו שיעור במיל הוא רק בערך ולא בדיוק על ה'דקה' כמו שאנו אוהבים לדקדק, ועיקר השיעור לא נלמד משם אלא הוא על פי המציאות שרואים את עליית האור במזרח, ועפ"ז יש ללכת והוא העיקר. לכן מסקנתי היתה לשער ע"פ 18 מעלות [שהוא כ-80 דקות בימים השווים] שהוא השיעור המקסימלי שאפשר לראות אור וזאת ע"פ שיטת הראב"ע וחכמי זמננו שמאשרים זאת, ושיעור 90 דקות הוא קודם עלות השחר, ולכן אין לחשוש לו אף לחומרא. אלא שגם שיעור 18 מעלות הוא מאד גבולי ואולי כדאי לחכות קצת אחרי זה.

הרב אלבה: אם חז"ל לא הקפידו וקראו לזמן שהוא 10 דקות לפני עמוד השחר עמוד השחר, לומר לך שגם זה עמוד השחר, מדוע שאנחנו נהיה חייבים לדייק יותר מהם?

ד.

ישוב קושיות הגר"א

לפי האמור נראה לי לישב את הקושיות של הגר"א.

א. מה שהקשה על תרומת הדשן שמציאות 12 שעות בימים שוים הם מהנץ עד השקיעה וכיון שמסתמא הוא נוקט כרש"י הוא היה צריך לחלק 900 דקות ל40 ויוצא שמיל הוא 22.5 דקות ולא 18 דקות, יש להשיב דבאמת כוונת תרומת הדשן לחלק 900 ל40, ומה שאמר שמיל הוא רביעית שעה וחלק עשרים מהשעה היינו שעה של 75 דקות שהיא החלק ה12 מ900 דקות.

ז. הרב הלוי: היום הדבר ברור ע"פ כל חכמי התכונה שלשער ע"פ אורך היום אינו נכון ע"פ המציאות, והשיעור הנכון הוא רק ע"י מעלות.

הרב אלבה: אבל מהגמרא מוכח לשער על פי אורך היום, ומשמע אף בימים שאינם שוים, ולא מסתבר שהגמרא נוקטת שיעור רחוק מהמציאות 102 דקות, שזה כבר לא עשירית. ואפשר גם להבינה כהוראה אף לחו"ל, על פי הירושלמי. כפי שביארתי שהולכים לפי מה שאומרים בני אדם גם על זמן חשוך עמוד השחר. והכוונה לאופן שמחשבים באר"י עמוד השחר, שהוא אופן המתאים למציאות האור לפחות בחורף, וכך ינהגו בשאר המקומות. גם הרמב"ם לא כתב שלהלכה מחשבים את עמוד השחר במעלות, ואף בפייהמ"ש אחר הבאת הזמן שמחשבים במדע לפי מעלות הוא כתב שהוא שעה וחומש, וזה לא תואם למעלות שהוא מזכיר, אלא זמן עשירית היום כשיטת הגר"א בביאור דבריו.

אין לקבוע שהיום פשוט לקבוע לפי מעלות כי הגרע"י ביביע אומר (חלק י'או"ח סי' נה הערות על שו"ת רב פעלים סוף ח"א), וכן ביחיה דעת (ח"ב סי' ח) ובחזון עובדיה (פסח עמ' ס). והרב מרדכי אליהו (סוף קיצוש"ע עם ההערות שלו בהוצאות הישנות) פרסמו לוחות על פי עשירית מאורך היום ולא לפי מעלות.

ועוד יש להעיר, שגם בלוחות שמחשבים על פי מעלות לא מצאתי מי שמחשב 18 מעלות אלא יש שחשבו 17.5 מעלות, אך לפי האמור גם זה לא תואם לזמן העשירית שבגמרא. אמנם יש שמחשבים 16.1 מעלות כיון שזה תואם לעשירית היום בימים השווים לפי שיטת הגר"א, וגם תואם לאור שניכר לאנשים, אבל גם זה קשה, כיון שמהגמרא משמע שעשירית היום היא לא רק בימים השווים. לענ"ד כיון שאנו חייבים לפסוק לפי הגמרא ואפשר לישבה עם המציאות על פי הירושלמי שהבאת, נראה שכך יש לנקוט. הגמרא מדברת בא"י ולא אמרה מה לעשות בחו"ל. מסתבר שיעשו לפי אותו עקרון, למרות שכמות האור שונה, כי קובעים תורה אחת לכולם.

הרב הלוי: אין ראייה מהגמ' כי היא מדברת על הימים השווים. ואם נחשב לפי אורך היום בכל ימות השנה יהיו מקומות בעולם שלפי החשבון עדיין לא עלה עמוד השחר למרות שבפועל רואים אור גדול, ומאידך יהיו מקומות שלפי החשבון כבר עלה השחר, למרות שיש שם חושך גמור, וסתירה זו מראה בעליל ששיטה זו אינה נכונה. יש לציין שהמנחת כהן שהעלה אפשרות זו לחישוב, כתבה כמסתפק, כי לא ידע מהנ"ל, וכמו שחשב שבא"י רק אחרי 72 דקות יוצאים כוכבים וכמו שמעיד בעצמו, וזאת על אף שידע בחכמת התכונה. וברור הדבר שאם היה יודע את הנ"ל היה חוזר בו, הן בשיטת חישוב עה"ש והן לפסוק כשיטת הגאונים. וכיום רוב ככל הלוחות משערים מחמת כן לפי מעלות, כי כן הוא לפי המציאות והמוחש לא יוכחש. ובפרט שדעת הרמב"ם הראב"ע והיש"ר לשער לפי מעלות.

גבי הגמ' אני לא חושב שיש בה קושי, דבהחלט ניתן להסביר שמדובר בימים השווים וכך גם הבינו כמה אחרונים [הגר"א מביניהם אם זכור לי נכון]. אף אם נאמר שהלשון קצת דחוקה, מ"מ עדיף לסבול דוחק הלשון מדוחק הענין, וכבר אמר הבית מאיר על כגון דא רוב הדוחקים אמת. וזה עדיף מאשר שנפרש שזמן עלות השחר מתחיל מעט קודם עליית האור, כי זה הוא דוחק גדול יותר כי הוא דוחק בעצם הענין, שהרי עלות השחר פירושו עליית השחרות דהיינו הסתלקות החושך, וזה קורה רק כאשר מגיע מעט מן האור ולא קודם לכן. כמו כן, אי אפשר להוציא מסקנות הלכתיות על סמך פירוש באגדות חז"ל, כי אגדה זו לא באה ללמדינו הלכה, אלא שבדרך אגב אנו למדים ממנה את זמן עלות השחר. והרבה מאגדות חז"ל נכתבו בלשונות שקשה מאד להבינם, ומתפרשים להרבה פירושים שאין בהם הכרע. ומה גם שיש דעה שעה"ש הוא ה' מיל, שזה לגמרי נוגד את המציאות גם בימים השווים. ולכן אין לנו לילך אלא כפי פשוט המילים "עלות השחר" ותל"מ.

ב. מה שדייק הגר"א מהסמיכות לדברי רבא שכמו שהוא מדבר על ששית מהיום שמהנץ עד השקיעה כך יש לפרש את דברי רבי יהודה, י"ל שהגמרא סומכת על המובן שלא מסתבר שיחלקו כ"כ הרבה, ולכן מסתמא שכוונת רבי יהודה לעשירית היום מעמוד השחר שהיא שמינית הזמן מהנץ עד השקיעה. ואולי נקט בחשבון העשירית מטעמים של סודות התורה.

ג. מה שכתב שמהירושלמי מוכח כשיטתו שהעשירית היא ביחס ליום מהנץ עד השקיעה, אפשר לומר שיש שתי שיטות בירושלמי. מי שהביא את דברי רבי יהודה בנוסח של "חמישים שנה", סובר כשיטת הגר"א, אבל בגמרא דידן זה לא הובא, וכיון שלא אמרו שהם פליגי טובא משמע כהבנת רש"י. ולמעשה נוקטים כרב הונא בירושלמי, וכדאמרי אינשי שרק בחורף הזמן של עשירית היום מקביל לתחילת האור, כי בחורף עשירית היום הוא 75 דקות, והוא זמן עלית האור של המחשבים לפי 16.1 מעלות, אבל בשאר עונות השנה אומרים שעל אף על גב דלא על. וזהו גם שורש סברת עולא ורבא לחשב עמוה"ש כשעדיין חשוך לגמרי, אלא שלא קיי"ל כוותיהו בגלל דברי רבי יהודה לפי האופן שפירושוהו בבבלי להבנת ר"ח ורש"י. ונמצא שאנו מחשבים באופן שעכ"פ בחורף היום מתחיל בשעת התחלת האור.



ה.

זמן מיל בהתאמה למציאות

זמן מיל 22.5 דקות שיוצא מהגמרא לפי שיטת הראשונים תואם למציאות בהליכה לפי מה שכתבתי בירחון האוצר גליון נה, שנראה שמיל שבו חושבו הזמנים הוא 2800 אמה, שהן אלכסון של אלפים, ואמה 51.7 ס"מ. זמן הליכה של ק"מ אחד כיום נהוג לחושבו בתוכנות הדרך 13 דקות, וככל שהדרך מתאכת מחשבים יותר זמן כאשר 15.5 דקות הוא הזמן שמתאים לשער בו 1447 מטר כזמן הליכה של 22.5 דקות. וכיון שהשו"ע מיוסד על תרומת הדשן, והוא מיוסד על רש"י נראה שגם כוונת השו"ע (או"ח תנט, ב) באומרו "מיל הוי רביעית שעה ולחלק מעשרים מן השעה", לשעה של 75 דקות שהיא 1/12 מ-900 הדקות שבין עמוה"ש לצאה"כ דרבינו תם, וא"כ כדי הליכת מיל 22.5 דקות.

ח. הרב הלוי: בחורף עלות השחר הוא אחר זמן עליית האור, ובקיץ וכן בימים השווים הוא לפני זמן עליית האור, זו סתירה בהגדרת עה"ש, וגם למטוניה דמר בפירושו בירושלמי אכתי זה לא יסתדר עם המציאות בחורף.

הרב אלבה: בחורף עשירית היום היא 75 דקות, והוא זמן עלית האור של המחשבים לפי 16.1 מעלות.

ט. הרב הלוי: אם אכן יש כאן מחלוקת אז צריך לתפוס רק שיטה אחת, שהרי הן תרי שיטות דסתרי אהדי, ואסור לעשות כקולי דמר וכקולי דמר כידוע. ובפרט שאין הכרח לומר שיש כאן שתי שיטות, וכפי המקובל המחלוקת היא בעיקר באחרונים ולא בחז"ל. ודברי הירושלמי ניתן לפרש שמכיון שבתחילת עמוד השחר עדיין הכל חשוך ורק בפאת מזרח רואים מעט מאד אור, שייך לומר על זה עד דלא נפיק אמרי נפק.

נראה שאבותינו שכתבו שיעורים אלו היו מעריכים את הזמן שלוקח ללכת מיל ומחשבים לפי זה גם את עמוה"ש, בהתאמה לשעות היום, ולא הסתכלו כ"כ באור, שממילא קשה מאוד לראות את תחילת האור.



לסיכום:

- א. בענין שעות היום לזמן קריאת שמע וכדומה נראה שהעיקר הוא לחשב מהנץ.
- ב. בענין שיעור מיל נראה לנקוט שהוא 22.5 דקות.
- ג. בענין עמוד השחר נראה שהעיקר הוא לחשב שמינית היום מהנץ עד השקיעה שהוא עשירית היום מעמוד השחר עד צאה"כ דד' מיל, כמו הלוחות של הרב מרדכי אליהו.



הרב שמואל עדס

נוה יעקב, ירושלים

שיעור שתייה לברכה אחרונה

פתיחה

במאמר זה יתבארו בעז"ה: א. מקור פלוגת הראשונים בשיעור ברכה אחרונה במשקה, אם בכזית (תוספות) או ברביעית (רמב"ם). ובו תתבאר שיטת הרמב"ם בכמה הלכות שקבע את שיעור השתייה בכזית. ב. מחלוקת הראשונים בשיעור שהיית זמן משך השתייה במשקה, אם שיעור בכדי אכילת פרס (ראב"ד) או בכדי שתיית רביעית (רמב"ם ע"פ התוספתא). ג. מחלוקת בין מפרשי הרמב"ם אם שיעור בכדי שתיית רביעית נאמר כלפי משקים ששיעורם בכזית או מלוא לוגמיו (רבינו מנוח), או גם כלפי משקים ששיעורם ברביעית (מ"מ).

בס"ד יתבאר שהדרך המחזורת בדעת הרמב"ם היא כפירוש רבנו מנוח, ששיעור שתיית רביעית הוא בכדי אכילת פרס, ורק ביום כיפור, שהשיעור כמלא לוגמיו, וכן באיסור שתיית תרומה וכיו"ב, ששיעורם בכזית, אז השיעור הוא בכדי שתיית רביעית.

ויתבאר, שהרבה אחרונים נטו מדרך זו מחמת גירסת הדפוסים שהיה לפניהם. ולפי ג' כת"י של הש"ס אין סתירה לדרך זו. [ובאמת רוב האחרונים שנטו מכך, כלל לא שמיע להו שיטת רבנו מנוח. אך גם האחרונים שהביאו דרך זו, נטו מכך מחמת הנדפס בש"ס, וכדיתבאר לפנינו].

גם הגר"א סבר בדעת הרמב"ם שצריך לשותות רביעית בכדי שתיית רביעית, ומחמת התימה מסוגיות הש"ס קרא על דברי הרמב"ם "שגגה גדולה", והוצרך לשנות את הגי' בתוספתא. ולפי שיטת המפרשים שכזית בכדי שתיית רביעית ורביעית בכדי אכילת פרס, לא קשה כלום, וסוגיות הש"ס וכל דברי התוספתא מחזורות בכל מקום כפי הגי' הישנה.

אין מטרת המאמר לקבוע מסמרות נגד מנהג רוב ישראל לברך ברכה אחרונה רק בכדי שתיית רביעית, אלא לברר את הדברים לפני הת"ת. ובפרט בדיון זה, שמנהג הרבה מגדולי ישראל כדעת הגר"א לברך על רביעית בכדי אכילת פרס*. ולפי המתבאר הן הן דברי הרמב"ם, וכל המחלוקת ביניהם היא לגבי יום כיפור, שהשיעור הוא "כמלא לוגמיו" שבזה להרמב"ם השיעור בכדי שתיית רביעית וכדעת התוספתא, ולהגר"א השיעור בכדי אכילת פרס מחמת הגהתו בתוספתא.

א. ראה פסק"ת סי' ר"י הערה 23 שהביא הרבה מגדולי ישראל שהיו מברכים ברכה אחרונה בשיעור של כדי אכילת פרס. ובאמת כן היה גם מנהג הספרדים מקדם, כמו שהעיד בשכנה"ג הגהות הטור סי' ר"ד שכן המנהג פשוט, עד שעורר בזה מהר"י אבועלפיה בשם אביו. ובתוספת יוה"כ סמך על הערעור של מהר"י אבועלפיה. ומוזה נתפשט המנהג שלא לברך. ומסיק הברכי יוסף סי' ר"ד שהוא פלוגתא דרבנן בתראי, ובטורקיה מצרים ובא"י נקבעה ההלכה שלא לברך, ולהלן בסיכום הרחבנו עוד בזה.

עוד נפק"מ בין הגר"א לרמב"ם, לענין איסורים ששיעורם בכזית (כגון שותה תרומה), וכן בשיעור ברכה אחרונה לפי שיטת התוספות ששיעורה בכזית. לדעת הרמב"ם שיעור שתיית כזית הוא בכדי שתיית רביעית, ולדעת הגר"א גם כזית שיעורו בכדי אכילת פרס.

ואם כן, גם הנוהגים לברך ברכה אחרונה בכדי אכילת פרס יש להם לחוש לשתות כזית מתוך הרביעית בכדי שתיית רביעית, כדי לחוש לדעת הרמב"ם בשיעור משך השתייה לפי שי' התוספות שהשיעור הוא כזית.²

מחמת ריבוי הפרטים בסוגיא זו, ובכדי למנוע בלבול מהלומדים, כתבנו את עיקרי הדיון בפנים, ואת כל ההוכחות והדיוקים בדברי התוספתא והרמב"ם וכיו"ב, בהערות שולים.



א.

שיעור לברכה אחרונה

קי"ל שברכה אחרונה, הן בברכת המזון הן במעין שלש, צריכה שיעור כזית. כדאי' בברכות כ' ע"ב, ל"ח ע"ב, מ"ט ע"ב. ולענין בורא נפשות, דעת הר"י בתו' ברכות ל"ט ע"א דלא בעינן שיעורא, אך הפוסקים נקטי (שו"ע או"ח סי' ר"י) דבכל המאכלים בעינן שיעור כזית.

(ב). ואפשר שיש לחוש גם לשיטת התו' ששיעור ברכה אחרונה כביצה, ואם כן יש לשער כביצה בכדי שתיית רביעית.

(ג). שיעור אכילה לברכה אחרונה נתפרש לנו לענין זימון במשנה ריש שלשה שאכלו עד כמה מזמנים עד כזית ר"י עד כביצה, וקי"ל כת"ק דבכזית מברכים. ובגמרא בדף מ"ט: פירשו הטעם דרבי מאיר שדרשו ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה ואכילה בכזית, ולרבי יהודה ואכלת ושבעת איזו אכילה שיש בה שביעה זה כביצה.

והנה יש לעיין לדעת רבי מאיר מה ענין שתייה לכאן, הרי אין ברכה על השתייה. ויש מהראשונים שלמדו מזה שצריך לשתות בסעודה כדי להתחייב ברכה מדאו' (יראים רנ"ג), אך שאר ראשונים יפרשו זאת דקאי על ז' מינים (לדעת ר"ג בדף מ"ד, וה"ה לרבנן לענין מעין ג', כאסמכתא או מדאו'), דבכל המינים שהם אכילה יש "ואכלת" ובשתייה יש "ושבעת", כן פירש המאירי ברכות דף מ"ז, וכתב על דברי המפרשים כהיראים שאין דבריהם נראים.

ולדעת הראשונים שאינו חייב בברכת המזון דאו' עד שיהיה שביעה גמורה, בהכרח שכל דרשת ר"מ ושבעת זו שתיה זה אסמכתא בעלמא, ועיקר הפירוש של ושבעת דבעינן שביעה באכילה, אבל מדרשת רבי מאיר אפשר ללמוד שמדרבנן בעינן שביעה.

וזה שורש לשיטות ששיעור שתייה ברביעית, שהוא שיעור שביעה ביין כדמשמע בסוכה מ"ט: שבשתיית יין יש שכרות ושביעה, ויש לומר ששניהם נאמרו ברביעית (שהרי שיעור שכרות ברביעית כדאי' בכריתות י"ג:) ויתבאר להלן.

וכשיעור ברכה אחרונה לגבי ברכת הזימון כן הוא השיעור גם לגבי שאר ברכת המזון כדמשמע בברכות כ: "שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוך והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה", משמע שמדובר כאן על שיעור ברכת המזון.

ולגבי ברכה אחרונה על שאר ז' מינים, מבואר בגמרא בדף ל"ח: דבעינן שיעור כזית במעשה דרבי יוחנן שאכל זית וברך עליו, ופירשו בגמ' שאע"פ שהגרעין מיעטו מהשיעור, מ"מ היה זה כזית גדול שהיה בו כדי שיעור זית (ולדברי המאירי הנ"ל הדבר נלמד מדרשת 'ואכלת' זו כזית דקאי על כל ז' מינים).

ולענין בורא נפשות לא נתפרש בש"ס דבעינן שיעור לברכה אחרונה, וכתבו התו' בדף ל"ט דר"י היה אומר שמברכים אותה ללא שיעור, אך דחו תו' זאת מחמת שבורא נפשות נתקן כעין ברכה שתקנו על ז' מינים.

אמנם לגבי שתייה לא נתפרש בש"ס שיעורו, האם בכזית או כביצה או רביעית. דעת הרמב"ם שהשיעור הוא רביעית, ובעלי התוספות נסתפקו בין כזית לכביצה, והשו"ע בסי' ר"י כתב שטוב ליוזר שלא לשתות בין כזית לרביעית.

עוד נחלקו הפוסקים בשיעור זמן משך השתייה, כדאי' בשו"ע סי' תרי"ב. שדעת הרמב"ם שהשתיה כמלא לוגמיו כדי שיעור שתיית רביעית חייב ביום הכיפורים, וי"א (ראב"ד) שהשיעור הוא כדי אכילת פרס.

ולכאורה דין ברכה אחרונה כדין יום כיפור, וכדמשמע מדברי המגן אברהם סי' ר"י סק"א. ולפי זה גם לענין ברכה אחרונה צריך לשתות בתוך כדי שתיית רביעית בכדי לברך ברכה אחרונה, וכן תפסו הרבה אחרונים.

ובמשנה ברורה סי' ר"י סק"א הביא בזה ג' שיטות: א. יש לשתות רביעית בכדי שתיית רביעית. ב. רביעית בכדי אכילת פרס. ג. יש לשתות את המשקה לפי דרכו של המשקה, ובמשקה חם יכול לשתות כדרך שרגילים לשתותו.



ד. סוכה כ"ו: ד"ה ולא בירך, ועי' בברכות ל"ז ד"ה נתן ודף ל"ט. ד"ה בצר דמשמע מדבריהם שהשיעור מלא לוגמיו. ה. ופסק השו"ע סי' תרי"ח סעי' ח' שחולה ביום כיפור לכתחילה ישתה פחות פחות מכדי אכילת פרס לחוש לסברת הי"א, ובשעת הצורך ישתה פחות פחות מכדי שתיית רביעית, וכדעה הראשונה שעד כדי שתיית רביעית לא חשוב שיעור. ו. האחרונים הרחיבו לדון בזה אם משערים את כדי שתיית רביעית בכל משקה ומשקה או בשיעור שתייה ביי. ולכאורה כל הנידון שייך רק בכדי שתיית רביעית, אבל בכדי אכילת פרס תלמוד ערוך בידינו שמשערים כפי פת חטין מיסב ואוכל בלפתן (ברכות מ"א ועוד). ומשמע בגמרא שהוא הלכה למשה מסיני. ומבואר להדיא בסוכה מ"ב: שבקטן שאוכל מעט מעט גם כן יש גבול של כדי אכילת פרס, ושאינו בכדי שתיית רביעית, שהוא סברא של חז"ל לשער את השתייה רק כדרך השתייה, ואם כן אפשר שיש לשער כל שתייה לפי השתייה של אותו דבר. ולפי זה מובנים דברי הרמב"ם (בפ"ה מגזירות ה"ה) דבפת שרויה ביין השיעור של היין הוא בכדי אכילת פרס, כיון שצורת השתייה של יין שרוי היא כדי אכילת פרס (אמנם לפי רבינו מנחם וסייעתו, דבמקום שהשיעור רביעית יש שיעור של כדי אכילת פרס, הרי דמעיכא השיעור הוא כדי אכילת פרס). וצ"ע על כמה אחרונים שהוכיחו משיעור אכילת פרס לשיעור כדי שתיית רביעית (ראה יבי"א ה' י"ח).

עוד יש להוכיח כן משי' הרמב"ם לגבי שכר המדי, שמבואר בדבריו ששיעור התערובת הוא בכדי אכילת פרס, ובאפיקי ים (ב' י"ג) כתב שאע"פ שהוא שותה אותו יותר מכדי שתיית רביעית חשיב צירוף, כיון ששתייתו רצופה ואין הפסק בשתייה. ובשיעור כדי אכילת פרס לא מהני שאוכל אכילה רצופה, ואם יש בתערובת יותר מכדי אכילת פרס פטור (אמנם להלן ביארנו שיש אופן נוסף ליישב את קושיית האפיקי ים, אך לכל הדרכים מבואר ששיעור התערובת אפילו במשקים הוא בכדי אכילת פרס, ואם כן מוכח שעיקר ההלכה שנמסרה בכדי אכילת פרס היא בין באוכל בין במשקה, וכל מה ששיעורו בכדי שתיית רביעית היא סברת חז"ל שצריך לשער בכדי צורה של שתייה. ואם כן באופן שצורת השתייה היא שונה, יתכן לומר שמשנתה השיעור. ורק לענין אכילת פרס קבלו חז"ל לשער בפת חטין ולא פת שעורים וכו').

בגמרא בכריתות י"ג הגמרא דנה לגבי תינוק שיש ספק אם ינכ בכדי אכילת פרס, ומוכח שהולכים לפי שהיה קבועה אפילו בתינוק. אך אין ראיה, דשם מדובר בטומאת הגויה, דלכו"ע שיעורה בכדי אכילת פרס, ובוה השיעור קבוע בהלכה למשה מסיני וכו"ל.

ב.

שיעור שתייה כזית כביצה או רביעית¹

הנה תחילה צריך לברר מהו שיעור שתייה, האם בכזית או ברביעית²:

והנה, לגבי שתיית חלב³ ודם⁴ חמץ⁵ ותרומה⁶ מבואר בתוספתא ששיעור שתייתם בשתיית כזית⁷. הרי שמצאנו ששם שתייה שיש להחשיבו כ"אכילה" הוא בכזית. ולענין שיעור שתייה חשובה, כגון לענין הוצאת שבת וכוס של ברכה, השיעור הוא רביעית.

ז. בכל נידון כזית ורביעית במשקים יש אריכות גדולה בדרך אמונה תרומות (פרק י' ד"ה שתייה בכזית) שהאריך בכל המקומות בזה ע"ש.

ח. נבאר את הדברים במקורם ובפנים נבאר בלשון קצרה:

בתוספתא כריתות (ב', ב'-ג'): "אחד האוכל ואחד הממחה ושניהם אחד הסך אכל וחזר ואכל וחזר ואכל אם יש מתחלת אכילה ראשונה ועד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין שניהם וחזר ושניהם אם יש מתחלת שתייה ראשונה ועד סוף שתייה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין: כשם שאכילה בכזית כך שתייה בכזית ואכילה ושתייה אין מצטרפין".

פירוש, דעת התוספתא ששיעור אכילת איסורים בכזית בכדי אכילת פרס ושתייה בכזית בכדי רביעית, וכיון ששיעור זמן האכילה שונה, אינם מצטרפים (והטעם הוא, ששיעור רביעית מקביל לשיעור אכילת פרס, דאכילה של שביעה היא פרס ושתייה של שביעה היא רביעית - וכ"ו כשי' רבינו מנחם דשתיית כזית בכדי רביעית ושתיית רביעית בכדי אכילת פרס).

וכן הוא בתוספתא מסכת תרומות פרק ז': אחד האוכל ואחד השותה ואחד הסך אכל חזר ואכל אם יש מתחלת אכילה ראשונה ועד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין שניהם וחזר ושניהם חזר ושניהם אם יש מתחלת שתייה ראשונה עד סוף שתייה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין כשם שאכילה בכזית אף שתייה בכזית ואכילה ושתייה אין מצטרפין.

וכן הוא בתוספתא יומא פרק ד': "אכל חזר ואכל חזר ואכל אם יש מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין שניהם וחזר ושניהם אם יש מתחלת שתייה ראשונה עד סוף שתייה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין כשם שאכילה בכזית כך שתייה בכזית ואכילה ושתייה אין מצטרפין השותה צר ומוריים פטור ר' לעזר או' השות' מלא לוגמיו חייב".

פירוש, שדעת התוספתא לתנא קמא שגם ביום כיפור השיעור הוא בכזית, ולא בככותבת, כדעת גמרא דילן, אך השיעור הוא חלוק בין אכילה לשתייה שבאכילה הוא כזית בפרס ובשתייה כזית ברביעית. להלכה קי"ל כר"א דהשיעור הוא מלא לוגמיו, ואעפ"כ פסק הרמב"ם שהשיעור הוא כדי שתיית רביעית, כיון שמלשון הברייתא מוכח שר"א לא נחלק על שיעור זמן השתייה. וכן הוא גם כן בסברא, שהרי מצאנו שלענין אכילת ככותבת אמרו בגמרא ששיעורו בכדי אכילת פרס כמו שיעור אכילת כזית, ולא חילקו בשיעור ברכה אחרונה, דקים להו לחז"ל דבהכי מייטבא דעתיה. ולא שיערו שיעור חדש לככותבת, אלא העמידו את שיעור אכילת פרס הקבוע בשאר אכילות. ואם כן, הוא הדין והוא הטעם לענין השתייה, שאם לא נתפרש לנו שיעור שונה משאר אכילות שבתורה, בהכרח שהשיעור הוא בכדי שתיית רביעית, אעפ"כ שהשיעור הוא לא בכזית אלא פחות מרביעית. אבל אם השיעור היה ברביעית, לא שייך לתת לו שיעור של רביעית ברביעית, כיון דמהלכה למשה מסיני נאמר שיש להרחיב את הזמן של האכילה של כזית לזמן של אכילה מרובה יותר מזה, אלא דבמקום שהשיעור הוא רביעית יסודו הוא שאנו אומרים שברביעית יש גם ענין של כזית, שאם יקרוש יעמוד על כזית (כדאי' בשבת ע"ז), ולכן אנו משערים בכדי אכילת פרס.

והנה לגבי נזיר איתא במשנה נזיר פרק ו' (דף ל"ח): שלשה מינין אסורין בנזיר הטומאה והתגלחת והיוצא מן הגפן וכל היוצא מן הגפן מצטרפין זה עם זה ואינו חייב עד שיאכל מן הענבים כזית משנה ראשונה עד שישתה רביעית יין רבי עקיבא אומר אפילו שרה פתו ביין ויש בה כדי לצרף כזית חייב.

ואם כן לגבי שיעור ברכה אחרונה יש לברר אם צריך שיעור שתייה כל דהוא או דבעינן שיעור גדול יותר. ואם תמצא לומר דצריך שיעור חשוב, צריך לבקש טעם מה נשתנה שיעור שתיית תרומה משיעור שתייה לברכה אחרונה.

והנה, בשיעור מאכלים שמענו שאכילת כזית יש לה כבר שם "אכילה", ובפחות מזה אין זה נחשב אכילה אלא טעימה בעלמא. אך 'אכילה חשובה' היא כביצה". ומטעם זה נחלקו רבי יהודה ורבי מאיר (ברכות מ"ט ע"ב) האם דורשים 'ואכלת זו כזית ושבעת זו שתייה', או שדורשים 'ואכלת זו כזית ושבעת זו כביצה' (כיון ששיעור כביצה הוא שיעור חשוב, שאפשר להחשיבו מדרבנן כשיעור שביעה). כלומר, דלכו"ע שיעור אכילה בכזית ואכילה חשובה בכביצה, רק נחלקו לענין

ובביאור המשנה ישנו מבוכה בראשונים, דבעלי התו' פירשו בו ב' פירושים (ע' תו' סוכה ו' עירובין ד' וע' מאירי בנזיר ל"ח):

א. אינו חייב עד שיאכל וישתה כזית, אבל משנה ראשונה סברו שבשתייה צריך רביעית ור"ע לימד דסגי בכזית, וכך ק"ל (וגם חידוש דין צירוף של הפת, ובוה לא קי"ל כותיה). וזו שיטת ר"ת בתו' בסוכה, וכתבו תו' שכן מבואר בירושלמי: "עד שישתה רביעית דהוון דרשין שכר מה שכר שנאמר להלן רביעית אף כאן רביעית חזרו לומר לא יאכל לא ישתה מה אכילה כזית אף שתייה כזית".

ב. אינו חייב עד שיאכל וישתה בכזית, אבל משנה ראשונה ס"ל דבין אכילה ובין שתייה ברביעית, עד שר"ע לימד אותם, כמו שמבואר ברישא של המשנה, שהכל בכזית.

במאירי כתב לפרש עד שיאכל מן הענבים כזית (אבל בשתייה רביעית) משנה ראשונה עד שישתה רביעית יין (וה"ה אכילה כזית, רק חידשו שצריך לשתות ללא צירוף), עד שבא ר"ע חידש שיש צירוף גם עם הפת ולכן אם אוכל את הפת בכזית, שהוא שיעור אכילה, סגי בכזית (כי כשאוכלים השיעור כזית, וכששותים השיעור הוא רביעית). וכתב על פירוש ב' הנ"ל (שלמשנה ראשונה הכל ברביעית ולר"ע הכל כזית) שיש הרבה קושיות בלשון המשנה וכו', ועל פירוש א' (שמשנה ראשונה חילקו בין אכילה לשתיה ולר"ע לא חילקו והכל בכזית) "ולא הרגישו להקשות לא להם ולא לגדוליהם שהרי רביעית לשתיה וכזית לאכילה שיעור אחד הוא אלא שעיקר הדברים כמו שפירשנו", עכ"ל. ודבריו צריכים עיון טובא, שהרי מצאנו להדיא בתוספתא בכמה דוכתי שאכילת כל שאר איסורים בכזית, ויתרה מזו שמבואר גם בתוספתא בנזיר להדיא שיש מ"ד ששיעור שתייה בכזית, כדאי' בתוספתא נזיר פרק ד': "אכל הימנו שני חרצנין וזג או שסחט הימנו כזית יין ושתה חייב על כל אחת ואחת", ולדברי המאירי אמאן תרמייה, הרי ס"ל דבין למשנה ראשונה בין למשנה אחרונה שיעורה ברביעית.

הרמב"ם פסק (בהלכות נזירות פ"ה): וכן אם שרה פתו ביין והיה הרביעית יין בכדי פרס מן הפת ואכל כדי פרס שנמצא שאכל רביעית יין הרי זה לוקה... נזיר שאכל כזית ענבים וכזית חרצן וכזית זג וכזית צמוקים ושתה רביעית יין ואפילו סחט אשכול ושתה ממנו רביעית הרי זה לוקה חמש מלקיות, עכ"ל. נראה מדבריו שהוא מפרש כדברי ר"ת, שמשנה ראשונה סוברת רביעית בשתייה ור"ע סובר כזית, והלכה כמשנה ראשונה. וצ"ב למה פסק כמשנה ראשונה ולא כר"ע, בפרט דמבואר בירושלמי שהביאו התו' בסוכה שכשהגיע ר"ע חזרו לומר בכזית, מוכח דקי"ל כר"ע. וכתב בצפנת פענח (ועוד) דפסק כן מחמת הגמרא בנזיר ל"ח דאמר רבי אלעזר י' רביעיות הן ומנו את רביעית דנזיר, ומוכח דקי"ל כמשנה ראשונה.

והנה טעם משנה ראשונה נתבאר בירושלמי שהקישו שכר של שכרות, שהוא ברביעית, לשכר של נזיר. אמנם לגבי שכר של נזירות פסק הרמב"ם שאם שרה פתו ואכל חייב כדי אכילת פרס, אף על פי שלגבי ביאת מקדש קי"ל שצריך לשתות את הרביעית ללא הפסק כלל, כדי שיהיה דרך שכרות, כדקי"ל בכריתות י"ג ב' ופסקה הרמב"ם בביאת מקדש פ"א ה"א. אך שאני נזירות, דבלאו הכי אפילו אם אכל ענבים חייב, אע"פ שאין זה דרך שיכרות, ולכן סגי בשיעור אכילה ושתיה דעלמא.

ט. תוספתא כריתות פ"ב, ראה לשונו להלן.

י. לפני האחרונים הייתה ג' ביבמות קי"ד: ששיעור דם ברביעית, ונתקשו בוה מאוד והוצרכו לדחקים גדולים, כדי

ברכה איזה אכילה צריך, דלר"מ סגי באכילה כל דהוא ולר"י בעינן אכילה חשובה, והלכתא כר"מ דסתם לן תנא כותיה.

ואם כן לכאורה היה לנו לומר שברכה אחרונה על שתייה תהיה כדין ברכה אחרונה על אכילה, שכשם ששיעור אכילה הוא באכילה כל דהוא, דהיינו כזית, גם במשקה השיעור הוא בכזית. ואילו שיעור רביעית הוא שיעור של שביעה.

ומצאנו בתוספתא שאמרו ששיעור אכילה הוא כזית בכדי אכילת פרס (דהיינו שיעור סעודה), ושיעור שתייה כזית בכדי שתיית רביעית. משמע ששיעור רביעית מקביל לשיעור סעודה

ליישוב עם הסוגיא בכריתות כ"ב, דשם משמע שדם בכזית.

אמנם זכה הדור האחרון לגירסאות של כתבי היד, שגורסים שיעור דם בכזית, וכן סתימת הרמב"ם במאכלות אסורות ו' (שכתב שיעור בכזית, ולא חילק בין אכילה ושתייה ובפ"ד הזכיר שתיית דם עם שתיית חלב, ומבואר בתוספתא ששיעור שתיית חלב בכזית). ובדקתי בד' כתבי יד ישנים של הש"ס ובכולם הגי' כזית, ובכל הדפוסים שבדקתי הגי' רביעית. (אמנם הגי' כזית אינה מוכיחה לגמרי שגם דם מחוי שיעורו בכזית, שאפשר שדברי הגמרא קאי בדם קרוש, אבל בודאי הפשטות היא שלא צריך רביעית כמו שאר דיני אכילת איסורים. וכן היא פשוט לשון הרמב"ם בפ"ו ממאכלות אסורות, שכתב ששיעור דם בכזית וכלל דין שתייה כדין אכילה ולא חילק ביניהם. אלא דהאחרונים שגרסו רביעית הוכרחו לפרש בגמרא שמדובר בדם מחוי ונתקשו מאי שנא מחלב, וגם נדחקו לפרש ברמב"ם שכל מה שכתב ששיעור דם בכזית קאי על דם יבש. והגר"א הוצרך להגיה את התוספתא בכמה מקומות דבעינן רביעית, ושם טעמו מחמת גי' הגמרא ביבמות שהיתה לפניו, וראה להלן).

ולכאורה יש להוכיח מהתוספתא ששיעור שתייה דם בכזית. הנה איתא בתוספתא כריתות פ"ב: המחזה את החלב וגמעו או הקפה את הדם ואכלו אם יש בו כזית חייב, ע"כ. וביאר בחסדי דוד דר"ל שאע"פ שהחלב והדם השתנו חייב עליהם. ומשמע שהתוספתא באה לומר שלא נעשה שינוי בדיון מחמת הקיפוי והמחוי. בין שהקפה את הנוזל ובין שהמחה את המוצק דינם שוה. והרי לגבי חלב מפורש בתוספתא בכריתות ששיעורו במחוי בכזית (וה"ה בקרוש), ומסתמא הוא הדין לגבי דם ששיעורו בקפוי בכזית וה"ה במחוי. רק שהזכירו דין זה לגבי חלב, שיש בוה חידוש דין, שאע"פ שנשתנה על ידי המחוי נשאר דינו בכזית (וע"ע אפיקי ים ב' י"ג).

יא. תוספתא פסחים סוף פ"א: שתייה וחזרו ושתייה אם יש מתחילת שתייה ראשונה עד סוף שתייה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין ואם לא אין מצטרפין כשם שאכילה בכזית כך שתייה בכזית ושתייה ואכילה אין מצטרפין, ע"כ. (עי' אפיקי ים ב' י"ג הנ"ל).

הטעם שלא מצטרף אכילה לשתייה הוא משום שלא שוו בשיעור משך הזמן של השתייה. (והגר"א הגיה ששתייה ברביעית ושניהם בכדי אכילת פרס, ולא מצטרף מחמת ההבדל בשיעור)

עי' בסוגיא בפסחים מ"ד דכותח הבבלי שדרכו בטיבול בעינן כדי אכילת פרס. ולכאורה יש לתמוה, דכיון שכותח הבבלי הוא נוזלי, היה צריך לשער בכזית בכדי שתיית רביעית, ולמה מבואר בגמרא ששיעורו בכדי אכילת פרס, היפך התוספתא.

אמנם יש לפרש זאת לפי סברת האומרים שפת שרויה במשקים משערים גם את המשקים בכדי אכילת פרס, כיון דהמשקים נאכלים בצורה של אכילה.

הנה ברמב"ם (הלכות נזירות פ"ה הלכה ה') איתא שרביעית שרויה בעינן כדי אכילת פרס, ותמה המנחת חינוך (מצוה שס"ח) למה בעינן כדי אכילת פרס ולא כדי שתיית רביעית. ולפי מה שיתבאר להלן, הטעם הוא מצד שרביעית בעי' כדי אכילת פרס וכסברת רבנו מנוח וסיעתו, ואם כן אין ראיה כלל מנזיר, ששיעורו ברביעית כדעת הרמב"ם כמשנה ראשונה, לשיעור אכילת פסח, כיון שבפסח השיעור הוא בכזית כדאי' בתוספתא.

אמנם המנחת חינוך לפי דרכו דסבר כהמגיד משנה (שדעת הרמב"ם ששיעור שתייה רביעית צריך לשתייה בכדי שתיית רביעית) דן שאפשר שכיון שהוא אוכל את הפת בדרך אכילה, השיעור משתנה לכדי אכילת פרס. (אך תמה, דלגבי נזיר

במאכלים. (יש ראשונים שלא קבלו את דברי התוספתא אך דברינו לפי דעת הרמב"ם שקיבל את דברי התוספתא).

אמנם לפי דעת ר"מ שדרש "ושבעת זו שתיה", יש ללמוד דחיוב ברכה אחרונה על שתיה נלמד מ"ושבעת", ואם כן אפשר לומר דבשתיה אין חיוב ברכה עד שתהיה שביעה, דהיינו רביעית¹ כדעת הרמב"ם (או בכביצה כספק התו"ם). או שמא נאמר שחיוב ברכה בשתיה גם כן סגי בשתיה כל דהוא, שהוא בכזית (כפי ספק התוספות), ולא דורשים מלשון ושבעת לענין שיעור².



היה הדין צריך להיות ששיעורו יהיה בכזית, כי אם אנו מחשיבים זאת כאכילה הרי חוזר דינו כדין ענבים ולא כדין יין. ומסוגיא כאן יש סעד לדבריו, שצורת האכילה קובעת אם לשער בכדי אכילת פרס או בכדי שתיית רביעית, אמנם אין מכאן דחיה לעיקר היסוד שיתבאר להלן שרביעית בעי כדי אכילת פרס (ועי' ס' המפתח ברמב"ם שם). ונמצא שלרמב"ם שיעור כותח הבבלי בכזית בכדי אכילת פרס כיון שדרך אכילתו בטיבול. ולגבי שכר שיעורו בכזית כדי שתיית רביעית, ולכן אם יש בתערובת פחות מכזית בכדי שתיית רביעית פטור, דלא שייך לשתות כזית בבת אחת תוכ"ד שתיית רביעית.

והנה עי' רש"י בפסחים מ"ד הנ"ל ד"ה ואי מישטר שהקשה למה אמרו שלא לוקים על תערובת חמץ הרי בשכר המדי שהוא שתיה אפשר לשתות כשיעור בקלות תוכ"ד אכילת פרס. ותי' ד"אין לך שותה ב' וג' כוסות שלא יפסיק וישהה בינתיים הלכך בכדי שהיית אכילת פרס לא שתי כזית מן החמץ לבד מן המים ושאר התערובות" (תירוצו צ"ב כדלהלן).

והנה לפי דברי הרמב"ם והתוספתא לכאורה אין כאן קושיא כלל, שהרי שיעור משך השתיה בשכר צריך שיהיה תוכ"ד שתיית רביעית, ואם כן אם יש בשכר פחות מכזית ברביעית, בהכרח שהוא שותהו ביותר מכדי שתיית רביעית. ולכאורה מוכח ששיטת רש"י היא שגם בשתיית חמץ ששיעורו בכזית, כמבואר בסוגיא, מ"מ השיעור הוא בכדי אכילת פרס, ודלא כתוספתא.

אמנם באמת גם בדברי הרמב"ם מבואר לכאורה כדברי רש"י, שכתב בתחילת הלכות חמץ ומצה (פ"א בהלכה ו'): "עירוב חמץ כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכל הדומה להן מדברים שהחמץ מעורב בהן אם אכלן בפסח לוקה ואין בו כרת שנאמר כל מחמצת לא תאכלו, במה דברים אמורים בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת שלש ביצים הוא שלוקה מן התורה", עכ"ל. הרי להדיא שעל שתיית שכר המדי וכיו"ב נתן שיעור של אכילת ג' ביצים, והרי זה דלא כתוספתא ודלא כדבריו בפרק י"ד הלכה ט' שכתב להדיא כדברי התוספתא שמחוי חמץ בכדי שתיית רביעית. ועי' באפיקי ים ב' י"ג שנשאר בתמיהה על רמב"ם זה, וכתב ששמא יש לדחוק שבחמץ מחוי בעינן כדי שתיית רביעית, אבל בתערובת חמץ, אם הוא שותה אותה ברציפות אפילו יותר מכדי שתיית רביעית חייב.

ונראה דאפשר לומר שלדעת הרמב"ם בשיעור כזית בכדי אכילת פרס יש ב' דינים - א' שיעור זמן האכילה בכדי אכילת פרס. ב' שיעור התערובת. ואם יש בתערובת פחות מיחס של כזית לג' ביצים, אפילו אם הוא יאכל במהירות ממש ויספיק לאכול כזית בזמן של כדי אכילת פרס, לא יתחייב (וכן נראה מדויק בלשונו בפט"ו מאכלות אסורות ה"ג ע"ש). ולפי זה, בשתיה אע"פ ששיעור משך השתיה הינו כדי שתיית רביעית, מכל מקום אם אין בתערובת כזית בכדי ג' ביצים לא יתחייב, אפילו אם יגמע גמיעות גסות מאוד וישתה ג' ביצים בשיעור כדי שתיית רביעית. ומטעם זה היה פשוט לגמרא שבשכר המדי לעולם אין חיוב, דכיון שהתערובת היא פחות מא' חלקי ג' ביצים, פטור אפילו אם ישתה תוכ"ד שתיית רביעית (בגמיעות גסות). אלא דבכותח הבבלי הקשתה הגמרא דיתחייב כיון שיש בתערובת יותר מג' ביצים, ודחו שאין דרך שתיה של כותח בגמיעה.

ונמצא שדברי הרמב"ם שתלה את הנידון בשיעור כדי אכילת פרס, זה רק כלפי שיעור התערובת, אבל כלפי הזמן שצריך לאכול, צריך לדון כל דבר לגופו, שבאוכל השיעור הוא כדי זמן אכילת פרס ובמשקה שיעור הוא כדי שתיית רביעית. אמנם לשון הרמב"ם קצת קשה, שמלשונו בהלכה ו' משמע שהנידון הוא במשך זמן האכילה (אך מסוף לשונו משמע שהוא שיעור בתערובת "אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת שלש ביצים...אינו לוקה").

גם לשי' רש"י צ"ב, דמבואר מדבריו שאם שותה ג' כוסות בלא הפסקה ביניהן של כדי אכילת פרס אין זה נחשב דרך

ג.

פולגות תנאים וראשונים בשיעור נזיר בכזית או רביעית

והנה לענין נזיר נחלקו בזה משנה ראשונה ומשנה אחרונה בנזיר דף ל"ד. דעת משנה ראשונה שהשיעור ברביעית, ודעת משנה אחרונה שהשיעור הוא בכזית. הרמב"ם (נזירות ה') פסק כמשנה ראשונה ברביעית, ובתו' נקטו כמשנה אחרונה דבכזית (עי' ערוכין ד. תוד"ה גפן).

וכמו"כ נחלקו הרמב"ם והתו' לענין ברכה אחרונה. דדעת התו' ששיעור ברכה אחרונה בכזית", והרמב"ם כתב ששיעור ברכה אחרונה ברביעית". ונמצא שבי' להרמב"ם בין לתו' השו' דין ברכה אחרונה לדין שתייה שנאמרה בתורה בנזיר. אמנם בכל האיסורים שנאסרו בתורה

שתייה. וצ"ע, שהרי יש לו הרבה זמן לשתות עד כדי אכילת פרס. ואפילו אם נאמר שרוב בני אדם מפסיקים כמה דקות בין כוס לכוס, מ"מ קשה להגדיר זאת כבטלה דעתו, כיון שבצורת השתייה של כל כוס וכוס הוא שותה כדרך בני אדם.

ועכ"פ נמצאנו למדין מכל זה דהגם שהדרך הפשוטה בתוספתא מורה כשי' הרמב"ם ששיעור משקה כזית ברביעית ורביעית באכילת פרס, מ"מ מצאנו כמה ראשונים דס"ל דאפילו כזית משקה שיעורה בכדי אכילת פרס, וכדעת הראב"ד והגר"א. (אך לא מצאנו חברים לשי' האחרונים ששיעור רביעית בכדי שתיית רביעית, דאדרבה מדברי רש"י וסיעתו בסוגיא בפסחים נוטה יותר שאפילו כזית צריך בכדי אכילת פרס, ובהצטרף שי' הראב"ד ועוד)

(ב). תוספתא תרומות ז' רמב"ם תרומות ז' ב' ראה להלן.

יג). בתוספתא הנ"ל ששיעור תרומה בכזית באכילה כדי אכילת פרס וכזית בשתייה כדי שתיית רביעית ולא מצטרפים בשיעור מחמת ששיעוריהם שונים, כלומר שיש שינוי במשך זמן האכילה. אמנם הגר"א הגיה בתוספתא תרומות כשם שאכילה בכזית כך שתייה ברביעית ושיעור שניהם כדי אכילת פרס ולא מצטרפים בשיעורם כיון שלא שוו בשיעוריהם, וסובר הגר"א שיש חילוק בין שיעור האכילה לשיעור השתייה בכמות ואילו במשך הזמן הם שווים. ולכאורה עיקר טעמו משום מה שכתב בהגהתו בסי' תרי"ב, דמוכח בכריתות ששיעור שתייה הוא בכדי אכילת פרס, ואי אפשר לומר ששיעור תרומה בשתייה בכדי אכילת פרס, שאם כן יצטרפו אכילה לשתיה. ובהכרח ששיעור תרומה בשתיית רביעית, ולכן אכילה ושתייה לא מצטרפים, ואתי שפיר כגי' הגמרא ביבמות קי"ד ששיעור דם ברביעית. אמנם לפי גי' הספרים שלפנינו ביבמות שהגי' שדם בכזית אפשר לקיים ששיעור שתייה בתרומה בכזית בכדי רביעית, וכדעת רבנו מנוח, ואין על זה שום קושי. (דהגמרא בכריתות מיירי ברביעית, ואילו איסורי תורה שהם בעצמם חפצא דאיסורא שיעורם בכזית)

אמנם ידוע מש"כ הגר"ח וואלאז'ין בהקדמה לספד"צ דהגר"א הגיה רק אחרי הרבה הכרחים, וא"כ מה נענה אבתריה. אך באמת כבר האריך בהקדמת פאת השלחן שהגר"א הגיה בתוספתא כדי להעמיד את גי' התוספתא שהייתה לבעלי הש"ס, ומכח עיונו בש"ס הכריע מה היתה הגי' לפני בעלי התלמוד, ואין אלו הגהות בסגנון של הגהות התלמוד. והפאת השלחן הביא עדות מהגר"א ששאלו אותו למה הגיה את התוספתא והשיב שכן מוכח לו מגי' הש"ס. והרחיב בזה בספר פסקי הגר"א השלם [מוסד הרב קוק] הלכות שבת עמ' תקנ"ט. ולפי זה, כיון שנתברר שבש"ס שלפני הגר"א נפלה טעות, הרי שנפל היסוד נפל הבנין, ואפשר שאף הגר"א היה מודה להשאיר את גי' התוספתא, אך צ"ע בכל זה ואין אנו מוסמכים לומר זאת. ועכ"פ דברינו בדעת הרמב"ם שהוא עמוד הוראה, ובפרט לבני ספרד, ודבריו תואמים את הגירסאות שלפנינו.

יד). ולכן במקומות שצריך אכילה חשובה הצריכו כביצה, כסעודת שבת לדעת הבה"ג או לגבי איסור אכילה מחוץ לסוכה ולפני תפילה, וגם לענין טומאת מאכלים התורה קבעה את השיעור לקבל טומאה בכביצה, שדרשו האוכל אשר יאכל אוכל הנאכל באכילה אחת וזהו כביצה.

טו). כן הוא לדעת הרמב"ם, וכנ"ל שחז"ל השוו זאת לשיעור סעודה.

טז). כשיעור שביעה באוכלים לדעת רבי יהודה-תו' בסוכה כ"ו ב'.

יז). עוד מצאנו סמך שעיקר שיעור שתייה הוא פחות מרביעית, שהרי לענין הוצאת שבת שיעור ההוצאה באוכל הוא כגורגרת ואילו שיעור אכילה הוא כזית, ורואים ששיעור אכילה לקבל שם אכילה הוא פחות משיעור הוצאה. ואם כן לגבי שתייה, דקי"ל ששיעור הוצאה במשקים הוא עד רביעית, משמע שעיקר השיעור הוא פחות מזה.

'לאכול' סובר הרמב"ם שגם אם אוכלם בדרך שתיה חייב בכזית (ועי' הערה²), שכל זה רק באיסורים שיש חפצא דאיסורא וכן איסורים שנאסרו בשם אכילה לאפוקי שבועה שאסר עצמו משתיה, וכן מעשר שני, שעיקרו קדושת דמים ואין בו איסור חפצא. ונזיר וביאת מקדש שנאסר בשתיה של הגברא והמאכל עצמו לא נאסר. ואם כן אפשר שזה טעמו של הרמב"ם ששיעור ברכה אחרונה נתקן על "שתיה" ולא על "אכילת" משקה, בשונה מתרומה וכיו"ב).



וכן לגבי יום כיפור שיעור אכילה הוא בככותבת אע"פ ששיעור אכילה סתם הוא כזית, הרי ששיעור להתחייב ביום כיפור גדול מעיקר שיעור אכילה. ואם כן בשתיה, שהשיעור בכיפור הוא מלוא לוגמיו, בהכרח שיש שם שתיה גם בפחות ממלוא לוגמיו. והרי זה עולה כדברי התוספתא בכמה דוכתי ששיעור שתית איסורי אכילה בכזית.

יח). וחששו לשיעור כביצה משום שיעור 'שביעה'.

יט). בברכות פ"א הלכה ב', ובפ"ג הלכה ו"ב. וצריך עיון טעמו, ולהנ"ל אפשר שטעמו מצד שס"ל כדרשת ר"מ "ושבעת זו שתיה" ושיעור שביעה ברביעית. אמנם הספ' משנה כתב בפ"ג הלכה י"ב שטעם הרמב"ם מדאשכחן בעלמא ששיעור משקים ברביעית לענין אכילת איסורין דחייב במשקין אסורים ברביעית דומיא דאוכלין בכזית עכ"ל.

וצ"ב, הרי שיעור שתיה בהרבה איסורים הוא כזית וכנ"ל. אמנם כדברי הכ"מ מבואר גם בדברי הרמב"ם לענין נשבע שלא ישתה (בשבועות פ"ד הלכה ד'): "וכמה ישתה ויהא חייב נראה לי שאינו חייב עד שישתה רביעית כאשר האיסורין", וצ"ב על איזה איסורים כוונת הרמב"ם. ובהכרח צ"ל שכוונת הרמב"ם לאיסור נזיר וביאת מקדש שנאמר בהם בתורה לשון שתיה, משא"כ בשאר איסורים שהאיסור הוא אכילה.

והנה הרא"ש בברכות ז' כ"ד הביא את ספק התוספות בין כביצה לכזית, וכתב דהלכך ישתה יותר מרביעית ופחות מכזית. ודבריו צ"ב, דפתח בכביצה וסיים ברביעית. ובב"י סימן ר"י כתב דצ"ל דס"ל שרביעית שוה לכביצה, והאחרונים תמחו על זה הרי רביעית הוא ביצה ומחצה, וסברו שמרן ח"ו טעה בדבר משנה. ונראה דכוונת הב"י (שו"ר שכ"כ בחדושי מהר"ח) דביצה אוכל מקביל לרביעית שתיה, כלומר שאם ביצה משביע באוכל, רביעית משביע בשתיה (וסיים הב"י דאם נאמר שרביעית פחות מכביצה היאך מסתלק מן הספק, כלומר שאם בעינן שביעה גמורה יצטרכו יותר מרביעית). ובמיו"ט סבר להגיה ברא"ש דישתה רוב רביעית. ולענ"ד הרא"ש קיצר בלשונו בהעתקתו, דתחילת דבריו שם הם דברי התו' שנסתפקו בין ביצה לזית, ומסיים דלכתחילה יש לחוש גם לסברא של רביעית שיש מי שסובר כן, וכנודע שהיא סברת הרמב"ם.

כ). דהנה במעשר שני כתב הרמב"ם ששיעורו ברביעית, וצריך לומר שטעמו שבמעשר שני אין לו איסור/קדושה בחפצא ואפשר להחיל קדושת מעשר שני על כל משקה ומשקה, וממילא יש לתת שיעור שתיה דעלמא, ומצאנו ששיעור שתיה בעלמא הוא ברביעית. ולענין יין נסך דרבנן כתב הרמב"ם (פי"א ממאכלות אסורות ג') ששיעורו ברביעית לענין מכת מרדות, וביאר בצפנת פענח בפ"א ממאכלות אסורות ה"ג שלגבי איסור דרבנן גם שייך שיעור, שאע"פ שגם בפחות משיעור יש בו שם איסור דרבנן, אבל אין לזה שם איסור פרטי ורק שם איסור כללי של חצי שיעור. ולכאורה צ"ב טעמו, שהרי יין נסך הוא איסור חפצא

והנה הגר"ח זצ"ל בביאור הלכה תרומות י' ג' כתב שאפשר שטעמו משום שיעור טומאת המשקים בנזיר ל"א, דאמרו שם סתם יינם אסור בהנאה ומטמא טומאת משקין ברביעית. ועי"ש פירש"י ששיעור רביעית של טומאת משקים הוא דין כללי בכל טומאת משקין, והוא דומיא דטומאת אוכלים בכביצה, וכן מבואר ברמב"ם באבות הטומאה ו' ח' דדין טומאת משקים בסתם יינם שוה לשאר איסורי תורה. ואם כן צ"ע איך אפשר ללמוד מדין טומאת משקים לדין שיעור אכילה בסתם יינם, ומאי שנא משאר איסורי תורה דבכזית.

עוד תימה יש, שהרמב"ם כתב (בפ"ד ה"ט ממאכלות אסורות) ששיעור יין נסך הוא רביעית בכדי שתיית רביעית, ולדברי רבינו מנוח לא מצאנו דמות לשיעור זה, שהרי כל שיעור שתיית רביעית נזכר בשיעור שתיית כזית ולא בשיעור שתיית רביעית, וכמבואר לגבי טומאת הגויה שאם שתה רביעית בכדי אכילת פרס מטמא. ולכאורה צריך לומר תירוץ השווה לב' רביעית,

ד.

שיעור זמן השתייה

והנה בשיעור דם חמץ ותרומה מצאנו בתוספתא לפי הגירסא שלפנינו, והיא הגי' שהיתה לפני הרמב"ם, שהשיעור הוא כזית בכדי שתיית רביעית^{כא}.

ולגבי ביאת מקדש ששיעורו לכו"ע ברביעית^{כב}, כיון שצריך שיעור שיכרות, ובוזה נחלקו תנאים אם צריך שישתה את כל היין בבת אחת ללא שום הפסק משום שכרות, או דומן שתייתו בכדי אכילת פרס. והרי לנו שבביאת מקדש לכו"ע אין השיעור 'בכדי שתיית רביעית', שהרי שתיית רביעית בדרך ארץ היא בב' לגימות, כדאי' בביצה כ"ה ע"ב ובשו"ע סי' ק"ע סעי' ח'. (אלא אם כן נאמר ששיעור שתיית רביעית הוא שיעור שתייה רצופה כדאי' בפסחים פ"ו: שיש אופנים ששתיים בבת אחת, אך ראה להלן דאין לזה קיום בדעת הרמב"ם).

השאלות, ששיעור יין נסך נלמד משיעור שתייה של שכרות, ובוזה השיעור הוא שתייה כדי שתיית רביעית, כדאמרינן לגבי ביאת מקדש.

אך הלשון של הרמב"ם צ"ב, שכתב: "כן השותה רביעית של סתם יינם מעט מעט או שהמחה את החמץ בפסח או את החלב וגמעו מעט מעט, או ששתה מן הדם מעט מעט, אם שהה מתחלה ועד סוף כדי שתיית רביעית מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין", ואין שייך לומר ששתה מעט וחזר ושתה מעט ועשה הכל רביעית בכדי שתיית רביעית. ואם נאמר שעשה הפסקה קלה ביניהם, הרי לגבי ביאת מקדש פטור בכה"ג ואינו נחשב דרך שכרות. וגם קשה, שהרי בנוזר השיעור הוא רביעית ונלמד מביאת מקדש כדיושלמי בנוזר, ואעפ"כ השיעור בכדי אכילת פרס (כך משמעות דברי הרמב"ם בנוזרות ה' ה', שהרמב"ם בהלכות נוזרות לא הזכיר כלל את שיעור זמן האכילה והשתיה, אבל לגבי שרה פתו ביין כתב שהשיעור הוא כדי שיהיה רביעית בפת כדי אכילת פרס, ואם כן מוכח לכאורה דאפילו אם שתה בכדי אכילת פרס שפיר דמי, הגם דיש לומר שכיון שהוא שתה בצורה של אכילה נשתנה שיעור הזמן לשיעור אכילת פרס).

אמנם ראיתי בשינויי נוסחאות (מהדורת ר"ש פרנקל) שהביאו שבספר הבתים היה לו גירסא ברמב"ם אם שהה מתחילה ועד סוף כדי שתיית רביעית מצטרפין בכדי אכילת פרס. ולפי זה פירוש דברי הרמב"ם שלגבי דברים ששיעורם בכזית השיעור הוא כדי שתיית רביעית ולגבי דברים שהשיעור הוא ברביעית השיעור כדי אכילת פרס. אמנם הנוסח הזה עדיין מגומגם, שהיה צריך לכתוב כדי שתיית רביעית או בכדי אכילת פרס, וגם בשאר כתבי היד לא מצאנו נוסח זה (ושמא לרמב"ם הייתה חזרה בדין יין נסך, ולכן נולדו בזה ב' נוסחאות).

גם עיקר הדבר צ"ב, שעיקר יין נסך הוא מדרבנן ואין בו חיוב אפילו ברביעית, והרי גם בפחות משיעור זה אסור לשתות. ועל כרחק שהנידון הוא לגבי חיוב מכת מרדות דרבנן, ואם כן אפשר לומר שלענין מלקות דרבנן תפס הרמב"ם את השיעור לקולא מב' הצדדים שיעור רביעית וגם בכדי שתיית רביעית. ואכתי צ"ע מנין יצא לו חידוש זה. (ולפי הנוסח הנ"ל אתי שפיר)

ולעיקר מה שכתב הרמב"ם שהשיעור ביין נסך הוא רביעית, נראה הטעם ששי' הרמב"ם היא שכשהאיסור הוא אכילה יש לנו שיעור של כזית, אבל כשהשיעור הוא שתייה השיעור הוא רביעית, דשם שתייה הוא ברביעית. ועל כן לגבי יין נסך, שנאמר בו "ישתו יין נסיכם", השיעור הוא ברביעית. וכן לגבי שבועה שנשבע שלא ישתה, האיסור הוא בשתיית רביעית. וכל זה נלמד מנוזר, שנאסרה בו שתייה והשיעור הוא רביעית, לפי משנה ראשונה דס"ל לרמב"ם כותיה.

כא. פ"ד מאכלות אסורות, תרומות י' ב'. ועי' תוספתא כפשוטה בתרומות שכתב שיש כתי' אחד שהוזכר בתרומות כדי אכילת פרס, אבל גם באותו כתי' בפסחים גרס כדי שתיית רביעית. ובראב"ד תרומות פ"י כתב שהג' בפסחים כדי אכילת פרס, אבל בכתי' ובנדפס שלפנינו הוא בכדי שתיית רביעית, וכג' הרמב"ם בכל מקום.

כב. כריתות י"ב: י"ג:.

ולגבי גזירת טומאה שגזרו על אוכל משקים טמאים, שיעורו ברביעית בכדי אכילת פרס, כדאי' בכריתות י"ב ע"ב.¹



ה.

והנה הרמב"ם פסק בכמה דוכתי בדברי התוספתא ששיעור החיוב באיסורי שתיה הוא בכזית בכדי שתיית רביעית.

אמנם הראב"ד (פ"י מתרומות ה"ג) הקשה על הרמב"ם, שמצאנו בפסול גויה שהשיעור הוא בכדי אכילת פרס. ותרץ המ"מ (בפ"ב משביתת עשור ה"ד) דיש לומר שלגבי פסול גויה עשו חיזוק בדבריהם יותר משל תורה, והחמירו לתת לו שיעור בכדי אכילת פרס שיטמא אפילו אם אוכל בכדי אכילת פרס. וסיים המ"מ דכמו שמצאנו שחילק שמואל בגמרא בכריתות, ואע"פ שדחו את שמואל בגמרא שם, מ"מ יש ללמוד שיש מקום לומר סברא זו כדי שלא לדחות את דברי התוספתא עכ"ד. הנה שהמ"מ הרגיש בחולשת הדברים, ורק מכח ההכרח לקיים את דברי התוספתא דחק כל כך. דודאי בפשוטו לא יתכן להקל באיסור כרת של אכילה ביום כיפור (לחולה הזקוק לאכילת שיעורים) ולהחמיר כל כך בטומאת הגויה.

אמנם הגר"א בסי' תרי"ב תמה על דברי המגיד משנה, שהרי מבואר במשנה שגם לגבי ביאת מקדש לדעת רבנן השיעור הוא בכדי אכילת פרס, ומשמע שאין זו חומרא מיוחדת שעשו לגבי פסול גויה, אלא שהוא דין גמור שחז"ל קבעו את השיעור בכדי אכילת פרס.

והן אמנם שבמשנה שם איתא שר' אליעזר חולק וסובר שגבי ביאת מקדש צריך רק רביעית יין רצוף ממש בלי שום הפסקה, משום שכתוב ושכר, אבל אין זה שייך לשאר איסורי תורה, כמבואר שם בגמרא שהנידון הוא מצד שכרות. ועוד, ששיעור שתיית רביעית כדרך שתיה רגילה היא עם הפסקה מעט, כדאי' בשו"ע ק"ע סעי' ח' וכנ"ל.

והגר"א הבין בדברי הרמב"ם בדברי המגיד משנה, וכתב שדברי הרמב"ם שגגה גדולה. וכתב הגר"א דשמא הרמב"ם למד שיש ללמוד מדין ביאת מקדש לכל מקום, אך קשה כנ"ל ששיעור שתיית רביעית אינו שיעור שתיה של ביאת מקדש ללא הפסקה, וכדמוכח ברמב"ם גופיה, עי' בהערה².

עוד יש לתמוה שצריך לדחוק שהחמירו בפסול גויה דרבנן יותר מאיסורים, שזהו דבר רחוק, כמו שהרגיש המגיד משנה גופיה.

(ג). ולדעת הרמב"ם שיעור שתיה ברביעית וגם שיעור אכילה ברביעית, שהרי שיעור טומאת הגויה הוא חצי פרס, ולדעת הרמב"ם פרס הוא ג' ביצים וחציו הוא ביצה ומחצה. נמצא שלדעת הרמב"ם המקור של שיעור כדי אכילת פרס בטומאת הגויה הוא מחמת שהשוו חכמים מידותיהם לתת קולא ששיעור רביעית אפילו באוכלים, והשוו מדותיהם במשקים לתת שיעור משך השתיה כמו משקים.

(כד). אמנם מסתבר שכונת הגר"א רק לומר שהרמב"ם לא טועה בדבר משנה ממש, אבל ודאי הוא דחיה בעלמא וכנ"ל, שכדי שתיית רביעית לכאורה היא עם הפסקה מעט, ושיעור ביאת מקדש ללא הפסקה ונתבאר לעיל.

ו.

אמנם באמת כל דברי הרמב"ם מיוסדים על דברי התוספתא, והגר"א הגיה בתוספתא בכמה דוכתי כדי שיתיישבו הדברים עם המשנה בכריתות, ואם כן ודאי שצריך למצוא ישוב המיישב את דברי התוספתא עם המשניות לפי שיטת הרמב"ם.

וברבנו מנוח (שלא היה לעיני הרבה מהאחרונים, ורק במהדורת רש"פ הדפסוהו על הדף) כתב לבאר בפשיטות שבמקום שהוצרכו לרביעית יש דין של בכדי אכילת פרס, ובמקום שהשיעור הוא כזית יש לאכלו בכדי שתיית רביעית¹.

ובאמת כמה אחרונים [שלא ראו את דברי רבנו מנוח] העלו מסברת עצמם ביאור זה בדעת הרמב"ם והתוספתא, עיין קרן אורה, ערוך לנר, שארית יהודה לאחי הגר"ז בשם הגר"ז² ועוד, וכמו שהאריך בזה ביבי"א (ה', י"ח). אך ביבי"א דחה ביאור זה בדברי הרמב"ם מחמת דברי הרמב"ם לגבי שיעור דם בכדי שתיית רביעית (רמב"ם פ"ד מאכלות אסורות ה"ט), וסבר היבי"א ששיעור שתיית דם הינו ברביעית (כגירסת הדפוסים ביבמות ק"ד), וא"כ מוכח שגם בדברים ששיעורם רביעית יש לשותם בכדי שתיית רביעית.

אך יש לתמוה, שברמב"ם בפ"ו מהלכות מאכלות אסורות כשמזכיר את שיעור אכילת דם לא מזכיר שיש חילוק בין אכילה לשתייה, ומשמע מדבריו להדיא ששיעור שתית דם בכזית וכשיעור שתיית תרומה בכזית (ראה לעיל בהערה 20 שנתבאר הכלל בזה), והרי סתם דם הינו בשתייה כדמשמע בתוספתא³. אלא דהיבי"א מתבסס על גירסת הספרים ביבמות דאיתא שיעור דם ברביעית, והוצרך לדחוק בדברי הרמב"ם. אבל כהיום נתברר ע"פ כת"י דגירסת הגמרא ביבמות שהיתה לפני הרבה ראשונים היא ששיעור דם בכזית, ואם כן מסתימת הרמב"ם יש להוכיח שגם הוא גרס בגמרא כג' כתבי היד. (ואין לפנינו כתבי יד שגורסים כג' הדפוסים).

הרי שדברי הרמב"ם והתוספתא ברורים כשיטת רבינו מנוח והאחרונים ז"ל הנ"ל, ולא צריך לשום דוחק. והגר"א הגיה בכמה דוכתי את דברי התוספתא ששיעור תרומה וכיו"ב ברביעית, ומסתבר שטעמו ז"ל מחמת גירסתו בגמרא דיבמות ק"ד, וכשיטתו בכל מקום להגיה את התוספתא לפי הגמרא (ראה הערה יג). ואם כן לפי מה שנתברר שיש גירסא אחרת, ומסתבר שנוסחא זו היתה לפני הרמב"ם, ממילא יש לומר שהגירסא בתוספתא נכונה וכדברי הרמב"ם⁴.

כה). מלבד יין נסך דרבנן, שהוכיח שיעור רביעית יין בכדי שתיית רביעית, וכבר עמדו בזה המפרשים (ראה ס' המפתח והארכנו לעיל).

כו). רבינו מנוח שביתת עשור ב' ד', קרן אורה נזיר ל"ח, ערוך לנר כריתות י"ב, ועוד.

כז). דאי' בתוספתא המחזה את החלב וגמאו הקפה את הדם ואכלו חייב, וביאר בחסדי דוד שבאו לחדש דאע"פ ששינה מדרכו חייב. ועי' מנחות כ"א דהו"א שדם קרוש אינו חייב.

כח). נתבאר לעיל תלית הדברים זה בזה, ונשנן בקצרה, שבתוספתא איתא שאוכל תרומה כזית בכדי אכילת פרס ושותה כזית בכדי שתיית רביעית והאוכל והשותה אין מצטרפים כיון ששיעור משך השתייה אינם שוים, והגר"א הגיה בתוספתא שהשתיה ברביעית ומשך השתייה באכילת פרס ואינם מצטרפים מחמת שיש חילוק בשיעור המאכל. ולהנ"ל דג' התוספתא היא ששתיית תרומה בכזית, לא יתכן ששיעור משך השתייה בכדי אכילת פרס, דאם כן האוכל והשותה יצטרף, ובהכרח שיש חילוק בין אכילה לשתייה בשיעור משך האכילה וכדעת הרמב"ם.

נמצאנו למדין לפי דרך זו, שבמקום שהשיעור הוא כזית משך השתיה הוא כדי שתיית רביעית. ובמקום שהשיעור הוא רביעית משך השתיה הינו כדי אכילת פרס, מלבד ביאת מקדש, דמבואר בכריתות שיש לשתותו בב"א ללא שום הפסק, כדי שיהיה דרך שכרות.

וטעם הדבר שצריך לשתות כדי שתיית רביעית, הוא מכיון שרביעית היא שתיה של קביעות ושביעה, ואילו כזית הוא שתיה מועטת. וא"כ כשהצריכו שתיה מועטת נתנו לזה שיעור כמו שיעור שביעה, כמו שנתנו בכזית של אוכלים שיעור בכדי אכילת סעודה, וכשהצריכו שיעור של רביעית החשיבו את הרביעית כמו כזית של אוכלים (כדאי בשבת ע"ו ששיעור רביעית יין כשהוא קרוש נעשה כזית) ששיעורם בכדי אכילת פרס. וכמו כן, לגבי מכת מרדות בין נסך חידש הרמב"ם שאין לחייבו עד שישתה רביעית בכדי שתיית רביעית.^ט



ז.

והנה מהר"י קורקוס (בפ"י מהלכות תרומות) הביא את קושיית הראב"ד מאי שנא טומאת הגויה ששיעורה באכילת פרס משיעור תרומה ושאר איסורים ברביעית, וכתב שיש ליישב כדברי רבינו מנוח שרביעית צריכה שהייה יותר. וכתב שיש לפרש שטומאת הגויה שאני, כיון שאין נפק"מ בדרך אכילה, ואפילו תחב לו חברו בבית הבליעה נעשה טמא, ואם כן לא שייך להצריך אכילה ושתיה כדרך אכילה, ולכן אזלינן בתר השיעור הכללי של האכילה שהוא כדי אכילת פרס. ובמרכבת המשנה (חעלא, פ"ב שביתת עשור הלכה ד') תפס כדרך זה בביאור הרמב"ם.

אמנם לפי זה אכתי תקשה קושיית הגר"א מביאת מקדש לדעת רבנן, שאמרו ששיעורו ברביעית בכדי אכילת פרס. והגם דק"ל כר"א דרק בשתה בב"א חייב, הרי הטעם הוא מצד דרך שכרות ולא מצד דרך שתיה.^ל

ובמרכבת המשנה כתב על דברי רבינו מנוח שלא ראה את דברי הרמב"ם לגבי ביאת מקדש ולענין יין נסך, שבשניהם מבואר ברמב"ם ששיעורו בכדי שתיית רביעית. אמנם דבריו צריכים פירוק, דשני מקורות אלו סותרים זה את זה. שברמב"ם לגבי ביאת מקדש כתב דבעינן שתיה רצופה ממש, ואילו ביין נסך כתב הרמב"ם ששותה את הרביעית מעט מעט בכדי שתיית רביעית. והרי מוכח שדין שתיית רביעית לא נלמד מביאת מקדש, ובביאת מקדש לדעת רבי אליעזר צריך לשתות בבת אחת מדין שכרות. ואדרבה, מוכח להדיא משיטת רבנן החולקים עליו וקבעו שיעור בכדי אכילת פרס, ששיעור שאר השתיות של רביעית הם בכדי אכילת פרס ולא בכדי שתיית

כט). ופרט זה נשאר קצת דוחק ברמב"ם, דמנין לו דין זה, ועי' לעיל הערה כ.

ל). הר"י קורקוס כתב שיש להכריח כדרך רבינו מנוח ששיעור רביעית בכדי אכילת פרס, דאם לא כן שהיות היכן הן (כלומר שלא שייך לתת שיעור שתיה באותו שיעור כמות, וצריך לתת מרווח כדרך שנתנו בכזית בכדי אכילת פרס). וכתב שיש לדחות, ששיעור שתיית רביעית הוא שתיה בנחת, ולכן אמרו שישתה רביעית בכדי שיעור שתיה בנחת. והרי מוכח מדברי הר"י קורקוס שבשביל לקיים את שי' המגיד משנה ששיעור שתיית רביעית בכדי שתיית רביעית, מוכרחים לומר ששיעור כדי שתיית רביעית הוא שיעור שתיה בנחת. ואם כן, מיניה וביה אי אפשר לקיים זאת מחמת דברי הגר"א וכמו שיתבאר בפנים. (שמיטת רבנן דר"א יש להוכיח שהשיעור כדי אכילת פרס ורק אם אנו משווים את שיעור שתית רביעית לשיטת ר"א נחא דר"א פליג ארבנן. והרי לר"א בעינן בביאת מקדש שתיה רצופה ממש ללא שהיות).

רביעית. ואי אפשר לומר שלדעת ר"א לומדים לשאר שתיות מביאת מקדש, שהרי חלוקים הם, שזו שתיה רצופה וזו שתיה עם הפסקות. ואם נאמר שבכדי שתיית רביעית היא גם כן שתיה רצופה, הרי שדברי הרמב"ם ביין נסך תמוהים, דאיך שייך לשתות מעט מעט תוך כדי שתיה רצופה.

ועל כרחק לפי דרך זו שהגירסא שם נשתבשה, (ראה לעיל הערה 20) ובאמת גם לגבי יין נסך השיעור כדי אכילת פרס. אך לפי הגי' שלפנינו מבואר להדיא שכדי שתיית רביעית היא שתיה עם הפסקות, ועל כרחק אין זה נלמד מביאת מקדש, ואם כן מוכרח מדעת רבנן ששיעור שתיה של רביעית הוא כדי אכילת פרס, ורק לגבי יין נסך נאמר קולא מיוחדת. והרי מבואר ברמב"ם בכמה דוכתי שיעור אכילת פרס בדברים שטעונים רביעית. (טומאת הגויה וגזיר ששרה פתו) ואין צריך לדחוק שדינים אלו שונים משאר דינים.

נמצינו למדין שמחשבון הדברים מוכח שאם כדי שתיית רביעית היא שתיה עם הפסקה, הרי שיש לנו משנה ערוכה ששיעור שתיית רביעית היא בכדי אכילת פרס. (כדעת רבנן, לגבי ביאת מקדש. ומשיטת ר"א שהצריך רביעית רצוף אי אפשר ללמוד לשאר שתיות שיהיו בכדי שתית רביעית שהיא שתיה לא רצופה) ואם שיעור שתית רביעית היא שתיה ללא הפסקה, הרי שאין לנו משנה מפורשת לדחות זאת אבל מאידך אין שום מקור שהרמב"ם אומר חידוש זה. ובשביל להעמיד חידוש זה צריך לומר שטומאת הגויה חמורה מדאו' והמגיד משנה לא אמר זאת רק מחמת הדוחק^{לא}. ואחרי דברי רבנו מנוח אין צורך לדחוק זאת ואין שום סמך לזה. (גם מדברי הרמב"ם בנויר ששרה פתו מוכח שהשיעור כדי אכילת פרס. ועי' במנחת חינוך מצוה שס"ח שעמד בזה בתירה גדולה וצ"ע. אלא שאם היה לנו מבואר ברמב"ם להיפך היה צריך להידחק ולומר שכיון שהוא אוכל את הפת דרך אכילה דנים את השיעור כדרך אכילה ולא כדרך שתיה, אך מנין לדחוק בשביל ליישב כשאין שום סיבה והכרח) וכל זה מלבד שאר הראשונים שמבואר מדבריהם ששיעור משקים בכדי אכילת פרס.



העולה מהאמור

א. שיעור אכילה במשקים המבואר בחז"ל. בש"ס ובתוספתא נתפרש א. שיעור כל איסורי חפצא כתרומה וחלב ודם וכיו"ב שיעורם בשתיה בכזית. ב. לגבי שיעור שתיה בנויר יש מחלוקת בחז"ל אם בכזית או ברביעית. ג. לגבי טומאת הגויה וביאת מקדש נתפרש שיעורו ברביעית. ד. וביוהכ"פ השיעור כמלוא לוגמיו.

ב. שיעור משך השתיה. לגבי שיעורי שתיה שבכזית מבואר בתוספתא שלפנינו ולפני הרמב"ם ששיעור משך השתיה הוא כדי שתיית רביעית. ולגבי שיעורים של רביעית הוזכר במשנה ששיעורה כדי אכילת פרס (טומאת הגויה), מלבד ביאת מקדש שאסור להפסיק כלל אפילו ב' לגימות. הראב"ד תמה על הרמב"ם משיעור טומאת הגויה ברביעית בכדי אכילת פרס, והרמב"ם ס"ל שכיון ששיעורו ברביעית, משך זמנו בכדי אכילת פרס, ואתיא כגירסתנו בתוספתא.

לא). ועוד צריך לדחוק שלמדו מביאת מקדש לכל דיני תורה. ובודאי שהסברא נותנת בהיפך שביאת מקדש חמורה שצריך שתיה דרך שכרות.

ג. שיעור ברכות וחידוש הרמב"ם. באכילה מצאנו ששיעורו פחות מהוצאת שבת ואכילת יום כיפור, וא"כ השיעור צריך להיות פחות מכמלוא לוגמיו.

הרמב"ם חידש בנזיר דקי"ל כמשנה ראשונה ששיעורו ברביעית, ולפי זה ס"ל שכל שיעור שנאמר בו 'שתיה' שיעורו ברביעית, כגון שבועות וברכות. אך איסורי אכילה, הגם שהוא אוכל בדרך שתיה, שיעורו בכזית ורק "שתיה" היא רביעית. ועל כן במקום שנאסרה בתורה אכילה, הרי שכזית נחשב כבר אכילה, אבל במקום שנאסרה שתיה, הרי שרק שתיית רביעית נחשב שתיה. וס"ל דלגבי ברכה אחרונה השיעור הוא ניתן בשתיה, וכן בנשבע שלא ישתה וכיו"ב.

בתוספות בברכות ובסוכה מבואר דהם לא סוברים כן, אלא גם בשיעורי שתיה השיעור הוא בכזית. אלא דס"ל שלגבי ברכות יש לחשוש שצריך שיעור שביעה בכביצה (תו' סוכה), או יותר (משמעות תו' ברכות ל"ט).²

ד. שיעור משך השתיה לדעת הרמב"ם. ברמב"ם מבואר בכל השתיות ששיעורן בכזית שיעורן בכדי שתיית רביעית, ובדברים ששיעורם ברביעית כתב שיעור כדי אכילת פרס, מלבד ביאת מקדש שצריך שתיה ללא הפסקה כלל (כדעת ר"א משום שכרות). כן מבואר בדבריו לגבי נזיר שהשיעור הוא רביעית בכדי אכילת פרס³, וכן לגבי טומאת הגויה אע"פ שהוא דרבנן החמיר הרמב"ם שהשיעור הוא כדי אכילת פרס, כמפורש במשנה. וטעם הדבר, שבמקום שהשיעור הוא רביעית יש להחשיב את הרביעית כמו אכילת כזית ששיעורה בכדי אכילת פרס. (כן הוא לדעת רבינו מנוח, קרן אורה, ערוך לנר ושארית יהודה. וכן מוכרח לכאורה מחמת קושיית הגר"א).

ה. דעת הגר"א. הגר"א בתוספתא הגיה בכמה מקומות ששיעורי האיסורים ברביעית בכדי אכילת פרס, וצ"ב טעמו. ואפשר שהוא מחמת גי' הספרים ביבמות קי"ד דשיעור דם ברביעית, וא"כ מוכח ששיעור איסורים ברביעית, והגיה שהשיעור כדי אכילת פרס ולא כדי שתיית רביעית, כמבואר בכריתות י"ב שהשיעור של רביעית בכדי אכילת פרס. אמנם לפי גירסת כתבי יד גם דם שיעורו בכזית, וכגירסת התוספתא והרמב"ם. ושמא טעמים אחרים היו לגר"א בזה.



סיכום העולה מהאמור לענין שיעור משך זמן שתיה

לפי המתבאר לתוספתא והרמב"ם, כל השתיות ששיעורן מכזית עד רביעית, משך שתייתן הוא כדי שתיית רביעית. וכל השתיות ששיעורן רביעית, שיעור זמן שהייתן הוא עד כדי אכילת פרס.

בשיעור השתיה מצאנו ג' שיעורים: א. כזית⁴. ב. כביצה/כמלוא לוגמיו⁵. ג. רביעית⁶.

לב). ומשמע מדבריהם בכמה דוכתי דס"ל דקי"ל כמשנה אחרונה (עי' תו' ערוכין ד'. ועוד).

לג). אך שמא מחמת שהוא שותה דרך אכילה בשרה פתו.

לד). תו' סוכה וסתמא דדברי חז"ל בכל מקום ששיעור שתיה כל שהיא בכזית כמו אכילה.

לה). חשש של תו' סוכה כ"ו: וברכות ל"ט.

לו). חידושו של הרמב"ם שכל שיעורים שנאמרו בשתיה שיעורם ברביעית ולמדה ממשנה ראשונה דנזיר ל"ח וס"ל דהלכה כלשון ראשון, ויש עם הרמב"ם כמה ראשונים שסברו שסתם שתיה ברביעית (עי' חינוך תמ"ד ומאירי נזיר שם

ואם כן, אם שותה כזית בכדי רביעית ושאר הרביעית בכדי אכילת פרס, הרי שחייב בברכה בין לפי סברא א' בין לפי סברא ג'. ואם רוצה לחוש לשיטה ב', צריך להקפיד לשתות כביצה או כמלוא לוגמיו בבת אחת, ושאר הרביעית בכדי אכילת פרס^ל.

והנה מנהג רוב העולם כיום לשער רביעית בכדי שתיית רביעית^מ, ולהנ"ל המנהג מבוסס על דרכו של המגיד משנה, אך נסתר מפשטות המשנה בכריתות. והמ"מ כתב כן רק מחמת הדוחק כמבואר בדבריו, ואחרי דברי רבנו מנוח אין צורך לזה^נ.

לפי דברי הגר"א נוהגים לשער רביעית בכדי אכילת פרס, ולא חוששים לכזית בכדי שתיית רביעית, וכן הוא לפי רבינו מנוח ג"כ דעת הרמב"ם, ואתי שפיר גם לפי פסק השו"ע בסי'

(ועוד).

לז). כן ראוי לנהוג משום סב"ל שכל המלוא לוגמיו יהיה כדי שתיית רביעית, אבל מן הדין מסתבר שאפשר שרק הכזית יהיה בכדי שתיית רביעית, כיון דתו' רק נסתפקו שמא השיעור הוא מלוא לוגמיו, וגם כל מה שהקילו ביום כיפור שהשיעור של מלוא לוגמיו הוא מחמת ישוב הדעת, שהרי הגמרא בימא הקשתה איך השוו שיעור כזית באכילת פרס וגם ככותבת באכילת פרס ות' שמשום מיתבא דעתא קים להו לרבנן דשיעורם שוה, אבל לגבי שתיית מלוא לוגמיו שחידשו תו' אין מקור לומר זאת. ומעיקר דינא יש לצרף לזה את שיטת הראב"ד שאפילו שיעור מלא לוגמיו שיעורו באכילת פרס (ובתוספתא בימא אמרו כזית בכדי רביעית ור"א אומר מלוא לוגמיו, ולולי דברי הרמב"ם אפשר דר"א פליג גם על השיעור של משך הזמן של השתיה), וכן יש לצרף את שיטת הרמב"ם שהשיעור הוא רביעית בכדי אכילת פרס.

לח). מנהג זה נתחדש אחרי השו"ע, עי' כל המו"מ בספר שכנה"ג סי' ר"ד ובתוספת יוה"כ יומא פ' ע"ב, וברכ"י ושע"ת סי' ר"ד ומ"ב סי' ר"י ובפסק"ת שם, ויב"א ה' י"ח.

ותורף הדבר: שהמנהג היה לברך בורא נפשות על שתייה חמה, עד שבא הר"י אבועלפאי והורה שלא לברך מחמת הבנתו בדברי הרמב"ם, ותמה על זה השכנה"ג מאוד. ובתוספות יום הכיפורים מיישב זאת ומאריך לבסס דברי הר"י אבועלפאי, ובברכ"י הסכים עמו שלא לברך, וכן הביא השע"ת ובמג"א בסי' ר"י ציין למחלוקת הרמב"ם והראב"ד לגבי ת"ב. והגר"א בסי' תרי"ב כתב שדברי הרמב"ם ביוכ"פ הוא שגגה גדולה. והאחרונים העלו צד לחלק בין שתייה חמה שדרכה בשתייה איטית, ופלפלו בזה הרבה דבדין כזית בכדי אכילת פרס מוכח בכמה דוכתי דאין לחלק בין דרך אכילתו לאינו דרך אכילתו (אמנם יש לחלק בין כדי אכילת פרס, שהוא הלמ"מ אפילו בתערובת, לבין כדי שתיית רביעית, כדנתבאר בארוכה לעיל). והשארית יהודה בשם אחיו הגר"ז וקרן אורה וערוך לנר חילקו בין דברי הרמב"ם בימא לנידון ברכה אחרונה ששיעורה ברביעית לרמב"ם. והמ"ב הביא שבשתיית תה ראוי להמתין מעט עד שיצטנן רביעית ואז ישתה, ובברכ"י כתב על עצה זו דלא חשיב שתייה כדרכה, שהרי אין דרך לשתות תה קר, והשע"ת בסי' ר"ד השיג ע"ז והמ"ב הנ"ל לא חש ליה. ובפסק"ת הביא שהרבה מהגדולים נהגו לברך על תה בכדי אכילת פרס, ויש גם עדות בשם הח"ח גופיה. לפי מה שנתבאר (להלכה ולא למעשה עד שיסכימו עמי הת"ח) יצא דלגבי ברכה אחרונה המברך נשכר, ואילו לגבי יוכ"פ חולה המקיל כהרמב"ם לשער שיעורים ביותר מכדי שתיית רביעית לא הפסיד (אך ודאי שיש לחשוש לראב"ד ולשער בכדי אכילת פרס כשאפשר, כמוש"כ השו"ע שם, אך דברינו מעיקר הסוגיא).

לט). וביותר שהגר"א כתב על דרך זו של המגיד משנה שהיא שגגה גדולה. והמגיד משנה כתב להדיא בתוך דבריו שהוא כותב זאת רק מחמת ההכרח של דברי התוספתא, ואם כן אחרי דברי רבנו מנוח אין צורך לכל זה. וכמו שנתבאר לעיל, האחרונים הקשו על דרך זו ב' קושיות - א' שבשיעור דם שהוא ברביעית כתב הרמב"ם כדי שתיית רביעית. וקושיא זו נופלת לפי גי' הכתבי יד ששיעור דם בכזית (וזה לא היה לפני האחרונים) ב' ששיעור יין נסך כתב הרמב"ם שהוא רביעית בכדי שתיית רביעית. ובזה נתבאר - א' שבספר הבתים נראה שהיה חילופי גי' ברמב"ם ב' דברי הרמב"ם ביין נסך אין להם מקור בחז"ל ובתוספתא, והאחרונים תמחו מנין לו זאת, ויש שתלו שהוא למד שדין יין נסך כעין ביאת מקדש שצריך שתייה רצופה מזה שכתוב ישנו יין נסיכם, ואין ללמוד מזה לשאר דברים. והגם שהקשינו על זה שבביאת מקדש משמע שצריך שתייה ממש רצופה, וביין נסך מוכח שאפילו אם היה הפסק מעט גם כן חייב, מכל מקום אין בכדי קושיא זו להפך את פשטות דברי חז"ל בכל מקום שכזית ומלוא לוגמיו בכדי שתיית רביעית ורביעית בכדי אכילת פרס.

תרי"ב. אך אכתי יש לחוש לשתות כזית בכדי שתיית רביעית, על פי דעת התוספות^{מא} (ושי' התו' הובאה בשו"ע בסי' ר"י סעי' א').



מ). כלומר שהשו"ע פסק בסי' תרי"ב את שיטת הרמב"ם לגבי מלוא לוגמיו שצריך כדי שתיית רביעית, אבל לגבי שיעור רביעית לא פסק שצריך כדי שתיית רביעית. אמנם הב"י הביא את תירוצו של המ"מ ליישב פסק הרמב"ם, אבל אין כאן הכרעה דווקא כישובו של המ"מ, והב"י הביא את דברי המ"מ רק לבאר שאפשר לתפוס את הרמב"ם להלכה, ואינו עסוק שם כלל בענין איסורים ששיעורם ברביעית.

מא). אמנם לאחרונה הרבה הוכיחו שמעיקר הדין שיעור זית הוא קטן מחצי ושליש ביצה, וכדעת הסבורים שהולכים לפי זיתי זמנינו, ואם כן בכל לגימה יש בהכרח כזית, ואם כן בכל אופן ששותה תה וכיו"ב יש לו כבר כזית בכדי שתיית רביעית, ואת שאר הרביעית הוא שותה בכא"פ לצאת דעת הרמב"ם והגר"א (אך אם באים לחוש לשי' התו' בברכות ששיעור שתייה מלוא לוגמיו, יש לשתות מלוא לוגמיו בכדי שתית רביעית ושאר הרביעית בכדי אכילת פרס).

הרב יהודה וייס
מרבני ארגון 'ערכתם'

בירור תחום שבת של העיר טבריה והליכה למרכז הרפואי פוריה

הקדמה

המרכז הרפואי פוריה, המשמש בעיקר את תושבי העיר טבריה והסביבה, נמצא במרחק של כ- 3 קילומטר מסוף בתי העיר טבריה. מרחק זה הוא הרבה יותר משיעור תחום שבת, שהוא לשיטת רבי חיים נאה 960 מטר ולשיעור חזו"א כ-1140 מטר. אף המרחק מקצה צורת הפתח [העירוב העירוני] המקיף את העיר, עד בית החולים, הוא יותר משיעור תחום שבת.

מחמת הצורך בהליכה בשבתות וימים טובים מטבריה לבית החולים ומבית החולים לטבריה נבדקו אפשרויות ההליכה בשבת לבית החולים ומבית החולים לפי כללי הלכות מדידת התחום [ריבוע העיר, עיר העשויה כקשת ועוד], וכן על ידי הנחת עירוב תחומין.

במאמר דלהלן נבאר בעז"ה את הנידונים ההלכתיים הנוגעים לבירור דין ההליכה בשבת מטבריה לבית החולים ולהיפך, וכן את המציאות של המרחקים ומסלולי ההליכה השונים, הנוגעים לבירור דין ההליכה בשבת לבית החולים וממנו ללא עירוב תחומין, ועל ידי עירוב תחומין.

חשוב לציין, שלפעמים הצורך בשהייה ליד החולה בבית החולים הוא בכלל פיקוח נפש, ואין להחמיר בכל אופן שיש צד שכזה.

הנכתב במאמר דלהלן ביחס לצורת הפתח הוא על פי מה שנמסר לנו מהאחראים על העירוב, ובלא שנבדקו על ידינו תוואי העירוב ותקינותו.



א.

מדידת תחום טבריה על פי בתי העיר

בית החולים מרוחק מבתי העיר טבריה יותר משני תחומי שבת, בין לשיעור רבי חיים נאה ובין לשיעור חזו"א.

מרחק זה הוא אף אם נוסף ריבוע העיר לטבריה [וכמבואר בשו"ע סי' שצ"ח שמדידת התחום היא מריבוע העיר, שזהו כעין טבלא מרובעת שמוספים על העיר להשוות את ד' רוחותיה, ומדידת התחום היא מקצה הריבוע], היות ובכל צורה שהיא שנרבע את בתי העיר טבריה, יהיה המרחק בין ריבוע העיר לבית החולים יותר משני תחומי שבת.

לענין זה לא מועילים בתי המלון, האכסניות ושאר המקומות שהוקפו לדירה הנמצאים לאורך הכנרת, הואיל ויש הפסק של יותר מקמ"א אמה בינם לבתי העיר טבריה, ואינם נחשבים כחלק מהעיר טבריה לענין מדידת התחום של העיר טבריה.

אף שכתבנו שהמרחק בין בתי העיר טבריה לבית החולים הוא יותר מב' תחומי שבת, יש אפשרות להניח עירוב תחומין בצורה שתאפשר באופנים מסויימים את ההליכה והחזרה מטבריה לבית החולים, אף אם מדידת התחום תעשה לפי בתי העיר טבריה, ולא רק אם היא תעשה לפי צורת הפתח המקיפה את העיר, וכפי שיבואר בעז"ה להלן סעיף ז'.



ב.

מדידת תחום טבריה על פי היקף צורת הפתח של העיר [היקף חוטי העירוב]

היקף צורת הפתח העירוני של העיר טבריה ממשיך בצדו המזרחי על ידי רצועה צרה לאורך הכנרת לכיוון דרום עד סביבות קבר רבי מאיר בעל הנס, ובצדו המערבי מסתיים קו העירוב כמעט בשווה לבתי העיר טבריה בשיכון ד'.

השאלה שעומדת לפנינו היא כיצד מודדים את תחום העיר לפי היקף צורת הפתח של העיר. הנה השוכת ברשות היחיד מודדים לו אלפים אמה מקצה הרשות היחיד, כמבואר בשו"ע סימן שצ"ו סעיף ב', והשוכת במקום המוקף במחיצות המתקנות כדין הרי הוא מודד את תחומו מקצה רשות היחיד, ולא מבתי העיר. ויש לנו לדון על אופן מדידת התחום של העיר טבריה לכיוון בית החולים לפי היקף צורת הפתח, ולברר האם לפי"ז ניתן ללכת לבית החולים בשבת.

חשוב להדגיש שכשאנו באים להתיר את ההליכה מהעיר לבית החולים ומביה"ח לעיר לפי מדידות הנעשות מהיקף צורת הפתח ולא לפי מדידות הנעשות מבתי העיר, יש צורך לברר לפני ההליכה בשבת מטבריה לבית החולים את תקינות צוה"פ המקיפה את כל העיר טבריה, ואת כל השטחים הכלולים בצורת הפתח עד סביבות קבר רבי מאיר בעל הנס, [כ-2 ק"מ מסוף בתי העיר טבריה], היות ואם יארע פסול באחד מחוטי העירוב באיזה מקום, אף אם יהיה זה באופן שלא יגרום הדבר לפסול את כל העירוב של העיר טבריה [אם העירוב מגובה בהיקף בתוך היקף וכדו'], עדיין לעניין מדידת התחום לא נוכל למדוד את התחום מסוף צורת הפתח.

במדידה פשוטה שמודדים את המרחק מהיקף צורת הפתח ועד בית החולים [ללא הוספת ריבוע לצורת הפתח], הרי שהמרחק מקצה צורת הפתח עד בית החולים הוא יותר משני תחומי שבת, גם לשיעור חזו"א.



ג.

ריבוע צורת הפתח

כפי שהתבאר לעיל, מדידת תחום העיר היא מסוף ריבוע העיר, ובנידו"ד שלפי ריבוע בתי העיר טבריה אין אפשרות ללכת בשבת לבית החולים, יש לדון האם ניתן להתיר את ההליכה לפי ריבוע היקף חוטי העירוב של טבריה.

הנידון בזה מתבסס על מה שכתב החזו"א בסימן ק"י ס"ק כ"א שהשובת ברשות היחיד מרבעים את היקף הרשות היחיד ומודדים את התחום מסוף הריבוע. ויש לנו לדון האם בית החולים נמצא בתחום הריבוע של צורת הפתח של העיר טבריה.

והנה לפי תוואי היקף צורת הפתח של העיר טבריה הנ"ל, נמצא שצורת ההיקף היא כצורת קשת, כאשר ראש הקשת האחד במזרח העיר [לאורך הכנרת] קרוב לכביש 90, וראש השני של הקשת הוא במערב העיר טבריה, באזור התעשייה הסמוך לכניסה לעיר.

דין עיר העשויה כקשת מבואר בגמ' עירובין דף נ"ה א' שאם המרחק בין ב' ראשי הקשת הוא יותר מארבעת אלפים אמה ובין גג הקשת ועד היתר יותר מאלפים אמה אין מרבעים את העיר לצד חלל הקשת, והובא בשו"ע סימן שצ"ח סעיף ד'. וכתבו הראשונים שאין מותחים יתר בין ראשי הקשת בקצה ראשי הקשת, עדיין ניתן למתוח יתר בין ב' ראשי הקשת במקום שבו מתקצר המרחק בין ב' ראשי הקשת לפחות מד' אלפים אמה, ומודדים את תחום העיר ליוצא מחלל הקשת מקו יתר זה, וכן נפסק ברמ"א סי' שצ"ח ס"ד. והטור כתב שניתן למתוח יתר גם במקום שבו מתקצר המרחק בין גג הקשת ליתר ואינו עודף על אלפיים אמה מגג הקשת, ועיי"ש בביה"ל, ובחזו"א בסימן ק"י ס"ק ט"ו.

המרחק בין ראש הקשת המזרחי של צורת הפתח [הסמוך לקבר רבי מאיר בעל הנס] לבין ראש הקשת המערבי [הסמוך לאזוה"ת שבכניסה לעיר] הוא יותר מארבעת אלפים אמה, וכן המרחק בין גג הקשת לבין היתר הנמתח בין שני ראשי הקשת הוא יותר מאלפים אמה, ולכן לפי המבואר ברמ"א הנ"ל מודדים התחום מהמקום שמתקצר שם פחות מארבעת אלפים. במדידת התחום של טבריה לכיוון בית החולים מהיתר במקום שבו מתקצר המרחק בין שני ראשי הקשת לפחות מארבעת אלפים אמה, וכן מהיתר במקום שבו המרחק בין גג הקשת לבין היתר אינו עודף על אלפיים אמה, עדיין יש יותר מאלפיים אמה עד בית החולים, ובית החולים נמצא מחוץ לתחום היתר המתקצר*.



א). הגדלת היקף צורת הפתח ברגל המזרחית לכיוון דרום לא תקטין את המרחק בין שני ראשי הקשת, אלא להיפך, היא תגרום רק להגדיל את המרחק שבין ב' ראשי הקשת.

ד.

ריבוע צורת הפתח על ידי החשבת רגלי הקשת כ'פיגום'

שורת בתים שאינם מעיקר העיר היוצאים מהעיר, נקראים בלשון המשנה 'פיגום' היוצא מהעיר. להלן נראה שיש אומרים שלענין דין עיר העשויה כקשת יש הבדל האם העיר בעצמה עשויה כקשת, או שרק מחמת 'פגומים' היוצאים מהעיר נעשית צורת העיר כקשת.

לדבר זה יש השלכה לגבי נידון ההליכה מטבריה לבית החולים, הואיל ואף שהתבאר בסעיף לעיל שצורת היקף העירוב של העיר טבריה היא כצורת 'קשת גדולה' שאין מרבעים אותה, עדיין יש מקום לדון לרבע את היקף העירוב מדין 'פגומים' היוצאים מהעיר' המבואר בגמ' עירובין נ"ה א', וכדלהלן:

בדין פגומים - שהם בתים בודדים היוצאים מן העיר ואינם מעיקר צורת העיר, יש מחלוקת בראשונים. שיטת התוספות ורבינו חננאל (עירובין נ"ה א') שאין הפרש בינם לבין כל עיר העשויה כקשת, ואם על ידי הפגומים נוצר חלל בין ב' הראשים יותר מארבעת אלפים אמה, אין מרבעים את העיר בצד זה, וכן פסק הרמ"א בפשיטות בסימן שצ"ח סוף סעיף ו'. אולם שיטת הרשב"א והריטב"א שפגומים עדיפים מקשת. ובסברת החילוק כתב הרשב"א שעיר העשויה כקשת כך היא צורת העיר העיקרית, שהיא כקשת ואינה עשויה להתמלאות, אבל פיגומים היוצאים מהעיר הם נטפלים יותר לעיר וסופה להתמלאות לצד הפגומים. והרא"ש לא הכריע בזה.

שיטת הרשב"א וסיעתו הוזכרה בביאור הלכה שם בסעיף ו', וסיים 'ואפשר שיש לסמוך עליהם בשעת הדחק' עכ"ל.

מבואר בדברי הביאור הלכה דשלא בשעת הדחק אין היתר לסמוך על הרשב"א נגד פסק הרמ"א, ורק בשעת הדחק הסתפק האם אפשר לסמוך עליו, וגם את זה לא הכריע רק כתב בדרך אפשר. לעומת זאת, החזו"א בסימן ק"י ס"ק ט"ו פסק כהרמ"א לגמרי, וכן פסק בשו"ע הרב סימן שצ"ח סעיף ז' כהרמ"א מבלי להביא דעה חולקת. ולדבריהם דין פיגום היוצא מהעיר ככל דין עיר העשויה כקשת.

והנה דברי הרשב"א הנ"ל נאמרו לגבי עיר שיוצאים ממנה בתים בודדים הנטפלים לעיר, אבל בנידון של מדידת תחום העיר טבריה לכיוון בית החולים יש לדון שלא שייך כלל היתרו של הרשב"א בדין 'פגומין', כיון שאין אנו דנים על 'עיר' אלא על צורת הפתח המקיפה את העיר שצורתה היא כצורת עיר העשויה כקשת. ויש מקום לומר שרק לגבי 'עיר' שייך לחלק בין עיקר צורת העיר, לחלק הנטפל לעיר שדינו כפיגום, אבל לגבי צורת הפתח שהסיבה שנחשבת כד' אמות הוא מדין 'רשות היחיד', אין חילוק בין עיקר רשות היחיד לרצועה היוצאת מרשות היחיד שתחשב כפגום, וצ"ע.

לחילוק זה נמצא שאף לדברי הרשב"א אין שום אפשרות לרבע את טבריה באופן שבית החולים יהיה בתחום העיר טבריה.



ה.

מדידת התחום לפי שיטת הרשב"א ולפי הצד שדין רגל צורת הפתח המזרחית נחשבת כפגום

עתה נבוא לברר את דין ההליכה מטבריה לבית החולים לשיטת הרשב"א הנ"ל [דלא כהרמ"א, שולחן ערוך הרב, והחזו"א, וכן לולי החילוק שכתבנו שאין דברי הרשב"א שייכים בנידו"ד] שפגום היוצא מהעיר וצורתו כקשת מרבעים את העיר בצד הפיגום, אף אם המרחק בין ב' ראשי הקשת הוא יותר מד' אלפים אמה.

כפי היוצא במדידות התחום נמצא שאם נרבע את צורת הפתח של העיר טבריה לריבוע העולם יש יותר מאלפים אמה עד בניני בית החולים, דהיינו המיון היולדות וכו', ואין שום היתר ללכת לבית החולים בלי עירוב תחומין.

הנידון להתיר את ההליכה ללא עירוב תחומין הוא על ידי ריבוע צורת הפתח של העיר טבריה לפי הצלע הצפונית של צוה"פ [משכונת נוה הדר עד אזור"ת בכניסה המערבית לעיר], שאם נרבע את העיר על פי צלע זו, ונדון את הרגל המזרחית דרומית של צוה"פ כפיגום להכלילו בתוך הריבוע [וכאמור כהרשב"א, ודלא כהרמ"א שו"ע הרב והחזו"א], אזי יכנס בית החולים בתוך תחום אלפים אמה של העיר טבריה.

והנה הנידון לרבע את העיר טבריה על פי הצלע הצפונית הנ"ל הוא על פי מה שכתבו הראשונים שעיר העשויה כמין קשת מרבעים אותה על פי קו היתר שבין ב' ראשי הקשת. והביאור בזה, כפי שכתב הרשב"א, הוא שגם אם יש לעיר צלע אחת ישרה ואין לה צלעות אחרות, מרבעים את העיר על פי הצלע הזו, והכי נמין ניתן לרבע על פי הצלע הצפונית הזו.

ויש לדון במקרה שלפנינו שהמציאות היא שהצלע הצפונית של צוה"פ אינה הולכת לכל הרוח הצפונית של העיר טבריה אלא רק לרובה.

הנה הראשונים שכתבו שמרבעים את העיר על פי צלע ישרה אחת ההולכת לכל רוח העיר דיברו באופן שהצלע הישרה הולכת לכל רוח העיר, אבל במקום שהצלע אינה מכילה אלא את כל העיר אלא רק את רובה, הסתפק החזו"א (סימן ק"י ס"ק כ"ג ד"ה מיהו) האם מרבעים את העיר על פיה או לא. ויש שנוקטים בזה כפשטות לשון הרמב"ם פרק כ"ח מהלכות שבת הלכה ו' והשולחן ערוך סי' שצ"ח והשולחן ערוך הרב סימן שצ"ח סעיף א' שעיר שיש לה צלעות רבות מרבעים אותה לריבוע העולם. ולפי"ז במקרה שלפנינו שהצלע הצפונית של צוה"פ אינה הולכת לכל ממש לכל הרוח הצפונית של העיר טבריה אלא רק לרובה, לא ירבעו את העיר לפי צלע זו, אלא לריבוע העולם, וכן דעת שו"ע הרב סי' שצ"ח ס"א. וכאמור לעיל, לריבוע העולם אין היתר ללכת מטבריה לבית החולים ללא עירוב תחומין.



1.

סיכום הנידונים להתיר את ההליכה מטבריה לבית החולים פוריה ללא עירוב

תחומין

כדי להתיר את ההליכה מטבריה לבית החולים ללא עירוב תחומין, צריך להתבסס על כמה הנחות, ולהכריע כמה ספיקות, כשבחלק מהצדדים קשה לסמוך על כל צד בפני עצמו, קל וחומר בהצטרף כולם יחד. וכפי שכתב המשנה ברורה כמה פעמים בהלכות תחומין [בסימן שצ"ח סעיף ד' בביאור הלכה ד"ה ויש, בסימן שצ"ח בסעיף ה' ביאור הלכה ד"ה וכן, בסימן ת"ח בשער הציון ס"ק י"א] שגם במקום שסומכים על השיטה המקילה מחמת שהלכה כדברי המיקל בערוב, אם מצטרף ספק נוסף להחמיר שוב אין חוזרים ומקילים. וכאן רבו הצדדים להחמיר.

יש להוסיף, שהנידון להתיר את ההליכה ללא עירוב תחומין מתבסס על היקף צורת הפתח של טבריה, שהוא ממשיך כהיקף אחד עם ההיקף של כלל העיר טבריה עד אחרי קבר רבי מאיר בעל הנס. ואם התקצר תוואי העירוב, או שהוציאו מההיקף איזה קטע בין טבריה לקבר רבי מאיר בעל הנס, משתנה דין ההליכה.

תמצית הנידונים שיש להזדקק להם בכדי להתיר את ההליכה, ואם נחמיר אפי' באחד מהם ההליכה מטבריה לבית החולים ללא עירוב תחומין אסורה:

א. הנידון להתיר את ההליכה על פי צורת הפתח כאמור, הוא רק לשיטת הרשב"א בדין פגומים היוצאים מהעיר, ועל פי הביאור הלכה שהסתפק האם אפשר לסמוך על שיטתו בשעת הדחק, ודלא כהרמ"א, שו"ע הרב והחזו"א שנקטו להחמיר בזה ולא הקילו כהרשב"א.

ב. גם אם נקל כהרשב"א הנ"ל בדין פגום היוצא מהעיר, עדיין אין היתר הליכה אלא אם נכריע שצורת הפתח שיוצא ממנה רגל העשויה כקשת דינה כפגום, ואינה נחשבת כעיקר היקף צורת הפתח, שיגרום לצוה"פ להיות כדין עיר העשויה כקשת שבין רגליה יותר מד' אלפים, שאין מרבעים אותה אף להרשב"א.

ג. גם אם נרבע על פי הצוה"פ הנ"ל, ונקל כהרשב"א הנ"ל בדין פגום היוצא מהעיר, ונקוט שרגל היוצאת מצוה"פ דינה כפגום, עדיין אין היתר הליכה לבית החולים אלא אם נכריע לרבע את צורת הפתח של העיר טבריה לא לפי ריבוע העולם, כשבנידו"ד שאין לצוה"פ של העיר טבריה צלע ההולכת לכל רוח העיר, פשטיות לשון הרמב"ם שמרבעים העיר לריבוע העולם [ובחזו"א הסתפק בזה].

לגבי אלו שאינם מסתמכים על היקף עירוב עירוני גם לענין תחומין, ומודדים את תחום העיר טבריה על פי הבתים, יש יותר משני תחומי שבת בין העיר טבריה לבית החולים, ואין אפשרות ללכת לבית החולים ללא עירוב תחומין, וכפי שהתבאר לעיל סעיף א'.



ז.

היתר הליכה לבית החולים על ידי עירוב תחומין

להאמור לעיל, שמצד הדין אף אחרי שמודדים את תחום העיר טבריה מסוף צורת הפתח [היקף העירוב] המקיפה את העיר מצד הדין קשה להתיר את ההליכה לבית החולים ללא עירוב תחומין, נבדק האם ניתן להתיר את ההליכה על ידי הנחת עירוב תחומין באמצע הדרך שבין טבריה לבית החולים.

לצורך הסבר האופן שבו ניתן להתיר את ההליכה על ידי עירוב תחומין, יש להקדים כמה דינים מהלכות עירוב תחומין השייכים לעירוב תחומין זה.

הנה דבר ברור הוא שלא ניתן להכניס את כל העיר טבריה בתחום עירוב התחומין שיונח בין טבריה לבית החולים פוריה, ולכא' אין ריווח בהנחת עירוב תחומין. אמנם לפי ההלכה המבוארת ברמ"א סימן ת"ח סעיף א' שהמניח עירוב מחוץ לעירו, והוא לן בעירו, נחשבת לו כל העיר כד' אמות, אף שרק הקצה של העיר נכנס בתחום העירוב תחומין, יש לבדוק האם גם בנידון של הליכה מטבריה לבית החולים ניתן לסדר עירוב תחומין באופן כזה שיכניס מצד אחד את בית החולים, ומצד שני יכניס את הקצה של העיר טבריה, שיועיל ללנים בטבריה, וכדלהלן.



דין עיר שלן בה

מבואר בגמ' ובשולחן ערוך שמי שהאלפיים אמה של תחומו מסתיימים בתוך עיר [ואפי' בתוך רשות היחיד] אסור לו להמשיך וללכת בתוך העיר מחוץ לאלפיים אמה, וכל הדין שהעיר נחשבת כד' אמות הוא רק כששובת או מניח עירוב בתוך העיר.

לפי"ז נמצא, שהמניח עירוב תחומין מחוץ לעיר, וקובע את שביתתו במקום הנחת העירוב תחומין, אם תחום האלפיים אמה ממקום הנחת העירוב מסתיימים באמצע עיר גדולה, אינו רשאי ללכת בכל העיר, אלא רק עד סוף תחום האלפיים אמה.

אמנם, נחלקו הראשונים במקרה שלן בליל שבת באותה העיר הגדולה האם רשאי ללכת בכל העיר [בנוסף לתחום שיש לו מסביב למקום הנחת העירוב], או לא. יש מהראשונים [רש"י, תוס' עירובין ס' ב' ועו"ר] שסוברים שאם לן בליל שבת באותה העיר הגדולה מותר לו ללכת בכל העיר, בנוסף לתחום שיש לו מסביב למקום הנחת העירוב. ולפי דעתם, כל אחד מבני עיר גדולה יכול להניח עירוב תחומין מחוץ לעיר בתוך אלפיים אמה לעיר, ואם ילון בעיר יועיל עירוב התחומין, אפילו אם ביתו שבעיר רחוק ממקום הנחת העירוב יותר מאלפיים אמה.

ויש מהראשונים (הרמב"ם הל' עירובין פ"ו ועוד ראשונים) הסוברים שלא מועיל מה שהוא לן בעיר להתיר לו ללכת בכל העיר. ולפי דעתם, מי שגר בעיר גדולה יכול להניח עירוב תחומין רק בתוך אלפיים אמה מביתו [ועי' במשנ"ב סק"ג וביה"ל ד"ה רחוק, שלדעת המג"א באופן שהולך למקום העירוב ואינו חוזר בשבת לביתו, נחשבת העיר כד' אמות אף להמחבר. ובחזו"א סי' פ']

ד"ה מ"ב וס' ק"ט סקט"ז חולק עליו, וסובר שלחולקים על דין עיר שלן בה אין היתר מחמת שהולך ולא חוזר לביתו].

להלכה נחלקו בזה השו"ע והרמ"א סי' ת"ח ס"א, ודעת השו"ע להחמיר בזה, והרמ"א מיקל, ויש מהאחרונים שהחמירו בזה כמבואר במשנ"ב ובשעה"צ אות י"א. ובנידו"ד שצריכים ללכת לבית החולים, יש להקל בזה. אמנם כפי המבואר בשער הציון שם מצד הדין מועיל עירוב התחומין רק למי שהיה בכניסת שבת בטבריה, ולן שם בליל שבת.



קביעת כיוון השביתה באלכסון

הנה השו"ב או המניח עירוב תחומין, מרבעים לו את מקום השביתה ויש לו מסביב למקום השביתה רצועה של אלפיים אמה לכל צד שבהם מותר לו ללכת. את רצועת אלפיים אמה אלו ג"כ מרבעים, ונמצא שבזוויות מקום השביתה יכול הוא ללכת אלפיים ושמונה מאות אמה, ובכל ד' זוויות של מקום השביתה. ויוצא שבסה"כ הוא יכול ללכת באלכסון הריבוע של התחום מצד אחד של התחום לצד השני 5600 אמה.

וכתבו המרכבת המשנה (הלכות שבת פכ"ז ה"ב) והחזו"א (סימן ק"י סקכ"ד ד"ה הנותן) שהשו"ב או המניח עירוב תחומין בשדה, במקום שאינו בתוך עיר או רשות היחיד, הרי הוא יכול לקבוע את כיוון הריבוע של מקום השביתה כפי רצונו.

ולדבריהם נמצא שלפעמים יכול האדם להניח עירוב תחומין ולאפשר לעצמו הליכה של עד 5600 אמה [ועוד ד' אמות של מקום השביתה עצמו], והיינו על ידי זה שיניח עירוב תחומין באמצע הדרך שבין עירו למקום שהולך אליו, ויקבע את כיוון מקום השביתה באופן שזוויות הריבוע יהיו לצד עירו ולצד המקום שהולך אליו, ונמצא שיכול ללכת עד 5600 אמה.



ה.

סידור מקום הנחת העירוב תחומין

לפי מה שהתבאר לעיל שהמרחק בין הקצה הדרומי של בתי העיר טבריה לבית החולים הוא יותר מפעמיים תחום שבת, לכאורה אין אפשרות להתיר ההליכה על ידי הנחת עירוב תחומין, שהרי המניח עירוב תחומין יש לו שיעור של תחום שבת לכל צד של העירוב, והרי הוא יכול ללכת על ידי העירוב שיעור ב' תחומי שבת, אך לא יותר מזה.

אמנם להמבואר במרכה"מ והחזו"א הנ"ל שיכול האדם להניח עירוב תחומין ולקבוע את הכיוון של אלכסון ריבוע התחום כפי מסלול הליכתו והשטח שבו הוא מסתובב בשבת, ועל פי הכרעת הרמ"א שהלן בעיר שהוא יוצא ממנה לתחום העירוב הרי היא נחשבת כד' אמות, אף שריבוע התחום של העירוב נכנס רק לקצה של העיר והעיר כולה היא מחוץ לתחום העירוב [כל שמיד ביציאתו מהעיר הרי הוא נכנס לתוך תחום עירוב התחומין] - נבדק על ידי רבני ארגון

'ערבתם' שליט"א האם ניתן למצוא מקום להנחת עירוב תחומין באופן שתכנס בתחומו מצד אחד היציאה מהעיר טבריה, ומצד שני יכנס בתחומו כל שטח בית החולים, ובנוסף שכל מסלול ההליכה ממקום היציאה מהעיר עד בית החולים יהיה בתוך תחום העירוב.

לאחר מדידות וחישובים רבים של התחום, ובדיקות בשטח של מסלולי ותוואי ההליכה מטבריה לבית החולים, נמצא בס"ד מקום שניתן להניח בו עירוב תחומין שיכניס מצד אחד את היציאה מהעיר טבריה לפי בתי העיר, ומצד שני יכנס בתחומו כל שטח בית החולים, ושכל מסלול ההליכה ממקום היציאה מהעיר עד בית החולים יהיה בתוך תחום העירוב, **אף בלא הסתמכות על צורת הפתח של העיר טבריה**, ובס"ד הונח עירוב תחומין במקום זה. ועיין להלן הפרטים הנוגעים להסתמכות על עירוב תחומין זה ולמסלול ההליכה לבית החולים.

חשוב לציין שהאמור כאן הוא לגבי עיקר העיר טבריה ולא לגבי החלק המערבי של רחוב הרב אלישיב, ומקומות הסמוכים לטבריה, שאין רצף בתים מהם לעיקר העיר טבריה.

יש לציין שמחמת המרחק הרב שבין גבול הדרומי של בתי העיר טבריה עד סוף בית החולים, היה צורך להוסיף קרפף [כ-40 מטר] לדרום העיר טבריה, וזהו ע"פ שיטת הרמ"א סי' שצ"ח שנותנים קרפף לעיר יחידית. וכן להוסיף עוד כמה עשרות מטר על ידי ריבוע בתי העיר טבריה, וזהו ע"פ דברי החזו"א (ק"י ס"ק ח') שמוסיפים ריבוע לעיר שלן בה [אלא שריבוע זה הוא בצמוד לבתי העיר ואין נכנסים כאן לשאלה של ריבוע רגלי קשת גדולה]. כשעיי"ז כשיוצאים מטבריה מרחוב בית הלל נמצאים בתוך תחום עירוב התחומין.

עוד יש לציין כי לפי שיעור רח"נ שהאמה 48 ס"מ, אם נרבע את העיר טבריה לפי בתי העיר [ולא לפי צורת הפתח] לריבוע העולם, אין אפשרות להניח עירוב תחומין, כיון שבית החולים מרוחק יותר משני תחומים ואלכסונו על פי שיעור זה, ועירוב התחומין שהונח על פי ריבוע הבתים מועיל רק לשיטת החזו"א בשיעור האמה [כ-57 ס"מ לאמה]. וכיון שעירוב תחומין דרבנן, וההליכה לבית החולים הוא שעת הדחק, הונח העירוב באופן זה.

ט.

אופן ההסתמכות על עירוב התחומין

איתא במשנה (עירובין פ' א') 'מניח את החבית ואומר הרי זה לכל בני עירי', ונפסק דין זה בשו"ע סי' תי"ג.

והיינו שיכול אדם להניח חבית [כמות גדולה] עם אוכל הראוי לעירוב תחומין, והוא מזכה חלק באוכל זה עבור כל בני העיר ההולכים לצד זה שבו הוא הניח את העירוב תחומין, ועי"ז הוא 'חוסך' מהם את הצורך ללכת ולטרוח בעצמם להניח את עירוב התחומין.

והנה בהנחת עירוב תחומין עבור הציבור, יש צורך להקנותו באופן המועיל מבחינת דיני הקניינים, שהרי כל שבוע מזוכה העירוב לאנשים אחרים. בנוסף, בשונה מדין עירובי חצירות

שדי בשיעור של י"ח גרונות עבור כל בני העיר, בעירוב תחומין יש צורך להניח שיעור מזון ב' סעודות עבור כל אחד ואחד מההולכים.

לצורך כך, הקנאת חלק בעירוב התחומין נעשית מידי שבוע עבור האנשים שנרשמו לקבלת חלק בעירוב, ומי שאינו נרשם אינו יכול להסתמך על העירוב, ומתנים שכל אחד יזכה בעירוב אם יודקק לעירוב כדי להתיר את הליכתו באותה שבת, ויזכה בעירוב שיותר יועיל להתיר את הליכתו.



י.

מסלול ההליכה לבית החולים

כאמור לעיל סעיף ו', היתר ההליכה על ידי הנחת עירוב תחומין מחוץ לעיר שלן בה, מחייב שתחום עירוב התחומין [היינו האלפיים אמה שניתנים ממקום העירוב לכל צד] נכנסים במקצת לתוך העיר שלן בה, ובאופן כזה שמיד שיוצא מהעיר שלן בה או מריבועה הרי הוא נכנס לתוך האלפיים אמה שמסביב לעירוב תחומין. וכן מחייב ההיתר שכל הדרך שהולך בה האדם תהיה בתוך תחום עירוב התחומין. ואם יצא מהעיר שלן בה במקום שאינו בתוך האלפיים אמה שמסביב לעירוב תחומין, או שחלק ממסלול הליכתו אינו בתוך האלפיים אמה ממקום עירוב התחומין הרי הוא יוצא מחוץ לתחום.

והנה לפני שנכנס לנידונים ההלכתיים הנוגעים למסלול ההליכה מטבריה לבית החולים, נבאר את המציאות.

ההליכה והחזרה מטבריה לבית החולים אפשרית מג' דרכים עיקריות -

הא' דרך הכביש הראשי [כביש 768], כשהיציאה מטבריה היא מרחוב הנשיא ויצמן, והמשך הדרך בתוואי הכביש עד בית החולים.

הב' דרך המחצבה, כשהיציאה מטבריה היא דרך רחוב בית הלל, והמשך הדרך בשביל עד המחצבה, ומשם דרך תוך המחצבה עד בית החולים, או משביל הסמוך לכניסה למחצבה מימין ועוקף את המחצבה, ומגיע עד הכביש הראשי המוביל לבית החולים.

הג' דרך יער שוויץ, כשהיציאה מטבריה היא מרחוב שדרות ספיר, וכניסה ליער שוויץ, והליכה בשבילים המסומנים עד בית החולים.

ויש להעיר הערה חשובה הנוגעת להליכה מטבריה לבית החולים ומבית החולים לטבריה.

כפי שנבדק בשטח, בחלקים גדולים מהכביש המוליך מטבריה לבית החולים [כביש 768] אין שוליים בשפת הכביש, וההליכה בכביש היא ממש צמודה למכוניות והמשאיות הנוסעות. מכיון

(ב). ההרשמה לעירוב היא דרך המענה הטלפוני של 'ערכתם' בטלפון 0722-722-909.

(ג). בהליכה בשביל העוקף את המחצבה יש לבדוק האם ההליכה דרך השדה מעשית בעונות הגשם.

(ד). ההגעה לבית החולים היא מהצד האחורי, בסמוך למנחת המסוקים, ביציאה מהשביל של יער שוויץ סמוך לבית החולים, יש ללכת בסמוך לגדר בית החולים עד הכניסה הראשית לבית החולים.

שמדובר בכביש ראשי, והנסיעה בו היא במהירות גבוהה מאוד, וכן יש בכביש עיקולים שאינם מאפשרים לנהגים לראות האם מישוהו הולך בשולים, ואין הנהגים מעלים על דעתם שיתכן שיהיו הולכי רגל על הכביש, ההליכה דרך הכביש היא מסוכנת, ואף להולכים בשבת ביום.

בנוסף להנ"ל, לגבי ההולכים בליל שבת, יש סכנה נוספת והיא חסר הראות של ההולך לנהגים, וזהו משום שבחלקים מהכביש אין תאורה, וההולכים על הכביש בלילה אינם נראים כלל לנהגים. הדבר התברר גם אצל אנשים שניסו ללכת בליל שבת דרך הכביש, וחזרו על עקבותיהם מחמת הסכנה שהרגישו בדבר.

והנה, כשהולכים לבית החולים דרך יער שוויץ אין צורך בהליכה כלל בכביש הראשי, וכשהולכים לבית החולים דרך המחצבה רוב הדרך אינה בכביש, אמנם חלק מהדרך היא על שפת הכביש וקיימת בהליכה הסכנות הנ"ל.

מכיון שבלייל שבת ההליכה דרך יער שוויץ, וכן דרך המחצבה אינה מעשית, מחמת חוסר תאורה, וכן ההליכה בכביש אינה מעשית, לא נכנסנו במסגרת זו לנושא ההליכה בליל שבת מטבריה לבית החולים, ולא מבית החולים לטבריה, אלא רק להולכים בשבת בבוקר מטבריה לבית החולים.

אם ישתנה המצב, וההליכה בליל שבת תהיה מעשית, יש לדעת שבהליכה על ידי עירוב תחומין יש הבדל הלכתי בין הליכה בליל שבת להליכה בשבת בבוקר. וכפי שהתבאר לעיל שכל ההיתר ללכת ע"י עירוב תחומין הוא בצירוף דין 'עיר שלן בה' שעל ידי לינתו בטבריה היא נחשבת כד' אמות, וכשהולכים בליל שבת לפעמים אין היתר זה.

להלן נבאר את הנידונים ההלכתיים השייכים להליכה במסלולים אלו.



הליכה דרך הכביש הראשי

לדעת הרמ"א, שו"ע הרב, והחזו"א אין אפשרות ללכת מטבריה לבית החולים וכן לחזור מבית החולים לטבריה דרך כביש 768 וזאת גם למסתמכים על היקף הצורת הפתח של טבריה, ואף על ידי עירוב תחומין, משום שלשיטתם אין אפשרות כלל לרבע את היקף צורת הפתח בצד הדרומי המכניס את הכביש, כיון שצורת הפתח עשויה כקשת שבין ראשי הקשת יותר מארבעת אלפים אמה [וכפי שהתבאר לעיל], וההולך בכביש הרי הוא הולך מחוץ לתחום העיר טבריה ומחוץ לתחום עירוב התחומין.

אם נסתמך על היקף צורת הפתח המגיעה עד רבי מאיר בעל הנס, וגם נחשיב את תבנית רגלי צוה"פ כפיגום, ונסתמך על שיטת הרשב"א שפיגום היוצא מהעיר מרבעים אותו [על פי הביאור הלכה שכתב דאפשר שיש לסמוך עליו בשעת הדחק], וננקוט שדברי הרשב"א שייכים גם בהיקף צוה"פ [ע"י מש"כ בזה לעיל סעיף ג'] יתכן שעל ידי העירוב תחומין, ולינה בטבריה, שניתן ללכת לבית החולים גם דרך הכביש [ע"י הערה"], וצ"ע.

ה). והנה לצד זה שנוקטים כהרשב"א לרבע את צוה"פ כדין פגום, היתר ההליכה דרך הכביש לפי ריבוע העולם של

הליכה לבית החולים דרך המחצבה ודרך יער שוויץ

מסלול ההליכה המובחר [על ידי הרשמה לעירוב תחומין ולינה בטבריה] להליכה מטבריה לבית החולים הוא דרך יער שוויץ או דרך המחצבה, דבאופן זה היציאה מטבריה, וכן כל הדרך לבית החולים היא בתוך תחום עירוב התחומין, ואף לשיטת הרמ"א, שו"ע הרב והחזו"א, ולא נכנסים לספק של הביאור הלכה האם ניתן לסמוך בשעת הדחק על שיטת הרשב"א.

חשוב לציין שהחזרה מבית החולים לטבריה במסלולים אלו צריכה להיעשות באותו המסלול שבו נעשתה ההליכה, דהיינו מי שהלך לבית החולים מהמחצבה יש לו לחזור דרך המחצבה, ומי שהלך מיער שוויץ יש לו גם לחזור לטבריה דרך יער שוויץ.

מי שנרשם לעירוב תחומין ונסע לבית החולים בשבת מחמת פיקוח נפש דרך הכביש, מותר לו לחזור לטבריה גם דרך המחצבה וגם דרך יער שוויץ.

ריווח נוסף שיש בהליכה במסלולים אלו הוא שמדידת התחום נעשתה לפי בתי העיר טבריה, ואינה תלויה כלל בהיקף צורת הפתח, כך שאף אם ישתנה תוואי היקף צורת הפתח, או שיארע פסול בקטע מסויים של צוה"פ וכדו' ההליכה תהיה מותרת.

תמצית השיטות שאנו מסתמכים עליהם בהליכה בשבת בבוקר מטבריה לבית החולים דרך המחצבה או דרך יער שוויץ:

א. מדידת התחום לפי שיעור חזו"א, ב. דברי המרכה"מ והחזו"א שניתן לקבוע בצורה מסויימת את כיוון מקום השביתה ותחומו. ג. שיטת הרמ"א והטור בדין עיר שלן בה. וכאמור לשיטות אלו מתאפשרת ההליכה על ידי עירוב התחומין במדידת התחום לפי בתי העיר טבריה אף ללא צורת הפתח המקיפה את העיר.



יא.

האם הלנים בבית החולים רשאים לחזור לטבריה על ידי עירוב תחומין

עירוב התחומין המונח בין טבריה לפוריה אינו יכול להועיל ללנים בליל שבת בבית החולים לחזור ביום לטבריה, היות ותחום עירוב התחומין מגיע רק עד הקצה הדרומי של בתי העיר טבריה, ואם אין נחשבת לו טבריה כד' אמות על ידי שהוא לן בה, אסור לו ללכת בשבת בתוך טבריה במקום שהוא מחוץ לתחום העירוב תחומין,

צוה"פ הוא ע"פ דברי החזו"א בסיון ק"י ס"ק ח' שריבוע של העיר שלן בה נחשב לחלק מהעיר שלן בה.

ויש לציין שבדברי החזו"א מבואר שנותנים ריבוע ל'עיר' שלן בה, אבל בנידו"ד שהריבוע הוא ל'רשות היחיד' שלן בה, יש מקום לומר שאין הריבוע שלו בדין עיר שלן בה. דאף שמבואר בחזו"א סי' ק"י סקכ"א שנותנים ריבוע לרשות היחיד, יתכן שזהו רק ברשות היחיד ששוכת בה, דכיון שמרבעים את מקום השביתה וכל רשות היחיד נחשבת מקום שביתה, מרבעים אותה. אבל ריבוע ל'עיר' שלן בה' שאינו שוכת בה [וכבנידו"ד, ששוכת במקום עירוב התחומין המונח בין טבריה לפוריה], עניינו שריבוע המקום נטפל ונחשב כעין עיבור העיר, ודין עיבור מצאנו בעיר ולא ברשות היחיד.

ולפי צד זה, נמצא שלריבוע העולם אין היתר ללכת לבית החולים דרך הכביש אף על ידי עירוב תחומין, ואף להרשב"א הנ"ל, היות וחלק מהכביש הוא מחוץ לתחום העירוב ומחוץ לעיר שלן בה.

לשיטת הרשב"א הנ"ל שניתן לרבע פיגום היוצא מהעיר אף שהוא עשוי כקשת שבין ראשיה יותר מד' אלפים אמה, ואם ניתן לצוה"פ של העיר טבריה דין פגום, יש מקום להתיר את החזרה לטבריה למי שהיה בכניסת שבת בבית החולים ולן בבית החולים אם הוא נרשם לעירוב תחומין [היינו עירוב תחומין נוסף המונח בטבריה בעצמה, ולא עירוב התחומין הנ"ל המונח באמצע הדרך], כיון שתחום טבריה לפי שיטה זו נכנס לתוך מקום יציאתו כשיוצא בצפון מהיקף בית החולים, וזאת לפי מה שנמסר מהאחראים על העירוב [בחודש שבט תש"פ] שהיקף צורת הפתח ממשיך אחרי קבר רבי מאיר בעל הנס דרומה באזור גני מנורה. אם במשך הזמן ישתנה תוואי צורת הפתח, או שהחלק של ההיקף שמדרום קבר רבי מאיר בעל הנס יתקלקל, הדין ישתנה בהתאם לתוואי היקף צורת הפתח.

והנה, מלבד שנתבאר לעיל שרבים מהפוסקים נקטו כשיטת התוספות שאין הבדל אם צורת הקשת הגדולה נעשית מעיקר העיר או מפיגום היוצא מהעיר, ולעולם אין מרבעים את העיר בצד חלל הקשת אם הוא יותר מד' אלפים אמה, כך שלא מועיל עירוב תחומין ללנים בבית החולים להתיר את החזרה לטבריה, הרי שגם לשיטת הרשב"א שמרבעים פיגום היוצא מהעיר אף אם הוא יותר מד' אלפים אמה, אין היתר ברור בזה, היות ואם נרבע את צורת הפתח של העיר טבריה לפי רוחות העולם, לפי שיעור רבי חיים נאה, הלנים בבית החולים אין להם אפשרות לחזור לטבריה אף על ידי עירוב תחומין, הואיל ומהיציאה מבית החולים עד הכניסה לריבוע העולם של צורת הפתח של העיר טבריה יש יותר מאלפיים אמה לשיעור רבי חיים נאה. ונמצא שבחלק מהדרך יצאו הם מהעיר שלן בה [היינו בית החולים] ומריבועו, לפני שנכנסו לתחום צורת הפתח של העיר טבריה, והרי זה הליכה מחוץ לתחום.



סיכום הדברים

הליכה ללא עירוב תחומין:

בלא הסתמכות על צורת הפתח המקיפה את העיר טבריה, נמצא בית החולים פוריה מחוץ לתחום העיר טבריה ואסור ללכת מטבריה לבית החולים או מבית החולים מטבריה. ומצד הדין צ"ע האם ניתן להתיר את ההליכה מטבריה לבית החולים, אף אם נגדיל את גבולות העיר טבריה על ידי חוטי העירוב המקיפים את העיר.

יש לציין שכהיום הולכת ונבנית שכונה חדשה בדרום טבריה [המושבה'] בסמוך לשיכון ד', שכשתושלם בנייתה נוכל להגדיל במעט את התחום הדרומי של העיר טבריה לכיון בית החולים, אמנם עדיין דיני ההליכה מטבריה לבית החולים לא ישתנו מהאמור לעיל כיון שהמרחק מקצה השכונה עד בית החולים הוא הרבה יותר מתחום שבת, באם יבנו שכונות נוספות [ברצף בתים במשך כ-2 קילומטר] משכונה זו לכיון בית החולים יתכן שיהיה ניתן להתיר את ההליכה לבית החולים ללא עירוב תחומין, אלא שכפה"נ יארכו שנים רבות עד שדבר זה יוכל להתקיים.

הליכה על ידי עירוב תחומין:

על ידי עירוב תחומין שסודר על ידי ועד ההלכה 'ערבתם' [עבור הנרשמים], ניתן להתיר את ההליכה מטבריה לבית החולים למי שהיה מכניסת שבת בטבריה עד שבת בבוקר, כשמסלול ההליכה הוא דרך המחצבה או דרך יער שוויץ, ואף בלא הסתמכות על צורת הפתח המקיפה את העיר טבריה.

נציין כי עירוב התחומין שהונח על ידי 'ערבתם' מתבסס על היתר של עיר שלן בה, וקולות נוספות, ועל פי הוראת הרבנים הגאונים שליט"א הזדקקנו להנחת עירוב זה שהקמתו הייתה כרוכה בטורח רב, מחמת שפעמים רבות ההליכה לבית החולים היא בגדר צורך חולה ושעת הדחק, וגם מחמת שחוסר הנחתו עלול היה לגרום מכשול איסור. אבל במקום שאין צורך גדול יש לשבח את העצלנים שאינם הולכים לבית החולים בשבת.

ההליכה לבית החולים דרך הכביש תלויה במחלוקת הראשונים [עי' סעיף ט'], אף במדידת התחום לפי חוטי העירוב, וחשוב לציין שבחלקים מהכביש אין שוליים בצידי הכביש, וחמירה סכנתא מאיסורא.

כל זה הוא לתושבי טבריה, אבל לתושבי שכונת נוף פוריה, וכן לשוהים בחלק מהמלונות הנמצאים לאורך הכנרת, יתכנו מקרים שלא מועיל העירוב תחומין רק בהסתמכות על צורת הפתח הכללית של העיר טבריה, ויש לברר בכל מקרה לגופו.

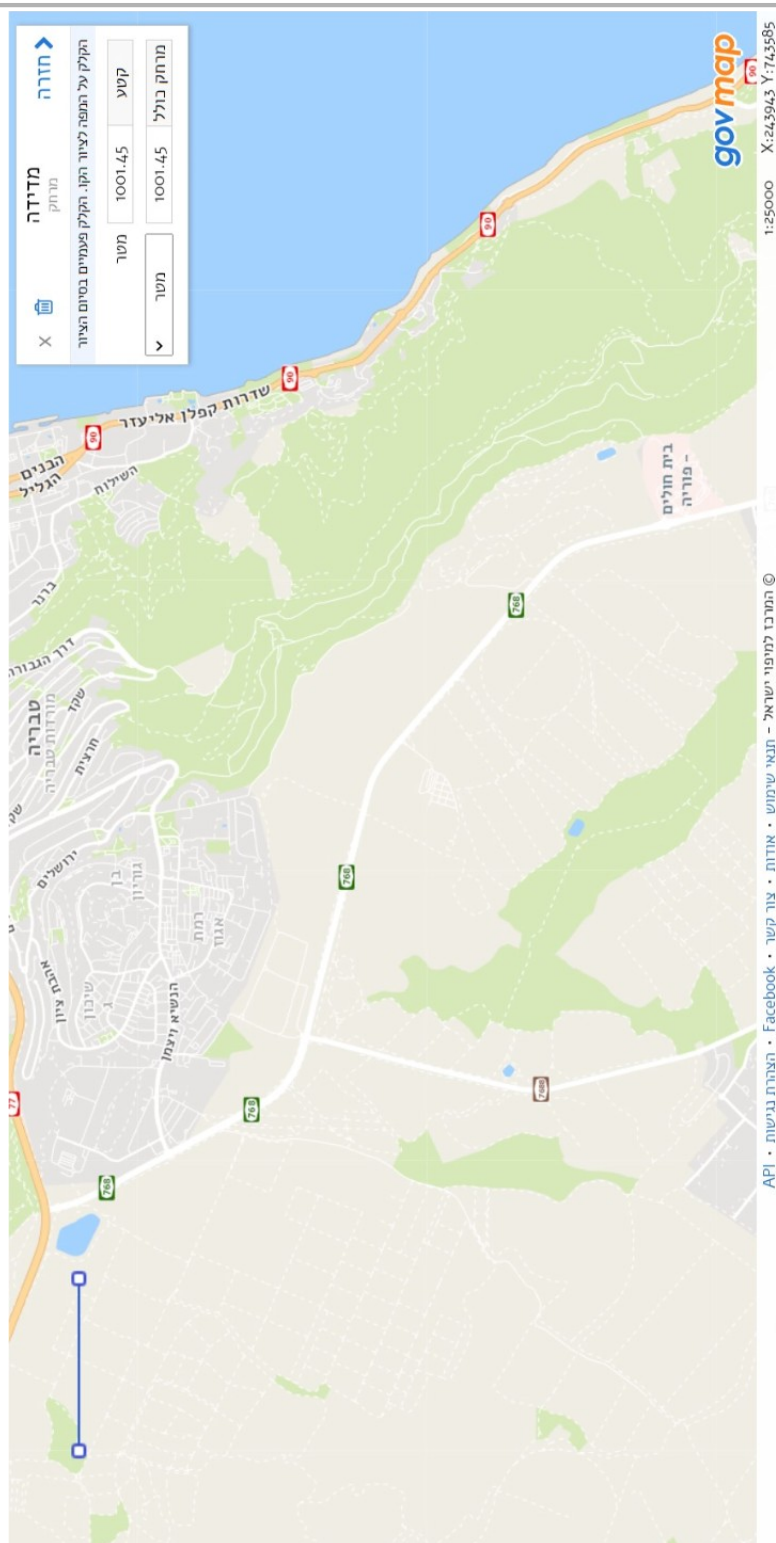
מי שהיה בכניסת שבת בבית החולים, ונשאר שם עד שבת בבוקר, בלא הסתמכות על צורת הפתח המקיפה את העיר טבריה, אין לו אפשרות לחזור לטבריה אף על ידי עירוב תחומין.

אם מסתמכים על צורת הפתח המקיפה את העיר טבריה עד אחרי קבר רבי מאיר בעל הנס, אף על ידי עירוב תחומין תלוי דין החזרה - א, במחלוקת ראשונים האם מרבעים פיגום היוצא מהעיר כשצורתו כקשת גדולה, ב' לפי שיעור האמה של רבי חיים נאה אם ריבוע צורת הפתח של העיר טבריה לפי רוחות העולם, אין היתר חזרה לטבריה, וכפי שהתבאר לעיל אות י'.

נסיים בדברי אחד מהראשונים ר"א מגרמיזא בעל הרוקח, בספרו סודי רזיי (חלק א' עמוד ק"ד), בענין השמירה העליונה בה זוכה הנזהר מאיסור יציאה מחוץ לתחום, וז"ל: 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכך' ר"ת 'כמיל לבד', לכך וסמיך ליה ליום השבת (תהלים צ"ב א') שלא ילך סביביו כי אם כמיל לבד זהו תחום שבת, עכ"ל.



בירור תחום שבת של העיר טבריה והליכה למרכז הרפואי פוריה קפ



האזערה גיליון פ'

אוצר יורה דעה

בדין תקרובת ע"ז - אם נאסרת במחשבה ♦ לקנות בית מגוי שעבר
בתוכו עבודה זרה ♦ תגובה למאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב
בעניין קיום מצות לאונן

רבי איתמר גרבוז

ראש ישיבת אורחות תורה, בעל משנת טהרות

בדין תקרובת ע"ז – אם נאסרת במחשבה*

א.

דברי רש"י דתקרובת דהכא היינו במחשבה, והדין לגבי פיגול

ע"ז ל"ד ב', באומר בגמר זביחה הוא עובדה. וברש"י (ד"ה באומר) שחשב על השחיטה עצמה לעבודה זרה, ואמר בלבו בזביחה זו עובדה לעבודה זרה, ע"כ. ומבואר בדברי רש"י דנעשה תקרובת ע"ז במחשבה בעלמא, ורש"י הדגיש כן ב' פעמים, גם כתב שחשב, והוסיף גם דאמר בלבו, והוציא דברי הגמ' מפשטן, דלשון הגמ' זה באומר, ורש"י פירש דהיינו כשחושב.

ויתכן לפרש דרש"י הוכרח לזה מהא דאסרינן בסתמא כל הגבינות משום שרוב העגלים נשחטין לע"ז, ומנא לן שאמרו שזה לע"ז, ומהכ"ת דאיכא רוב עגלים שהשוחט אומר בפיו שדעתו לע"ז. ומדאסרינן, בע"כ שגם במחשבה בעלמא נאסר, וא"צ דיבור כדי לאסור.

אכן לגבי מחשבת פיגול שיטת רש"י בזבחים מ"א ב' ד"ה כגון, ובמנחות ב' ע"ב ד"ה אבל, מחשבה דקדשים הוצאת דיבור בפה הוא, והוכיח כן משליחות יד, עיי"ש. ומבואר דאע"ג דלגבי פיגול לא סגי במחשבה בעלמא, ובעינן דיבור, אפ"ה לגבי תקרובת ע"ז סגי במחשבה, וצ"ב.

וביותר, דגבי פיגול לשון הגמ' בחושב ורש"י כתב דהכוונה באומר, ולא סגי במחשבה, ולגבי תקרובת ע"ז לשון הגמ' באומר בגמר זביחה וכו', ורש"י כתב דהכוונה במחשבה. [אמנם לעיל אמרינן גם גבי ע"ז מחשבת מעבודה לעבודה, ולשון רש"י חשב בשחיטה ע"מ לזרוק].



ב.

הגרע"א הוכיח דאי פיגול בעי דיבור ה"ה בתקרובת

ויעוי' בחי' הגרע"א חולין דף ל"ט שכתב דנראה דלשיטת התוס' סו"פ המפקיד, דפיגול לא הוי במחשבה אלא בדיבור, ה"ה בתקרובת ע"ז אינו נאסר במחשבה אלא בעינן דיבור. וכ"כ מדנפשי' הרש"ש סנהדרין דף ס' ע"ב.

והכיח כן הגרע"א מהמשנה בחולין ל"ח ב' דתנן התם "א"ר יוסי ק"ו הדברים ומה במקום שהמחשבה פוסלת במוקדשין אין הכל הולך אלא אחר העובד, מקום שאין המחשבה פוסלת בחולין אינו דין שלא יהא הכל הולך אלא אחר השוחט", ע"כ. ויליף מינה ר' יוסי שאין

* מתוך שיעור שנמסר בכלל פוניבוז, יום ד' לפרשת קורח תשפ"ג. תודת האוצר לבנו הרה"ג בן ציון גרבוז שליט"א, על מסירת השיעור.

מחשבת הבעלים לע"ז אוסרת. וכתב הגרע"א דמזה מוכח שאם בפיגול בעינן אמירה ואין נאסר בדיבור, בע"כ שגם בתקרובת ע"ז כן, דאל"כ נמצא שתקרובת חמיר מפיגול, ואכתי נימא דאף שבמוקדשין אין הבעלים מפגלים, מ"מ בתקרובת הבעלים יכול לאסור. ומוכח במשנה דאין תקרובת חמור מפיגול. ונמצא דאם בפיגול אין נאסר במחשבה בעלמא שגם בתקרובת כן. אכן בדברי רש"י מבואר לא כן, דהא ס"ל בזבחים ובמנחות דמחשבה דקדשים היינו מוציא בפיו, והיינו דבמחשבה בעלמא אינו נאסר, ואפ"ה כתב בסוגיין דלתקרובת ע"ז סגי במחשבה. ומעתה צ"ב בתרתי, גם מ"ט פיגול בעינן דוקא דיבור ולתקרובת לא, ועוד צ"ע קושית הגרע"א מהמשנה בחולין וכו"ל.



ג.

בתקרובת סגי במחשבה משום שמייחד את השחיטה

ונראה בביאור דברי רש"י, וזוה תתיישב גם קושית הגרע"א מהמשנה, די"ל דהא דבפיגול צריך דיבור הוא משום דלמחשבה בעלמא אין כח לפסול קרבן. והא דמ"מ לגבי תקרובת מבואר דנאסר במחשבה, היינו טעמא משום דע"י מחשבה לע"ז הויא השחיטה שחיטה לע"ז, ומייחד את השחיטה לע"ז. ונמצא דאינו נעשה תקרובת במחשבה בעלמא, אלא נעשה תקרובת ע"י השחיטה שנתייחדה לע"ז, ומשו"ה סגי לזה במחשבה.

ודוגמא לזה יש להביא ממש"כ החזו"א (נגעים סי' י"א סק"ה) דגם איסורו"נ שאינו ממונו להקדישו, מ"מ כששוחטו לשם קרבן מתקדש קדוה"ג, והיינו דיש כח בשחיטה לשם קרבן לקדש את הבהמה. ותיירץ בזה את דברי התוס' (חולין ק"מ א') שדנו ששייך להקדיש מעיר הנדחת, ולכא' קשה דהא הוי איסורו"נ ואינו ברשותו. והמנ"ח (תס"ד, מב) כתב לחדש שקדוה"ג אפשר להקדיש גם אינו ברשותו, וה"ה איסורי הנאה. וע"ש מה שהביא בזה מהקצה"ח סי' קי"ז סק"ב, אבל החזו"א ביאר דמתקדש ע"י מעשה השחיטה.

ומעתה י"ל דגם כשחושב בשחיטה לשם תקרובת, הרי חל שם תקרובת ע"ז מחמת השחיטה, ולא ע"י המחשבה גרידא, אלא ע"י השחיטה הוי קרבן לע"ז.

ולפ"ז לא קשה ג"כ דמצינו חומרא בתקרובת מפיגול, דהא תקרובת נאסר במחשבה, דאין הגדר שנאסר במחשבה, אלא המחשבה בשחיטה קובעת שיהי' נחשב שחיטה לע"ז ונאסר ע"י השחיטה, משא"כ פיגול, דהוי פסול מחשבה בעלמא, בעינן דיבור כדי לפסול.

ובאמת דבגמ' ריש זבחים מוכח דגם אי סתמא לאו לשמה ובעי' שיעשה לשמה, מ"מ סגי במחשבה וא"צ דיבור, ולכא' מאי שנא מפיגול. אכן הביאור הוא דע"י זה שחושב בשחיטה לשם קדשים הוי ע"ז שחיתת קדשים, ומשו"ה סגי לזה במחשבה.

אלא דלפ"ז צ"ל דגם הא דמחשבין מעבודה לעבודה בתקרובת ע"ז, הוי ג"כ דין שע"ז נחשב שחיטה לע"ז, דאל"כ לא הי' סגי בזה במחשבה, ולשון רש"י להדיא דגם במחשבין מעבודה לעבודה א"צ דיבור, ובע"כ דנחשב ע"ז כשחיטה לע"ז.

ד.

שיטת התוס' דפיגול במחשבה ותקרובת בדיבור

אמנם בדברי התוס' בחולין ל"ט א' (ד"ה אלא) משמע להיפוך, דאף אם בפיגול סגי במחשבה, מ"מ בתקרובת ע"ז בעינן דיבור דווקא. וכן פי' את דבריהם בס' מנחת ברוך סי' א' סק"ה, ותמה ע"ד מ"ש פיגול דסגי במחשבה ובתקרובת ע"ז בעינן דיבור דווקא.

ובאמת הפלתי סי' ד' סק"א פירש את דברי התוס' דהא דבתקרובת בעינן דיבור הוא רק במחשבין מעבודה לעבודה. והביאור בזה כנ"ל, דבאופן ששוחט לע"ז ממש הא הוי שחיטה לע"ז, וא"צ דיבור, אבל מעבודה לעבודה, דנעשה תקרובת ע"י מחשבתו, בעינן דיבור דווקא. אבל בפשטות לשונם משמע דבכל תקרובת בעינן דיבור, וקשה מ"ש מפיגול.

ויש לפרש את דבריהם, דבאמת כדי לפסול סגי במחשבה, וזהו דין מחשבת פיגול, ומ"מ בתקרובת ע"ז, כיון דבעשייתו לע"ז צריך לחול שם תקרובת ע"ז, כללא הוא דכל עשיית חלות בעינן דיבור, כמו שהוכיחו רבותינו זצ"ל (עי' ברכ"ש קידושין סי' א', וכן הי' רגיל לומר מו"ר מרן הגרא"מ זצ"ל), ורק פיגול דהוי פסול מחשבה סגי במחשבה וא"צ דיבור. [ועיקר יסוד זה דחלות בעינן דיבור, הנה בקצה"ח נקט לא כך, וכתב דמהני מחילה בלב באופן שיש אומדנא דמוכח, והוכיח כן מהא דשהתה כ"ה שנה איבדה כתובתה. ומו"ר מרן הגרא"מ זצ"ל אמר ליישב, דהתם תלינן דודאי בתוך זמן זה מחלה בפה. והוסיף דבע"כ כן הוא, דאף אי מהני אומדנא דמוכח, היינו דבזמן שיש אומדנא מהני אף בלב, ובשהתה כ"ה שנה אין זמן מסויים שעליו יש אומדנא דמוכח, ואין האומדנא ברגע האחרון. ובע"כ התם צריך דיבור. והנפ"מ גם בהפקר אי מהני בלב, ואכ"מ].

ונמצא לפ"ז דגדר דין פיגול הוא דהמחשבה פוסלת ולא דחייל משהו ע"י מחשבתו, ומה"ט א"צ לזה דיבור. ובאמת דהגרי"ז אמר (עי' כתבי הגרי"ז מנחות ב' ע"ב) בשם הגר"ח שזה הטעם דפיגול לא נחשב בדיבורי' אתעביד מעשה. ולא דמי לתמורה, משום שבתמורה חייל חלות תמורה, אבל פיגול הוי מחשבה בעלמא והפסול ממילא בא. והיינו דאין מחשבתו באה להחיל איזה חלות, ולפיכך סגי במחשבה.



ה.

גדר דין מחשבת פיגול

אכן עיקר ד"ז דפיגול הוי מחשבה בעלמא ולא חייל מידי ע"י מחשבתו, אמר מו"ח הגאון זללה"ה (בשיעור עמ"ס זבחים לבני הכולל, ונדפס בס' שלמי יוסף זבחים) דיש כמה ראיות מהגמ' דגם פיגול ל"ה מחשבה בעלמא שפוסלת, אלא בעינן שיהי' כח במחשבתו לשנות את משפטי הקדושה. והוכיח כן מהא דמדמי הגמ' דין בעלים מפגלים לתקרובת, ואם פיגול הוי פסול מחשבה בעלמא, מנ"ל שיכולים הבעלים לקבוע שם תקרובת ע"ז. וכן מדמדמי הגמ' דין מחשבין מעבודה לעבודה בפיגול ותקרובת.

ויתכן גם דע"י מחשבתו חייל דין בקרבן דהוי קרבן פיגול וזהו יסוד פסול, ונמצא דגם פיגול הוי עשיית חלות, או דלכ"פ בעינן שיהי' כח במחשבתו לשנות את דיני הקדושה, ואפ"ה סגי במחשבה. וא"כ אמאי בתקרובת בעינן דיבור.

ובע"כ הא דבפיגול סגי במחשבה הוא מגוזה"כ דכתיב לא יחשב, ומסברא גם בפיגול הי' צריך דיבור כמו בתקרובת וכן"ל, אלא כתיב לא יחשב. וכשם שתרומה חלה בלב מקרא דנחשב, והקדש מקרא דנדיב לב, ה"נ פיגול מקרא דלא יחשב, ואף דהוי כמו עשיית חלות סגי במחשבה.



ו.

בפיגול בעי דיבור משום שמפקיע ממה שעומד בסתמא

ולפי דרך זו הדרא קושיא לדוכתא גם בשיטת רש"י, דנתבאר דהא דבתקרובת סגי במחשבה הוא משום דע"י מחשבתו הוי שחיטה לע"ז, וחייל דין תקרובת ע"י השחיטה, משא"כ פיגול הוי פסול מחשבה, ולזה בעינן דיבור. ולכא"ל לפמשנ"ת דיסוד הדין דפיגול הוא דמחשבתו משוי לי' שם קרבן פיגול, א"כ לכא"ל הגדר הוא דהוי שחיטת פיגול, והוי קרבן פיגול ע"י זה ששוחט במחשבת פיגול. א"כ אמאי לא סגי במחשבה, דומיא דתקרובת.

ויתכן דביאור דברי רש"י הוא דהא דבפיגול בעינן דיבור הוא משום דאתא לאפוקי ממה שהקרבן עומד, והוי מחשבה הפכית מייעוד הקרבן בסתמא, דבסתמא עומד לקרבן כדן, ובמחשבתו משוי לי' לקרבן פיגול. וזה א"א במחשבה בעלמא. משא"כ בתקרובת, אין סתמא שאינו עומד לתקרובת ע"ז, ובמחשבה בעלמא אפשר לייחדו לתקרובת. וע"ע משנ"ת בענין זה בס' משנת מס' חולין סימן כ"ג.



בדין זריקת דם לע"ז אם אוסר את כל הבהמה

א. שיטת רש"י דזריקה לע"ז אוסר את כל הבהמה והקושיא מסוגיין

ע"ז דף ל"ד ב'. והא את הוא דשרי דאתמר וכו', ופירשו התוס' דסתם שחיטת גוי היינו בשביל לזרוק הדם, וא"כ לר"ל דאין מחשבין מעבודה לעבודה ל"ה תקרובת ע"ז, ואמאי נאסרה הבהמה והגבינות שהועמדו בה.

והנה שיטת רש"י חולין ל"ט ב' ד"ה שאין זובחים י' ע"א ד"ה אין מחשבין דזריקה לע"ז אוסרת כל הבהמה, ואף כששחט סתם, אם זרק הדם לשם ע"ז נאסרה כולה, וכשם דבקדשים זריקת הדם חשיבא זריקה בבהמה, ה"נ זריקה לשם ע"ז אוסרת את כל הבהמה מדין תקרובת.

והקשה הג"ר יצחק אייזיק פלונצ'ק שליט"א (ונדפסה הקושיא בשמו בס' עבודת מתנה) מכאן על שיטת רש"י, דמאי מקשי אמאי אסירא הקבה לר"ל דאין מחשבין מעבודה לעבודה, הא כל מה

דנקטינן דאיירי במחשבין מעבודה לעבודה הוא כש"כ תוס', דבסתמא שוחטין בשביל לזרוק את הדם, וא"כ בסתמא איירי גם כשזרקו את הדם לבסוף לע"ז, וא"כ לדעת רש"י נאסר מחמת הזריקה.

ובזבחים י' ע"א מפורש בדברי רש"י דגם לר"ל דלא ילפינן חוץ מפנים, ואין מחשבין מעבודה לעבודה, אפ"ה אם זרק את הדם לע"ז נאסרה הבהמה. וא"כ מאי מקשי הכא אמאי נאסרה הקיבה לר"ל דאין מחשבין מעבודה לעבודה, הא י"ל דנאסרה משום דסתמא נקטינן דגם נזרק הדם. וא"כ בהנך רוב עגלים שנשחטו לע"ז מסתמא גם נזרק הדם לע"ז, ומיתסרא אף לר"ל מחמת הזריקה.



ב. נפק"מ כשאין הבשר ברשותם

ולכאור' יש לדון בזה בכמה אופנים. הא' דהנה כבר הקשו התוס' בחולין ל"ט ב' על שיטת רש"י מהא דאיתא שם בגמ' בישראל לדידכו ודם לדידן וכו', דמבואר שאין הבשר נאסר. ותירץ בחי' הרמב"ן דכל מה דזריקה אוסרת את הבהמה כשזרק לע"ז, הוא רק כשבזמן הזריקה הבהמה של הגוי העובד, אבל כשכבר מכר הבשר קודם הזריקה, אין הזריקה אוסרת הבהמה.

ולפ"ז י"ל דתו א"א לתלות דסתמא הי' זריקה האוסרת, דמנ"ל שבשעה שזרקו את הדם עדיין הבשר והפרש ברשותם, ובכה"ג לכאור' ודאי א"א לדון דחיישי' למיעוטא. ובע"כ הנדון הוא שהשחיטה אוסרת, וכיון דלר"ל אין השחיטה יכולה לאסור, תו ליכא למיחש.



ג. י"ל דרק כשמתכוין בזריקה על הבשר

ויתכן לדון עוד, דכל דברי רש"י דזריקה לע"ז אוסרת כל הבהמה, הוא רק באופן שמתכוין בזריקה של הדם שתהא הזריקה בשביל כל הבהמה, אבל כשזורק סתמא אינו נחשב ממילא כזריקה של דם הבהמה לאסור כולה.

[ויעורי' בשעורי הגרי"ד זצ"ל עמ"ס זבחים דף י' ע"א שכתב כדברים האלו דאין זריקה לע"ז אוסרת אא"כ דעתו שתהא זריקה על כל הבהמה, ותירץ עפ"ז קושיא על רש"י מתוספתא, ולפ"ז מתיישב גם דינא דסוגיין וכו"ל].



ד. י"ל דשאני פרש שאין ראוי לאכילה

ולכאור' הי' מקום לדון ליישב את עיקר הקושיא [ואפי' נימא דאיירי כשחשב בזריקה שתהא זריקה על כל הבהמה, דהא איירי הכא כשחשב בשחיטה ע"מ לזרוק, וגם נימא דאיירי כשברש עדיין שלו], די"ל דאף דשיטת רש"י היא שזריקה אוסרת את כל הבהמה, מ"מ י"ל דאין הפרש נאסר.

ויסוה"ד עפ"מש"כ בזכר יצחק סי' ל"ז לדייק בדברי הרמב"ם דאע"ג דשחיטה לע"ז אוסרת כל הבהמה, מ"מ הפרש והעצמות שאין ראויין לאכילה, אין נאסרין אא"כ דעתו להקריבם בתורת תקרובת, והא דשחיטה אוסרת כולה הוא רק מידי דראוי לאכילה.

ומעתה י"ל דגם זריקה שאוסרת לדעת רש"י, מ"מ אין הפרש חלק מהבהמה ליאסר ע"י הזריקה.

אכן, הרי מבואר בגמ' דאם השחיטה לע"ז נאסר הפרש, ובע"כ דאיירי כשדעתו להקריב את הפרש ג"כ, וא"כ כה"ג לכאור' גם הזריקה תאסור.

וצ"ל באופ"א קצת, דהא עיקר שיטת רש"י שזריקה אוסרת את כל הבהמה ביאר השפ"א זבחים דף י' ע"א דיסוה"ד הוא דכיון דבפנים זריקה נחשבת זריקה על כל הבהמה ומתרת אותה, ה"נ בע"ז כן. ומעתה י"ל דאע"ג דשחיטה אוסרת גם את הפרש, משום דניח"ל בנפחי' והוי חלק מהע"ז, ומשו"ה שחיטה לע"ז אוסרת גם את הפרש, דנחשב חלק מהע"ז ליאסר בשחיטה. אבל הא דזריקה אוסרת הוא רק דומיא דפנים, שמצינו שזריקה נחשבת על כל הבהמה, וי"ל דזה רק על מה שיש דין הקטרה או דין אכילה, אבל הפרש אינו חלק מהקרבתו, ובזה לא יהני סברת ניח"ל בנפחי' ליאסר ע"י הזריקה, כיון דדומיא דהכי בפנים אינו חלק מהזבח.

ואע"ג דאי מחשבין מעבודה לעבודה נאסר הפרש כשחושב בשחיטה ע"מ לזרוק, היינו משום דעי"ז נחשב שחיטה לע"ז, דהא לדעת תוס' זריקה לע"ז אינה אוסרת כלל, ואפ"ה שחט ע"מ לזרוק אוסר. ובע"כ דשחט ע"מ לזרוק אוסר יותר מהזריקה עצמה, א"כ ה"נ הפרש יכול ליאסר בשחיטה ע"מ לזרוק, אבל בזריקה לא יאסר. [ולכאור' עור הקבה יאסר ע"י הזריקה, אבל י"ל שיש שמעמידין רק בקבה עצמה, וא"א לדון לאסור הכל משום הנך דמעמידין בעור הקבה, דהוי כמיעוטא דמיעוטא].



בדין המקדש בפרש עגלי עבודה זרה

א. צ"ב החידוש בקידושין

ע"ז דף ל"ד ב'. אמר רב אחדבוי בר אמי המקדש בפרש שור הנסקל מקודשת, בפרש עגלי עבודה זרה אינה מקודשת, אב"א סברא אב"א קרא וכו', אבל גבי שור הנסקל לא ניחא לי' בנפחי', אב"א קרא כתיב הכא לא ידבק בידך מאומה וכו'. [ויש להעיר דמה הנדון שייאסר בשוה"נ דאצטריך למימר דלא ניח"ל בנפחי'. ומשמע שהי' צריך סברא שאין דעתו להטפיל את הפרש לשור, ואם הי' שייך שיהי' דעתו להטפיל הי' נאסר בסקילה. ולכאור' הא דקאמר לא ניחא לי' בנפחי' קאי על הבעלים, דאם הי' ניח"ל בנפחי' הי' נטפל ונאסר עם השור. וצל"ע מה ענין הבעלים לזה, וצ"ב].

והנה בדברי הרמב"ם יש הערה, דלכאור' עיקר מאי דקאמר רב אחדבוי בר אמי דבפרש עגלי ע"ז אינה מקודשת היינו לאשמועינן דהפרש אסור בהנאה, וממילא המקדש בו אינה מקודשת. ומעתה צ"ב בדברי הרמב"ם, דבהלכות ע"ז פ"ז ה"ג פסק שבהמה שהקריבוה לע"ז אסורה כולה

אפי' פירשה, והיינו דינא דסוגיין דהפרש אסור בהנאה, ובהלכות אישות פ"ה ה"ב כתב הרמב"ם "המקדש בפרש עגלי ע"ז אינה מקודשת שהכל מע"ז אסור בהנאה שנאמר ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", ע"כ. ומשמע שזה דין נוסף שאינה מקודשת, מלבד הדין שאסור בהנאה, וצ"ב. [ובאמת יש להעיר גם לאידך גיסא, דאחר שפסק הרמב"ם בהלכות מאכ"א פ"ד הכ"ב דפרש שוה"נ מותר בהנאה, אמאי הוסיף בהלכות אישות דהמקדש בו מקודשת, וצ"ע].



ב. ב' דרשות לאיסור פרש

ובדברי הגמ' יש עוד הערה, דבסוגיין דרשינן שפרש ע"ז אסור בהנאה מדין לא ידבק בידך, ובתמורה דף ל' מובא אותו דין שהמקדש בפרש עגלי ע"ז אינה מקודשת, ודרשינן ל' מקרא דוהיית חרם כמוהו כל שאתה מהייה ממנו ה"ה כמוהו.

ובתשו' נובי"ת יו"ד סי' ע"ח בתשובה להגר"י פיק זצ"ל שעמד בשאלה זו כתב לו הנוב"י "אתמול הובא אלי מכתבו, על דבר אשר שינו רבותינו את טעמם, במס' ע"ז דף ל"ד ע"ב דרשו לאסור פרש דעבודה זרה מקרא ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, ובמס' תמורה דף ל' ע"ב דרשו מקרא ווהיית חרם כמוהו כל מה שאתה מהייה ממנו הוא כמוהו. הנה קורא אני על מר טוב עין הוא יבורך תבוא ברכה ויתוסף אור בעין הזה שצופה ומביט להשיג על כל נעלם בש"ס אשר לא ירגיש בו שום אדם, וזה מורה על עוצם שקידתו ועיונו ואפריון נמטי' לי', ואמנם ידע כי בכל דברי רז"ל לא במקרה והכל בטעם ודעת", ע"כ.

וע"ש עוד שיישב דהקרא דכל שאתה מהייה, הוא מוקדם בקרא, והא דבסוגיין הובא הדרשה המאוחרת בפסוק מקרא דלא ידבק, משום דהכא קאי על הא דאסרו גבינות משום דהועמדו בקבה שאסורה מדין פרש, ובזה צ"ל דאסור הפרש באיסור לאו, דאם רק משום עשה דכל שאתה מהייה, י"ל שבה לא חיישי' למיעוטא.

ולכא' י"ל עוד, וכ"מ בכתבי הגרי"ז תמורה דף ל' [וכ"כ בס' פרשת המלך להגרי"מ בן-מנחם זצ"ל הלכות אישות פ"ה ה"כ] דאיכא ב' אופנים בפרש, דיש פרש שהי' בשעה שנאסר, ויש פרש שנוצר אח"כ. [והגמ' לא קאי על תקרובת ע"ז, דבזה יש רק פרש שהי' בשעה ששחט והקריב, אלא קאי על נעבד. ואף דנעבד שרי להדיוט, י"ל דאיירי בעשה בה מעשה, דנאסר אף להדיוט, כ"ה בכתבי הגרי"ז שם]. וי"ל דכל שאתה מהייה שייך רק על מה שנוצר אחרי שנאסר, דנתהווה מע"ז, אבל הפרש שהי' בשעה שעובד אותה לא שייך בו כל שאתה מהייה, וזה נאסר מדין לא ידבק בידך מאומה. ומה שנוצר אח"כ י"ל שאינו בכלל לא ידבק בידך רק מדין כל שאתה מהייה. [וע"ע מעילה י"ב ב' בדין פרש דקדשים ובמשנה לעיל כ"ט ב' פשיטא לן דפרש עולה מותר, ולא מדין שהזריקה מתירתו, ועי' קה"י סי' י"ב].



ג. הא דל"מ קידושיין באיסוה"נ משום דל"ה חפצא דממון

וליישב את ההערה מה נוסף בדין המקדש בפרש וכו', מלבד הדין שפרש ע"ז אסור בהנאה. י"ל דהנה בחידושי הרשב"א קידושיין דף נ"ו הקשה על מש"כ התוס' דהא דהמקדש באיסוה"נ אינה מקודשת בע"כ איירי כשאין באפר שוה פרוטה, דאם באפר איכא שו"פ הרי יכולה להתקדש משום שקיבלה שו"פ ע"י האפר, והאפר שרי בהנאה באיסוה"נ שהם מהנשרפין, עכ"ד התוס'. והרשב"א הקשה דבתוספתא תניא המקדש באשרה ובעיר הנדחת אינה מקודשת, ואפר עיה"נ ודאי שוה פרוטה, ומבואר דאף כשיש באפר שו"פ אינה מקודשת.

והקשו האחרונים ע"ד הרשב"א, דמאי קשיא לי' כלל, הא אפר עיר הנדחת אסור בהנאה, כמבואר בחולין דף פ"ט, ואף דעיה"נ מן הנשרפין, וכן אפר של אשרה, מ"מ אסור בהנאה מקרא דלא ידבק בידך מאומה. וא"כ התם פשיטא דאף אם יהי' שו"פ באפר דאינה מקודשת. (ועי' בגמ' סוף תמורה על אפר אשרה וברמב"ם פ"ז מע"ז ה"י).

ובתשו' רבי שלמה איגר (יו"ד סי' י"ז אות ג') בתשובה לאביו הגרע"א כתב לו דאף שברש"י חולין פ"ט א' מבואר דאפר עיה"נ אסור בהנאה, מ"מ ברשב"א קידושיין נ"ו מבואר דשרי בהנאה, ופליג על רש"י. והביא שם שהשעה"מ כבר תמה על הרשב"א.



ד. אפר של עיה"נ אי חשיב חפצא של איסוה"נ

ומו"ר מרן הגר"א מ' שך זצ"ל אמר בביאור ד' הרשב"א, דודאי מודה הרשב"א דאפר עיה"נ אסור בהנאה, אלא דאפ"ה המקדש בזה מקודשת. והיינו דז"ב דכל הנקברין שאפרן אסור, הרי נשאר באפר שם האיסוה"נ, ובוה ודאי אינה מקודשת. אבל באפר עיה"נ, הרי דינו בשרפה ונעשית מצוות, אלא דנתחדש דין נוסף שיש בו איסור הנאה, מדין לא ידבק או מדין כל שאתה מהייה ממנו ה"ה כמוהו, וי"ל שדין זה לא משוי להאפר דין חפצא של איסור הנאה, אלא דכשנהנה מן האפר נחשב כהנאה מהאיסוה"נ, אבל בחפצא ל"ה חפצא של איסור הנאה.

וצריך להוסיף בזה, דאע"ג שבפועל אין אפשרות ליהנות מהאפר, מ"מ זו לא סיבה שלא יהי' קידושיין. וכמו שכבר ייסד הגרש"ש דהא דאיסוה"נ ל"ה ממון, אינו משום שבפועל אינו שווה, אלא שהתורה הפקיעה מזה דין ממון. וכמדו' שמרן הגר"ש זצ"ל הוסיף בזה, דאיך אפשר לומר שאיסוה"נ אינם שווים בפועל, והא פוק חזי דערלה וכלאים וכדו' עומדין למכירה, ויש בהם משא ומתן בשוק. ובע"כ דלא נחשב שבפועל אינו שווה, אלא דהתורה הפקיעה מאיסוה"נ דין ממון. וכ"ז כשהוא איסוה"נ בעצמותו, או באפר של הנקברין כבב"ח וכדו', דנשאר בעצמותו איסור הנאה, אבל באפר עיה"נ אף דהוא אסור, מ"מ בעצמותו פקע מיני' דין איסוה"נ ע"י השרפה, ואיסור ההנאה מהאפר הוא דין נוסף שבזה נחשב הנאה מהאיסור. וע"כ אפשר לקדש באפר עיה"נ ואשרה, וזה חידוש גדול.



ה. פרש ע"ז הוי חפצא של איסוה"נ

ומעתה י"ל דאצטריך לאשמועינן דפרש של ע"ז אינו כן, ומלבד מה דאסור שהנאה עוד אצטריך למימר דהמקדש בו אינה מקודשת [ואולי לכן הביאו ב' פסוקים דהוי חפצא של ע"ז].

[ולפמש"כ הגרי"ז דאיירי הכא כשהבהמה היא נעבד, ולא בתקרובת, הרי הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"ז איירי בתקרובת, וקמ"ל שגם בנעבד נאסר. ועוד, דבהלכות אישות סתם הרמב"ם דהאפר אסור, ובהלכות ע"ז לגירסת הכס"מ לא נאסר הפרש מדין תקרובת אלא כשדעתו להקריב גם את הפרש. ובזכר יצחק ביאר דמה שאין ראוי לאכילה לא נאסר בסתמא ע"י הזביחה, ולפ"ז בע"כ כאן הוא דין נוסף, דהא הר"מ סתם דפרש עגלי ע"ז אינה מקודשת, ואולי בע"כ איירי בנעבד, וכש"כ הגרי"ז].



הרב יעקב אהרן סקוצילס

ראש כולל להוראה ירושלים

מח"ס אהל יעקב ושא"ס

לקנות בית מגוי שעבד בתוכו עבודה זרה

בס"ד ט"ו שבט תשפ"ג

לכבוד הגאון האדיר רבי אברהם צבי פריעדמאן שליט"א, דומ"ץ גאלאנטא במח"ס ספרים נפלאים אוצר הלכות בכל מקצועות בהלכה הקבועים בבית מדרשים ובבתי הוראה בכל רחבי העולם.

אחדשה"ט יקרת שאלתו הגיע בזמן ומהרתי להשיב למען כבוד גדולי מרביצי התורה והוראה,

בדבר השאלה אם מותר לישראל לקנות בית שהי' משתמש לבית ע"ז, ואם מותר מה עליו לעשות, אי צריך להרסו לגמרי, או יכול לשפצו ולהשתמש בו, עכת"ד הנעימים.

נלענ"ד שמדינא מותר לו לקנות את הבית ולא צריך לעשות כלום. ומהיות טוב, אם הוא משפץ את הבית תע"ב, וכעת נבאר בס"ד מדוע העלינו להקל בזה.



מקור האיסור ליהנות מבית עבודה זרה

הנה תנן במסכת עבודה זרה דף מז: שלשה בתים הן, בית שבנאו מתחילה לע"ז הרי זה אסור, סיידו וכיירו לע"ז וחידש, נוטל מה שחידש, הכניס לתוכו עבודה זרה והוציאה, הרי זה מותר. פירש רש"י ד"ה הכניס ואת הבית עצמו לא נתכוין לעבוד, ולא הקצהו לתשמיש עבודה זרה, אלא לפי שעה הכניס לתוכו עבודה זרה. וכן פירשו תוס' והריטב"א ד"ה בית והר"ן דף כ: מדפי הרי"ף, וכתבו שהגויים היו עובדים את הבית עצמו, ולא שנבנה כדי להכניס בו עבודה זרה.

אולם הראב"ד ד"ה שבנאו, וכן תוס' ר"י מביריניא ד"ה בית, פירשו שהבית נעשה כדי להעמיד בו עבודה זרה, וכיון שנבנה לצורך עבודה זרה נחשב כתוספת עבודה זרה ואסור בהנאה. מכל מקום רוב הראשונים לא פירשו כן. ואע"פ שגם לסוכרים שאף אם אין הבית עצמו נעבד, הוא אסור בהנאה מטעם משמשי עבודה זרה, מכל מקום יש נפקא מינה בין הפירושים לענין ביטול ע"ז, כמ"ש בסמוך, שיש חילוק בין גדרי ביטול לעבודה זרה לבין משמשי עבודה זרה.

עוד נתבאר מדברי הגמ' שם מז: שאע"פ שקיימא לן דכל שהוא מחובר לקרקע אינו נאסר, מ"מ כל דבר שהיה תלוש, כמו אבנים, ולבסוף חברו, כמו בית, חשיב כתלוש ונאסר משום עבודה זרה.

בטור יורה דעה (סימן קמ"ה סעיף ג') כתב שאם הכניס לתוכו עבודה זרה והוציאה מותר, ופירש רש"י שלא הקצהו לעבודה זרה אלא לפי שעה, הלכך מועיל הוצאה לפי שעה אפילו דעתו להחזירה או אפילו הוציאה ישראל מותר, אבל אם הקצהו למשמש ע"ז לא מהניא הוצאה לפי שעה עד שיבטל מחשבתו ומוציאה על מנת שלא להכניסה עוד. בבית יוסף כתב שדבר פשוט בעיניו דהא דמהני בהוציאה על מנת שלא להכניסה היינו בהוציאה גוי, אבל הוצאה בישראל לא מהניא לבטל מבית זה דין משמשי עבודה זרה. וכן הובא לדינא בשו"ע שם.

ומעתה יש לדון בנידון דידן בתרתי. ראשית כל, האם הבית שהיה משתמש לע"ז נאסר כל זמן שע"ז בתוכו או משמשיה. ועוד, באיזה אופן נחשב כביטול ע"ז, האם על ידי מכירה לישראל כבר נחשב כביטול, או דוקא אחרי שהורסים אותו ומוציאים משם את כל משמשי עבודה זרה.



בית שמשמש לעבודה זרה בקביעות

איתא במתני' שם שאם בית משמש לעבודה זרה בקביעות, כגון כנסיה וכדומה, הבית נחשב למשמשי עבודה זרה ואסור בהנאה, כי הרי איתא שם שאם הכניס לתוכו עבודה זרה והוציאה הרי זה מותר, ופירש הר"ן ד"ה הכניס שאם הכניס עבודה זרה לבית דרך קבע, נעשה הבית כמשמשי עבודה זרה ונאסר בהנאה. וכן נקטו עוד אחרונים שיש לבית דין של משמשי עבודה זרה. ראה בתוס' רי"ד ובמאירי ד"ה אמר. וראה עוד בט"ז (ס"ק ו') שכתב דאם נבנה הבית רק להעמיד בו ע"ז, הא קיי"ל שמשמשי ע"ז אינם נאסרים עד שיעבדו אותם.



בית שמשמש לעבודה זרה דרך ארעי

עוד איתא במתני' שם שבית שהכניס לתוכו עבודה זרה, אם הוציאה הבית מותר. ופירש רש"י שהכניס הגוי את העבודה זרה לבית באופן ארעי, ולא התכוון להקצות את הבית לעבודה זרה, ולכן אם הוציא את העבודה זרה מהבית הבית מותר. וכתב הר"ן טעמא דמילתא שכיון שלא נעשה אלא לתשמיש עראי, אינו נאסר משום משמשי עבודה זרה, ומיהו כל זמן שעבודה זרה בתוכו נאסר מדרבנן. וכן הריטב"א כתב שכיון שהכניס את העבודה זרה דרך ארעי, אין הבית נאסר אלא משום מראית עין, לכן אם הוציא ישראל את העבודה זרה מהבית, הבית מותר. ואף שאין ישראל מבטל עבודה זרה, כאן אין הבית נאסר אלא משום מראית עין, לכן מועיל שישראל מוציא את העבודה זרה מהבית. וכן במאירי ד"ה העמיד כתב שאין הבית נאסר מן הדין, שכל שהכניס עבודה זרה לבית דרך ארעי אינו אסור אלא מדברי סופרים. וכן פסק בשו"ע (שם סעיף ד').



בית שהכניס בתוכו עבודה זרה

יש לעיין אם הבית הנ"ל בנידון דידן הוא בית של גוי שהכניס בתוכו עבודה זרה, הרי קיימא לן בכמה מקומות בש"ס וכן ביורה דעה (סימן קנ"א סעיף ח"י) שאין לתת לגוי להכניס עבודה זרה לתוך בית ישראל, מיהו אם הכניס עבודה זרה האם הבית נאסר ליהנות ממנו משום משמשי לעבודה זרה גם כן. וראיתי בחזון איש יורה דעה (סימן ס' ס"ק י') שכתב שאפשר דאין משמשינן נאסרים אלא על ידי מעשה האדם, כמו אם הכניס ע"ז לתוך הבית והעמיד ע"ז על הבימוס, אבל עשה ע"ז בבית כיון דלא מינכרא שעושה שימוש בבית עבור העבודה זרה, לא נאסר עדיין הבית משום משמשינן וכן בגדע והחליף לא מינכר שימוש בעיקר במעשה. וכן כתב בסימן ס"ג ס"ק כו שלא מצאנו איסור להיכנס לבית של יחיד שיש בתוכו עבודה זרה. נמצא לפי זה שאם הבית היה של גוי ורק הכניס בתוכו ע"ז לצורכו, הע"ז שימש את האדם ולא הבית, וממילא לא בעינן אפילו ביטול וכו' כי לעולם לא נאסר אפילו במראית עין.



דין ביטול עבודה זרה בכה"ג

הר"ן והרשב"א שם, וכן בטור והרמ"א (שם סעיף ג'), כתבו שאם הבית משמש לעבודה זרה באופן ארעי אסור בהנאה כל זמן שהעבודה זרה בתוכו. ויש לעיין מהו הגדר של דרך ביטול בכה"ג, וכתבו הראשונים שם שכל שהוציא הנכרי את העבודה זרה, על דעת שלא להכניסה שם לעולם, כגון שמוכר את המקום, נחשב להוצאה דרך ביטול, והותר הבית בהנאה. ובבית יוסף כתב על דברי הר"ן שנראה שמה שכתב שכיון שסלק את העבודה זרה מהבית ואין דעתו להחזירה, היינו לומר שסלקה על דעת שלא לעובדה עוד. וזה פירוש אין דעתו להחזירה. ובבית יוסף סיים שקשה, כיון שפשט לשונו אינו מורה שביטלה ונשאר בצ"ע. וראה בב"ח מה שכתב בזה.

אח"כ ראיתי בחזון איש יורה דעה (סימן ס' ס"ק י"ד) שהביא מה שכתב בבית יוסף שם וכתב שאינו מובן, דהרי אם הוציאה לעובדה במקום אחר גם כן הוי ביטול משמשיה, כיון דאין דעתו לשמש בבית זה לעולם, והטעם כיון שדין הבית כדין משמשים, וכיון דאין כוונתו להשתמש עוד בבית זה לצורך עבודה זרה, הרי הבית בטל מדין משמשים, כיון שאין דעתו עוד להשתמש בבית זה. ולפי כל זה, בנידון דידן אם הבית היה מלא עם משמשי עבודה זרה וכעת הוציאו אותם, בודאי שלא נשאר איסור הנאה של עבודה זרה בבית שקנה הישראל.

וראה בדרכי תשובה (סימן קמ"ה ס"ק י"א) שהביא משו"ת שואל ומשיב קמא חלק ג' סי' ע"ב וע"ג, שכתב שם לענין בית תפלה של אומה לוטעראנע"ר שאין להם שום צלם ושום דמות רק במה שאומרים מזמורי תפילות של אותו האיש וכו' ועתה עזבוהו ועשו להם בית תפלה אחרת אם לקנות בית זה לביהמ"ד או לביהכנ"ס. וכתב שם דבבית כזה כל שעזבוהו זהו בטילה ומותר לעשות ממנה אפי' ביהכנ"ס וביהמ"ד, עיין שם באורך. וראה בסמוך מה שהוכחנו מכלל הגו"כ שהתירו לבנות בית הכנסת בתוך בית שהשתמשו בו לבית תפלה.

ביטול משמשי עבודה זרה על ידי מכירה

והנה איתא במתני' במסכת עבודה זרה דף נג. שאם מכר עבודה זרה או משכנה, רבי אומר בטל, וחכמים אומרים לא בטל. ולהלכה נקטינן כחכמים. מיהו קיימא לן שכל זה היינו בעבודה זרה עצמו, אבל במשמשי עבודה זרה ותקרובת יש לעיין האם על ידי מכירה בטל הע"ז. בחידושי הרמב"ן דף נא. ד"ה והני וכן בראב"ד ועוד ראשונים נקטו שאף שעבודה זרה עצמה אינה בטלה על ידי מכירה או משכון, מכל מקום נוייה ומשמשיה בטלים במכירה או משכון. שהרי מבואר בגמ' שהטעם שעבודה זרה אינו בטלה במכירה או במשכון, הוא משום שהמוכר סבור שכיון שדמיה יקרים ימכור הישראל את העבודה זרה לנכרי אחר בדמים יקרים, והוא יעבוד אותה. אבל משמשים, שאינם ניכרים שהם משמשי עבודה זרה, ודאי בטלים הנכרי. ועוד, משום שאין חיבת משמשי עבודה זרה כחיבת ע"ז עצמו.

ואף שכתב בשלטי גיבורים (דף כד מדפי הריף סוף אות א') בשם הרשב"ם ורש"י שפסקו שגם משמשים אינם בטלים במכירה, מכל מקום כיון שהרמב"ן והראב"ד מתירים וכן נראה דעת הריטב"א, לכן נקטינן לדינא להקל. וכן הוא בבית יוסף (סימן קמ"ו) שדייק מדברי הטור בשם רבינו יונה לגבי נרות שעוה שהיו דולקים לפני ע"ז שאם מכרן הוי ביטול, כיון שלא עבודה זרה עצמה הם. וראה עוד ברמ"א (סימן קמ"ו) שכן הובא שם להלכה.

נמצא דהא דבבית של ע"ז בעינן שיוציאו ממנו את העבודה זרה מן הבית, ולא סגי ליה למכור כל הבית לבד כדי להחשיב כביטול, וממילא אם מכרו הגוי לישראל ולא הוציא את העבודה זרה הבית אסור, כמ"ש לעיל. ואפילו אם הוציאו הישראל, הבית אסור ולא הוי כביטול, כמפורש בבית יוסף (סימן קמ"ג ד"ה ומ"ש ואם). וכל זה משום שהגוי מכר את הבית עם העבודה זרה, א"כ שפיר איכא הך סברא דמימר אמר אף לגבי הבית כיון שהעבודה זרה עדיין בתוכו. מיהו אם הוציא הגוי את העבודה זרה, שזה בדרך כלל מה שמצוי בארה"ב שמפנים את הבית או הגויים פועלים מפנים את זה לפני שיהודי נכנס לתוכו, אפילו אם רק היה נשאר שם משמשי ע"ז אין זה אוסר את הבית בהנאה. ממילא לא בעינן שום שיפוץ, כי הפקיע הע"ז על ידי המכירה לאותם דברים. ולכן נראה לי לדינא שכל הבית מותר בהנאה כיון שמכר לו הגוי והוציאו את הע"ז מתוכו. וכן שמעתי ממרן הגר"א נבנצל שליט"א ועוד מורי הוראה שבכה"ג אין הבית נאסר בהנאה, והישראל יכול לכתחילה לגור שם בלי שיפוץ או סיוד אם הוא קנה את הבית. ומי שרוצה לצבוע את הקירות וכדומה הוי בגדר מהיות טוב. וכן ראיתי שכך הורה הגר"ש קמינצקי שליט"א בשו"ת בגדי חמודות חלק ב' (סימן קי"ט).

אמנם יש להדגיש שאם יהודי רק שוכר בית כנ"ל, אז ממילא אין בזה ביטול לע"ז או משמשיה, ובעינן לעשות שיפוץ לשנות את הבית. ושמעתי ממרן הגר"א נבנצל שליט"א שבכה"ג של שכירות צריכים להוציא לפחות אבן מהבית, ולא מספיק רק לצבוע את הקירות.



הוכחה מסוגיא של בנין בית הכנסת בבית תיפלה שבנידון דידן קיל טפי

והנה לענין אגב נזכיר אודות המקרה המצוי שרוצים לבנות בית הכנסת בתוך בית או בנין שהיה מיועד לבית תיפלה, מה כתבו הפוסקים עצות לזה היכן שהוא מותר לעשות כן. והנה כתב השו"ע (או"ח סימן קנ"א): נרות שעה שנותנם גוי לע"ז, וכיבן שמשן ונתנם או מכרן לישראל, אסור להדליקם בבהכ"נ, אף על פי שמותרים להדייט. והוסיף המג"א (ס"ק יז) וז"ל: והוא הדין לכל נר מצוה, והוא הדין לכל מילי דמצוה, אין עושין מדבר שנעשה לע"א... ובכ"ה כתב בשם הרא"ם (ח"א סימן עט) דאפילו נעבד בבית ע"א בקבע, מותר להתפלל בתוכו. ואפשר דס"ל דמחובר שאני. ואף על גב דבית דינו כתלוש, מ"מ דמי למחובר. וצ"ע בע"א דף מ"ו מ"ו, והכא שאני דלא עבד הבית עצמו... ואין להביא ראיה מדאיתא בע"א (דף מ"ג ע"ב) שהעמידו דמות בבהכ"כ, אעפ"כ התפללו בתוכו דהתם היא באה בגבולה, עכ"ל.

ובמשנ"ב (ס"ק מ"ה) כתב ולענין לעשות מבית תפלה של עכו"ם ביהכ"נ, כתב המ"א בשם הרא"ם להקל, והטעם כי לא נעבד הבית עצמו מעולם, ודעת הא"ר נוטה להחמיר לעשות ביהכ"נ קבוע ע"ש, וכמדומה שהעולם נוהגין להקל. ועיין ביאור הלכה שביררנו דדוקא כשאין דרכן להעמיד שם אליהם, אבל אלו שמעמידין שם אליהם, אף שהוציאו משם ומכרו הבית לישראל, דאז מותר הבית להדייט, מטעם שכבר נתבטל עי"ז משם משמשי אליל, עכ"פ לביהכ"נ אסור, עכ"ד.

הרי לפנינו, שנחלקו בדבר זה הפוסקים, ודעת המשנ"ב שאם לא העמידו אלילים בבית התפלה, המנהג הוא להקל. והנה הדגול מרבבה והחת"ס (על גליון השו"ע שם) העירו על דברי המג"א מדברי התוס' במגילה (דף ו' ע"א ד"ה טראטריות) שכתבו על דברי הגמרא שם 'טראטריות וקרקסיות שבאדום שעתידין שרי יהודה ללמד בהן תורה ברבים', שאין לפרש שהכוונה היא לבתי עבודה זרה, דקשה לומר שאותן מקומות מטונפות יכול ללמוד שם תורה, יעו"ש. הרי שמשמע מתוס' שהדבר אסור. מאידך יעוין בשואל ומשיב (קמא, ח"ג סימן ע"ב) שכתב שאין ראיה מהתוס' דאסור, וכוונת תוס' היא שקשה לומר שאותן מקומות מטונפות יכול ללמוד שם תורה, והיינו דעכ"פ ל"ש לומר דהכתוב יבטיח שיהיה בית ד' לרבים, וזה הוא גנאי ואטו לא יוכל להיות בתי מדרשות הכשרים, יעו"ש שהאריך להתיר לעשות מבית תיפלות בית כנסת.

עוד יעוין באגרות משה (או"ח ח"א סימן מט) שדן בשאלה זו, וכתב שאע"פ שהמנהג הוא להקל, אין דעתו נוחה מזה, דמאוס זה למצוה, אולם במעשה שהיה לפניו שהבית תפלה נשרף, ועתה בנו אותו מחדש לצורך בית כנסת, מתיר לכתחילה, מפני שיהיה לבנין פנים חדשות. דהא איתא בשו"ע (או"ח סימן יא ס"ח) חילוק בין המשתחוה לבהמה שצמרה פסול לציצית, למשתחוה לפשתן נטוע שכשר לציצית, מפני שנשתנה. והוא שיטת הרמב"ם מהא דאיפשיטא בעיא דרמי בר חמא לפירושו בע"ז דף מ"ז שהמשתחוה לקמת חטים מותר למנחות, וא"כ גם הכא יש לדמות שיהיה מותר לעשות ביהכ"נ אחר שישתנה כשיתקנוהו שלא יהיה ניכר כלל מה שנשאר מהבית תיפלה, יעו"ש.

ומסיק באגרו"מ שם, אבל נראה דבעת הבנין עד שישתנה לא יקדישוהו לבית הכנסת אלא לבנין חולין בעלמא, ורק אחר שיתקנוהו וישתנה יקדישוהו לביהכ"נ. דהא מוכרח כן בהא

דדוקא המשתחוה לחטים מותר הקמח למנחות מצד השינוי, אבל המשתחוה לקמח משמע שאסור אף שג"כ ישתנה לרוב המנחות שהקמיצה היא לאחר אפיה, אלא ודאי דכיון שנתקדש למנחה קודם השינוי אסור, לכן אף שהבנין יהיה לצורך ביהכ"נ מ"מ לא יזמינוהו ויקדישוהו לביהכ"נ, עד אחר התקון שישתנה, עכ"ד.

ובספר חשוקי חמד כתב דלמעשה שמעתי ממו"ח מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שאפשר להקל, ומותר לעשות מבית תיפלה בית הכנסת, וכפשטות דברי המג"א והמשנ"ב, ולא חשש לדברי האגרו"מ. אמנם צריך לסייד את הבנין, כדי שיהיה לו פנים חדשות. והוסיף מו"ח שמוותר אף להיכנס לתוך הבית תיפלה, כדי לראות מה צריך לשפץ כדי לעשותו בית כנסת, וכאן הרי אין כוונתו לראות את הנוי והיופי של הע"ז כלל, וצ"ע. וציין למש"כ לעיל בדף יא ע"ב (הובא לעיל בריש סי' קמ"ט), שבאופן רגיל אסור לראות בית תיפלה והבאנו שמלשון הרמב"ם שלא כתב שאסור לראותו, אלא שכמעט אסור, ומשמע שאין זה איסור גמור, ולכן בנידוננו נראה שמוותר.

וראה עוד בספר ישא יוסף חלק א' (עמוד כ"ט) וכן בספר אשרי האיש (פרק י' סעיף ג') שהביאו את דעת הגרי"ש זצ"ל להתיר כדברי המ"ב. והוסיף שאמנם כמה פעמים אמר רבינו זצ"ל שבודאי עדיף טפי אם עושים שיפוצים בבנין שבזה אף אם במקום שהעמידו פסליהם יהא מותר ואף בעל האגרות משה שם יודה, ולמעשה די אם יסיידו את הבנין בטרם יקבע כבית מדרש. ובענין כניסה לתוך הכנסיה בטרם לרכישה, אמר רבינו שאין איסור בדבר, שהרי אין הכניסה למקום התיפלה בכוונה להיכנס למקום, אלא כל הכניסה היא כדי לבטל המקום ובכזה"ג אפשר להקל להיכנס.

וראה עוד בשו"ת ויען דוד חלק ו' קונ' ראש דוד (סימן י"ד) במה שהביא להקל מעיקר הדין לעשות בית הכנסת מבית תיפלתם, אך הביא גם כן מה שיש שמונעין להיכנס לבית הכנסת כזה ע"י שם. וכן ראה שם (סימן י"ט) מה שהאריך במי ששכר בית לע"ז ולא הכניסו בתוכו ע"ז אם מותר לעשותו בית הכנסת, והביא צדדים להקל בזה ע"י שם.

אחרי שראיתי כל זה פתחתי ספר לקט הקמח החדש (סימן קנ אות כז) ומדבריו נראה שבודאי בנידון דידן יש להקל בזה כפי שהעלה שם להקל בענין בית הכנסת, ונביא מקצת דבריו לביאור סברת המקילים. בית שהיה מושכר כמה שנים לבית תיפלה של עכו"ם, ועכשיו קנוהו ישראלים, האם מותר לעשותו לבית הכנסת. לדעתי יש להקל אף שהעמידו עבודה זרה בבית תיפלתם, כיון שרגילים להעמיד אותה על איזו כיפה או בתוך תיבה, ואם התיבה הם מעמידים על הקרקע, ואם כן הוי הבנין והקרקע תשמיש דעבודה זרה ולא תשמיש עבודה זרה ממש, ולא מצינו שתשמיש דתשמיש יהיה נאסר לגבוה אלא משום דמאס, ולמצוה כמו תפילה קיל מלגבוה ולא חיישינן גם למאסותו. ואף דהט"ז יורה דעה (סימן קמ"ג ס"ק ד') מחמיר שלא לבנות את הטרקלין או החצר של בית עבודה זרה משום תשמיש דתשמיש, זהו דוקא בחשש דאורייתא, אבל בנידון דידן דהוא רק חומרא דרבנן דמאס למצוה, אין מקום להחמיר. הרי בנידון דידן שאין כאן חשש אפילו של מיאוס שפיר ניתן להקל בזה.



העולה לדינא: בית שעבדו בתוכו עבודה זרה אסור בהנאה, ואם מכרו את הבית לישראל והוציאו את העבודה זרה, אע"פ שמשמשי עבודה זרה נשארו בתוך הבית, מותר לישראל ליהנות מכל הבית, אך עליו לזרוק משם את התשמישי עבודה זרה. ומהיות טוב יש אומרים לצבוע את הקירות, אך מדינא לא חייבים.

והקב"ה יצילנו משגיאות שלא נכשל בדבר הלכה למעשה

בברכה מרובה

יעקב אהרן סקוצילס



הרב שמואל עדס

נוה יעקב, ירושלים

תגובה למאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב בעניין קיום מצות לאונן*

א.

נסכם בקצרה את עיקרי הטענות במאמר הר"ע מולקנדוב שליט"א (להלן: הרה"מ) ואח"כ נתמקד בבירור הדברים בפן נוסף של הסוגיא.

הבית יוסף (סי' ע"א) העמיד את שיטת רש"י הרמב"ם והראב"ה להתיר לאונן לקיים מצות, אל מול שיטת כמה ראשונים שאסור לקיים מצות. ומסיק הבית יוסף שאין למחות על הסומך על דברי רש"י הרמב"ם והראב"ה. הרה"מ מברר א- אמנם בירושלמי מסתפק אם כשיש לו מי שישא משאו רשאי להחמיר, אך במסכת שמחות מבואר להדיא כטעם כבודו של מת ואם כן ודאי שיש להכריע כן. ב- בדעת הרמב"ם ורש"י אינו מוכרע לגמרי מדבריהם להתיר לקיים מצות. ובלא"ה דבריהם נסתרים מדברי הירושלמי ומסכת שמחות דאינו רשאי להחמיר. ג- כל הראשונים דמשמע מדבריהם להתיר לא שמיע להו דברי המסכת שמחות, וכל מי שהביא דברי המסכת שמחות קיבל את דבריו ואסר. מסקנת הדברים: עד הקבורה דינו כאונן בין לקיום מצות בין לבשר ויין ואין מקום לחלק ביניהם.

יש להקדים שלפי מה שיתברר להלן יש לשדות נרגא בהעמדת הדברים כדברי הרה"מ. ויש יסוד וקיום לדברי מרן שהרוצה להחמיר לקיים מצות רשאי, דהגם שאין זה שיטת רוב מנין של הראשונים אבל היא שיטה מוצקת ומעוגנת בסוגיית התלמוד ויש כמה ראשונים שהולכים בדרך זו. ולפום ריהטא הדרך הפשוטה צריכה עיון טובא מסוגיית הירושלמי (ושנים מגדולי האחרונים הכריחו שגם שיטת הרי"ף שרשאי להחמיר בקיום המצות ואם כן הרי יש כאן רוב בנין של ב' עמודי הוראה עם רש"י*) ואם כן הגם שמפני שאנו מדמין לא נעשה מעשה מכל מקום דברי מרן בסי' ע"א שאין למחות ביד הרוצה להחמיר שרירין וקיימין. (עכ"פ להולכים אחרי פסקי השו"ע. עי' מ"ב סי' ע"א סק"ז) ובפרט במקום שהמת לא ממש מוטל עליו כגון קרובי המת שאינם שייכים בהתעסקות במת כגון

* בבב"ב' תמוז תשפ"ג נלב"ע אחד מגדולי השקדנים בירושלים שייף עייל שייף נפיק הגאון ר' משה שרבאני זצוק"ל בן של הגאון ר' יוסף חיים שרבאני וגיסו של מרן הגרב"צ אבא שאול זצוק"ל. בעת ישבו שבעה על פטירת אחיו הגאון ר' שמואל, סיפר לי שהוא טיפל בטהרה של אחיו והיה צמא ולקח כוס לשתות ובטעות התחיל לברך ברוך אתה ה', ונסתפק אם עדיף שיסיים למדני חוקין או מלך העולם שהכל נהיה בדברו. שהרי אונן אסור גם במצות וגם בת"ת. לכאורה הדברים יהיו תלויים בנידוני סימן זה ודו"ק ובנידון זה חמור יותר מסתם אדם כיון שהוא היה עוסק בטהרה. ויהיו הדברים לעילוי נשמתו ותנצב"ה.

א). אמנם בענין שיטת הרי"ף לא נרחיב במאמר זה, אך המשכנות יעקב בסי' פ"ה וכן בספר שלמה משנתו הוכיחו מכמה וכמה סיבות ששיטת הרי"ף כדעת רש"י והרמב"ם.

ב). ומה שמשמע מדברי המ"ב שגם דעת השו"ע שאסור להחמיר עי' מש"כ במאמר הרה"מ.

בנות במקום בנים ואחים במקום בנים וכל כיו"ב שמצטרף בזה סברות נוספות להקל. ואילולי דמסתפינא הו"א שבמקום שאין עליו טרדת המת כלל צריך להחמיר במצות דאו', אלא דאין בידינו להורות נגד הפוסקים.

ואכן אין להכחיש שההלכה הרווחת בישראל היא כדברי המאמר, והוא שכל מי שיש בו דיני אנינות פטור מכל המצות עד שגמרה כל המשפחה להתעסק עם ענין המת. ואם עדיין בני המשפחה שייכים בקבורת המת או בהלוייתו נוהגים לפטור מן המצות. אפילו לפי מנהג ירושלים שלא הולכים יוצאי חלציו אחר מטתו לקבורה, מכל מקום ממתנינים עד שידעו שקברו את המת ורק אז מתפללים ומברכים (ולא נוהגים לדון זאת כ"מסירה לכתפים" כיון שחלק מהמשפחה עדיין מתעסקת בכבודו). ובגשר החיים (פרק י"ח) כתב שהנשואים בבית פוסק מהם האנינות מיד והמלווים עד הקבורה (עי' פת"ש יו"ד שמ"א סק"א) וכתב שמסיום ההתעסקות עם ח"ק רשאים להחמיר אפילו לפני ההלוייה.

יש להוסיף שמאמר זה יש בו השלכות רבות למת שפטירתו בחו"ל ועתיד להגיע לאר", ויש לדון בו אם נדונוהו כ"מת בתפיסה" דאין בו דיני אנינות כלל או ככל אונן דעלמא. והגם שבאחרונים מצאנו שאם יש כמה ימים עד הקבורה דנים אותו כמת בתפיסה ומותר בכל, מכל מקום בזמנינו שיש קשר בין המקומות והרי יש בידו להתעסק בקבורת המת ובדאגה למת מחו"ל לאר", היה עלינו לדון את כל האבלים בכל העולם כמתו מוטל לפניו, אפילו אם אינו מתעסק כלל. שכיון שחל שם אנינות על מקצת המשפחה חל על כולם. אך כל זה לפי הדרך הפשוטה שדנים את דין אנינות על כל החייבים באבילות, אבל אם נדון דין אנינות רק על מי ששייך בהתעסקות עם המת, הרי שיש לומר שכיון שההתעסקות נופלת רק על בני אותה המדינה (ראה לשון הסמ"ק להלן) - שאר האבלים יהיו מותרים. ואתי כעין שיטת ר"ת המובאת בראשונים שלא נהג דין אנינות באחותו כשהיה בעיר אחרת. אלא שהפוסקים לא סמכו על סברת ר"ת מצד עצמה אבל אם נוקטים שהרוצה להחמיר במצות באנינות אין מוחין בידו, (כשיש מי שישא משאו) וכפסק השו"ע, הרי שבכה"ג שיש לדון על עיקר חלות דין אנינות נוכל לסמוך בשופי לצרף זאת ולהחמיר במצות. ובאונן השווה בבית האסורים כתבו בשם ר"י שאין לו דין אונן כיון שאינו שייך בהתעסקות עם מתו ופסקו בשו"ע יו"ד סי' שמ"א.¹



ב.

לצורך הבהרת הענין נקדים סקירה קצרה על הסוגיא

תמצית הסוגיא: במשנה מבואר שמי שמוטל המת לפניו פטור מן המצות. מסקנת הגמרא שמי שמוטל עליו לקברו כמוטל לפניו דמי. לדעת כמה ראשונים כל האבלים נחשב שמוטל המת עליו לקברו, ולדעת ר"ת רק מי שהמת מוטל עליו ממש לקברו לאפוקי אחותו נשואה שיש לה בעל.

1. כפי שיתבאר להלן דין זה שהוא לכאורה מוסכם בפוסקים יסודו בסברת האומרים שכל שאינו חייב בקבורה אינו אונן רק הפוסקים קבלו סברא זו במקצת. והגבול הוא דק אימתי להחשיב את האונן כ"מוטל עליו לקברו"

רא תגובה למאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב בעניין קיום מצות לאונן

בטעם הפטור דעת רש"י והרמב"ם שהוא משום טירדא ולפי זה נראה שרשאי להחמיר לקיים מצות, וכן משמע ברמב"ם.¹ ובדברי הירושלמי נראה שהוא ספק אם הוא משום כבוד המת שלא יתעסק בדברים אחרים, או משום שלא יתבטל מלישא את משאו. ומבואר בירושלמי שמחמת טעמים אלו אסור להחמיר, אך נפק"מ בין הטעמים שאם הטעם מצד כבוד המת אפילו יש לו מי שישא משאו אינו רשאי ואם משום שישא משאו רשאי להחמיר. במסכת שמחות פשט את ספק הירושלמי וכתב שאין להחמיר משום כבוד המת. ויש לדון בסמכות המסכת שמחות אם יש בכחה להכריע ספק הירושלמי.²

(ד). הדיוק בדברי רש"י והרמב"ם:

הנה הראשונים (תוספות רא"ש ועוד) למדו מדברי רש"י שסובר שאם רצה האונן להחמיר ולקיים מצות רשאי. וכן דייק המהר"י אבוהב והבית יוסף בסימן ע' מדברי הרמב"ם, וכן הסכימו האחרונים שזהו שיטת רש"י והרמב"ם.

אמנם הרה"מ הריהב עוז לומר שדברי כל הני רבונות אינם מוכרחים כל כך והנה לענין דברי רש"י כתב שעיקר דיוקם של הראשונים הוא מלשון רש"י שכתב אינו צריך לברך, ומשמע שיותר לברך, וכתב שמצאנו מקומות שכתוב אינו צריך והכוונה אינו רשאי. אמנם זה אינו מפיס את דברי רש"י במשנת מי שמתו שכתב שהטעם של הפטור באונן הוא מחמת טרדא כמו חתן שפטור ולא מצד כבוד המת. והרי בדין חתן נחלקו התנאים אם רשאי להחמיר על עצמו וקי"ל להלכה דרשאי להחמיר על עצמו. וכמו"כ בכל דברי רש"י רואים שרש"י מחזר להדגיש שיש כאן פטור ולא איסור.

ואין זה דומה לשאר מקומות שמצאנו בקדמונים שנשתרבו בלשון הראשונים לשון אינו צריך ופירשוהו כמה אחרונים שכוונתם שאינו רשאי, דכאן להדיא רש"י טורח להוציא את הדברים מפרשטם, כגון ברש"י ד"ה אינו מברך מפרש רש"י אינו צריך לברך ברכת המוציא, ואם בא לפרש פירוש הגמרא היה מפרש אינו מברך - ברכת המוציא. ומה הוצרך לחזור על הסבר של אינו מברך. אלא שבא לאפוקי שאין כאן איסור אלא רק אינו צריך. וכן הוא בהמשך דברי רש"י. ועל כל פנים הדיוק בדברי רש"י הוא משנתם של התוספות ותוספות ר"י שירלאן רא"ש ועוד, ולא שמענו מעולם מי שפקפק על דיוק זה.

תשובת הרב מולקנדוב: דברי הרב עדס בזה נכונים, וכפי שכתב להדיא השד"ח שהביא בהמשך, ואכן אתקן את דברי בזה שאכן דברי רש"י לפנינו שכתב אינו 'צריך' לברך, היינו שאם רוצה 'רשאי' לברך. אולם עיי' לקמן דעת רש"י 'למעשה' ע"כ.

דברי הרא"ש שבספק ברכות אין צריך להחמיר:

יש להעיר שבמאמר הרה"מ נשתרבו בשגגה ראייה מדברי השאילתות שלשון אינו צריך היינו אינו רשאי, ואינו מדברי השאילתות ונבאר בקצרה. דהשאילתות פ' יתרו מסתפק מה דין ספק ברכות האם עדיף להחמיר או עדיף להקל. דאם מחמיר נכנס לחשש לא תשא ואם מקיל מבטל את הברכה ומסיק מגמרא בברכות כ"א שספק ברכות לקולא. והרא"ש הביא זאת בשמו שבספק ברכות אין צריך לברך. (וכ"כ בשמו בה"י סי' ס"ז) ובנשמת אדם כלל ה' תמה על הרא"ש שהרי לפי סברת השאילתות יש חשש לא תשא ואין כתב שאין צריך לברך. (ואפשר לומר שדברי הרא"ש בדקדוק שהרי השאילתות פתח בשאלה מה עדיף לעשות, ואם כן גם מסקנתו היא רק בגדר עדיפות ואין לו ראייה מגמרא שיש איסור להחמיר, וכדעת כמה ראשונים שמותר להחמיר בספק ברכות) ובשדי חמד כתב שיש לומר שגם הרא"ש נתכוין שיש איסור לברך, ומה שכתב הרא"ש אין צריך היינו אינו רשאי. (ואפשר לומר עוד שאין צריך הוא כפשוטו שאין צריך וכיון שאין חיוב לחזור ממילא אסור לחזור, שהרי אם חז"ל היו מחייבים לחזור לא היה חשש של לא תשא כדקי"ל לדעת הרמב"ם בסי' ס"ז לגבי ספק ק"ש שחזור על הברכות, ועכ"פ אין סרך ראייה מדברי הרא"ש שאין צריך היינו אינו רשאי כיון שיש לפרש או שהרא"ש סובר כפשטות השאילתות שכל הנידון הוא רק עדיפות או כנ"ל שכוונתו לומר שאין צריך וכיון שאין צריך אינו רשאי) אמנם כתב השדי חמד שלענין דברי רש"י דידן בברכות דף י"ז: "ודאי שכוונתו אין צריך כפשוטו כמו שדייקו הראשונים שאם לא כן מה הוצרך רש"י ללמדנו (וכמש"כ לעיל) ועל כל פנים הרא"ש גופיה שנקט אין צריך כלפי דברי השאילתות הוכיח מדברי רש"י שאין צריך בדווקא. (ראה בכל הג"ל בביב"א ח"ח סי' נ"ו שדי חמד

תגובה למאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב בעניין קיום מצות לאונן רב

בירושלמי הביאו ברייתא שפטור מתקיעת שופר ואמרו שלמ"ד כבוד המת נחא שיש כבוד המת גם ביום טוב ולמ"ד מפני שישא משאו צ"ל שכיון שיש לו אפשרות לטרוח למת גם בשבת להחשיך על התחום פטור מן המצות.

לאחר מכן בירושלמי איתא שבשבת מותר בבשר ויין וברכות הסעודה ורשב"ג מחייבו בכל המצות. והקשו הראשונים שאם מותר לברך את הברכות משמע שמותר לקיים את כל המצות ואם כן מוכח שבשבת אין אנינות. דלא כירושלמי לפני זה. ונאמרו בזה כמה דרכים: א. ר"י כתב שיש כאן סתירה בירושלמי. ב. ר' נתנאל תי' שכל מה שהירושלמי פתר מהמצות הוא רק באופן שהוא צריך להחשיך על התחום אבל בסתם בשבת חייב בכל המצות. (וזה צ"ע שביירושלמי

מערכת הא' פ"ג. שו"ת אור לציון א' אר"ח מ"ח וח"ד סי' נ"ד הערה י"א. ונפק"מ בכ"ז למעשה בדין ברכת הרב את ריבנו במקום שלא נהגו לברכה שכ' רש"י שאין צריך לברך ונחלקו האחרונים אם רשאי לברך).

אין להשוות דיוק בדברי המאירי לדיוק בדברי רש"י:

עוד הוכיח מדברי המאירי שהעתיק לשון רש"י אין צריך לברך והוא עצמו סובר שאין רשאי להחמיר, אמנם כפי מש"כ עיקר הדיוק ברש"י הוא מזה שהוצרך להוסיף את המילים אין צריך שאין בזה שום תוספת על הגמרא. (וגם ברש"י נוסף עוד הוכחה שכת' את הטעם מצד טרדא) ובמאירי שם הוצרך לכתוב אין צריך משום החולקים שם שסוברים שאינו מועיל להוציא אחרים. ובא לומר שהברכות חלות ורק אין לו חוב ברכה.

ובלא"ה דברי המאירי לקוחים מרש"י ואין לנו לדקדק בלשון המאירי מדברים שהוא מביא מרש"י ואין זה לשון עצמו. ובר מין כל דין, הראשונים שקדמו למאירי הם לימדו אותנו איך לדקדק ברש"י כי ידעו שלשונו מדוקדק מאוד. ואין אפשר להוכיח מלשון המאירי ללשון רש"י.

הוכחה מדברי השבה"ל:

עוד הוכיח מדברי השבה"ל בשם רש"י שאינו לפנינו שאסור להחמיר, אך כיון שרש"י לפנינו הוא רש"י שהיה לפני גדולי הצרפתים שהם בית מדרשו של רש"י ודאי שזהו עיקר דברי רש"י המוסמכים ואין אנו אחראים לג' שנמצא באחד מהראשונים נגד שאר כל הראשונים שדקדקו בדברי רש"י. ובפרט שאפשר שנודמן לידו של השבה"ל רש"י מהדו"ק וכיו"ב, ודעת הרה"מ שכיון שיש שיטה נוספת ברש"י יש להחשיב זאת שדברי הרש"י אינם ברורים וא"א להעמידם כשיטה נגד הראשונים, ולענ"ד לו יהא ספק מה מסקנת רש"י מכל מקום ודאי שפירוש רש"י לפנינו הוא בר סמכא להעמידו כשיטה לעצמה. (ובפרט למה שבררו כמה אחרונים שדברי רש"י מחוורים מאוד בסוגיא וכדלהלן)

תשובת הרב מולקנדוב: לענין 'מעשה' - דברי רש"י המובאים בספר הנר ובשה"ל יש בהם כדי לספק את דעת רש"י 'למעשה'. אין אנו יודעים האם רש"י שלנו הוא מהדו"ק או רש"י של שה"ל, וכיון שהם ב' מקורות שונים וגם בכתה"י מצוי נוסח זה וכפי שהבאתי במאמרי - די בזה כדי לומר שאין דעת רש"י 'ברורה למעשה' שמותר לקיים מצוות, אלא יש 'ספק' בדעת רש"י. מסתבר מאוד שאם הב"י היה רואה זאת לא היה מחליט בדעת רש"י שדעתו שמותר לקיים מצוות ע"כ.

דיוק בדברי הרמב"ם:

ולענין דברי הרמב"ם מבואר להדיא בדבריו בהלכות ק"ש פ"ד ה"ג שהטעם שפטור מקריאת שמע הוא מחמת שאין דעתו פנויה, וסיים בהמשך הפרק שכל אלו שפטרו אותם רשאי להחמיר, וכמו שדייקו המהר"י אבוהב והב"י. הביא הרה"מ שהרדב"ז הביא על דברי הרמב"ם בהלכות אבל את דברי הירושלמי שאינו רשאי להחמיר ולקיים מצות, שמע מינה שהדיוק אינו מוכרע מדברי הרמב"ם. וזהו תימה להוכיח ממי שלא דייק למי שדייק. שמצאנו פעמים רבות שמפרשי הרמב"ם הביאו על דברי הרמב"ם דברים שאינם מוסכמים לדעת הרמב"ם, ובאו המפרשים שאחריהם והוכיחו מדקדוק לשונו הוזהב של הרמב"ם שהדברים אינם מתאימים לדעת הרמב"ם. והרי דברי הרמב"ם בהלכות ק"ש ברורים מאוד שהשווה את דין חתן לדין אבל ולא כתב שום חילוק ביניהם. (והרדב"ז קאי על דברי הרמב"ם בהלכות אבל ששם לא מדויק כלום)

משמע שאם הטעם מצד כבוד המת גם אם לא מחשיך אסור להחמיר). ג. הרמב"ן בתוה"א והרא"ש תי' שמה שפטרו מתקיעת שופר היינו דווקא ביום טוב ששייך בו קבורת המת.

ואמנם לפי כל הפירושים הנ"ל יוצא שלדעת הירושלמי כשאמרו שבשבת מברך את כל הברכות של הסעודה גם מקיים את כל המצות, ועל זה אמר רשב"ג "הואיל והתרתיו לו את כל אלו חייביהו בשאר כל המצות של תורה אם חיי שעה התרתיו לו כ"ש חיי עולם" וצ"ע הרי כבר התרנו לו את כל המצות. ומה הוסיף רשב"ג.

ואמנם בכבלי איתא שרשב"ג בא להוסיף חיוב בתשמיש המיטה. אך כל זה מתאים ללשון רשב"ג בבבלי "מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולם" אבל לנוסח הירושלמי משמע להדיא שבאו

אמנם האבן האזל בהלכות אבל כתב שמלשון הרמב"ם שכתב לגבי ברכות אינו מברך ואינו מזמן, ולגבי ק"ש כתב שפטור דמוכח שלגבי ק"ש זה פטור ואילו לגבי ברכות זה איסור וסבר הרה"מ שיש לפרש כן בדברי הרדב"ז בדעת הרמב"ם שהביא את הירושלמי לאסור במצות גם לשי' הרמב"ם שרשאי להחמיר בק"ש. אמנם דברי האבן האזל מחודשים דלשון הרמב"ם הוא לשון הברייתא ולא שמענו מי שחילק בזה בפירוש הגמרא, ועכ"פ ודאי שבדברי הרדב"ז אין לזה רמז.

עוד העיר לי הגר"א יו"ז - מו"ל תורת האדם החדש - דעיקר דברי האבן האזל צ"ע טובא שהרי הרמב"ם כתב שם בהלכות אבל שפטור מק"ש תפילה ותפילין ומכל מצות האמורות בתורה, הרי שכתב לשון פטור על כל המצות ולא רק על ק"ש.

תשובת הרב מולקנדוב: דברי הרדב"ז הם עפ"י פשוט לשון הרמב"ם בהלכות אבל שהעתיק את לשון הברייתא 'ואינו מברך', ולשון זו לא משתמעת כלל ואינו 'צריך' לברך [כדפירש"י] אלא ואינו 'רשאי' לברך דומיא ד'אינו מסב' שכתב הרמב"ם שם, שהכונה אינו 'רשאי' להסב, ולא יתכן כלל לחלק ביניהם. וזה פשוט לכל מי שקורא את הרמב"ם. ולכן חילוקו של האבן האזל בין ק"ש ששם מבואר להדיא ברמב"ם שמותר, לבין ברכות שמבואר 'להדיא' שאסור - מוכרח. וא"כ אין לנו לומר שדעת 'הרמב"ם' היא שמותר לאבל לברך ולקיים שאר המצוות, אלא זהו פירוש 'הב"י' בדעת הרמב"ם, אבל בדעת הרמב"ם גופיה אדרבה מקום גדול יש לומר שאינו כן, וכדעת הרדב"ז והאבן האזל. וממילא כל מה שפלפל הרב עדס בהמשך לבאר בדעת הרמב"ם מדוע פסק דלא כהירושלמי וכו' - כל זה בנוי על הנחה שאינה מוכרחת כלל, וכנ"ל.

ומה שכתב הרב יו"ז - במחכ"ת אין דבריו נכונים, ברמב"ם בהלכות אבל כתוב אכן שפטור מק"ש ותפלה וכל המצוות, אבל לא כתוב שאם רצה לקיים רשאי. והרי הכלל של הירושלמי שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. כך שמרמב"ם זה א"א ללמוד 'שמותר' לקיים את המצוות הנ"ל, אולם מאידך לגבי ברכות כתב להדיא ש'אינו' מברך.

הרמב"ם בהלכות ק"ש כתב להדיא שפטור 'מפני שאין דעתו פנויה לקרות', והוא הטעם שכתב לגבי חתן. וטעם זה לא שייך אלא בק"ש, בשאר המצוות לא צריך 'דעת פנויה', וע"ז קאי האבן האזל. ודוק היטב ע"כ.

תשובת הרב עדס: אין זה מפיס שאם הרמב"ם דקדק בלשונו היה צריך לומר אינו מברך ואינו מקיים כל המצות ופטור מק"ש ולמה תפס את הלשון אינו מברך ופטור מק"ש ומכל המצות. ועל כרחק שהרמב"ם סירכיה דברייתא נקט שאמרו אינו מברך ואינו מזמן כמו שאמרו לפני זה שאינו אוכל בשר ואינו אוכל יין שלא שייך לשנות לשון פטור על אכילת בשר ויין ולכן גם את הברכה נקטו בלשון אינו. ואם כבר באנו לדייק אפשר לדייק כמו שכתבו כמה אחרונים שדין ברכה על אכילה שונה משאר מצות וכמו שיתבאר בס"ד להלן. עיקר הדקדוק בדברי הרמב"ם בהלכות אבל לפענ"ד הוא לא נכון, כיון שהרמב"ם שם סתם את דבריו מאוד כדברי המשנה והברייתא ולא הזכיר כלל את פירוש הגמרא על הסוגיא ומסתימת לשונו אפשר להבין שרק כשהמת מוטל ממש לפניו בבית זה או בבית הסמוך לו נפטור מהמצוות ולא הזכיר כלל את אוקימתא דגמרא שכל שמוטל עליו לקברו כמוטל לפניו דמי ומשמע שסמך על דבריו בהלכות ק"ש ששם תלה הכלב ענין אבילות. גם מה שכתב שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט זהו כלל של הירושלמי שנאמר כלפי חתן בסוף פ"ב דברכות ואין זה שייך לדעת הרמב"ם שהתיר לחתן להחמיר. ואם הרב רוצה לחלוק על הבית יוסף ולטשטש את פשטות לשון הרמב"ם אין זו השגה עלי. (ובודאי מדברי הרדב"ז אין סרך ראיה ודו"ק) בעיקר הדבר נראה מדבריו שהוא מודה לענין ק"ש שרשאי להחמיר עכ"פ בדעת הרמב"ם.

להוסיף חיובים שהם בבחינת חיי עולם ביחס למה שהתרנו ואם באו להתיר תשמיש המיטה איך אפשר לומר שתקיעת שופר וק"ש נחשב חיי שעה ואילו תשמיש המיטה נחשב חיי עולם. וצ"ע טובא וכן תמה בשו"ת משכנות יעקב סי' פ"ה, וכתב שהוא פשוט מאוד שרשב"ג דהירושלמי קאי על כל המצות, (ואולי צריך לומר שסוברים הראשונים הנ"ל שכיון שהבבלי פירש את רשב"ג באופן מסוים יש להעמיד שלשון רשב"ג בירושלמי משובש וא"כ גם בירושלמי יש לפרש כמו הבבלי ודוחק גדול)

ה). הרה"מ פשוט לו שיש להכריע את הספק בירושלמי על פי מסכת שמחות, ולא זו בלבד אלא דס"ל שיש להכריע ממסכת שמחות את ההלכה כפי סברת הירושלמי וחילו מזה שכל הראשונים שהביאו את המסכת שמחות פסקו כן להלכה ואם כן יש לומר שכל מי שלא ראה אותה אילו היה רואה את המסכת שמחות היה פוסק כן להלכה. אמנם יש לדון בזה כמה נקודות. א) האם נוסח מסכת שמחות שלפנינו קדם לבבלי והירושלמי או היה מאוחר לו. ב) אם נאמר שהמסכת שמחות מאוחר לתלמוד האם הוא יכול להכריע במקום שיש בו ספק איך להכריע בין התלמודים. שאפשר שבעל מסכת שמחות נמשך אחרי תלמוד ירושלמי ואינו מוסכם לכו"ע.

וכל ההוכחות שהוכיח הרה"מ מדברי הראשונים הוא רק מראשונים שלא ראו הכרע בין התלמודים בנידון אונן. וחלק מהראשונים שהביאו את מסכת שמחות הביאו אותו כתנא דמסייעא להכרעתם שהטעם הוא משום כבוד המת. ואחד הראשונים הביא אותו להכריע את ספק הירושלמי. (ויתבאר כולם להלן) אבל לא מצאנו שום ראשון שהביא את המסכת שמחות כהכרע בין התלמודים. ואם כן לפי מה שברור שהרמב"ם עזב את פירוש הירושלמי אין לנו שום מקור שאם היה רואה את המסכת שמחות שתפס כמו צד בירושלמי היה מכריע כמותו. כיון שלא מצאנו אפילו אחד מהראשונים שהכריע בין התלמודים לפי מסכת שמחות. ולעיקר הדיון אם נוסחת המסכת שמחות שלפנינו מאוחר לתלמוד או מוקדם ע"י לקמן בהמשך המאמר.

תשובת הרב מולקנדוב: לאידך גיסא לא מצאנו אף אחד מהראשונים שהעמיד מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בענין זה, וזו הסיבה שלא הביאו את המסכת שמחות 'כהכרע' בין התלמודים, כי לא צריך הכרעה במקום שאין 'הכרח' בבבלי שלא סובר כירושלמי. וגם במה שהאריך הרב עדס לקמן בהסבר הירושלמי - אין שום הכרח שזוהי דעת הרמב"ם, אלא זוהי סברת כמה אחרונים חשובים בהסבר הירושלמי, שרוצים מסבירא דילהון 'להכניס' את זה בדעת הרמב"ם, ואינו מוכרח כלל. וע"כ מסקנת סידור הדברים נשאר כשהיתה שיש לנו ראשונים מפורשים שראו את מסכת שמחות והבינו שהיא מכריעה את הספק של הירושלמי, ולא היה ראשון אחד שפקפק בזה. ומאידך דעת רש"י והרמב"ם, על הצד שכן דעתם, שלא הביאו את מסכת שמחות, ואין לנו שום סיבה לומר שראו אותה והחליטו לפסוק שלא כמותה מחמת פירושים אחרים שהיו להם בבבלי או בירושלמי וכדומה.

וכאן המקום לציין את דבריו של הרב ד"ר דרור פיקסלר בקובץ 'כ"ה לחי' ח"ב עמ' 93 הערה 2 שכתב: **הרמב"ם לא ראה או לא ראה כמקור הלכתי את מסכת שמחות.** הלומד בדקדוק הלכות אבל רואה שאת הדינים שהובאו בשמחות הרמב"ם לא פסק ובמקומות שהנו"כ הפנו לאבל רבתי - יש לכך גם מקבילות בבבלי ובירושלמי. ויש להאריך בזה ע"כ. וא"כ אין טעם לנסות להסביר מדוע 'דוקא כאן' הרמב"ם לא פסק כמסכת שמחות ולפלפל בזה, מחמת והרמב"ם כלל לא פסק כמסכת שמחות, יהא הטעם אשר יהא. אולם אנן דקי"ל תדיר כמסכת שמחות וכפי שהביאנו כל הראשונים והשו"ע בכל דוכתא - אין לנו סיבה לנטות ממנה ימין ושמאל בדבר זה שכל הראשונים הביאוה ע"כ.

תשובת הרב עדס: כמדומה שב' הצדדים מובנים, והבית יוסף ידע ממסכת שמחות וידע מהירושלמי ואעפ"כ לא עלה על דעתו לבטל את הראשונים שלא סברו כן. (והבית יוסף לא מצא ישוב אפילו לירושלמי ואע"פ כן השאיר את דעת הראשונים כדעה וכמשקל. ואנחנו הבאנו להלן דברי האחרונים שיישבו את הקושיא מהירושלמי) אלא שהרב מולקנדוב טוען שאם הב"י היה יודע את הגי' ברש"י השניה ואת דקדוק האבן האזל לא היה סומך עליהם. אף אנו נאמר על אותו משקל שגם אם הב"י היה יודע את כל הגי' והיה רואה את כל האחרונים שיישבו בטוב את דעת הרמב"ם וכתבו שכן עיקר לדינא ודאי לא היה חוזר בו בגלל דקדוק האבן האזל וגי' נוספת ברש"י.

וכתב בשו"ת משכנות יעקב סי' פ"ה וכ"כ תלמידו הגאון ר' עזריאל רקובסקי בס' שלמה משנתו בברכות י"ז: שיש ליישב בטוב את כל הדברים ויתאימו הדברים עם שיטת רש"י והרמב"ם שעזבו את הירושלמי כיון דס"ל שתלמודא דידן דרך אחרת יש לו בכל הסוגיא.

וביאור סוגיית הירושלמי לפי דרכם שלענין אכילה ושתיה וברכות הנהנין לכו"ע אין בשבת ויו"ט אנינות, ואילו לגבי שאר מצות נחלקו רשב"ג ורבנן. ולפי זה כל מה שאמרו בגמרא שבינם טוב פטור מפני כבודו של מת היינו רק לפי רבנן ולפי רשב"ג חייב. ואילו לדעת הבבלי לכו"ע בשבת חייב במצות ונחלקו רק לגבי תשמיש המיטה. ואם כן הטעם של כבוד המת לא שייך לבבלי שמחייב מצות בשבת. וכל הטעם הוא רק מצד טורד מתו כחתן ובשבת צריך להסיח דעתו מצערו.

אלא שלפי סברת רבנן של הירושלמי שפטור מן המצות בשבת והותר רק בבשר ויין יש להקשות למה התירו לו בשבת לברך ברכת המזון. ויש לבאר לפי מה שמבואר בנוסח הירושלמי שאסור לאונן לאכול כל צרכו. הרי שמלבד ברכת הנהנין שאסור בירושלמי נוסף גם איסור אכילה כל צרכו. ולפי זה יש לומר שאיסור הברכה הוא מצד שכל האכילה שלו היא אכילה מתוך ההכרח ולא כדי להינות ולכן אסרו עליו לברך כדי להודיע שאינו אוכל לצורך הנאה. ומה שאמרו שלא יענה אמן היינו אמן שיוצא ידי חובה. (והב"י יו"ד סי' שמ"א כתב שהתלמודים חלוקים לענין אכילה כל צרכו שלבבלי לא שמענו איסור בזה, והוא הדין לענין ברכה שלדעת הבבלי בהכרח הטעם שאסור לברך אינו מצד איסור אכילה כל צרכו שהרי לא הזכיר איסור באכילה כל צרכו).

אמנם בשבת מפני כבוד השבת התירו לו לאכול ולשתות כדרכו וממילא התירו לו גם לברך על מזונו. אך שאר המצות אסרו, עד שבא רשב"ג ואמר שכיון שהתירו לו אכילה ושתיה התירו לו את כל המצות.

(1). וברשב"א הביא את ספק הירושלמי אם הטעם משום כבוד המת או מטעם טורח קבורה, וכתב להכריע משום כבוד המת ממה שבשבת מסב ואוכל. וזה צ"ב מתרתי:

הירושלמי להדיא סובר שמשום כבוד המת אינו חייב במצות בשבת, ואם כן פטור מצות בשבת זה יותר סיבה לומר כפי הטעם של התעסקות בצרכי המת.

ויש לדחוק שהירושלמי אמר זאת ליישב את הברייתא שפטרה משופר בראש השנה אבל באמת גם הירושלמי מודה שיש סברא להיפך שכבוד המת לא נוהג כלל בשבת. (והירושלמי רק בא לומר שאם הטעם מצד שלא יתבטל מקבורת מתו ודאי שאין לאסרו בשופר) ואם כן למה דקי"ל שבשבת מותר בכל המצות אפשר לפרש את הטעם מצד כבוד המת. אך עדיין אינו מובן איך יהיה כאן ראייה שהטעם הוא לא מצד שלא יתבטל ממצות קבורה. אלא שברשב"א כתב שמתעם צורך קבורה היה לפטור אותו מצד שמחשיך על התחום כמו שפטרו מתקיעת שופר. ונראה כוונתו שכיון דקי"ל שחייב במצות בשבת הרי שמצד טעם כבוד המת אפשר לקבל זאת אבל מצד הטעם של צורך קבורה א"א לקבל זאת ולומר ששבת אינה בכלל.

עוד יש להקשות על דברי הרשב"א איך מוכיח ממיסב ואוכל לענין מצות, הרי בירושלמי משמע להדיא דלכו"ע מותר להסב ולאכול אפילו לפי מי שאוסר במצות. וצ"ל שכוונת הרשב"א שלפי תלמודא דידן שמיסב ואוכל מותר גם בקיום מצות בהכרח שהטעם מצד כבוד המת אבל אה"נ שלדעת הירושלמי יש לחלק ביניהם.

(2). ונבאר לפי הבנתנו בסוגיא ועיין בפנים כמה שינויים.

(3). כך נראה לפרש אמנם בשלמה משנתו פירש לפי דרך זו שהוא פטור מחמת עוסק במצוה, וכתב שאינו מצד כבוד המת כיון שהברכה היא מכשיר אכילה.

וכל זה לדעת הירושלמי אך הבבלי סובר שקיום מצות ואכילת בשר ויין שוים ולכן כיון שלרבנן הותר בשר ויין בשבת בהכרח שהותר כל המצות ואם כן בהכרח שרשב"ג לא הוסיף על רבנן רק תשמיש המיטה. ולפי זה כל הקושיות בירושלמי נופלות ואין סתירה בין הרישא לסיפא. (שבתחילה היה פשוט לירושלמי שבשבת אסור במצות, ומה שאמרו אח"כ שבשבת אוכל בשר ויין ומברך זה לא סותר איסור בקיום מצות)

וכעת צריך לבוא לדון בדעת הבבלי מה טעם איסור מצות לאונן. ולפי הבנת הירושלמי שכבוד המת דוחה שבת מוכח בירושלמי שאם מחייבים במצות בשבת בהכרח שאין טעם של כבוד המת. ואם כן יש להכריח שהבבלי חלוק על כל דברי הירושלמי, ואין טעמו מצד כבוד המת. (וזה סברת הרמב"ם ורש"י) אך אפשר לדחות דגם למ"ד שהטעם כבוד המת אפשר לחלק בין שבת לחול רק שהירושלמי אמר שלמ"ד כבוד המת אפשר להבין למה פטור מתקיעת שופר אבל אין בזה הכרח שהבבלי יחלוק על תלמודא דירושלמי שיש טעמים של כבוד המת. (ויש לפרש כן לדעת שאר ראשונים) אך על כל פנים אין ראיה מדברי הירושלמי לתלמודא דידן. ובספר שלמה משנתו כתב שמריהטא דהגמרא בבבלי יש להוכיח שלבבלי עיקר הטעם מצד טרדא. "וכן נקט לעיקר בספר משכנות יעקב סי' פ"ה ועוד כמה אחרונים".

ט. כגון משקו"ט של הגמרא שהקשו מתו אין משמרו לא, ולכאורה דין משמר אינו דומה לדין אונן, ועל כרחך שגדר הפטור של אונן הוא כדין משמר מת ועי"ש עוד.

י. תשובת הרב מולקנדוב: יש להעיר טובא בדבריו של הרב עדס שליט"א, שלא שת לבו להבחין בין ב' הסוגיות בירושלמי, ואבאר: בירושלמי בדף כ"ב ע"א יש את הסוגיא של 'והתניא פטור מתקיעת שופר' [להלן עמוד א'] ויש את הסוגיא של 'מחלוקת ת"ק ורשב"ג' [להלן עמוד ב'].

בסוגיא של עמוד ב' אה"נ צודקים כל האחרונים שהביא בביאור הדברים שזה דלא כהראשונים שהשוו לבבלי אלא הירושלמי חולק על הבבלי במהות מחלוקת ת"ק ורשב"ג, ואוסיף עוד אחרונים שכתבו כן והם הקרן אורה מו"ק כ"ג ע"ב [אחיו של המשכנות יעקב], הכתב סופר יו"ד קפ"ב, הראמ"ה בהגהותיו לתוס' בדף י"ח ע"א בברכות, ספר פירושים וחידושים בירושלמי לגינצבורג ועוד אחרונים.

אולם הנקודה הגדולה שלא התייחס אליה הרב עדס, זה הסוגיא בעמ' א', ששם צודקים הרמב"ן והרא"ש, וכן הרש"ס והחרדים בביאורם פירשו כך, וכן הסכים באורך גינצבורג בספר פירושים וחידושים בירושלמי, שהירושלמי שם מיירי 'ביו"ט' שהמציאות היתה שהיו קוברים ע"י עממין, וממילא זו הסיבה שמשום כבוד המת פטור ממצוות, כיון שיש קבורה באותו יום, וע"ז שאל הירושלמי הרי לטעם של מי שישא משאו - הרי כאן נקבר ע"י עממין והם 'נושאים משאו', ואמאי פטור, וע"ז השיב שכיון שזקוק להביא ארון ותכריכין וכו' - כלומר 'לדאוג' לצרכי המת, שהרי הגויים לא יעשו הכל, לכן אין זה נקרא שיש מי שישא משאו. והו הפירוש האמיתי בירושלמי. ולא מיירי בשבת כלל.

לגבי שבת זוהי הסוגיא בעמוד ב', ושם נחלקו ת"ק ורשב"ג 'לב' הטעמים' שלת"ק פטור משאר המצוות בשבת, הן לטעם כבוד המת והן לטעם שישא משאו דחיישינן שמא יטרד במצוה שעוסק בה ולא יתעסק במת, ולרשב"ג חייב בשבת 'לב' הטעמים', ובזה פסקין כרשב"ג. והבבלי ס"ל שלכל התנאים חייב בשבת. אולם אין שום חילוק בין הטעם של כבוד המת לטעם של ישא משאו, כיון שהסוגיא בעמ' א' לא מיירי בשבת אלא ביו"ט. וזוהי אמת לאמתה. וזה מה שכתבו הרשב"א והמאירי בפשיטות שלטעם כבוד המת חייב בשבת, ולא קשה עליהם מהירושלמי וכנ"ל.

וממילא אין שום 'מציאה' בירושלמי שנאמר שהרמב"ם ורש"י מצאו לפסוק כמו דעה מסויימת. וממילא נפל כל חידושו וסמיכתו של הרב עדס בבירא, מלבד מה שכבר כתבנו לעיל שאין שום הכרח שרש"י והרמב"ם אכן ס"ל ש'מותר להחמיר' ע"כ.

תשובת הרב עדס: תחילה על הניסוח איני מסכים, אני לא בא לומר מי 'צודק' ודי בזה ואכמ"ל. יש כאן שאלה יסודית בפשט בדברי רשב"ג ורבנן האם רבנן מתירים כל המצות מלבד ברכות הנהנין או לא. דעת המשכנות והקרן אורה

ג.

הגדרת שם אונן - שיטת ר"ת

הנה בעיקר הגדרת שם אונן שפטור מכל המצות ואסור בבשר ויין (ברכות י"ז ב'), מבואר בלשון המשנה שהוא דווקא "מתו מוטל לפניו". דעת רב פפא שמתו מוטל לפניו דווקא, וכל שהמת לא מוטל לפניו אינו אסור בכלום. ודעת רב אשי שכל שהוא "מוטל עליו לקברו כמוטל לפניו דמי" (שם י"ח א'). ובפשוטו לפי רב אשי נהפך כל סוגיית אונן ממתו מוטל לפניו למי שיש לו אבלות, וכן דעת כמה ראשונים (עי' רא"ה ורא"ש). אבל מפשט לשון המשנה לכאורה משמע לא כך, שהרי אמרו "מתו מוטל לפניו", ורב אשי רק הגדיר שלא צריך שהמת יהיה מוטל לפניו ממש אלא רק מוטל לקברו, אבל אין כאן גדר של דיני אבלות כלל. ואכן כן הוא דעת רבנו תם ז"ל שכל התחלת דין אונן הוא רק באופן שמוטל עליו לקברו, ורק באופן זה קאי כל נידון הירושלמי והמסכת שמחות האם רשאי להחמיר כשיש מי שישא משאו. שכיון שהאונן מוטל עליו להתעסק בקבורתו כל התעסקות אחרת היא סתירה לאנינות. ואפילו שיש עוד אנשים כמוהו שיכולים להתעסק ואין כאן חשש שיתבטל מקבורת המת מכל מקום פטור שכיון שהוא מן המתעסקים בקבורה אין לו להתעסק בדברים אחרים. חידושו זה של ר"ת אין לו הכרע מירושלמי נגדו, אך הרא"ש לא ניחא ליה בסברת ר"ת ודחה את דבריו מסברא בעלמא (וכ"ה דעת הרא"ה והריטב"א וכנ"ל), אך הרבה מהראשונים שאחרי ר"ת הביאו אותו ללא חולק ופקפוק כלל (ואמנם הרשב"א ס"ל שר"ת לא התיר אלא בשר ויין אבל שאר ראשונים לא חילקו ביניהם, וכדעת רשב"ג בירושלמי דקי"ל כותיה"). והב"י סמך על דברי הרא"ש כיון שהוא מעמודי הוראה. אבל מצד

והשלמה משנתו ועוד שמדקדק דברי רשב"ג בירושלמי מוכח שפליג על ת"ק בכל המצות ולא רק בתשיש המיטה וכדעת הבבלי.

לפי זה מוכח שבשבת לת"ק אסור לקיים מצות. לפי זה יש לדון בדבר הסוגיא הראשונה שמבואר שנוהג אנינות ביום טוב האם היא לכו"ע או רק לת"ק. מדברי הראשונים אין שום ראיה כיון שהם לא פירשו את רשב"ג באופן זה. ולדבריהם ת"ק דרשב"ג גם כן מחייב בכל המצות בשבת. והאחרונים שהולכים בדרך הג"ל רובם הושוו שכל הסוגיא הראשונה היא בדעת ת"ק ולא בדעת רשב"ג איני אומר מי צודק הראשונים או האחרונים והלוואי שנזכה לראות פניהם, אבל אם אנו באים להעמיד שיטה נוספת בסוגיא (לפי דעת הב"י שיש צד שני בסוגיא ודלא כדברי הרה"מ) אין לנו כאן להסתמך על הראשונים שפירשו את ת"ק שמודה לרשב"ג כיון שאם ת"ק מודה לרשב"ג לחייב מצות בשבת בהכרח שצריך לחדש חלוקה בין שבת ליום טוב או שאר חילוקים שחילקו הראשונים בין הסוגיות. נמצינו למדין שלפי הסבר האחרונים בירושלמי לסברת הירושלמי בדעת רבנן ודאי כבוד המת נאמר גם בשבת, ואין לנו מקור בירושלמי שיש מי שסובר להיפך (לומר כבוד המת ולפטור בשבת וכדעת הרשב"א). ואם כן מניין להמציא חלוקה בין שבת ליום טוב, דבר שגם הראשונים נתקשו לאמרו, וגם מי שאמר כן אמר זאת רק מחמת ההכרח שהרי בירושלמי לא נזכר רמז מזה. (גם שאר תירוצי הראשונים נאמרו מדוחק רב כמו שהעירו האחרונים).

יש להוסיף בזה עוד דהאחרונים הג"ל הביאו כמה ראיות לומר שדעת הבבלי שונה מדעת הירושלמי מלבד כל הג"ל. (שלדעת הירושלמי אי אפשר לפטור את האונן מדין עוסק במצוה כעין חתן, עי' במשכנות יעקב שהוכיח שלענין פטור של חתן ושושיבינין דעת הבבלי שהוא משום עוסק במצוה ואילו הירושלמי הושווה דין חתן ושושיבינין לדין עוסק בתורה. ועל כן הירושלמי מוכרח לחדש טעם של כבודו של מת. ונפק"מ שמצד טעם של עוסק במצוה רק כשהוא טרוד במחשבת הקבורה פטור אבל בשבת שאינו טרוד במחשבת הקבורה חייב. עי' רש"י סוכה כ"ו. ד"ה משום ורא"ש שם וטוש"ע סי' לח).

יא. ברשב"ץ טען על דברי הרשב"א שאין לחלק בין מצות לבשר ויין שאם הותר בחיי שעה ודאי יותר בחיי עולם. וצ"ב שגם הרשב"א וגם הרשב"ץ לא הביאו מדברי הירושלמי שאמרו בשם רשב"ג סברא זו. אמנם ראה לעיל במה שהבאנו

תגובה למאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב בעניין קיום מצות לאונן רח

ריהטא דשמעתא בפשטות הראשונים אשר לפנינו העיקר כר"ת. שהרי כל בעלי התו' שלפנינו הביאוהו ללא חולק, והרמב"ן מרא דשמעתיה ורב מובהק בעניני שמחות הביאו באריכות גדולה בתוה"א, ורבינו יונה והרשב"א לענין בשר ויין, וכן נקטו הפוסקים הראשונים סמ"ג ע' דרבנן ב' והסמ"ק סי' צ"ז ויעוד.

והנה הבית יוסף פיצל את נידון רבנו תם מנידון מי שישא משאו, ונקט שבנידון רבינו תם הלכה כהרא"ש וכנ"ל שכל מי שחייב באבילות חל עליו אנינות, ואילו בנידון מי שישא משאו כתב שאפשר לסמוך על המקילים. וצ"ב דלכאורה נידון ר"ת הוא יותר פשוט להקל מסתם אונן שיש מי שישא משאו. וכן תמה בלבוש דכיון שפסק דלא כר"ת שאפילו אחותו נשואה חייב

בסיכום הסוגיא שנראה שהראשונים שצדדו בסברא של כבוד המת ס"ל לפרש את רשב"ג בירושלמי דקאי על תשיש המיטה בלבד כדרך הבבלי ולכן ס"ל שאין לדקדק על לשון רשב"ג בירושלמי. ועכ"פ לעיקר הדבר לפי כל מהלך הראשונים אין חילוק בין בשר ויין לקיום מצות. ומכל הראשונים שסתמו נראה שסוברים כהרשב"ן וכן הוא דעת הרא"ה וכן מצאתי להדיא בסמ"ק (ובריטב"א קיצר לשונו ודחה את סברת ר"ת בלא להזכירה וכתב שהטעם העיקרי משום כבוד המת ולפי זה אפילו באחותו הנשואה שהבעל חייב לקברה אפילו בכה"ג פטור. הרי שבא לשלול את ר"ת שהתיר באחותו נשואה קיום מצות) וברמב"ן בתורת האדם מביא את דברי ר"י בשם ר"ת שהקיל באחותו נשואה כיון שאינו מוטל עליו ואחרי זה הביא את יסודו של ר"י שמת בתפיסה אין לו דיני אנינות מסיים "וכל שכן מי שהוא בבית האסורים ואי אפשר לו לעסוק בו כלל דומה דבר פשוט דלא קרינא ביה מי שמתו מוטל לפניו ליאסר בבשר ויין ולהפטר מן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה לפי שאי אפשר כלל לעסוק בו" הרי שלמד מיסודו של ר"י גם לענין שאר מצות. והרמב"ן בסוף הקטע כותב שכל זה מדברי הרב הגדול דהיינו ר"י ואם כן ר"י עצמו השווה בין מצות לבין בשר ויין.

ובתו' ר"י שיריליאון הביא כעין דברי הרמב"ן להשוות מת בתפיסה למי שנמצא בבית האסורים ולנידון אחותו של ר"ת, והרי במת בתפיסה ודאי שהנידון היה גם לגבי המצות. ואם כן הגם שהר"י שיריליאון הזכיר רק בשר ויין לכאורה מוכח שהנידון חוזר גם על המצות אבל הרשב"א כתב את נידון של מת בתפיסה בסוגיא בדף י"ח. ואילו את הנידון של אחותו של ר"ת כתב לענין ספק הירושלמי אם רשאי להחמיר על עצמו. הרי שיש כאן ב' התייחסויות בראשונים לסוגיית ר"ת האם ר"ת היקל מחמת שיש לו מי שישא משאו או מחמת שלא חל כלל שם מתו מוטל לפניו. ובודאי שמתשובת ר"י המובאת ברמב"ן שהיא המקור הראשון של דברי ר"ת מוכח שהנידון על עיקר שם מתו מוטל לפניו, וא"כ ממילא הרשב"א ונמוק"י יחידאה נינהו. (אמנם אפשר שהרמב"ן הוסיף משפטים מדיליה ואין זה ממש העתקת לשון ר"י)

גם להלכה נקטו כן כל הפוסקים בדין אונן שנמצא בבית האסורים שחייב בכל המצות ור"י דימה אותו לחשבון של הדברים כפי מהלכו של ר"ת.

יב. עי' ב"ח סי' ע"א שכתב 'והכי נקטינן דמעשה דר"ת רב היא ושרי ליה מאריה להרא"ש שכתב על ר"ת המאיר לכל ישראל באור תורתו לומר עליו וסברא חלושה וקלושה היא אלא סברא אמתית היא' אך דבריו דלא כפסק השו"ע.

יג. וז"ל הסמ"ק "ואם שמע שמת לו מת בעיר אחר ויש שם קרוב אינו אונן" (משמע שמפרש שהעיקר הקולא של ר"ת כיון שהוא בעיר אחרת. ולא מחמת שהיה לה בעל) והראשונים הביאו שר"י נסתפק אם היה ר"ת מקיל אם היה באותה העיר, והרי הסמ"ק הכריע לתלות את הכל אם זה בעיר אחרת. ועי' בתפארת אדם על תורת האדם (הוצאת הר' יו"ק) עמ' פ' שסיכם בזה שיטות הראשונים. ו"א דהכל תלוי אם נמצא עמה בעיר, וי"א שהכל תלוי אם יש עליו חיוב קבורה, ואחים במקום בנים פטורים. וי"א דבעינן תרתי גם שאינו מוטל עליו לקברו וגם שהוא בעיר אחרת.

הערת הרב מולקנדוב: אינו נכון כלל ש'רוב ככל הראשונים' הביאו את ר"ת להלכה. (כבר שיניתי את הניסוח בפנים ש. ע.) מלבד הרא"ה, אלאשבילי (ר"ל החיבור הנדפס ע"ש שיטמ"ק/ריטב"א/לקט ראשונים/ר' אברהם אלאשבאלי, וניכר מהחיבור שהוא מבית מדרשו של הריטב"א והרא"ה. ש.ע.) והרא"ש שחלקו על ר"ת – הב"י דייק גם מדברי הרמב"ם כן. ויש להוסיף שכ"ד המאירי וספר הבתים שהבאתי במאמרי. וכ"ד הרשב"א והנימוק"י 'לגבי קיום מצוות', שהרי הם מחלקים בין בשר ויין שמתו לבין קיום מצוות שפטור.

באנינות כל שכן ביש לו מי שישא משאו. (ובשו"ע הגר"ז משמע שבא ליישב דאין הכי נמי שכוונת הבית יוסף דודאי מי שרוצה לסמוך על רש"י והרמב"ם וראבי"ה רשאי גם לסמוך על ר"ת, אבל הלשון בשו"ע קצת מגומגם לפי"ז ועי' מ"ב סק"ה שכתב ב' דרכים בביאור השו"ע).

ועל כל פנים לדינא באופן שחיוב הקבורה אינו מוטל עליו ויש מי שישא משאו, יש לפנינו שי' הרבה ראשונים שחייב במצות, ולדעת ראבי"ה ודעימיה עכ"פ רשאי להחמיר על עצמו, (שסובר שיש לסמוך על האומרים בירושלמי שפטור של אונן הוא כדי שלא יתבטל מלישא משאו ואם יש מי שישא משאו חייב) ואפילו להפוטרים מן המצות לגמרי - משמעות רש"י והרמב"ם שרשאי לקיים מצות.

ובאופן שמצד ההלכה חיוב הקבורה מוטל עליו אבל מבחינה מעשית אינו מוטל עליו, כגון בן שאינו פעלתן ויש לו אחים פעילים, לראבי"ה חייב במצות, ולר"ת יש כמה חילוקים בלשונות הראשונים בשמו שיש שמשמע מלשונם שהעיקר תלוי אם יש לו חיוב ממוני לקבור ויש שמשמע מלשונם שהעיקר תלוי אם מבחינה מעשית אם עומדים לקבור.

הרה"מ לא מתייחס כלל להגדרה מה נותן שם אונן, ומכל הראיות שדן שם אין הכרע כלל נגד חידושו של ר"ת, ולפימש"נ הוא שיטת רוב הראשונים ואף עיקר שי' ר"ת נפסקה בשו"ע באופנים מסויימים כשהמת ממש לא מוטל עליו לקברו" (ואפשר שגם הבית יוסף נסתמך על דבריו בזה

וכשנבוא חשבון נראה שמלבד שהמחלוקת 'מספרית' היא שקולה - אם נדון כמה 'דעות שונות' יש לנו בכל צד - נראה שבצד של ר"ת רוב מי שהסכים עמו הם מהרגילים לימשך אחריו; הסמ"ק נמשך אחריו הסמ"ג שנמשך אחריו רבו ר"י שירילאון שנמשך אחריו רבו ר"י. אלא שיש לנו גם את הרמב"ן שהוא 'דעה אחרת'. ואת תר"י. אולם לעומתם בצד השני - הרמב"ם הוא דעה אחת, וכן הרא"ש אע"פ שדרכו להמשך אחריו התוס' - חלק עליהם כאן, וכן הרא"ה תלמיד הרמב"ן לא קיבל את דבריו רבו בזה וחלק, וכן המאירי וספר הבתים הם עצמאיים וכח הכרעתם הוא בגדר 'הכרעה' ולא בגדר 'משיכה'. והרשב"א והנימוק"י בלא"ה סוברים שלגבי מצוות עדיין פטור, וא"כ יוצא שרוב הדעות השונות בסוגיא זו סוברים דלא כר"ת, ומצד חשבון החולקים המחלוקת היא שוה, ובפרט שהרמב"ם והרא"ש קיימי בחד שיטה, ולכן לגבי זה ודאי שהעיקר הוא כדעת השו"ע שלא פסק כר"ת עכ"פ לגבי קיום מצוות, ואדם שנפטרה אחותו וכן אחיו כשיש לאח בנים שמתפלים בקבורה וכיו"ב הרי הוא פטור ממצוות לדין דקי"ל שהעיקר הוא טעם כבוד המת.

ויש להוסיף את דבריו של הט"ז שהסכים לו המאמ"ר בסי' ע"א שמחלוקת ר"ת והרא"ש תלויה בטעמים, שלר"ת הטעם לפטור אונן הוא משום מי שישא משאו, ולכן באחותו חייב, והרא"ש דעתו משום כבוד המת, ולכן גם באחותו פטור עי"ש. ולפי מה שהעלנו דאנן קי"ל כטעם כבוד המת - ודאי שגם בכה"ג פטור ע"כ.

תשובת הרב עדס: הגם דמלשון הרמב"ם משמע דסובר שכל האבלים ישנם בדין אנינות כמש"כ הב"י. הרי הרמב"ם סובר שטעם הפטור הוא משום שאין דעתו פנויה וזוהו אין שייכות לסברת ר"ת. וכל מה שאנו דנים אם יש חולקים על סברת ר"ת לפי הסוברים שהפטור הוא משום כבודו של מת. ונפק"מ באופן שבא להחמיר על עצמו ואינו מוטל ממש עליו לקבור, דממה נפשך שרי דלהרמב"ם בלא"ה שרי ולר"ת וסיעתו שרי משום דלא שייך בכה"ג כבודו של מת אלא שהרה"מ סובר שאין כן דעת הרמב"ם דלא כב"י ולשיטתו אויל. כלפי כל החשבונות הנ"ל יש להרחיב בזה והדברים תלויים הרבה באובנתא דליבא, גם היחס לראשונים החדשים שלא היו לפני הקדמונים נתון בדיון באיזה משקל להתייחס אליהם, (עי' להלן הערה כב) ובראשונים שהם עמודי ההוראה מימות עולם ודאי שהמשקל הוא חזק מאוד לצד של ר"ת או הרמב"ם. (דהרא"ה והשטמ"ק והמאירי והבתים והנמוק"י לא היו לפני הפוסקים, וגם הנמוק"י על ברכות עיקרו סיכום של הראשונים) ורוב ככל הבתי מדרשות בראשונים לצד הרמב"ם או ר"ת. אך ככלל לא הגעתי למידה הזאת לשקול משקלי הפוסקים. רק לפטור בלא כלום אי אפשר.

(יד). שו"ע יו"ד שמ"א בקרובי המת בתפיסה, דחידש ר"י שלפי סברת ר"ת אם קרובי המת בתפיסה שאין להם אפשרות לטפל בקבורת המת חייבים במצות. והשו"ע תפס כפי הנראה מדברי הרא"ש במועד קטן שקיבל בזה את סברת ר"ת אע"פ שלגבי אחותו של ר"ת סבר הרא"ש דאין לסמוך על ר"ת. והרי חזינו שעיקר יסוד הסברא של ר"ת מוסכם דגדר מוטל לפנינו אינו גדר כללי על כל החייבים באבילות. וכל הנידון הוא עד כמה להחשיב שהמת לא מוטל לפנינו. ואם כן הגם

שהכריע שמי שמחמיר לקיים מצות אין מוחין בידו מחמת שי' רש"י והרמב"ם והראב"ה, אפשר שממך גם על סברת ר"ת). ועל כן במקום שמצטרף סברת ר"ת מסתבר שגם לדברי הרה"מ יש מקום לדון שיהיה רשאי להחמיר¹⁰.

ד.

כמה פרטים שנחלקו בהם הרמב"ם והראשונים

לפי מה שנתבאר לעיל בפשוטם של דברי הירושלמי משמע שקיום מצות לאונן בשבת תלוי במח' רשב"ג ורבנן ואילו בשר ויין לכו"ע מותר. וברכה על מזונו דינו כדין הסעודה עי' לעיל. ופסקו בירושלמי הלכה כרשב"ג דבשבת חייב בכל המצות מתוך שהותר בבשר ויין.

אמנם בבבלי סברו שגם רבנן מודים שאין חילוק בין בשר ויין לפטור מן המצות, ולכן העמידו שרשב"ג ורבנן נחלקו רק לגבי חיוב תשמיש המיטה בשבת, ולדעת רבנן אע"פ שהוא מותר בכל הדברים אינו חייב בתשמיש המיטה (כיון שהוא מדברים שגם האבל פטור בהם¹¹). לענין דינא נחלקו הראשונים אם הלכה כרשב"ג לפי שיטת הבבלי. דאע"פ שבירושלמי פסקו כסברת רשב"ג כיון שבבבלי לא הוזכר הכרעה. ובסתמא הלכה כרבנן כל עוד שלא נתפרש להיפך ממילא יש לפסוק הלכה כרבנן.¹²

שהשו"ע חתך בסכינא חריפא את סברת ר"ת רק לקרובי המת בתפיסה, מ"מ חזינן שעיקר סברת ר"ת לא נדחתה. ואם כן במקום צד נוסף ודאי חזי לאצטרופי סברת הרבה ראשונים שקבלו את סברת ר"ת בכל מת שלא מוטל עליו ממש לקברו. (בעיקר הפשרה לחלק בין קרובי המת בתפיסה לבין אבל בעיר אחרת, יש לעיין בלשון הרא"ש דאפשר שהרא"ש חולק גם על קרובי המת בתפיסה. שהביא את תשובת ר"י להקל באופן שאינו טרוד במת ואח"כ הביא את עובדא דר"ת והרא"ש תוקף את החילוק של עובדא דר"ת וכותב שנראה שכל מי שיש לו אבילות יש לו אנינות. ואפשר לומר שחולק גם על דין קרובי המת בתפיסה. אלא שכבר בקיצור פסקי הרא"ש ובטור הביא להלכה את דין קרובי המת בתפיסה)

טו). הערת הרב מולקנדוב: לפי דעתי גם בזה לא רשאי להחמיר, שהרי כבר ביררתי שיש ספק גדול אם יש דעה כזו שמותר להחמיר, ועכ"פ רוב המוחלט של הראשונים, רוב בנין ורוב מנין, ס"ל כדעת הירושלמי שאין להחמיר. ולענין דעת ר"ת - ביררתי שרוב 'דעות' הראשונים שגם בכה"ג פטור ממצוות, וממילא אסור לעשותם, ולגבי זה כך פסק השו"ע. וא"כ גם בהצטרף ב' דעות אלו לא יקיים מצוות, לא יברך, ולא שאר המצוות. ע"כ.

במה שכתבנו שאפשר שהב"י מצרף את שי' ר"ת לשיטת הרמב"ם יש לטעון שאינו מדויק כיון שיש אופנים שלדעת ר"ת אינו רשאי להחמיר כאח בין האחים שאחד מהם מטפל בקבורה. אמנם יש שהשוו את שיטת ר"ת לשי' הראב"ה שכל מי שיש לו מי שישא משאו רשאי להחמיר. (ראה לעיל הערה יד בהערת הרה"מ).

טז). במו"ק כ"ג: הגמרא רצתה לתלות את הנידון אם יש אבילות בשבת בפלוגתא זו, עי"ש. (והגם שלדעת הרי"ף גיאת וסיעתו אין איסור תשמיש המיטה באנינות אפשר שסברא הגמרא בהו"א לומר שדין שבת שבתוך אנינות כדין אבילות עי"ש ודו"ק ואכמ"ל)

יז). עי' תלמידי רבנו יונה שתפסו כרשב"ג ורמב"ם פ"ד מהל' אבל דמוכח כרבנן כדלהלן ועי' משכנ"י סי' פ"ה דתמה על התר"י איך למד מדברי הירושלמי הרי רשב"ג דירושלמי אינו אותה שיטה עם רשב"ג דבבלי

ריא תגובה למאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב בעניין קיום מצות לאונן

הרמב"ם (אבל ד' ו') פסק כסברת הבבלי וכדעת רבנן שאינו חייב בתשמיש המיטה בשבת.^י ומדברי הבבלי מוכח שלא היה מחלוקת כלל על קיום מצות וכל הנידון היה רק על תשמיש המיטה, והרי סובר הבבלי שאין חילוק בין אכילת בשר ויין לשאר מצות. ואם כן מפורש בברייתא, שבשבת אין כלל דיני אבילות, שהרי מבואר שאוכל בשר ושותה יין ומברך על מזונו. וסובר הרמב"ם שמחמת הבבלי נתבטלו גם דברי הירושלמי שאם רצה להחמיר אינו רשאי. שהרי כל הטעם להחמיר הוא מצד כבוד המת, והרי מבואר בירושלמי שיש כבוד המת בשבת ואעפ"כ לבבלי מותר לכתחילה בקיום המצות.^י (ואפילו ללא סברת רשב"ג) ומה שאמרו בברייתא בירושלמי שאם רצה להחמיר בקיום מצות אינו רשאי, יש לומר שהטעם הוא מצד יוהרא וכדעת רשב"ג שאסור לקיים מצות בחתן. (וזהו דעת רש"י שדימה אונן לחתן דבתרווייהו פטירי מחמת טירדא, וש"מ דאם רוצה להחמיר תליא בפלוגתא דרשב"ג ורבנן דחתן). ומסדר מסכת שמחות ביאר את הברייתא כדעת הירושלמי, דלדעת רבנן אינו רשאי להחמיר. ופירש הטעם כמ"ד בירושלמי מפני כבוד המת, ומסתבר שפטור אפילו בשבת כסתמות הירושלמי, ואין זה ענין לדעת הבבלי. (ועל כרחק מה שאמרו במסכת שמחות שאינו רשאי להחמיר 'מפני כבודו של מת' הוא תוספת מאוחרת בהשפעת הירושלמי כמו שיתבאר להלן) והרי שיטת הרמב"ם ורש"י מחוורים.

והנה הרא"ש במועד קטן סי' נ"ד ובריש מי שמתו הוכיח (ודבריו מהתו' במו"ק כ"ג:) שאסור להחמיר לקיים מצות אפילו במקום שאינו מתבטל מקבורת מתו. מזה שאסרו בירושלמי לענות אמן על ברכות ששומע אע"פ שאינו מבטלו מקבורת מתו. וכן מסוגיא בברכות י"ט. שבשעה שמתו מוטל לפניו והעם מתפללים הוא יושב ומצדיק את הדין. אע"פ שאינו מתבטל מהקבורה. ולכאורה צ"ב שגם לדברי רש"י והרמב"ם אינו חייב לענות משום טירדא ומנין להוכיח שאסור להחמיר. ועל כל פנים כלפי הראיה מהירושלמי שאסור לענות אמן יש לומר בפשיטות שלפי דרך הרמב"ם יש כאן מחלוקת בין התלמודים, שלדעת הירושלמי יש איסור בעניית אמן כשם שאסרו באכילה כל צרכו וכנ"ל כדי להודיע שהאכילה אינה לצורך הנאה רק כדי חיותו. ולא קי"ל בזה כירושלמי כמו שכתב הב"י ביו"ד סי' שמ"א.

סיכום: לדעת הרמב"ם וסיעתו יש לפרש כפי ריהטא דירושלמי שכל מה שפטרו ממצות באופן כללי זה רק בדעת רבנן, אבל לדעת רשב"ג רק במקום שיש טירדת המת אסור במצות וכן הוא לדעת הבבלי לכו"ע. ולכן במקום שמותר בבשר ויין (כגון שבת) חייב במצות. ואין סתירה לדעת המתירים במקום שיש לו מי שישא משאו, כיון שדבריהם נכונים לדעת הבבלי שהתיר

יח). ומשמע מלשון הרמב"ם שאין איסור תשמיש המיטה בשבת רק שאין חיוב (וכדמשמע גם בלשון הברייתא שדעת רשב"ג שמתוך שנתחייב בו נתחייב כולם, דהנידון הוא אם חייב או פטור) והגם שבאבילות יש איסור של דברים שבצנעא שאני אנינות שאין בה איסור עצמי בתשמיש המיטה וכדעת הרי"ף גיאת עי' בטור יו"ד סי' שמ"א. אמנם בגמרא במו"ק כ"ג ב' רצו ללמוד מהברייתא של רשב"ג שיש אבילות בשבת ואם אין שום איסור של תשמיש המיטה באנינות אין שום קשר בין הנדונים שכאן הנידון הוא חיוב עונה ושם הנידון הוא איסור תשמיש ואולי סובר הרמב"ם שהגמרא שם דוחה את הקישור לאבילות. ואם כן אין ללמוד מהה"א של הגמרא.

יט). תשובת הרב מולקנדוב: כבר כתבתי לעיל סתירת דברים אלו, ושאלו הם מדויקים כלל בביאור הירושלמי עי"ש. ע"כ. תשובת הרב ערס: ולשיטתיה אויל.

תגובה למאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב בעניין קיום מצות לאונן ריב

מצות בשבת. וכן אין סתירה לאומרים שרשאי להחמיר על עצמו, דכיון שהטעם הוא מצד טרדת המת רשאי להחמיר. (ומדברי המסכת שמחות ניכר שמסדרה נמשך אחרי תלמוד ירושלמי כדלהלן).



ה.

אם רוצה להחמיר

בירושלמי מבואר שמי שרוצה להחמיר בקיום תפילה וק"ש אינו רשאי, ונסתפקו האם הטעם משום שלא יתבטל מקבורת המת או מצד כבוד המת. והירושלמי הוכיח מפטור מצות ביו"ט שהטעם הוא משום כבוד המת, ודחו זאת בשינוי דחיקא. אמנם לדעת רשב"ג שבשבת חייב במצות, יש לחקור האם נדחה הטעם של כבוד המת לגמרי (ולרשב"ג רשאי להחמיר על עצמו), או שרשב"ג מודה שאינו רשאי להחמיר אלא שסובר שבשבת כיון שאינו עסוק במתו ורשאי באכילת בשר ויין לא שייך כבוד המת.

בבבלי לא נזכר ברייתא זו שאינו רשאי להחמיר על עצמו, אפשר לומר שסובר הבבלי שעל כרחינו רשאי להחמיר כיון שהטעם אינו מצד כבוד המת שהרי בשבת חייב בכל המצות ואם כן צריך לפרש את הברייתא שאינו רשאי להחמיר כדעת רשב"ג שחתן שפטור אינו רשאי להחמיר (כן יש לפרש לדעת רש"י ורמב"ם), או דגם הבבלי מודה לדברי הברייתא, ושבת שאני וכו"ל (כמה ראשונים).

במסכת שמחות הביאו את הברייתא שבירושלמי שאינו רשאי להחמיר על עצמו ומסיים שאינו רשאי להחמיר על עצמו משום כבוד המת, והנה מזה שהירושלמי הביא את אותה ברייתא ומסתפק בטעמה מוכח שבעיקר הברייתא לא היה נוסח של כבוד המת, אלא שכיון שמשמע בירושלמי שעיקר הטעם הוא מפני כבוד המת ס"ל למסדר המסכת שמחות שהטעם הוא מפני כבוד המת. (ואם נאמר שהברייתא במסכת שמחות קדמה לירושלמי ובעלי הירושלמי לא שמעו מתוספת זו. היאך יצא שלשון המסכת שמחות תואם ללשון הירושלמי בטעם של 'כבוד המת', ובלאו הכי דוחק לסמוך על מסכת שמחות שהיא מסכת חיצונית כלשון הרמב"ן בתורת האדם,² ולומר שהיה להם ברייתא שלא היה לבעלי

כ). הרמב"ן בד"כ מסתמך על מסכת שמחות אבל במקום אחד שהיה לו קושיא על מסכת שמחות כתב או נאמר 'שהוא שיבוש בחיצונה הזאת'

ואמנם כמה ראשונים הביאו כאן את מסכת שמחות זו. אך רוב ככל הראשונים שהביאו את מסכת שמחות הכריעו שהוא מצד כבודו של מת גם ללא דברי הברייתא.

ונבאר אחד אחד.

א. רשב"א הוכיח מגמרא שהעיקר כבודו של מת, והביא שכן הוא בירושלמי. (הרי שהשמחות הוא רק אסמכתא)

ב. ר"י שירלאון (ואו"ז) לדעת הירושלמי אינו רשאי להחמיר ודלא כרש"י ויש ספק אם מפני כבוד או מפני מי שישא משאו ובשבת לא מקיים מצות ובוזה חולק על הבבלי שמתחייב בכולם וכן במס' שמחות איתא ברייתא שאין להחמיר מפני כבודו של מת. הרי שהביא את המס' שמחות להוכיח רק דלא כרש"י שכתב שהרשות בידו להחמיר. ואין שום התייחסות שפושט את הספק של הירושלמי ממס' שמחות.

ג. במאירי הביא שבידו נסתפק בזה ובאבל רבתי פירשו להדיא מפני כבודו של מת ולא כתב הכרעה בענין. הרה"מ הבין שהמאירי הכריע מתוך הא"ר,

התלמוד ירושלמי) ועל כן לדידן שאנו נגררים אחרי התלמוד בבלי אין לנו הכרע מדברי השמחות. וכל הראשונים שנשמכו עליה זה מחמת שסוברים שכן הדין עולה גם מדברי תלמוד דידן, ועל כל פנים ס"ל דאין סתירה לזה מהבבלי. משא"כ לדעת הרמב"ם ורש"י שיש כאן פלוגתא בין התלמודים אין לנו לנטות מתלמודא דידן לדעת המסכת שמחות.

סיכום: דעת הירושלמי שמי שמוטל עליו לקבור אין רשאי להחמיר לקיים מצות ונסתפק הירושלמי במי שיש לו מי שישא משאו. מסדר המסכת שמחות וכמה ראשונים תפסו לעיקר שאינו רשאי להחמיר, אך הראשונים נשארו בדוחק גדול בסתירת דברי הירושלמי, (כיון שסברו שהירושלמי מודה לבבלי שאכילת בשר ויין שזה לקיום מצות, ואם מבואר בירושלמי שבשבת אוכל בשר איך אסרו לקיים מצות) ומכנגד לדעת הרמב"ם ורש"י סוגיא דירושלמי עולה בבהירות ויש כאן מחלוקת ברורה בין התלמודים ולדידהו כל האיסור באונן הוא רק מחמת טירדא. (וכן נקט לדינא בשו"ת משכנות יעקב סי' פ"ה מטעם שי' הרי"ף והרמב"ם ורש"י וריהטת הסוגיא).



1.

תמיהות החזו"א

בחזון איש סי' ט"ו העלה כמה תמיהות על דיני אונן לפי השיטה העיקרית בשו"ע ונשאר בצ"ע, ודבריו מצטרפים לכל הנ"ל ששיטת רש"י והרמב"ם מחוורת מאוד בסוגיא וכדעת הקרן אורה והמשכנות יעקב ועוד שהכריעו² כשי' הרמב"ם ורש"י. חלק מהתמיהות כבר נידונו בדברינו לעיל ונסכם דבריו בקצרה.³

ד. הרה"מ הביא את לשון ר' אליעזר ב"ר אברהם (במאמר עמ' רמ"ח) שכ' שלפי מסכת שמחות והירושלמי הטעם מפני כבוד המת, הרי שלא סמך על המס' שמחות רק בגלל הירושלמי. (ועוד הביא בשם ר' ידידה על מו"ק ולא מצאתי את כל הלשון לבחון את היחס למס' שמחות)

ה. אמנם שברשב"ץ בברכות י"ז שנראה שמכריע כן מכח המס' שמחות, אך מתוך דבריו משמע שהוא נמשך אחרי דברי הרשב"א, וברשב"א מבואר שהביא את דברי המס' שמחות רק כאסמכתא ולא כעיקר הראיה.

הרה"מ מדגיש במאמרו שכל מי שראה את מס' שמחות הכריע כמותו, לכאורה עד כמה שמשקל המסכתות החיצוניות כתנא דמסייע הינו רק כשאין סוגיא, ממילא אין מכאן סרך ראיה. ובפרט לדברי הרמב"ם שדבריו הם נגד ירושלמי מפורש ובהכרח שהיה לו מהלך בבבלי כשלעצמו ומה יושיע לו ברייתא חיצונית בהכרעה בין התלמוד

תשובת הרב מולקנדוב: לפי מה שכתבתי לעיל אין שום הכרח לחלוק על מסכת שמחות. מסכת שמחות היא מקוימת אצל כל הראשונים שהביאו אותה תדיר וסמכו על דבריה. אין מקום לפקפק בהכרעתה. והרוצה להרחיב יעיין בהקדמתו של היגר למסכת שמחות שהאריך בקדמותה ובמקורותיה ובגאונים וראשונים שהביאו אותה תדיר עיש"ב. ואין נפ"מ אם הראשונים הביאו אותה בתור 'ראיה' או בתור 'סמך', למעשה כולם הביאו אותה והכריעו 'כדבריה' למעשה, ומינה לא תזוז ע"כ.

תשובת הרב עדס: עי' לעיל בהרחבה.

כא). הגר"ש קלוגר בכמה דוכתי (חכמ"ש כאן סי' ע"א ושו"ת טוב טעם ודעת קמא ע"ב ובמהדורא תנינא קו"א סי' מ"ד ועוד) תמה טובא על דרכו של המשכנות יעקב שקבע את עצמו והכניס ראשו בין ההרים להכריע בין ראשונים. אמנם ראה בס' "שלמה משנתו" לתלמידו המובהק עמ"ס שבת בתולדות המחבר מהגאון ר' יעקב טריבין שליט"א שהרחיב בזה שכן היה דרך גדולי וואלאזין, וקבלו דרך זו מהגר"ח וואלאזין ויסודה בדרכו של הגר"א (ראה במאמרו בישורן כרך מ

תגובה למאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב בעניין קיום מצות לאונן ריד

א. אם טעם הפטור במצות הוא מצד עוסק במצות מתו, (כדעת הירושלמי או מצד כבוד או מצד שלא יתבטל) היה צריך להיות הדין שאם נעשה אונן אחרי תחילת זמן חיוב ק"ש לא יחול עליו דין אונן כיון שהמצוה קדמה, וצריך לדחוק שכיון שכלפי קרובי המת חשיב מת מצוה אפילו שחיוב המצוה קדם צריך ללכת לקבורת מתו. ולפי זה אפילו אם הוא באמצע מצוה נודע שמת לו מת צריך להפסיק ודלא כשבות יעקב הו"ד בפת"ש יו"ד סי' שמ"א וצ"ע

ב. לפי המבואר בירושלמי לפי ב' הטעמים בשבת גם כן חלים עליו דיני אנינות וא"כ לדעת הבבלי לא שייך טעמי הירושלמי ומוכח כדעת הרמב"ם ורש"י ואמאי השו"ע פסק לעיקר דלא כדבריהם וצ"ע. (לעיל הבאנו מה שצריך לדחוק בזה).

עמ' תשפ - תשצב). וידוע גדולי עולם סמכו על ספר "משכנות יעקב" וחיבתו עד לאחת [והגרא"מ הורוויץ (אהל משה סי' ס"ח) מכתבו בתואר "גדול תלמידי הגר"ח", והרד"ל (בהקדמת פרד"א) כ' שהוא "מופת הדור"]. (והמ"ב במקומות רבים קיבל את סברתו אפילו נגד השו"ע והרבה אחרונים. אך פעמים שנתעלם ממנו לגמרי, כגון בסוגיין, וכפי הנראה היה למ"ב כלל בזה אימתי יש בכוחנו לבטל דברי הקדמונים).

והנה לענין דינא אין בנו הסמכות לומר מה לקרב או מה לרחק, אך לעיקר הסוגיא ודאי שכשגאונא וואלאז'ין חלוקים על שאר הפוסקים אין לזה יחס של רוב ומיעוט בעיקר הסוגיא כיון שרוב האחרונים כלל לא באו לברר את עיקר הסוגיא אלא את עיקר הפסק. (כגון בנידון דידן שנקבע להלכה כשי' הסוברים מפני כבודו של מת, כל האחרונים עסקו לברר את הכללים של כבודו של מת, ואילו המשכנות וסיעתו בבררו את עיקר משמעות הבבלי והירושלמי האם ק"ל כן), ובודאי שמצד הסברא יש כאן ענין כעין שאמרו כלפי כחא דהתירא עדיף (שהוא סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר, אבל כח האוסרין אינה ראייה, שהכל יכולין להחמיר, ואפילו בדבר המותר' - רש"י ביצה ב:) שכל מי שלא חלק על הקדמונים אין זה מחמת סברא כדבריהם אלא רק שלא הרהיב עוז לחלוק עליהם. ובפרט בנידון דידן שכמה וכמה גאונא וואלאז'ין בדרך אחת. (בפירוש הירושלמי הושוו האחים הגאונים מקרלין המשכנות יעקב והקרן אורה וכן השלמה משנתו והג"ד אלעזר משה הורוויץ. ובהכרעת ההלכה כשי' הרמב"ם הושוו כולם חוץ מהראמ"ה שעסק שם בפירוש התו' ולא בהכרעת ההלכה), ואם כן כלפי עיקר הסוגיא יש כאן דעת נוטה ממש שהעיקר ככתראי (עי' מגילה ז. מה שאמרו ביחס בין דברי שמואל לדברי התנאים), אבל לענין דינא עדיין סוף סוף לפנינו גם דעת שאר חכמי ישראל שלא הלכו בדרך זו של קביעת הלכה באופן שמכניס ראשו בין ההרים. (ועל כן אין מכל זה השגה על דברי הרה"מ)

אמנם אין זה קשור כלל לנידון של קבלת פוסק מסוים, כדמוכח מכל גאונא הדורות שהכריעו הלכות גם במקומות שהיה מקובלים כפוסק מסוים. (ראה מעדני אשר לונצר נדה סי' צ"ו, תורת הקדמונים ח"א סו"א א') אלא הנידון הוא על עיקר ההיררכיה בשרשרת הדורות, (כלומר שאם יש כח בחכם בן דורינו לחלוק על פסק הרמ"א, יכול הוא גם לחלוק על פסק מרן. ואם אין יכול הוא לחלוק על פסק מרן גם אינו יכול לחלוק על פסק הרמ"א) ויש בזה כמה היבטים.

א. היבט של קביעת ההלכה מדורי דורות שאם נקבע הלכה במשך הדורות כדעה מסוימת יש להחשיב שאנו תלמידים של אותה דעה. וכיון שאין בכוחנו לומר שרק המשכנות יעקב צודק ובטלו דברי שאר המפרשים ממילא יש ללכת אחרי הדעה שנקבעה להלכה בלי חשבון של סברא. (מסכת סופרים פ' י"ד הלכה ט"ז אין הלכה נקבעת עד שיהא מנהג כן, ובפוסקים בכמה דוכתי שכשנהגו כדעת יחיד להחמיר חייבים בזה מדינא עי' מג"א תקנ"א סק"ז).

ב. היבט של גדר וסייג שלא להכניס עצמנו בין ההרים של הראשונים. (עי' בית יוסף בהקדמה לאו"ח וים של שלמה בהקדמה לבב"ק).

ויש בזה נפק"מ טובא לכמה וכמה הלכות. ואם יש לשנות את ההלכה לפי ראשונים חדשים שמתגלים, דבמקום שנקבע ההלכה בדרך מסוימת, ועל ידי גילוי הראשונים נוסף עוד שיטה חדשה, ומתברר שהיא שיטת רוב הראשונים, אך לא מתבטל השיטה המקובלת. לפי דרך א' אין נפק"מ בהתווספות הראשונים כי סו"ס נקבע הלכה כדעה פלונית. אבל לפי דרך ב' אפשר לבטל דברי הפוסקים כיון שלא ידעו מדברי הראשונים.

וידוע שיש בזה כמה דרכים בין גדולי הפוסקים בדורות האחרונים. ולענין מעשה בכל מקום שרוצים לשנות את קביעת ההלכה לפי ראשונים חדשים יש לדון בכובד ראש מכל הנ"ל. שיש הלכות שהם בדברים שלא היו נהוגים למעשה כל כך

ג. מהו גדר הפטור ממצות מפני כבודו של מת וכי בגלל שאין כבודו של מת שיקיים מצות יתבטל מהמצות. וכי זה בכלל דין של כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה וצ"ע, ואולי הוא מדרבנן שעקרו בשוא"ת.

ד. בשבות יעקב כ' שהפטור הוא מדרבנן, ואם הוא מתבטל על ידי זה מקבורת מתו לכאורה הוא דאו' אלא מדובר באופן שהוא לא מתבטל מקבורת מתו, או שנאמר שבכל אופן אין בזה איסור מדאו' שלא אסרה תורה להתחזק ולעסוק במצוה בזמן שהוא אונן ויתעכב מקבורת המת מעט ולא פטרוהו אלא משום צעריו והוא כחתן שפטור מדין עוסק במצוה וא"כ מה שאסרו בירושלמי להחמיר זה רק מדרבנן.

ובודאי שכל תמיהות החזו"א הם לפי דעת הראשונים שפסקו כירושלמי, אבל לפי דרכם של רש"י והרמב"ם הגדרים מאוד ברורים. חז"ל פטרוהו מן המצות כיון שהוא עוסק בטירדא דמצוה, והרי הוא כחתן שחשוב עוסק במצוה כיון שהוא עוסק בטירדא אחרת. גם באופן שהמצוה קדמה אין זה מדיני קדימויות אלא דסו"ס הוא טרוד, (הערה א') ובאמת קי"ל דלא כירושלמי מחמת קושיית החזו"א (הערה ב') וגדר הפטור גם מובן כמו שמצאנו בלכתך בדרך בלכת דידך הוא דמחיבת פטור משום טירדתו מן המצות.

מסקנא דמילתא: אונן שאינו צריך להתעסק בעסקי המת נקטו הפוסקים שפטור מן המצות כיון שהחשיבוהו חז"ל כטרוד בעניני הקבורה אפילו שאינו צריך לקברו (או מצד כבוד המת) ואם יש לו מי שיטרח בקבורה ובא להחמיר אין מוחין בידו לפסק השו"ע, (דסמיכין על הסוברים שהטעם הוא מצד שלא יתבטל מקבורת המת או הסוברים שהטעם הוא משום שהוא טרוד כחתן ורשאי להחמיר).

באופן שאינו מוטל עליו לקברו כלל כגון אח בין בנים או בעיר אחרת וכיו"ב רבים הסוברים שחייב מדינא במצות ובזה משמעות רוב הראשונים להחמיר ובצירוף דברי רש"י והרמב"ם (שכל אונן רשאי להחמיר) לכאורה היה ראוי להורות כן (עכ"פ בדאו' כברכת המזון וק"ש, והרי חיוב הברכות מדאו' וחייב האונן להתבטל מהמצות הוא ספק דרבנן) אך אין כן דעת רוב הפוסקים שסתמו לעיקר הדין שיותר טוב לא להחמיר. אך ודאי שהמחמיר בזה אין לפקפק עליו.

ולא שייך לומר שנקבעה בהם ההלכה, ובוה יותר קל לשנות את הקביעה על ידי גילוי ראשונים חדשים, משא"כ בדברים שנתקבלו כהלכה קבועה ויש סמך ממעט ראשונים למנהג הקיים, לא שייך להפוך קערה על פיה מחמת גילויים חדשים. וכע"ז ענין תפילין בחוה"מ שבס' משכנות יעקב הפליא להוכיח שכמעט אין שורש וענף לבטל את התפילין בחוה"מ, אך מאידך ודאי שיש שיטה כזאת, וכיון שלמעשה כך נקבע המנהג אנו מתייחסים לזה כהלכה קבועה. (וכן הוא בדין עונה בינונית עי' מש"כ הגר"ז ביו"ד סי' קפ"ט בקו"א. ואעפ"כ הפוסקים מתייחסים לזה כהלכה קבועה מאוד). ועי' בכל זה מש"כ הרה"מ בתורת הקדמונים ח"א סי' א' דמסיק מהרבה אחרונים דאמרינן אילו ראה מרן היה חוזר בו לפי דברי ראשונים חדשים. ועי' שם שהביא שם בשם מרן הגר"ץ אבא שאול להיפך, ולהג"ל נראה שעיקר טעמו של הגר"ץ הינה מטעם הנ"ל בהיבט א', אך לפ"ז אין זה כלל בכל מקום. (וכעין זה דעת החזון איש שהתנגד לשנות מוסכמות על פי ראשונים חדשים עי' קובץ אגרות ח"ב סי' כ"ג, ובעיקר היחס לראשונים עי' במכתבו בספר שלום יהודה מועד סי' ל', ונראה מבואר מדבריו שם שחשש לחלוק על הראשונים בעיקר מצד ההיבט הראשון, וצריך לומר שסובר שגם בהלכות שאין בהם מנהג צריך להתייחס למנהג בית המדרש' וכיון שהראשונים המפורסמים נתקבלו כרבותינו אנו מחוייבים להם. וז"ל באו"ח סי' נ"ב ה' אנחנו חייבים לעשות כדברי רבותינו אשר דבריהם מפורשים לנו כי אנו תלמידיהם בהלכות אלו וממילא ראשונים חדשים שלא נלמדו במשך הדורות ס"ל דאין אנו תלמידיהם)

מת בחו"ל שאין מה להתעסק למשך כמה ימים המנהג לדון אנינות משעה שמגיע לארץ, והגם שבזמנינו שיש תקשורת לחו"ל ואפשר להתעסק מהארץ לחו"ל היה מקום לפקפק בזה אבל לפי המתברר במאמר יש לסמוך על זה מחמת צירוף כמה צדדים נוספים בסוגיא.

אונן בתפיסה לפסק השו"ע פטור מדיני אנינות, וזה מוכיח שגם לפסק השו"ע יש אופנים שהמת ממש לא מוטל עליו שלא חלים עליו דיני אנינות (ואם כן חולה וזקן שלא יכולים לטפל במת לכאורה חייבים, ונראה לכאורה דבכל שיש ספק בגדר יש להחמיר לקיים מצות, דודאי לרוב הראשונים באופן זה אין איסור להחמיר²², וכיון שיש כאן צד גדול של חיוב צריך להחמיר).

ז.

נקודות הויכוח עם הרה"מ

א. דעת הרה"מ שכיון שברוב הראשונים המפורשים מבואר שהעיקר הוא הטעם של כבוד המת וכן מבואר במסכת שמחות כן עיקר ואין שייך לצרף שום דעה כנגד. נתבאר בס"ד דכיון ששי" רש"י שהיתה לפני הצרפתים מבוארת שהטעם משום טירדא, וכן הוא דעת רבותינו המהר"י אבוהב והבית יוסף החזיקו כן בפירוש הרמב"ם וכן מוכרע בדברי הרמב"ם עכ"פ לגבי ק"ש, ולפי דרך זו עולה כהוגן סוגיית הירושלמי והבבלי לפי דעת הרבה אחרונים, ודעת כמה מרבתינו שגם דעת הרי"ף כהרמב"ם, והאחרונים העלו תמיהות גדולות בגדר הפטור של כבוד המת. הרי שיש כאן דעה שהיא כעין רוב בנין של הפוסקים שהטעם הוא משום טירדא והגם דאין העיקר כן משום רוב מגין של הפוסקים מכל מקום הסומך על דבריהם לא הפסיד. הרה"מ במאמרו כתב ששיטת רש"י שלפנינו אינה מוכרעת. אך הודה לדברי שהדברים מוכרעים. אך עדיין ס"ל שכיון שלפי דברי השבה"ל בשם רש"י מוכח שיש שיטה נוספת בדעת רש"י. גם לגבי דברי הרמב"ם סובר שדעתו אינה מוכרעת.

ב. לגבי שיטת ר"ת שמת שאינו מוטל ממש עליו לקברו כגון שיש בנים במקום אחים וכיו"ב כתבנו דבכה"ג ודאי שיש מקום למי שיצרף זאת דנראה בהרבה מאוד ראשונים שהסכימו עמו, והנ"ל השיג ע"ז שמהיתוך שיטת הראשונים אין כאן שם רוב, (דס"ל שכל בעלי התו' נחשבים לאחד ועוד כמה חשבונות ראה לעיל) אך לפי מה שהב"י העמיד ששי" הרמב"ם ורש"י שהטעם הוא משום טירדא ורשאי להחמיר, הרי שכלפי הנידון אם רשאי להחמיר במקום שאינו מוטל עליו לקברו יש לפנינו את שי" רש"י ורמב"ם (וי"א רי"ף) ור"ת והצרפתים והרמב"ן ועוד רבים וכנגדם קצת ראשונים שחלקו על ר"ת. ולדברי הרה"מ רש"י והרמב"ם אינם ברורים לא שייך לצרף להם את סברת ר"ת.

ג. בדברינו נתבאר גם שעיקר שיטת ר"ת כן נפסקה באופנים מסוימים שגדר אנינות אינו ממש על מי שחייב באבל ודלא כרמב"ם. (לגבי קרובי המת בתפיסה). ובזה גם הרה"מ מודה שבאופנים

כב). שמצטרף שי" רי"ף רמב"ם רש"י שתמיד רשאי להחמיר, עם שי' הראב"ה דקי"ל לקולא שיש לו מי שישא משאו חייב עם שיטת ר"ת וכל בעלי התו' ושאר ראשונים שכל שאינו מוטל ממש עליו חייב במצות. הרי שרק להרא"ש וסיעתו יש קפידא בזה שמקיים מצות.

מסויימים שהאבל מופקע מהתעסקות עם המת נחשיב זאת כאינו מוטל עליו לקברו. ואם כן במקומות שהגבול הוא דק שאינו בתפיסה אבל הוא מופקע מהתעסקות עם המת לגמרי. (כאדם זקן וכיו"ב). לענ"ד יש מקום לחוש לכל הפחות להחמיר בדאו'.
ד. לענין ק"ש הרה"מ מודה שלדעת הרמב"ם רשאי להחמיר.



אוצר חושן משפט

פסק דין בעניין חיוב ערב בתשלומי החוב ♦ בעניין קנין חצר באבירה ♦
שכירות שהתארכה מעבר לחוזה – האם הצדדים מחוייבים לתנאים
שכתובים בו? ♦ בדין קנין שבח מעלמא וגדר חיוב כפל, נזיקין וקנס
של עבד ♦ אם יש חיוב לשלם על נזקי קטן שדרכו להזיק

הרב דניאל לונצר

רב היישוב איתמר

אב"ד ברשת ב"ד לממונות ארץ חמדה-גזית

פסק דין בעניין חיוב ערב בתשלומי החוב

א.

רקע

ביום 1.5.2022 למניינם הלווה פלוני (להלן: 'המלווה', 'התובע') לאלמוני (להלן: 'הלווה') 110,000 ש"ח למשך חודש, עד ליום 1.6.2022 למניינם, בריבית חודשית של 10%, לצורך עסק שבבעלות הלווה. הסכום הכולל להחזרה היה 121,000 ש"ח. הלווה התחייב גם לקנס של 500 ש"ח ליום במקרה של פיגור בהחזרת ההלוואה.

כבטחון להלוואה החתים המלווה את פלמוני (להלן: "הערב", 'הנתבע') כערב לחוב כולל הריבית, אך ללא קנסות עבור פיגורים.

הלווה לא פרע את חובו והמלווה תבע את הערב לדין. בית הדין ביקש שהלווה יתייצב בבית הדין, ולאחר שהוא חתם על הסכם בוררות, התקיים דיון נוסף בנוכחות הלווה. הלווה הודיע שהוא החל הליך של חדלות פירעון, וצירף מסמכים המאמתים זאת מעורך דינו.

הסכם ההלוואה עליו חתומים הצדדים כולל ריבית גבוהה במיוחד, בהסכם נכתב שההלוואה היא על פי היתר עסקה.



ב.

טענות הצדדים

המלווה טוען שעברה כמעט שנה ממועד ההלוואה, כאשר במהלך תקופה זו הוא הציע לנתבע לקבל עזרה בגיוס ההלוואה מיועץ מקצועי על חשבוננו. זאת, על מנת לנסות להגיע להסדר שיטיב עם הנתבע עד כמה שאפשר. הצדדים לא הגיעו להסכמה, ולפיכך התובע מבקש מבית הדין לחייב את הערב במלוא הסכום אליו הוא ערב: קרן ההלוואה בסך 110,000 ש"ח בתוספת 10% ריבית בסך 11,000 ש"ח, סך הכל: 121,000 ש"ח.

הערב טען שהוא חתם בלי להבין את המשמעות המלאה של חתימתו, ובכל מקרה למעשה אין לו אפשרות לשלם את החוב. אין לו נכסים או חסכוניות בהם הוא יוכל לשלם את חובו. בנוסף, כעת הוא סטודנט שמשתכר סך 2,000 ש"ח בחודש, בעל משפחה צעירה. לפיכך הוא מבקש לפרוס את פירעון החוב. לדבריו הוא יכול לשלם רק 1,200 ש"ח לחודש.

בתגובה לדברי הערב טען התובע, כי הוא הסתמך על הערב בהלוואתו, קבלת הכסף בתשלומים תגרום לו נזקים, ולכן מוטל על הערב לקחת הלוואה או למצוא דרך אחרת לפרוע את חובו באופן מיידי.



ג.

החלטה קודמת

בתאריך ח' בשבט תשפ"ג (30 ינואר 2023 למנינים), בית הדין הוציא החלטה זמנית, ובה נקבע שהנתבע חייב לשלם לתובע 1,200 ₪ בחודש. בהחלטה הודגש, כי בית הדין טרם קבע האם נכון לקבוע הסדר תשלומים כולל, קביעה שטעונה בירור הלכתי ובירור מציאותי. הנתבע כבר שילם לתובע על פי החלטה זו סך של 1,200.



ד.

נושאי הדיון

- א. טענת הנתבע שלא הבין את משמעות החתימה.
- ב. האם ניתן לחייב את הערב לפרוע את החוב?
- ג. האם יש לאפשר פריסה של התשלומים?
- ד. שיעור הריבית שניתן לחייב את הנתבע.



ה.

טענת הנתבע שלא הבין את משמעות החתימה

הנתבע טען, שהוא לא הבין את משמעות חתימתו. לעומתו טען התובע, שהוא התקשר לנתבע וידא שהוא מבין את משמעות החתימה על הסכם הערבות.

דיון: על פי ההלכה (שולחן ערוך ורמ"א חושן משפט, סימן סא סעיף יג, וכן סימן מה סעיף ג), ככלל, טענה של אדם שהוא לא הבין על מה הוא חתם – לא מתקבלת בגלל שני טעמים:

- א. הוא לא נאמן לומר שלא הבין על מה חתם, כפי ששמע מהרשב"א (חלק א סימן תרכ"ט), שהתייחס לבעל שטען שהוא עם הארץ, ולא הבין את משמעות חתימתו על החיובים שיש בכתובה: "אין שומעין לו, דחזקה שהעידו עדים בעל פה, ועל פיו חתמו בו, ואם אין אתה אומר כן, לא הנחת חוב לעמי הארץ ולא על הנשים, דכולן יטענו כן. ואין אלו אלא דברי תמה".

הבית יוסף (אבן העזר סימן סו אות יג) העיר על דברי הרשב"א: "ולענין הלכה נראה לי כדברי הרשב"א, משום דאם לא כן לא שבקת חי, דכל עמי הארץ יאמרו כן".

ב. המתחייב סמך על מי שאמר לו לחתום, ונחשב כאילו קיבל על עצמו את כל ההתחייבויות הכתובות בהסכם גם בלי שהבין אותן, כפי שכתב הסמ"ע (בסימן סא ס"ק כג): "דה"ל לומר כן מתחלה: 'אינני מבינו, תפרשוהו לי ואדע'. וכל שתיקה בעניינים אלו - ה"ל כקבלה שקבל עליו לקיים מה שהסופרים נוהגים לכתוב בשטרות ובכתובות ובדקדוקיהן".

הש"ך (בס"ק יח) הוסיף: "ואפילו ידוע שאינו מבין לשון השטר - מתחייב הוא בכך כיון שקיבל על עצמו ושחק". (להרחבות בעניין זה ראו: פס"ד ארץ חמדה גזית 74017; הרב אלי גורפינקל, "החותם על שטר שלא קרא או לא הבין על מה חתם: חווה אחיד בהלכה", משפטי ארץ ד: חווים ודיניהם, עמ' 88-77).

מעבר לכך, מעיון בתכתובות שהיו בין הצדדים עולה, שהנתבע הבין את משמעות החתימה על הערבות. ביום 29.6.2022 למנינם התובע שולח וואטצפ לנתבע:

תובע: זוכר את הערבות להלוואה?

נתבע: זוכר לגמרי את הערבות. אני חופר (שם הלווה) על זה... ואל תדאג לא שכחתי אם צריך אני פה.

נציין, שגם בדיון, הנתבע הודה (פרוטוקול דיון 1 עמ' 3 שורה 22) שהוא מבין את הסעיף בהסכם שמתייחס לקבלת החזר כספי מהלווה בתוך שנה. לסיכום: טענת הנתבע שלא הבין את משמעות החתימה על הסכם הערבות - נדחית.

1.

האם ניתן לחייב את הערב לפרוע את החוב?

ערב הוא אדם שלקח אחריות על ההלוואה, ובלקיחת אחריות זו, הוא התחייב לשלם למלווה במידה שהלווה לא ישלם. אומנם השולחן ערוך (חושן משפט סימן קכט, סעיף ח) כתב: "המלווה את חבירו על ידי ערב, אע"פ שהערב משתעבד למלווה - לא יתבע את הערב תחלה, אלא יתבע הלווה". כלומר הערב לוקח אחריות על ההלוואה, רק בתנאי שאין ללווה מהיכן לשלם. לפיכך על המלווה לתבוע את הלווה בטרם יגבה מהערב, ורק אם בוודאות לא ניתן להוציא מהלווה - ניתן לגבות מהערב.

ואכן התובע פנה מספר פעמים ללווה שיפרע את החוב, אך הלווה התחמק מפריעת החוב. התובע שלח ללווה מספר הודעות וואטסאפ, עם בקשות חוזרות ונשנות לקבל את הכספים בחזרה. ביום 9.9.2022 למנינם התובע שלח ללווה ולערב מכתב, בו הוא מבקש מהלווה שיפרע את החוב בתוך שלושה ימים, וככל והלווה לא יפרע את החוב - הערב מתבקש לשלם את החוב במקום הלווה.

כאמור, על פי ההלכה סדר הפעולות הנדרש הוא: בשלב הראשון על המלווה לנסות לגבות את החוב מידי הלווה. בשלב השני על המלווה לוודא שאכן אין ללווה מהיכן לפרוע, ורק לאחר מכן יהיה ניתן לגבות מהערב.

הגאונים תקנו שהלווה יישבע שאין לו כסף לפני שגובים מהערב, זאת בכדי שהלווה והמלווה לא יעשו קנוניה על נכסי הערב. רבנו צמח גאון הוסיף, שגם מגלגלים על הלווה שישבע שהחוב למלווה עדיין בתוקפו. וכך פסק השולחן ערוך (חושן משפט סימן קכט סעיף ט), שהלווה נשבע על שתי נקודות: (א) שאין לו אפשרות לפרוע את החוב. (ב) החוב טרם נפרע. קצות החושן (שם ס"ק ד) כתב, שאם הלווה מסרב להישבע שאין לו נכסים - הערב פטור מלשלם. בנידון שלפנינו בית הדין קיבל מסמך מעורך דינו של הלווה, שמאמת את העובדה שהלווה עומד בפני הליכים של חדלות פירעון. הערב עצמו הודה בפני בית הדין שהוא מודע למצבו הכלכלי של הלווה ומסכים שהוא חדל פריעון. מכתב זה והודאת הערב בחדלות הפירעון של הלווה מחליפים את הצורך באימות על ידי שבועה.

לסיכום: המלווה תבע את הלווה שיפרע את החוב, ולאחר שאימתנו שהלווה לא יכול לפרוע את החוב בגלל מצבו הכלכלי - יש לחייב את הערב לשלם חוב זה.



ז.

האם יש לאפשר פריסה של התשלומים?

הנתבע טען כי אין לו אפשרות כלכלית לשלם את החוב, לפיכך הוא מבקש שבית הדין יפרוש את החוב בפריסה ארוכה למשך כשש שנים, כיוון שלדבריו הוא יכול לשלם רק 1,200 ש"ח לחודש. התובע מתנגד לכך ומבקש שבית הדין יוציא פסק דין שיחייב את הנתבע לשלם את כל החוב באופן מיידי. התובע הוסיף, שהערב עומד בשנתו האחרונה ללימודים ולקראת תחילת עבודתו, אשתו החלה לעבוד כאחות. בהתחשב גם בגובה החוב, אין חשש להתמוטטות כלכלית חלילה של הנתבע.



דין מסדרין לבעל חוב בערב

לפי ההלכה (שולחן ערוך חושן משפט סימן צז סעיף כג), מלווה שבא לגבות את חובו מהלווה, אינו רשאי לגבות את כלל נכסיו של הלווה, אלא עליו להשאיר לחייב דברים מינימאליים הנחוצים לצורך מחייתו (דין זה נקרא: "סידור לבעל חוב"): מזון למשך שלשים יום, בגדים למשך שנים עשר חודשים, מיטה, נעליים, תפילין, בגדים פשוטים שמתאימים למעמדו, כלי אומנותו הנדרשים לו לצורך פרנסתו (הלווה יכול להחזיק רק כלים ייעודיים שמיוחדים למעשה האומנות, ולא ניתן להשתמש בהם לדברים אחרים). הלווה לא יכול להחזיק בידו נכס, דהיינו דבר שניתן להפיק ממנו רווח נוסף.

אומנם הפוסקים נחלקו, האם דין סידור נכסים שייך רק בחוב הנובע מהלוואה, או גם בחוב שיש לערב (או חוב שיש לשכור). השולחן ערוך (חושן משפט סימן צו סעיף כט) הביא את שתי הדעות בלי להכריע: "יש מי שאומר שאין מסדרין בחוב שאינו דרך הלוואה, כגון שכירותו ושכירות בהמתו וכיוצא בהן, אם לא זקפן עליו במלוה. וכן כשבא ליפרע מהערב שאינו קבלן. ויש אומרים שגם באלו מסדרין".

כלומר יש ספק הלכתי, האם הלכת סידור חוב חלה על ערב.

נעיר, כי הלכת סידור חוב קשה מאוד לביצוע (לכאורה, אין להשאיר לנתבע מוצרי חשמל, אין להשאיר לו יותר מרהיט אחד כמו כיסא אחד, אין להשאיר מזונות יותר מחודש). הרב הלל גפן השווה בין ההלכה לבין החוק וקבע (נייר עמדה מספר 6: הסתייעות בהוצאה לפועל, אתר דין תורה, עמ' 31) ש"ככלל, החוק מקל עם החייב יותר מאשר ההלכה בשאלת מסדרין לבעל חוב".



אחריות בית הדין לקבוע הסדר תשלומים

מלבד דין סידור שנוגע לאופן מימוש וגביית הנכסים הקיימים של בעל החוב, יש דין נוסף בנוגע לגביית חוב. והוא, כיצד בית דין גובה כספים כאשר אין לחייב לכספים. על פי ההלכה, אם אין לחייב כספים יכולת הגביה היא מוגבלת ביותר, ולכן אין לאוסרו במאסר או לנקוט כלפיו סנקציות עונשיות עד לפירעון החוב, כפי שנפסק בשולחן ערוך (חושן משפט סימן צו סעיף טו): "אבל אין כופין אותו להשכיר עצמו ולא לעשות שום מלאכה כדי לפרוע. ואפילו התנה על עצמו שיתפוש המלוה את גופו, וכתב לו זה בשטר, אינו מועיל, ואינו יכול לא לאסרו ולא להשתעבד בו".

בהתאם לכך, אחריות בית הדין אינה מסתיימת בקביעה האם הנתבע חייב כסף לתובע אלא בית הדין צריך לבחון את מידת היכולת של הנתבע לשלם את החוב. ואכן, בסעיף 1 להחלטת מדיניות בית הדין בעניין הוצאה לפועל נקבע כך:

תפקידו של בית הדין כולל גם אחריות לביצוע פסק הדין.

בהמשך נקבע עוד:

חלק מתפקידו של בית הדין הוא לבחון את יכולת התשלום של החייב ולכן, כאשר חייב מבקש מבית הדין הסדר תשלומים סביר – יש להיענות לבקשתו ולדון בכך בבית הדין, ולא להפנות את הזוכה להוצל"פ.

כאשר החייב מבקש פריסה ארוכה מאד של החוב ואין זה ברור שבקשתו תואמת את ההלכה, ניתן להפנות את הזוכה להוצל"פ, שם מתבצעת "חקירת יכולת" מקצועית.

בענייננו, בית הדין בחן את מצבו הכלכלי של הנתבע כמיטב יכולתו. מהבחינה של בית הדין עלה כי לנתבע אין נכסי נדל"ן או חסכוניות כספיים והוא משתכר שכר חודשי של 2,000 ₪. לאור נתונים אלו היה מקום לקבוע הסדר תשלומים בפרישה ארוכה, תוך בחינה תקופתית של בית הדין האם חל שינוי במצבו הכלכלי של הנתבע.

תוקפה של התחייבות הערב לקחת הלוואה כדי לפרוע את החוב

אולם בהקלטת שיחה שהתקיימה בתאריך 1.5.22 למנינם, טרם החתימה על הסכם ההלוואה, התובע שואל מפורשות את הנתבע האם יש מהיכן להשיג את הכסף? והנתבע עונה: "יש לי דרך להשיג הלוואה... אין לי הלוואות פתוחות. אני יכול לפתוח הלוואה ברגע שתגיד לי... להשיג לך את הכסף בהלוואה. אין לי את הכסף בעובר ושכ, אבל יש לי אופציה להלוואה של 120,000 ש"ח... יש לי אל תדאג. אני חתום. אני אביא לך את הכסף".

מהשיחה עולה כי הערב לא רק התחייב לשלם עבור ההלוואה במקרה בו הלווה לא יוכל לשלם, הערב התחייב גם לקחת הלוואה עבור תשלום החוב. המלווה חשש כי לערב לא יהיה את הכסף לשלם את החוב, ודעתו נחה לאחר ששמע כי הערב ייקח הלוואה עבור תשלום החוב במידת הצורך.

כעת עלינו לברר האם התחייבות הערב לקחת הלוואה עבור תשלום החוב מחייבת אותו לקחת הלוואה?

בקובץ הישר והטוב (כרך יז עמוד קג) דנו בחיובו של לוה לקחת הלוואה על מנת לפרוע את חובו: "אמנם נראה על פי המקובל כיום, שאנשים רבים לוויים לתקופה מגמ"ח מסוים ובהגיע מועד הפרעון לוויים מגמ"ח אחר כדי לפרוע עד שבמשך הזמן מצמצמים החוב. שכיון שהלווה יודע בשעת הלוואה שלא יהיו לו מעות משלו לפרוע בזמן שקבעו לפרוע, ולוה על דעת כן שבהגיע זמן הפרעון ילווה מאחרים ויפרע חובו. וגם המלווה יודע שזו כוונת הלווה ואדעתא דהכי מלווהו המעות שילוה מאחרים כדי לפרוע, נראה שחייב הלווה ללוות מאחרים כדי לפרוע החוב בזמנו דאדעתא דהכי הלווהו, והוי כהתנו כן מתחילה להדיא. וכאמור שאם התנו חייב לעשות בתנאו ויתכן שכיון שהוא כאילו התנו מראש ביד ב"ד גם כן לכופו על זה".

כלומר, במקרה בו התחייב לוה מפורשות שייקח הלוואה לפרוע את החוב הלווה מחוייב לעשות זאת.

בין דייני בית הדין היתה מחלוקת בנוגע לנימוקים, אף שהם הסכימו לתוצאה. דעת המיעוט סבורה, שודאי מבחינה מוסרית אדם צריך לעמוד בדיבורו, ואם מלווה נותן הלוואה על סמך דברי ערב שהוא ייקח הלוואה לתשלום החוב במקרה הצורך על הערב לעמוד בדיבורו. אולם בכדי לקבוע בפסק דין שאכן יש חובה על הערב לקחת הלוואה, יש לבחון האם אכן הייתה התחייבות תקפה מצד הערב ללקחת הלוואה.

לווה או ערב שחייבים כספים ולא התחייבו באופן מפורש לקחת הלוואה או ללכת לעבוד – אין בסמכותו של בית הדין לחייב אותם לעבוד או לקחת הלוואות, אלא רק לגבות כספים שקיימים ברשותם של החייבים בלבד. במקרה בו לווה התחייב לעבוד על מנת לפרוע את החוב מצאנו התייחסות מפורשת של הפוסקים.

מדברי הפרישה (חושן משפט סימן צט) עולה כי לוה יכול גם להתחייב לעבוד על מנת לפרוע את חובותיו. אולם התחייבות זו צריכה להיות באופן תקף שאינו בגדר אסמכתא ("אסמכתא – התחייבות לחברו, שאדם מקבל על עצמו על צד הספק, התלוי בתנאי ידוע, בלי גמר דעת" אנציקלופדיה תלמודית

ב, קח). כאשר הלווה אמר שהוא יעבוד על מנת לפרוע את חובותיו ללא שעייגנו את ההתחייבות באופן מועיל, אז אין להתחייבות תוקף.

וזה לשון הטור בסימן בצ"ט בנוגע לדרישה של מלוה שהלוה יעבוד על מנת לפרוע את חובו: "ומה שטוען שמעון שיעשה עמו מלאכה כדי לפרוע חובו – אין ב"ד כופין אותו לכך. שלא אמרה תורה אלא "והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך העבט החוצה". ואפי' שליח ב"ד קאמר שמואל נתוחי אין משכוני לא, כל שכן שלא ישלחו יד בגופו לכופו להשתעבד לפרוע חובו. וכן כתב ר"ת בתשובה שאינו חייב להשכיר עצמו לפרוע חובו, וחולק עם רבי אליהו שכתב שחייב אדם להשכיר עצמו לפרנס אשתו. ואפשר שגם רבי אליהו מודה בשאר חוב שאין מחייבים אותו להשתעבד לפרוע, רק במזונות אשתו, דמספר כתובה ילפינן דכתיב ביה: "ואנא אפלח ואיוון ואפרנס".

על דברים אלו כתב הפרישה (שם), שגם כאשר יש התחייבות בכתב של הלוה, אין לחייבו, מפני שזו אסמכתא: "אף על פי שמעשה זה גם כן היה ששעבד נפשו באותו שטר, שאני כתובה דהואיל דבכל הכתובות כתבין כן ודאי לתנאי גמור כתבין. אבל בשאר שטרי חוב אין הכל כותבין כן ואם כן האי אף על גב דכתבין אמרינן אסמכתא בעלמא היא. וזהו שכתב רבינו דמספר כתובה ילפינן רצונו לומר דנוסח כתובה הוא כך".

האמרי בינה (הלכות גביית חוב, סימן ב) הביא את דברי הפרישה ולא חלק עליהם. לדעת המיעוט אין הבדל עקרוני בין לקחת הלוואה לפרעון החוב לבין התחייבות של הלווה לעבוד כדי לפרוע את החוב. לכן, כמו שמצאנו בפוסקים שהתחייבות בעלמא לעבוד אינה מחייבת את הלווה, כך גם התחייבות בעלמא, בצורה שאינה מסלקת את החסרון של אסמכתא, לא יוצרת חיוב על הלווה או הערב לקחת הלוואה לפירעון החוב. בעניינו לכאורה יש מקום לומר כי דברי הנתבע בטלפון שהוא מתכוון לקחת הלוואה לא היו בגדר התחייבות תקפה אלא בגדר אסמכתא בעלמא, ולא הייתה גמירות דעת מצידו לעשות כך.

המחלוקת שהוזכרה לעיל היא בנושא של חיובו של לווה לקחת הלוואה, אולם בנידון דידן עסקין בערב, היה מקום לומר שחיובו של ערב שונה מחיובו של לוה, שכן כל חיובו של ערב לשלם את הלוואה הלווה היא מעין אסמכתא, ולמרות זאת מחייבים אותו. ואכן הרמ"א (ח"מ סימן קכט סעיף ח) כותב בשם הרשב"א את הדין הבא: "מי ששאל חפץ מחבירו ואמר לו: אם לא אחזירנו לך לזמן פלוני אתן לך דמים כך וכך, והעמיד לו ערב בעד הדמים, אף על פי שלגבי השואל הוי אסמכתא ופטור, הערב חייב לשלם".

דהיינו למרות שהלווה פטור מכיוון שמדובר באסמכתא, הערב עצמו חייב.

על פי זה, כאן היה מקום לחייב את הערב לקחת הלוואה. אולם לאחר עיון בדברי הפוסקים לא ניתן לחייב את הערב לקחת הלוואה מהנימוקים הבאים: "הסמ"ע (בס"ק כה) אכן סובר שניתן לחייב את הערב במקום שיש בו משום אסמכתא, כיוון שכל חיובו של ערב הוא בגדר אסמכתא ובכל זאת הוא תקף. לכן גם כאשר הוא מתחייב לשלם במקום בו יש משום אסמכתא החיוב חל. אולם הב"ח והש"ך (בס"ק כ) חולקים על הבנת הסמ"ע. הם העמידו שהמקרה בו חייב הרשב"א

את הערב לשלם, היה באופן שהערב התחייב בקניין בבית דין חשוב באופן שאין בו אסמכתא. גם הט"ז הסביר שחובו של הערב היה על תשלום עצם החוב בלבד, ולכן לא היה בעצם החוב משום אסמכתא. אולם, במקום בו הערב קיבל על עצמו התחייבות נוספת שהיא בגדר אסמכתא, היא אינה תקפה. נתיבות המשפט (שם, ס"ק ח) הכריע כשיטת הש"ך שחוץ מעצם החוב של ערב שתקף, חלים על ערב דיני אסמכתא.

מכל המקובץ עולה לדעת המיעוט, כי מצד מה שמדובר בחוב של ערב אין לחייבו ללוות אם יש בזה משום אסמכתא.

אומנם, דעת רוב הדיינים היא כי יש להבחין בין כפייה לעבוד ובין כפייה לקחת הלוואה. כפייה לעבוד חמורה מפני שיש בה פגיעה בחירות האדם, מה שאין כן בכפייה לקחת הלוואה, וודאי בציבור ובמקום שבו ניתן להשיג הלוואות ללא ריבית או בריבית נמוכה. ובכל מקרה, נראה שאת המקרה כאן יש להשוות למה שכתבו בבית דין הישר והטוב, שהמלווה הלווה את הכספים על דעת כך שהערב ילווה מאחרים כדי לפרוע את החוב של הלווה, ונחשב כתנאי מכללא שההלוואה ניתנה על דעת כך שהערב יתחייב לקחת הלוואה כדי לכסות את החוב. במצב שכזה ניתן לכפות על הלווה או על הערב לקחת הלוואה. נציין שיצרנו קשר עם בית דין הנ"ל, שם נאמר לנו כי סברא זו נאמרה על ידי הגר"נ גולדברג זצ"ל.

נוסיף ונאמר, כי הנתבע עתיד בע"ה בשנה הבאה לעבוד, והוא יוכל לקחת הלוואה בריבית סבירה. אומנם בשנה זו הנתבע לא עובד, אך עדיין ניתן למצוא מוסדות שיסכימו להלוות ללא ריבית, כאשר מדובר בהלוואת גישור קצרת מועד לשנה אחת.

יודגש, כי המחלוקת בין דייני בית הדין היא רק בנוגע לנימוקים, אך כולם הסכימו לתוצאה, וכפי שיוסבר בפרק הבא.



העברת האחריות לפריסת החוב להוצאה לפועל

אולם למרות שייתכן שהנתבע אינו מחויב לקחת הלוואה כדי לשלם את חובו, בנידון דידן יש להעמיד את החוב לתשלום מידי, ולאפשר לתובע להסתייע בהוצאה לפועל לגבות את חובו. שכן בסעיף 5 למדיניות בית הדין נכתב: "כאשר החייב מבקש פריסה ארוכה מאד של החוב ואין זה ברור שבקשתו תואמת את ההלכה, ניתן להפנות את הזוכה להוצל"פ, שם מתבצעת "חקירת יכולת" מקצועית".

בענייננו מדובר בבקשה לפריסה של מעל 7 שנים, בהן הנתבע חייב על פי ההלכה להישבע לשלם כל סכום שייגיע לידי, כדברי השולחן ערוך (חושן משפט סימן צט סעיף א): "התקינו הגאונים שמשביעין את הלווה כעין של תורה בנקיטת חפץ, שאין לו כלום יותר על מה שמסדרין לו, ושלא החביא ביד אחרים, ושלא נתן מתנה על מנת להחזיר. וכולל בשבועה זו שכל מה שירויח וכל שיבא לידו או לרשותו מאשר תשיג ידו לא יאכיל ממנו לא לאשתו ולא לבניו, ולא ילביש אותם ולא יטפל בהם, ולא יתן מתנה לאדם בעולם. אלא יוציא מכל אשר תשיג ידו מזון ל' יום וכסות י"ב חדש מזון הראוי לו וכסות הראויה לו. לא אכילת הזוללים והסובאים או בני מלכים,

ולא מלבושי הפחות והסגנים, אלא כדרכו, וכל היתר על צרכו יתן לבעל חובו ראשון ראשון, עד שיגבנו כל חובו".

כיוון שבית הדין אינו מחייב שבועה בימינו, הרי שאין דרך לוודא שהנתבע מעביר לתובע את הכספים הפנויים שבידו. לכן מסתבר שיש לחייב את הנתבע במלוא הסכום כעת, ואת טענותיו ישטח בפני רשם ההוצאה לפועל.

הוצאה לפועל בדרך כלל מקילה עם החייב יותר ממה שמחייבת ההלכה, וגם אין בהפניה להוצאה לפועל על ידי בית הדין משום איסור ריבית (ראו: שחר אורן ב, סימן לה בארוכה). לכן למרות שלא ברור שניתן לכופף את הנתבע לקחת הלוואה על מנת לפרוע את חובו, בית הדין מכריע מתוך מכלול הנסיבות להעמיד את החוב לתשלום מיידי.

לסיכום: בית הדין מכריע כי החוב יועמד לתשלום מיידי והתובע יוכל להסתייע בהוצל"פ לגביית החוב.



ח.

שיעור הריבית שניתן לחייב את הנתבע?

הצדדים ערכו הסכם שבו נקבעה ריבית חודשית של 10%, שמהווים 120 ריבית שנתית. הצדדים חתמו על היתר עסקה. השאלה לדיון היא, האם היתר עסקה בריבית כה גבוהה תקפה? נבאר בקצרה את המנגנון שבו עובד היתר עסקה. בהסכם נקבע שחלק מהכספים לא מוגדרים כהלוואה אלא כהשקעה עסקית, כאשר המלווה הוא למעשה משקיע שמקבל רווחים מחלקו בעסק. בהיתר עסקה נקבע גם טיב הראיות שהלווה צריך להביא כדי להוכיח על רווחיו. אמנם קשה מאוד לעמוד ברמת הראיות שנקבע בהסכם, לכן הצדדים מסכימים שהלווה יכול להמיר את נטל הראיה ואת תשלום הרווחים – בחיוב כספי שמוסכם מראש בין הצדדים (סכום ההתפשרות). המשמעות המעשית היא, שהלווה משלם את סכום ההתפשרות, וזהו סכום הריבית בהיתר עסקה (להרחבה ראו: הרב שמואל פולצ'ק, "היתר עסקה", משפטי ארץ ד: חוזים ודיניהם, עמ' 356-345).

לאור זאת, בכל היתר עסקה יש לבחון, האם יש היתכנות לרווחים? דהיינו, האם לפי חישוב ריאלי ייתכן שיתקבלו רווחים כפי שיעור הריבית שעליה הסכימו הצדדים. ככל שאין היתכנות ריאלית לרווחים בגובה הריבית, הרי שלא מדובר על עסקה אלא על הלוואה בריבית.

הדרכי תשובה (בסימן קעז ס"ק לט) כתב: "דכיון ששניהם המלוה והלווה לדבר עבירה מתכוונים להתיר להם הרבית, אלא שמשנים שמו מרבית לדרך קנס או לדרך עיסקא - אין שינוי השם גורם להתיר, כי הכל יודעים שרבית הוא, ואין השמש מתכסה בסברה לעשות שטר בדרך עסקא וליטול רבית דבר קצוב לשנה שנה בשנה. ע"כ שומר נפשו ירחק ממנו, כי עון זה החרים את ארצינו, וירדו נכסי בעלי בתים לטמיון, והוא רחום יכפר עון".

כאמור, הלוואה בהיתר עסקה מבוססת על כך שהלווה יצליח להפיק רווחים מכספי ההלוואה (ליתר דיוק: מחלק הפיקדון). כאשר אין מחלוקת עובדתית שההשקעה נכשלה ולא הפיקה כל רווחים – אין היתר לשלם למלווה. שהרי גם ההשקעה בחלק שלו לא הניבה רווחים. כאשר ברור שהיו רווחים מועטים – יש להגביל את גובה הריבית בהתאם לגובה הרווחים.

אולם, בהיתר עסקה נקבע, שיש להתייחס לכלל העסקאות שיבצע הלווה כולל עסקאות עתידיות, כאשר הרווחים מעסקאות אלו יופנו לטובת עסקה זו. אמנם הלווה החל בהליך לפשיטת רגל, אך עדיין יתכן לומר שיהיו ללווה רווחים מעסקאות אחרות. וכן מובא בספר ברית יהודה (פרק מ הערה כב), שאין בהכרזה על פשיטת רגל משום בירור שאמנם הפסיד. כי כל זמן שלא הוכח שלא היו מעילות בנכסים אין זה הפסד ידוע, ויכול לתבוע שישבעו לו, וכל זמן שאינם נשבעים מותר לקחת את סכום ההתפשרות.

עוד נעיר, כי לפי החוק (חוק אשראי הוגן התשנ"ג-1993) אסור לתת הלוואה עם ריבית גבוהה, ובמקרה שנקבעה ריבית גבוהה מדי – רשאי בית המשפט להתאים את הריבית לשיעור המרבי המותר, או לקבוע ריבית נמוכה יותר.

בפסקי דין ארץ חמדה גזית מספר 75027, 75109 ו-80033 נכתב, שמנהג חלק מבתי הדין להגביל ריבית במסגרת היתר עיסקא לגובה הרווחים המשוער, ועד לריבית מקסימלית של כ-15% לשנה (מחלק הפיקדון ומחלק ההלוואה ביחד), ובלבד שיש סיכוי שהלווה מחזיק בעסק בעל רווחים בשיעור דומה.

לאור כל האמור, ובהתחשב בכך שמדובר להלוואה קצרת מועד (חודש אחד בלבד), שהסיכוי להפיק רווחים ממנה נמוך, בית הדין קובע החזר רווח (ריבית) בשיעור של 4% שנתי (367 ש"ח עם עיגול כלפי מעלה), כך שעבור ההלוואה בסך 110,000 ש"ח על הנתבע להחזיר לתובע סך של 110,367 ש"ח, מתוכם שולמו 1,200 ש"ח כך שחובו של הערב הוא 109,167 ש"ח.

שכר לערב - בדרך אגב נציין עוד שאלה שנוגעת להלכות ריבית. בסעיף ג להסכם הערבות נכתב: "הלווה מתחייב להחזיר לערב את סכום הערבות אותו מימש המלווה עד שנה מגובה מימוש הערבות + 1,500 ש"ח על החתימה". כלומר הערב אמור לקבל שכר מהלווה בסך 1,500 ש"ח. השאלה היא, האם ערב רשאי ליטול שכר? הבית יוסף (בסימן קסט) כתב בשם הרא"ש (כלל עג סימן ז), שערב רשאי לקבל שכר על ערבותו, אלא שיש לבצע על כך מעשה קניין. ההסבר לכך הוא, שהשכר ניתן מתוך הנחה מצד הערב, שהוא לא יצטרך לשלם, כך שהשכר לערב מהווה חלק מתשלום החוב מצד הערב, ולכן אין חשש ריבית. אמנם החוות דעת (יורה דעה, באורים סימן קע ס"א) העיר: "דדוקא כשמקדים לו השכר מותר, אבל ליתן לו אח"כ – אסור". כלומר אם הערב פרע את החוב במקום הלווה – אסור לערב לקחת שכר, כי נראה כמו ריבית. בענייננו, בהסכם בין הצדדים נקבע כי הערב יקבל שכר מהלווה אך ורק אם הערב ישלם את החוב למלווה. במצב זה לכאורה לכל השיטות יש חשש של ריבית, שכן התשלום הוא בגלל החוב ששולם על ידי הערב. שאלה זו אינה עומדת לפתחו של בית הדין ולכן בית הדין לא יכריע בשאלה זו, אולם במידה שהערב ירצה לגבות מהלווה סכום זה עליו יהיה לברר זאת עם פוסק שבקיא בדיני ריבית.

לסיכום: הנתבע חייב לתובע סך של 109,167 ש"ח.



ט.

חובת הלווה כלפי הערב

לאחר שערב חויב לשלם את חובו של לווה, הלווה מחוייב לשלם לערב את כל הסכומים אותם פרע הערב עבורו, כפי שנפסק בשולחן ערוך (חושן משפט סימן קל, סעיף א, ובפתחי חושן חלק א פרק יד, יד) לכן כל סכום שישולם על ידי הערב למלווה, הלווה יהיה חייב לשלם לסיכום: הלווה חייב לשלם ללווה את הסכומים אותם ישלם הערב למלווה.



י.

הוצאות משפט

על פי המדיניות ההלכתית של רשת בתי הדין ארץ חמדה גזית, כאשר הצדדים התנהלו באופן הוגן בהליך הדיון המשפטי, בית הדין רואה את פנייתם כפנייה משותפת, ולכן הם מתחלקים ביניהם בשווה בתשלום אגרת בית הדין (אודות נושא זה ניתן לעיין באתר בית הדין). כך היה במקרה זה.

התובע שילם 1,815 ₪ עבור אגרת בית הדין, לפיכך על הנתבע לשלם לתובע 907.5 ₪ עבור השתתפות באגרת בית הדין.

בשולי פסק הדין נציין לדברי החפץ חיים (אהבת חסד חלק ב פרק כא הערה) שכתב: "הערב צריך לדעת שהמלווה מוציא מעות בגללו, הערב אחראי על המעות, ועליו להיות מודע לכך שיתכן והוא יצטרך להחזיר את המעות למלווה".

וכן נאמר בשם החזון איש: אדם יכול להיות ערב רק אם הוא יכול להפקיד את סכום הערבות בצד. צריך שיהיה צרוב לערב בתודעה שהוא אחראי על המעות, ולכל הפחות גם אם לא שם את המעות בצד, יש לוודא שאכן הערב יוכל לעמוד בתשלומים במידה שהלווה לא ישלם.



החלטות

א. הנתבע חייב לשלם לתובע - סך 110,074.5 ש"ח (109,167 ש"ח עבור חוב ההלוואה, בתוספת 907.5 ש"ח אגרת בית הדין).

ב. התשלום יבוצע בתוך 35 יום מהמועד הנקוב על פסק הדין.

ג. הלווה חייב לשלם לנתבע כל סכום שהנתבע שילם לתובע, בתוך 30 יום מהתאריך בו בוצע התשלום.

ד. ניתן לערער על פסק הדין בתוך 30 יום מהמועד הנקוב עליו.

פסק הדין ניתן ביום שלישי י"ח אייר תשפ"ג, 9 מאי 2023 למנינם

בזאת באנו על החתום

הרב אריאל שטראוס	הרב דניאל לונצר, אב"ד	הרב ישועה רטבי
------------------	-----------------------	----------------

הרב איתי יוסף וידר

כולל "תורת החושן" מודיעין עילית

בעניין קנין חצר באבירה

א. מובאת קושיית הראשונים מדוע מוצא בכותל ישן לא זוכה המציאה לבעל החצר * ב. מובאים דברי התוספות ביישוב לקושיית הראשונים * ג. מובאים דברי המרדכי (שבעה תירוצים) ביישוב קושיית הראשונים. והנפק"מ בין התירוצים * ד. מובאים דברי הרא"ש לקושיית הראשונים. ודן בדבריו * ה. מובאים דברי התוספות רי"ד ביישוב הקושיא * ו. מובאים דברי הרמב"ם והראב"ד ביישוב הקושיא * ז. מובאים דברי תוספות חיצוניות ביישוב הקושיא * ח. מובאים דברי המאירי ביישוב הקושיא * ט. מובאים דברי המהר"ל ביישוב הקושיא (שני תירוצים) * י. מובאים דברי המשנה הלכות ביישוב הקושיא * יא. מובא נספח ובו דברי רבינו ברוך ושבעה ביאורים בדבריו

א.

משנה. מצא בגל ובכותל ישן - הרי אלו שלו, ובגמרא העמידה בדשתיך טפ. והקשו הראשונים מדוע מוצא זוכה ולא בעל החצר, הרי חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו. והרבה קולמוסים נשתברו על מדוכה זו, יען שהרבה נידונים תלויים בשיטות הפוסקים בזה. ועל כן אמרתי אאזור חיל להעמיד את השיטות ולבארן.



ב.

ראשון המדברים המה התוספות ב"מ כו. ד"ה דשתיך, ואלו דבריהם - וא"ת וליקני ליה חצירו לבעל הגל או לבעל הכותל וי"ל דאין חצר קונה בדבר שיכול להיות שלא ימצאנו לעולם כמו הכא שהוא מוצנע בעובי הכותל. העולה מדברי התוספות הוא שחפץ שיתכן שלא ימצאנו לעולם, החצר אינה קונה. ומשמע שאם ודאי ימצאו אותו ביום מן הימים, החצר קונה, דלמעשה החצר שומרת את החפץ עבור הבעלים. והסימן לכך הוא שהוא ודאי ימצא אותו.



ג.

בדברי המרדכי נאמרו כמה תירוצים על קושיא זו. ואעתיק בתחילה את כל תירוצי המרדכי המובאים בבבא מציעא פרק אלו מציאות רמזים רנח - רס.

וז"ל המרדכי מסכת בבא מציעא פרק אלו מציאות רמז רנח:
 "ולא שייך כה"ג למימר חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו וזכו בו הראשונים שקנו הכותל והגל דכיון דאין דבר ההוה כשאר המציאות שפעמים הווים לבא לא זכה בו.

כי כשקנאו לא העלה על לב לקנות המטמון הלכך לא זכה [*דלא זכה] אלא בדבר *שירצה לקנות (*וחצרו) [*דחצרו] קונה [*לו] בדבר הבא לחצרו אח"כ אבל בדבר שלא היה (*דעת) [*בדעת] המוכר למכור ולא דעת הקונה לקנות לא קנה... והכא נמי אין הקונה מעלה על לבו לקנות המטמונות הלכך חצירו נמי לא זכה ליה".

וז"ל המרדכי מסכת בבא מציעא פרק אלו מציאות רמז רנט:
 "שמת גר בביתו והחזיק (*לו) אחד מן התלמידים בזהב שבאכנטו וריב"א אמר דלא קניא מטעם חצרו דאפילו חצר המשתמרת אינה קונה דבר שלא היה לו לידע יותר משאר בני אדם.
 ורבינו ברוך ממגנצא פי' דלא אמרינן חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו אלא הפקר גמור אבל לא גבי אבידה ואפילו היכא דאיכא יאוש כיון דאלו הוה ידע ליה לא הוה מפקירה.
 [והקשה] בתוס' רבינו שמשון ותקני ליה חצר של בעה"ב ואומר ר"ת דדבר שאין יכול למצוא לא קניא לו חצרו.
 והתם נמי פי' ר"י דאין חצירו קונה לו הואיל ולא שכיח וכן כ' רבינו אבי העזרי כדפרישית".

וז"ל המרדכי מסכת בבא מציעא פרק אלו מציאות רמז רס:
 "ונשאל לה"ר אביגדור כהן על גוי שאבדו לו מעות בבית ישראל ומצאן ישראל אחר* וטוען הישראל שהאבידה בביתו כבר קנתה לי חצרי אפילו שלא מדעתי והשיב דלא מצי טעין הכי דלא אמרינן חצרו של אדם קונה לו אלא במידי דשכיח ורגיל למצוא כי ההיא דפ"ק דב"מ ראה אותם רצין אחר המציאה אחר צבי שבור אחר גוזלות שלא פרחו ואמר זכתה לי שדי זכתה לו ואמרינן עלה בגמרא משום דחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו ושדה תמיד מצויין שם צבאים וגוזלות אבל דברים שאינם מצויין כגון מעות ושאר מטלטלין לא זכתה לו שדהו.
 ועוד ראיה מפרק אלו מציאות בעל הבית שעשה ביתו פונדק וכו' ואמרי' התם מאי טעמא ההוא דנפל מיניה מייאש מימר אמר מכדי איניש אחרינא לא הוה בהדאי אלא האי כו' אלמא דאפילו נאבדה לבעל הבית עצמו בביתו אבידה ומצאה אחר בביתו הרי היא שלו היכא דאיכא (*למיחש) [*למימר] דנתייאש בעה"ב ממנה ואמאי והא חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו אלא ש"מ דאין חצרו קונה לו אלא דבר הפקר".

ונמצאנו למידיים מדברי המרדכי מספר מהלכים:

א. מהלך ראשון (רמז רנח) - דבר שאינו הוה להימצא. ומבאר דבריו שחסר בדעת הקנין, כלומר שגם בחצר יש דעת קלישתא. והביאור הוא שאין החצר קונה, אלא האדם קונה ע"י החצר, אלא שע"י זה שיש לו דעת שמה שיכנס, חצירי תקנה לי, לכן החצר קונה. ובאופן שאינו הוה להימצא חסר בדעת הקונה.

ויש פולמוס האם התוספות והמרדכי כיוונו לאותו תירוץ. הנתיבות (רסח, ג) סובר שתוספות נחלקו על המרדכי (וכך משמע בב"י, שהשוה את תירוץ התוספות לתירוץ של הרמב"ם (יובא לקמן). ועבודת הגרשוני (סי' צד) סובר שאין הבדל בין לא הוזה להימצא לבין אפשר שלא ימצא בעולם. ובאמת מלשון השו"ע והמרדכי נראה שאין הוזה להימצא היא סברא בחיסרון דעת בקנין, ואילו מלשון התוספות "אפשר שלא ימצא לעולם" משמע שחסר בכח החצר (או במשמרת שבה או בכח הקנאה שבה).

ולנתיבות שתוספות והמרדכי הם שני תירוצים חלוקים י"ל נפק"מ ביניהם.

הנפק"מ הראשונה - בגל העומד להתפנות שחשיב ודאי שימצא, אבל אין הוזה להימצא (יש לעיין אם זה חיסרון בדעת, נימא שהקונה יודע שהגל מתפנה ויש לו דעת לקנות, אבל ברור שאם אינו הוזה להימצא, כמו סוג דבר לא שכיח, ודאי שלא קונה)

הנפק"מ השנייה - בדבר שאפשר שלעולם לא תמצא אותו, אבל זה סוג חפץ שכיח שעולה בדעת הקונה לזכות בו.

נפק"מ השלישית - לפי ההסבר שנביא לקמן בהסבר הגהות אשר"י, שלא הוזה להימצא הוא דין שקיים בכל הקנינים, לכן חידש שהקונה בדיל ובתוכו זהב לא קנה את הטמון בתוכו כי לא הוזה להימצא. וא"כ הנפק"מ בין התירוץ הוא "מעשה בדיל" המובא במרדכי ובהגהות אשר"י (ב"מ פרק ב סימן ט) וכן נפסק בשו"ע (סימן רלב סעיף יח ברמ"א).

וביאור הדברים הוא שהיות וסברת התוס' שחצר לא קונה מה שאפשר שלא ימצאנו לעולם היא סברא בהלכות חצר, ואין מקור לדין שאינו קונה את הזהב שבתוך הבדיל, ובאמת הקצות קפג, ט הכריע שהיו ספיקא דדינא. אולם מסתימת הפוסקים נראה שאכן פוסקים את מעשה בדיל.

ב. מהלך שני במרדכי (רמז רס) - דבר שאינו שכיח אינו קונה. אולם מבאר דבריו שהכל לפי העניין, דהיינו בשדה מצויים צבאים, א"כ חצר קונה צבי שבור, אבל מטלטלין לא נמצאים בשדה.

ויוצא לפי דבריו שהגדרת השכיחות אינה תלויה בשאלה כמה שכיח שתימצא מציאה שהיא מטלטלין בשדה, אלא האם מצוי בעל חי בשדה, האם זה מקומו. כלומר לא סתם מצוי, אלא מקומו הטבעי ולא כמציאה. ומכיון שמקומו של הצבי בשדה, ומטלטלים אין מקומם בשדה, יהיה דינם שונה.

ולאור ההסבר הזה ברור שאי"ז דומה כלל לתירוץ של "לא הוזה להימצא", וגם לא דומה לתירוץ שחצר קונה דברים שכיחים (שאכתוב במהלך השישי), כי שם הכוונה סוג דברים שיכולים להימצא או בהדגשה השלילית שדבר לא שכיח שיקרה לא קונה, אבל ל"צ שיהיה סוג דבר שמקומו בחצר.

ג. מהלך שלישי (רמז רנט בשם ריב"א) - חצר לא קונה אם בעל החצר אינו יודע יותר משאר בני אדם.

ונראה בדבריו שאז חסר בשם משתמרת, דאין השימור מתייחס אליו.

ד. מהלך רביעי - רבינו ברוך (רמז רנט במרדכי) חצר קונה בהפקר גמור ולא באבידה, אפילו שיש בה יאוש, כי אינו רוצה להפקיר. ויש להאריך רבות, יען והפוסקים העתיקו אותו (סמ"ע) וחלקם דחו אותו (רעק"א ונתיבות). והחת"ס במקום אחד דוחה אותו ובמקום אחר נראה שמתייחס לדבריו שהם להלכה. ומכיון שהדברים ארוכים אבאר את דבריו בסוף המאמר.

ה. מהלך חמישי (רמז רנט בשם ר"ת) - דבר שלא יכול למצוא חצירו לא קונה.

ו. מהלך שישי (רמז רנט בשם ר"י) - דבר שאינו שכיח חצר לא קונה, ויתכן שכוונתו כמו שרבנן לא תיקנו ללא שכיח גם חצר לא קונה לדבר שלא שכיח לא חשיב חצר משמרת עבורי, אבל לא חסר בדעת קנין. ולכן חלוק הוא מהמהלך שאינו הווה להימצא.

ול"ה כמהלך השני, שהדגיש ששכיח לפי הסוג של החצר לסוג של החפץ שהיו כמקומו הטבעי, משא"כ בדעת ר"י, שהיו דין כללי דבר שאינו שכיח חצר אינה קונה.

ז. מהלך שביעי (המובא במרדכי סוף רמז רס) - המרדכי הוכיח שהמאבד בביתו והיה יאוש - חצירו אינה קונה, דאינו הפקר*. והיה מקום לומר שכוונתו לדברי רבינו ברוך, אולם הוא אינו מדגיש את ההדגשה המובאת ברבינו ברוך (שלא מדעת, ואבידה. והסברא של לא מפקיר כ"כ), ורק סתם שבהפקר מועיל חצר. ולכן נראה שאבידה של עצמו חצירו לא זוכה לו. חצר זוכה דברים חדשים לקונה, אבל אין היא זוכה מעצמו לעצמו.

ונראה לפי"ז בביאור הסוגיא שמצא בגל ישן תולים שהחפץ היה אצל אבותיו בחצר. ויוצא² שהייתה אבודה בחצר לבעלי החצר. ולכן החצר לא תקנה לו, כי חצר זוכה רק מאדם אחר ולא מעצמו או מרשותו, כמו שמצינו בבעל הבית שעשה ביתו פונדק, שאם הוא מתייאש, זוכה המוצא ולא בעל החצר.

ח. והשתא דאתית להכי נראה לחדש בנוסח אחר - שבאופן שהחצר היא סיבת האבידה, וע"י הכותל החפץ נהיה אבוד, א"כ חצירו אינה יכולה להיות סיבת הקנין.

ד.

ישוב נוסף מצינו בדברי הרא"ש והובא אף בפוסקים - והוא שגם בחצר יש דין של באיסורא אתא לידיה ולכן אם בשעה שהחפץ נמצא לחצר עדיין לא היה יאוש, א"כ חצירו כידו ושוב לא

(א). ולכאורה יש להעיר שהמרדכי התחיל בריש רמז רס ביסוד שדוקא צבי מצוי אבל מעות לא מצויות, ועבר לומר יסוד אחר, שרק בהפקר חצר קונה. ואיך כותב זאת כאותו תירוץ, ולשונו הוזהב הוא "ועוד ראייה", והרי כתב דברים שונים?

והנראה, שהנקודה שתירץ המרדכי היא שחצר קונה צבי ולא מעות, אולם הוא חילק שני חילוקים שונים. האחד, שצבי מקומו בשדה וחילוק שני שצבי הוא הפקר. ולדברינו עיקר ההדגשה בהפקר זה שאינו זוכה באבידת עצמו (זו ראיית המרדכי).

(ב). יוצא שאצל הראשון שהאמורי הניח זכתה החצר, אלא שנהיית אבודה. ויתכן ששם היא אבודה רק ביחס ליורשים, שיש להם חפץ שאבוד להם. משא"כ הראשונים גופא זכו בחפץ כאבידה, ואפילו שנשאר אבידה. ועדיין הדברים תמוהים, ויותר נראה שגם אצל הראשון ג"כ הוי כאבידה.

קונה החצר. ומכיון שמדובר במטמון או בחנות וכותל חדש שאינו מתייחס מיד, א"כ החצר לא יכולה לזכות משום דבאיסורא אתא לידיה.

וז"ל הרא"ש מסכת בבא מציעא פרק ב סימן ט: "ועוד י"ל מה שנשאר טמון מן האמוריים לא היו לאותו שנפל הקרקע לחלקו כי השלל היה מתחלק לכל ישראל ואחר שעמד שם הרי הוא כאבוד מכל ישראל והרי הוא של מוצאו. וכי תימא תקנה ליה חצירו אחר שנתיימשו ישראל. לא עדיפא חצירו מידו. דאילו בא לידו קודם יאוש תו לא קני הואיל ובאיסורא אתא לידיה הלכך חצירו נמי בכי האי גוונא לא קניא ליה. וכיון דהראשון לא קנאה ה"ה בנו ובן בנו לא קנאה".

ונחלקו הפוסקים סימן רסח האם אמרינן בחצר באיסורא אתא לידיה (מהרש"ל, ש"ך, רעק"א ועוד).

ולהטעים את מחלוקתם נראה לבאר שהדבר תלוי בהגדרת באיסורא אתא לידיה - האם הוא משום שנתחייב בהשבה. יתכן שבעל החצר נחשב כהגיע לידו ונתחייב בהשבה. אולם קשה לומר שהוא נהיה שומר אבידה שלא מדעתו. בשלמא יתחדש שחצר קונה שלא מדעתו, אבל להיות שומר שלא מדעתו זה לא מסתבר.

ודוחק לומר שמכיון שהתורה מטילה את חיוב השמירה בשומר אבידה בע"כ, א"כ גם שלא מדעתו בעל החצר נהיה שומר אבידה, וצ"ע כעת.

ושו"ר בשיעורי ר' שמואל (ב"מ כג: בא"ד דהנה) שתלה את מחלוקת הפוסקים האם בחצר אמרינן באיסורא אתא לידיה במחלוקת תוספות ורמב"ן בהגדרת באיסורא אתא לידיה, ותייתי לי שכיוונתי.

ונראה להעיר בדברי הרא"ש מספר הערות:

א. הרי כל דברי הרא"ש באו אם חצר היא משום יד, אבל אם חצר היא משום שליח, מה שייך באיסורא אתא לידיה, והרי חצר שלא מדעת מועיל משום שליחות ולא משום יד. וכ"כ הרא"ש עצמו ב"מ פרק א סימן לא (עיין חידושי ר' שמעון כתובות סימן כא, נתיבות סימן ר בפתיחה).

ב. הרי כלפי היורש הוי כבהיתרא אתא לידיה (עיין קרבן נתנאל).

ג. ועוד יש להעיר מי יימר שנתיימשו כלל ישראל? הרי רק ע"י המציאה נודע להם שהיה בכותל שלל ישראל, ומדוע יתיימשו ישראל בזמן שהיה בכותל. ועוד, אין סיבה ליאוש בעצם החפץ, מכיון של"צ סימן כדי שיהיה שייך לכלל ישראל. ול"ה כדבר שאין בו סימן שאם ישמע שנאבד יתיימש כי אין סימן.

ד. ועוד יש להעיר מדוע חשיב "אבידה" של שלל ישראל. הרי היא גופא נקבע בכיבוש מלחמה שכל החפצים שייכים לכלל ישראל, כל חפץ היכן שהוא נמצא, ולא שייך בזה כלל אבודה.

ג. ב"מ כו. על תוס' ד"ה דשתיק.

ד. סי' רסח סק"ב מכריע כרא"ש שבחצר אמרינן באיסורא אתא לידיה, דלא כמהרש"ל בדעת התוספות.

ה. כו. מיישב את דברי המהרש"ל וסובר שאפילו חצר מדעת חצירו לא זוכה לו, משום באיסורא אתא לידיה, כ"ש שלא מדעת.

ה. ועוד יש לדון שיותר מובן להגדיר זאת גניבת גוי, כמו שגוי גונב מישראל ומחביא או שמזיק לישראל ע"י זה שהוא מחביא בכותל. ואולי י"ל שאם צורת הגניבה ע"י החבאה, חשיב אבדה של כלל ישראל, וצ"ע.

ו. ועוד יש לדון האם שייך בעלות ואבדה באים כאחד, כי באותו זמן שהוא נהיה בעלים כבר אבוד ממנו, דמסתבר שהטמינו בכתלים כשהתחילו מלחמה, לפני שהחפצים היו מוגדרים ככיבוש מלחמה. ויוצא שכבשו נהיו עם ישראל בעלים, וכבר החפץ היה אבוד.

ז. ויש להוסיף שיש כאן דבר משונה, שהרי גם היאוש חל מיד (לפי הרבה ראשונים ולהלן אבאר), וא"כ יוצא דבר פלאי שבעלותו אבדתו ויאוש באים כאחד, וצ"ע.

ח. ועוד יש להקשות, שלפי הראשונים (ריטב"א ב"מ כב) שבדבר שאנן סהדי שיש יאוש, לכו"ע יאוש שלא מדעת הוי יאוש, כמו ניהותא דמצוה, א"כ יוצא שגם היאוש חל מיד, ואין כאן באיסורא אתא לידיה, וצ"ע.

ט. ועוד יש להעיר שהרי כל המושג ממון ציבור ומחילת ציבור שנוי במחלוקת (ויאוש כמחילה, עכ"פ לפי הגמרא ב"מ כב :), וכאן דנים על שלל ישראל ועל יאוש של כלל ישראל, וצ"ע.



ה.

מהלך נוסף בראשונים - מצינו בדברי תוס' רי"ד (בפסקי רי"ד ב"מ כו. ד"ה ואם) שחידש שרק דבר הנראה לעיניים חצר קונה.

וטעמו בצדו, שחצר הוי כמו שבעל החצר שם, וכמו שבעל החצר היה זוכה כך חצירו זוכה לו. ובדבר שלא נראה לעיניים לא היה זוכה אפילו היה שם בעל החצר, ה"נ שחצירו לא זוכה לו.

ונראה לי בעומק כוונתו שחוץ מהנידון בחצר שלוחו או ידו, אבל ודאי חצר עושה את המצב כאילו נמצא בעל הבית כאן.

ואלו דברי תוס' רי"ד:

"ואי קשיא וניחוש דילמ' דגוים הוה ויקנה לו ביתו לבעל הבית למה הוא של מוצאו, ותו מאי דתנן לקמ' מצא בחנות הרי אילו שלו, וטעמ' דמילתא דאמרי' מן הבאי' שם לקנות נפל ונתייאש, ותיקני ליה חנותו לבעל החנות, דהא אמרי' חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, ויש לומר דמה דבר קונה לו חצרו דבר הנראה לעיניים, שהואיל ואילו היה שם בעל הבית היה קונה גם חצרו קונה לו, אבל דבר הסמוי מן העין ונעלם, שאילו בעל הבית אם היה שם לא היה קונה אותו מפני שאינו רואה אותו, גם חצרו אינה קונה לו"



ו.

שני מהלכים נוספים מצינו בדברי הרמב"ם והראב"ד (פרק טז הלכות אבידה וגזילה הלכה ח). הרמב"ם כתב שמטמון הוי כאבודה ממנו ומכל אדם, וחצר לא זוכה, כי אבודה ממנו ומכל אדם וצריך זוכה. והראב"ד תירץ שמדובר בחצר שאינה משתמרת, וצריך לומר תזכה לי חצירי. וז"ל הרמב"ם הלכות גזלה ואבדה פרק טז הלכה ח: "והואיל וחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו כמו שיתבאר למה לא יקנה בעל החצר זה המטמון שבתוך הכותל הישן אף על פי שהוא של אמוריים ותהיה מציאה זו לבעל החצר, מפני שאינה ידועה לו ולא לאחרים והרי זה המטמון אבוד ממנו ומכל אדם ולפיכך הוא של מוצאו.

ומה אבידה של אדם אמרה תורה אשר תאבד ממנו ומצאתה מי שאבודה ממנו ומצויה אצל כל אדם יצאת זו שנפלה לים שאבודה ממנו ומכל אדם קל וחומר למטמון קדמוני שלא היה שלו מעולם והוא אבוד ממנו ומכל אדם לפיכך הוא של מוצאו.

השגת הראב"ד - ומה אבידה של אדם אמרה תורה וכו'. א"א זהו קל וחומר שיש עליו תשובה אבידה שבים למי תזכה הים אבל אבידה שבגל הגל תזכה לבעליו וכן כותל ישן.

אבל הטעם בכאן לפי שאינה חצר המשתמרת וצריך שיהא בעליו בצדו ויאמר זכתה לי חצירי".

ובחידושי ר' מאיר שמחה (ב"מ כו) הוסיף כמו שמצינו במוכר ביובל שאם מכורה כבר יוצאת ביובל, ק"ו שא"א למכור ביובל, וה"נ כמו שדבר שהוא שלי והוא בחצירי נפקעת הבעלות באבודה ממנו ומכל אדם, א"כ ק"ו שלא יקנה.



ז.

ובתוספות חיצוניות (מובא בשיטמ"ק ב"מ כה, ב בסוף העמוד) הלך בדרך שונה לגמרי מכל הראשונים. וז"ל: "ובתוספות חיצוניות תירצו דלא אמרינן חצרו של אדם קונה שלא מדעתו אלא היכא שהחצר היה שלו קודם לכן שבאת המציאה לתוך החצר אבל היכא שאין החצר שלו לא קני ליה חצרו. ומהאי טעמא ניחא הא דבעי במסכת קידושין אי בעינן צבורין בשדהו או לא ומאי בעי ליקני ליה חצרו אלא שמע מינה דלא קני ליה חצרו אלא כשהחצר שלו בשעה שהמטלטלים באין לחצר." עד כאן

העולה מן הדברים הוא שהחפץ נכנס לחצר קודם שחצירו שייכת לו, ובפרט לפי הרא"ש דמיירי בכיבוש מלחמה מיד האמורי, ונמצא שרק בשעה שחלקו כ"א נכנס לביתו ולחצירו, וכבר היו בכתלים את המטמונות. כלומר, שקדם החפץ לזכייתו של בעל החצר בחצר.

ועיין קצות (קצח, ב) שהביא ראייה לש"ך מדברי התוספות החיצוניות.

וכ"כ הש"ך (רב, ג): "והטעם נלפע"ד דאין חצרו קונה אלא כשהוא כבר חצרו משא"כ הכא דחצירו ומתנתו באים כא' ודוק וכן נ"ל עיקר".

ונראה לי בהבנת דברי הש"ך שחצר קונה כמו משיכה, שכשהחפץ מגיע לחצר הרי זה כאילו משכו, ואם החפץ כבר קיים בחצר, א"כ אין כאן כניסה לחצר "והכניסה לחצר" היא הקונה.

וראיה לדבריי היא מדברי המאירי שחידש שיש חילוק בין באיסורא אתא לידה של חצר לאיסורא אתא לידה של יד, דהיינו אם נכנס לחצר ולא (למשל באופן שעדיין לא נתיימש) שוב החצר לא יכולה לזכות אחר שיתיימש, אבל ידו יכולה לזכות אחר ייאוש אפילו שהגיע לחצר קודם ייאוש. ולהיפך, אם נכנס לידו קודם ייאוש אין אפשרות לזכות אחר ייאוש אפילו לא ע"י חצר.

והדברים תמוהים, וכי חלה חלות פסול על החצר שלא תקנה.

לכן נראה מדבריו שהחצר יכולה לקנות רק בשעת כניסת החפץ, אבל אחרי שנכנס החפץ ולא נקנה – החצר לא קונה. וההסבר הוא שהכניסה לחצר היא הקונה.

וכעין זה בנימוקי יוסף לגבי קנין ד' אמות, וידוע שד"א נלמד מחצר. וז"ל הנימוקי יוסף (מסכת בבא מציעא דף ה ע"א): "וא"ת אם כן למה הוצרכו חכמים לתקן משיכה ומסירה בסימטא יקנה בד' אמות י"ל דלא אמרו בד' אמות אלא בשעומד ונתנו לו בתוך ד' אמותיו הא (קדמו) לו בעלים לא זכו לו שמקום אותו דבר קני הוא לבעליו".

ועיין עוד בהגהות אשרי (מסכת בבא מציעא פרק ב סימן ט) שכתב וז"ל: "כתב רבינו אבי"ה דלא שייך למימר בכי האי גונא חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו וזכה בו הראשון שקנה הגל והכוחל כיון דאינו הוה [דבר ההווה] כשאר מציאה לא זכה דכשקנאו אז לא העלה על לבו לקנות המטמון הלכך לא זכה אלא בדבר שרצה לקנות וחצירו קנה לו בדבר הבא לחצירו אחרי כן אבל כאן שהיתה בו מקודם ולא נתכוין לא המוכר למכור ולא הקונה ליקח לא קנה"

והקצות בסי' קצח משהו את שיטת תוס' חיצוניות לדברי הגהות אשרי, והמעין בדברי הגהות אשרי יראה שוודאי רוח אחרת הייתה עמו. הוא פותח את דבריו עם ההסבר שחצר לא מועילה בדבר שלא הוה להימצא, ומבאר את כוונתו כמו המרדכי שחסר בדעת קונה, ולפתע הוא מוסיף את החילוק של התוס' חיצוניות שצריך שהחצר תהיה קודם החפץ. ובצורה תמוהה

(1). בית הבחירה (מאירי) מסכת בבא מציעא דף כג ע"ב וז"ל: "ומתוך כך הם שואלין בה מפני מה זכה המוצא תקנה לו רשותו לבעל היקב שכל שהמוצא זוכה בה תהא רשותו קונה לו ותרצו גאוני ספרד שאין חצרו קונה אלא דוקא במקום שאם היה שם בעל הבית יכול הוא לראותה ואף על פי שאפשר שהדברים אמתיים מצד עצמם בוו אפשר להעמידה ביקב שאינו משתמר או שמצאו בעל היקב עצמו וכן יראה לומר בה טעם אחר והוא שהרי חצרו לא זכתה לו בשעת ביאת הזפת לשם שהרי לא נתיימש והואיל ולא זכתה לו באותה שעה שוב לא תזכה לו הואיל וזכאה בה בלא קניה וכמו שהדין במוצא עצמו שכל שלא קנאה בשעת מציאה שוב אינו קונה. ומ"מ אם מצאה בעל היקב קנאה גם כן ואין אומריין הואיל וזכאה ליד חצרו שלא בזכיה לא יהא הוא קונה אותה אף במציאה שאחר יאוש אלא ודאי קונה.

ומ"מ נראה שאין הדבר מתהפך ר"ל שאם באה לידו קודם יאוש ואח"כ נתיימשו הבעלים ונקלטתה אבדה בחצר שלו שלא בכונתו שתהא חצרו קונה לו כלל וכן נראה לי" עכ"ל.

2). הבאתי את דברי הנמו"י בגלל דיוק לשונו שצריך לעמוד ולתת את החפץ בד' אמותיו. וזה דומה לחצר שנמצאת במקום ונותן את החפץ בחצר. אבל תוכן דבריו הם ראייה לסתור, דלא הו"ל למימר שכאשר האדם מתקרב לחפץ הוא לא קונה, כי כבר מקום ד' אמות סביב החפץ שייך לבעל החפץ. וסגי שיאמר כי החצר באה לחפץ ולא להיפך. ומדלא כתב כן, נראה שהוא סובר דלא כש"ך.

הוא מדבר על מעשה דבדיל, שאין עניינו כלל בסוגיא של קנין חצר, ומובא להלכה בסימן רלב סעיף יח ברמ"א (שהם דיני מקח וממכר כלליים).

ושמעתי מידידי, החברותא הרה"ג מרדכי רותן שליט"א, שיש בסוגיין שני נושאים:

דבר ראשון – מה כלול בקנין הכותל.

דהיינו, האם המטמון מונח בקנין הכותל ולא משנה באיזה קנין נקנה הכותל.

דבר נוסף – מכיון שקנה את הבית והוי כחצירו, א"כ המטמון צריך להקנות מדין חצר.

והגהות אשר"י מתייחס לשני הדברים.

הנושא הראשון – האם בקניית הכותל נקנה המטמון כי המטמון חלק מהכותל, ומיישב הגהות אשר"י שכיון שלא עלה על דעתו ולבו לא קונה את המטמון כחלק בלתי נפרד מהכותל.

הנושא השני – שכיון שהחצר שלו א"כ שיקנה את המטמון בקנין חצר, ומיישב הגהות אשר"י שהחפץ הגיע לחצר לפני שהחצר הייתה בבעלותו.

ומעתה הדברים נפלאים שהביא הגהות אשר"י כאן את מעשה דבדיל שדינו נלמד מהנושא הראשון שאדם הקונה חפץ ולא עלה על דעתו שיש בתוך החפץ חפץ אחר לא זכה בדבר הטמון בחפץ הנקנה, ודפח"ח.

ולפי"ז יוצא שההסבר שחסר בדעת קונה אינו קשור לקנין חצר, אלא דין כללי בקניינים שהקונה חפץ לא זכה בטמון בו וכך נפסק בסימן רלב בהלכות מקח טעות את מעשה דבדיל ואינו ענין לקנין חצר. אולם במרדכי משמע שהדין של לא הווה להימצא הוא דוקא בחצר.

ויש לדחוק, שבאמת זה כלל בכל קנין שדבר שלא הווה להימצא לא כלול בקנין, ולכן הוא מדגיש דעת קונה, שהוא מושג כללי בכל קנין.

אולם במרדכי (רמז רנח) שהביא בדבריו את התירוץ שחסר בדעת קונה, הזכיר בתוך דבריו שהחפץ בא אחרי החצר.

א"כ נראה בדבריו שכוונתו שמבחינה מציאותית יש אומדנא האומרת שהיות והחפץ היה קודם לא יתכוון לקנותו.

ונראה לענ"ד תוספת ביאור, שחפץ שהיה מונח קודם יכול לקנותו בכל דרך, אלא שאינו שם לב אל החפץ הזה, וא"כ גם חצירו לא קונה. ויוצא שהיא אומדנא פשוטה שלא יתכוון לקנות, כי חכה עד עכשיו ולא קנה, א"כ גם בקנין חצר לא יקנה.

ולפי"ז אם להדיא מתכוין לקנות את החפץ ע"י החצר, לא אכפ"ל שהחפץ בא קודם. ורק בחצר שלא מדעת, שהקנין חל מפני שיש דעת קלושה ועקרונית שכל חפץ שיכנס לחצר יקנה, אבל לא היה דעת לקנות חפץ שהיה כבר נמצא בחצר.

אבל כאשר מתכוין לקנות את החפץ ע"י חצירו ודאי שהחצר קונה אפילו אם החפץ הגיע לפני החצר.

עוד יש לומר בדרך אפשר שדוקא במטמון אמרינן שרק שחפץ שהיה קודם אין דעתו עליו כלל. משא"כ במטמון שנכנס לחצר, שיתכן שיש דעת קלושה שיקנה.

ח.

אולם יש מהלך בראשונים - שאה"נ חצר קונה מטמון, אלא שבמשנה שמצא בגל מדובר שאין לו בעלים.

וכ"כ המאירי (ב"מ כה, ב) בתירוץ השלישי שלו בשם גדולי המפרשים, וז"ל:

"ושמא תאמר אף בשן למה של מוצא הואיל ויש כאן יאוש יזכה בה בעל החצר שהרי חצרו של אדם המשתמרת קונה לו שלא מדעתו.

פרשו גאוני ספרד דוקא באבדה שהוא יכול לראותה אבל זו אינה ידועה לא לו ולא לאחרים והרי היא אבודה מכל אדם.

ויש מפרשים שקודם יאוש באה לשם וכל שבמציאה שבאה לידו לפני יאוש אין יאוש שאח"כ מועיל בה כמו שכתבנו למעלה.

וגדולי המפרשים כתבו בזה שלא נאמר אלא בכתל שאין להם בעלים מיוחדים כל כך כגון של מדברות ויערים אבל כל שיש לו בעלים מיוחדים".

וכ"כ בשיטמ"ק (ב"מ כה, ב) וז"ל: "ואם תאמר ולקני ליה חצרו לבעל הגל. ותירץ הראב"ד דמייירי בכותל וגל שבחורשים שאין לו בעלים אבל יש להם בעלים אף על גב דשתיך טפי לא שאני אומר אבותיו הצניעום שם ושכחום ולא צוו במותם שאין ייאוש מועיל אלא בדבר שיצא מתחת בעלים".

העולה מדברי השיטה והמאירי שמדובר במשנה באופן שאין לכותל בעלים ואה"נ אם היה לכותל בעלים היה קונה בעל הכותל.



ט.

שני מהלכים נוספים הובאו במהר"ל (ב"מ כו.).

ואלו דבריו: "ד"ה דשתיך טפי. - ולא קני ליה חצירו, משום דחצירו משום ידו איתרבאי, וכל היכי דידו אפשר לקנות, חצירו ג"כ אפשר לקנות, אבל הכא ידו אי אפשר לו לקנות, חצירו ג"כ אנו קונה. אף על גב דחצירו של אדם קונה לו שלא מדעת, התם אפשר לו לקנות כשיבוא לביתו, אבל היכי שהוא נאבד ממנו ואין ידו קונה, ג"כ חצירו אינו קונה.

ועוד דלא הוי משתמר משום חצירו, דאין החצר גורם השימור, ודוקא היכא דהחצר גורם השימור חצירו של אדם קונה, אבל היכי שאין חצירו גורם השימור, רק מפני שאין נמצא, אין חצירו קונה לו שלא מדעתו, כך יראה והוא נכון".

המהלך הראשון הוא שחצירו כידו, ומה שהיא קונה אפילו שלא מדעתו, כי אפשר לו לקנות כשיבא לביתו.

נראה כוונתו שכיון שיבא לביתו יגביה בידו ויקנה, הרחיבו את הקנין גם שלא מדעת, שהיו כידו או כוונתו שיבא לביתו תהיה חצר מדעתו כידו, ולכן הרחיבו כבר עכשיו שלא מדעתו כי עתיד להיות מדעתו.

ולכך ביאר המהר"ל שדבר שהוא נאבד ממנו, ידו לא יכולה לקנות" (וזה מתאים לפירוש הראשון שהסברתי, אבל אפשר להסביר לפירוש השני שדבר שהוא נאבד ומטמון לא רואים לא רואים את "העתיד" שיבא לביתו ויקנה ולא חידשו את הקנין חצר שלא מדעת. אולם נראה שזה פירוש והבנה שלי ואין זו כוונת המהר"ל).

המהלך השני - חצר קונה מפני שהיא יוצרת את השימור לחפץ, אבל באופן שהדבר אבוד בחצר עצמה, אין החצר יוצרת שימור, ולא אכפ"ל שהחצר משתמרת לשאר החפצים, או מצד עצמה כלפי החפץ הזה, החצר לא יוצרת שימור ולכך אינה קונה.



י.

מהלך נוסף הובא בשו"ת משנה הלכות (חלק ו סימן רפז), ואלו דבריו: "עוד י"ל כיון דחצר משום ידו איתרבאי אבל מ"מ האי יד חסר בו דעת להבחין אלא סתמא כל מה שנכנס בחצירו קונה לו שלא מדעתו וי"ל דדוקא בהפקר דלא בעי דעת להבחין בין הפקר להפקר דכל הפקר בידו לקנות שפיר אמרינן דחצירו קונה לו אבל במציאה דבעי דעת להבחין דלאו כל אבידה יכול לזכות בה דיש אבידה שחייב להחזיר ויש שאסור ליגע בה וצריך לזה דעת להבחין איזה אבידה בידו לקנות ואיזה אסור לו לקנות כה"ג דוקא בעצמו יכול לקנות ולא חצירו שאין בו דעת להבחין בין אבידה לאבידה ושפיר אמרו דוקא הפקר ולא אבידה."

ביאור דבריו הוא שחצר לא מועילה באבידה באופן אוטומטי, כי הרי פעמים יש סימן וחצר לא יכולה לזכות, גם באופן שהחצר מדעתו. ורק באופנים מסויימים חל דין על האבידה שיכול לזכות בה.

ויש להוסיף על דבריו את דברי ר' נחום^ט שיש חצר שהאדם פועל ע"י החצר, ויש חצר שהחצר פועלת את הקנין עבור האדם. ומכיון שדיני אבידה הם מורכבים, ולא כל אבידה נועדה לקנין, א"כ א"א לומר שהחצר מצד עצמה היא שומרת עבור הבעלים, כי מי יימר שאבידה זו נועדה ויכולה להיות של בעל החצר אולי היא של המאבד.

ולענ"ד נ"ל ע"ד המהר"ל מהלך נוסף, שהרי הוא כתב שחצר היא כמו יד, כמו שיד לא מועילה גם חצר לא מועילה. אולם לענ"ד חצר דומיא דיד בצורה החיובית, שכמו שביד יש אבידה ברשותו, כשיטת תוספות ב"מ כו, ה"נ יש אבידה בחצירו.



(ח). זה מתאים לפירוש הראשון שהסברתי, אבל אפשר להסביר לפירוש השני שדבר שהוא נאבד ומטמון לא רואים לא רואים את "העתיד" שיבא לביתו ויקנה ולא חידשו את הקנין חצר שלא מדעת. אולם נראה שזה פירוש והבנה שלי ואין זו כוונת המהר"ל.

(ט). חידושי רבי נחום מסכת בבא מציעא דף יא ע"א אות תכח וכן שמעתי בשמו מחתנו ותלמידו הרב אשר אריאלי בשיעוריו.

יא.

נסיים בביאור שיטת רבינו ברוך, שחידש שחצר לא קונה אבידה. ומכיון שיש אריכות וחשיבות מיוחדת לנושא זה בפני עצמו, אכתוב לפי ראשי פרקים הבאים:

- א. הובאו דברי רבינו ברוך שחצר לא קונה באבידה, והקשיים בדבריו.
- ב. הובאו דברי הבית הלוי בביאור רבינו ברוך (שני תירוצים).
- ג. הובא תירוץ נוסף לאור דברי הבית הלוי.
- ד. הובא ביאור נוסף לדברי רבינו ברוך לפי דברי התורת חיים בעניין חצר דמציאה.
- ה. הובאו דברי בעל להורות נתן, בהסבר דברי רבינו ברוך.
- ו. הובאו דברי בעל המשנה הלכות בדברי רבינו ברוך.
- ז. הובא ביאור נוסף לאור דבריו של המשנה הלכות.
- ח. הובאו דברי הגהות אשר"י שפסק כרבינו ברוך אבל לא הביא את טעמו של רבינו ברוך.
- ט. הובאו שלושה הסברים בדעת הגהות אשר"י.

א. ידועים דברי רבינו ברוך המובא במרדכי, שחצר לא מועילה באבידה. וז"ל: "ורבינו ברוך ממגנצא פי' דלא אמרינן חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו אלא הפקר גמור אבל לא גבי אבידה ואפילו היכא דאיכא יאוש כיון דאלו הוה ידע ליה לא הוה מפקירה."

ובאמת על שאלתו יש הרבה תירוצים נוספים בראשונים, ותירוצו מהווה חידה סתומה מנין לו דבר זה. מה ההגיון, מה ההכרח, ואיך מתרצים סוגיות מפורשות, שדברו על חצר במציאה בב"מ יא. וכן בד' אמות שהוא דומיא דחצר. והרי גם כאן מדובר בפשטות בהפקר ולא באבידה.

ודעת רבינו ברוך הובאה בסמ"ע (סימן רס סק"ב) להלכה, וז"ל: "הרי היא של מוצאה. פירוש, אפילו נמצאה לצד פנים הכותל. והא דלא אמרינן דיקנה לו חצירו דזה הבעה"ב שדר בו לעת עתה, כתבתי בדרישה [סעיף א'] טעמים, והטעם הכולל לכמה ענינים הוא מה שכתבתי בפרישה [שם] בשם המרדכי [שם סי' רנ"ט] בשם רבינו ברוך, דלא אמרינן חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו אלא הפקר גמור, אבל לא אבידה אפילו היכא דאיכא יאוש, כיון דאילו הוה ידע ליה לא היה מפקירה."

והנתיבות (ריש סימן רס) חולק וז"ל: "ואין דברים אלו הלכה, דהרמב"ם [פט"ז מגזילה ואבידה ה"ח] והרא"ש [ב"מ פ"ב סי' ט'] והר"ן [שם כ"ה ע"ב ד"ה מצא בגל] והתוס' [שם כ"ו ע"א ד"ה דשתיך] חולקין ע"ז, דהא הוציאו מקושיא זו תירוצים אחרים."

ורעק"א כתב שרבינו ברוך הוא דעת יחיד.

אולם להלכה למעשה החת"ס יורה דעה חלק ב סימן שיח פוסק את רבינו ברוך, ומביא שהסמ"ע קילס את רבינו ברוך, ובאו"ח חלק א סימן מד הוא מקשה על רבינו ברוך והביא את שאר תירוצי הראשונים.

ולכך אנו מצווים ביתר עוז לגלות את הסוד שהטמין רבינו ברוך בסוגיית חצר אינה קונה מטמון.

ובפרט שדבריו הם כחידה סתומה, מאי שנא הפקר מייאוש, ומה אכפת ליה שאם היה יודע לא היה מפקיר. והרי הלכה שייאוש מועיל, ולא אמרינן אילולא ידע היכן החפץ לא היה מתיאש.

וכן קשה ערבוב הלשון הפקר וייאוש. ועוד קשה קושיית הנתיבות (רס) הרי במטמון מדובר בהפקר¹, ועוד קשה לשון הסמ"ע שהתירוץ הזה כולל כמה עניינים.

אולם אנו נעסוק בעיקר בהבנת דברי רבינו ברוך.

וכבר מצינו תירוץ דומה לרבינו ברוך במרדכי עצמו (ב"מ פ"ב רמז רס) שכתב וז"ל: "אלא ש"מ דאין חצרו קונה לו אלא דבר הפקר".

ולא הוסיף את הלשון המובא ברבינו ברוך שאילו היה יודע לא היה מפקיר כלומר שחסר ברצון או בדעת לחלות ההפקר הנובע מהיאוש, ונראה בדבריו שיש סברא אחרת שחצר קונה בהפקר ולא באבידה.

כריש דברינו נבאר את רבינו ברוך, ובסוף דברינו ניישב שני מהלכים היותר מתיישבים בלשון המרדכי שאמר שקניין חצר מועיל רק בהפקר.

ב. הבית הלוי חלק ג סימן מה (אות ט) כותב שני מהלכים בדברי רבינו ברוך.

ואלו דבריו: "גם אפשר לומר בדוחק דרבינו ברוך לא אמר רק באבידה המונח בחצר וכמו הך דמצא בגל שהוא מקום המשתמר ורק דהבעלים לא ידעו באיזו מקום מונח ומש"ה נתיאשו ושייך שפיר סברתו דאלו ידעו הבעלים לא היו מייאשים ממנו

אבל במונח במקום שאינו משומר דמצד עצמו הוא יאוש מודה רבינו ברוך ובב"מ הא איירי דמונח במקום שאינו משתמר. אמנם יותר נראה דגם ר"ב לא כ' רק בכה"ג דמצא בגל דבעל החצר לא ידע ממנה.

ורק דקשה דתקנה לו החצר שלא מדעתו. וע"ז כתב דלא מהני רק בהפקר ולא באבידה, דהרי הטעם דחצר קונה שלא מדעתו הוא דאמרינן דאלו ידע ממנה בעל החצר שהמציאה מונחת בחצר היה מכוין לקנותה. וא"כ גם אנו נאמר להיפוך, דאלו ידע בעל האבידה שהיא מונחת באותו חצר לא הי' מתיאש ממנה. וזוה מסתבר טעמו דמאי חזית דניזול בתר בעל החצר, ניזול בתר בעל החפץ, אבל מדעתו של בעל החצר. גם ר"ב מודה דמהני גם באבידה. וכמעט שכן מבואר להדי' בלשונו של המרדכי, שכתב שלא אמרו חצירו של אדם קונה שלא מדעתו אלא בהפקר כו', ומוכח להדי' דמדעתו גם באבידה קונה" עכ"ל.

נמצא בדבריו של בית הלוי שני מהלכים ליישב את רבינו ברוך.

(י). ויש ליישב, או לפי שיטת הרא"ש שהיו שלל ישראל ל"ה הפקר, או לפי ר' שמעון שוקופ (מסכת ב"ב סימן לד) בסוגיא של נכסי גויים (ב"ב נד:) כמדבר שחידש בסוף דבריו שנכסי עכו"ם אינם הפקר, אלא כאבידה אחר ייאוש.

המהלך הראשון בבית הלוי הוא – שיש ייאוש שהוא בסיבת המאבד שאינו יודע היכן מונח, אבל לא הוי בחפצא אבודה, כי אין סיבה מצד המציאות שיהיה אבוד. למשל, אם נמצא במקום משומר ולא זוכר היכן הניח. משא"כ, אם החפץ מונח במקום שאינו משתמר ולכן מתייאש, והוי חפץ אבוד בעצם. וע"ז חידש רבינו ברוך שאם נאבד לו ואם היה יודע לא היה מתייאש. כלומר, שאינו בעצם אבוד ובעצם לא היה אמור להתייאש. או בנוסח אחר במצא בגל, החפץ לא היה דבר אבוד בעצם, כי זו בעיה אישית, שאינו זוכר היכן הניח. משא"כ בסתם אבידה המונחת במקום שאינו משתמר, הוי דבר אבוד בעצם, וא"כ החצר קונה.

וזה מה שרבינו ברוך מוסיף אם היה יודע לא היה מתייאש, בכה"ג חצר אינה קונה.

מהלך השני בבית הלוי – דוקא בחצר שלא מדעת אמרינן שלא קונה באבידה, כי האומדנא בחצר שאילו היה כאן וידע היה אומר שחצירו קונה לו. אולם עד שנתייחס למוצא שאם היה יודע שיש אבידה היה מעוניין לזכות, נשאל את המאבד אם היה יודע היכן נמצא לא היה מתייאש. וכיון שעדיף המאבד מהמוצא, כי ס"ס המוצא מוציא מרשותו של המאבד, ולכך לא קנה.

וא"כ מה שרבינו ברוך פוסק שקניין חצר לא מועיל באבידה, כוונתו דוקא בחצר הקונה שלא מדעתו, אבל ודאי שחצר מדעתו קונה באבידה. ודפח"ח.

והוכיח בית הלוי את דבריו מלשונו הזהב של המרדכי, שמדובר דוקא בחצר שלא מדעת, ואז אמרינן שאינה קונה באבידה.

ג. מהלך נוסף – רבינו ברוך מדבר באופן שחצר דאבידה לא קונה בלא דעת, כי המקור לחצר שלא מדעת הוא משליחות. כלומר, שהנחת יסוד היא שאם המקור הוא משום יד צריך דעתו. ובמציאה חידש הר"ן ב"מ יא שלא שייך חצר משום שליחות או משום שלוחו של בעל הממון או משום חב לאחרים, וא"כ חצר במציאה הוא משום יד, ויד מועיל רק מדעתו. וא"כ חצר באבידה לא מועיל שלא מדעת.

אולם עצם הנחת יסוד שיד לא מועיל שלא מדעת אינו מוסכם, ולכאורה נחלקו בזה רש"י תוס' וריטב"א גיטין סא, וכן בתוס' ב"ב נד ד"ה אדעתא והרמב"ן חולק.

ויש להקשות על מהלך זה שהרי בגמרא (בבא מציעא יא) מפורש שבחצר משתמרת מועיל באבידה לכו"ע אפילו שלא מדעת, וא"כ רואים שאפילו שחצר משום יד (דהרי מדובר במציאה שלדברי הר"ן חצר רק משום יד) וחצר משתמרת קונה אפילו שלא מדעתו באבידה, וגם יוצא שיד מועיל אפילו שלא מדעתו, וקושיא זו קשה גם על בית הלוי הסובר שבאבידה לא מועיל חצר שלא מדעת והרי בחצר משתמרת קונה באבידה שלא מדעת.

וצריך ליישב דבריהם שיש חילוק בין חצר משתמרת לחצר שאינה משתמרת ועומד בצד שדהו אפילו ששניהם מדין יד לפי הר"ן אבל יש יד שמועיל רק מדעתו כמו בחצר שאינה משתמרת ויש יד שמועיל שלא מדעתו כמו בחצר משתמרת, וזה גם ההגיון של חצר משתמרת שכל זמן מונח בה היד שבה גם וחפץ הנכנס לחצר כנכנס לידו, ולמתק הדברים הוסיף את דברי ר' נחום המובאים לעיל שיש חצר שהאדם הוא הפועל וודאי צריך את דעתו כמו בחצר שאינה משתמרת

אלא שעומד בצד שדהו וחייב ליהיות שעומד ודעתו עליו והאדם מפעיל את החצר, כלומר האדם קונה ע"י החצר ולכך צריך דעת, משא"כ בחצר משתמרת החצר קונה ול"צ דעת האדם", והדברים נפלאים.

ומעתה יתבאר החילוק בין אבדה להפקר לפי המהלך הזה – הוא שכיון שבהפקר אין בעלים, ול"צ שלוחו של בעל הממון ולכך חצר משום שליחות ולכן ל"צ דעת הבעלים, משא"כ אבדה לקצות ולנתיבות הוי שלו רק אינה ברשות, וא"כ יש כאן בעל הממון וצריך את בעל הממון, ולכן יש חיסרון של שלוחו של בעל הממון.

והנתיבות בפתיחה לסימן ר כתב כן, שבהפקר חצר משום שליחות ואין חיסרון של שלוחו של בעל הממון, משא"כ באבדה.

ולדבריו מתבארים דברי רבינו ברוך שחילק בין אבדה להפקר בחצר שלא מדעת.

ד. מהלך נוסף יש לומר בהקדמת דברי התורת חיים" בב"מ יא, שכתב שחצר קנין גרוע, ולכן צריך עומד בצד שדהו. וא"כ צריך עומד בצד שדהו כדי שיהיה קניינו אלים כגופו, וא"כ שהחצר לא מדעת הקנין גרוע. ולכן באבדה, שאין דעת אחרת מקנה כלל, לא מועיל ע"י חצר שהוא קנין גרוע. דהיינו שכח הקונה חלש כמו באופן שקונה ע"י קנין חצר, וצריך כח של דעת אחרת מקנה. ולכן באבדה לא מועיל לקנות בחצר דאין דעת אחרת מקנה והחצר קנין גרוע כדי לזכות בחפץ משא"כ בהפקר המפקיר פועל כדעת אחרת מקנה ואינו רק כאינו מקפיד. או שבהפקר שאין בעלים ל"צ כח של דעת אחרת לפעול קנין, וסגי בקנין גרוע כמו חצר לזכות בחפץ.

ה. כעין זה מצאתי כתוב בשו"ת להורות נתן חלק ח סימן קיט, ואלו דבריו: "והשתא ס"ל לרבינו ברוך ז"ל, דלא מצינו קנין חצר אלא בהפקר גמור, אשר בזה אין צורך להוציא את הדבר מרשות אחרים דהא כבר יצא מרשות אחרים מקודם ע"י ההפקר, וכן היכי דאיכא דעת אחרת מקנה כגון במתנה, דשם יוצא החפץ מרשות הבעלים הקודמים ע"י הקנאת הבעלים, והחצר אינו עושה אלא הכנסה לרשות בעל החצר, ולזה מהני קנין חצר, דהיינו לקנותו ולהכניסו לרשות בעל החצר.

אבל באבדה, דכל כמה דלא אתי לרשות זוכה הרי הוא ברשות בעל האבדה, ונמצא דהחצר צריך לפעול הן הוצאה מרשות הבעלים הקודמים והן הכנסה לרשות בעל החצר, ולא מצינו שיהא בכחו של החצר להוציא מרשות הבעלים. ומה שכתב רבינו ברוך "אבל לא גבי אבדה

יא). עיין נתיבות בריש פתיחה לסימן ר שכתב כדבר פשוט שאם העומד בצד שדהו ישן או קטן שהוא כאינו לא נחשב עומד בצד שדהו.

יב). קצות החושן סימן תו ס"ק ב, נתיבות סימן רסב ס"ק ג.

יג). יש להעיר שכל החלוקה בין חצר משום יד או שליח מתבארת בצורה אחרת מדברי הש"ך סימן רמג סק"י, שלמד שכתב שחצר משום יד אלא שיש לה כח של שליח, וא"כ היד מועילה שלא מדעת כי יש לה כח של שליח, ואם צריך את בעל הממון, א"כ ליד אין כח של שליח.

יד). וז"ל: "וטעמא דבעינן שיעמוד שם לאו משום דאז משתמרת על ידו דאם כן שדה גדולה כמה מילין מאי איכא למימר אלא טעמא משום דאז אלים קניית שדהו טפי דכשעומד שם שדהו כגופו דמי".

ואפילו היכא דאיכא יאוש כיון דאלו הוה ידע ליה לא הוה מפקירה", ר"ל דהא אפילו לאחר שכבר התיימש מ"מ אילו הוה ידע ליה אחר כך ונמצא שכלה היאוש, הנה חדל גם מלהיות הפקר, ואין צריך קנין חדש להכניסו ברשות בעל האבדה, וזה מוכיח שהיאוש אינו מוציאו מרשות בעלים וכל כמה שלא זכה בו אחר לא יצא מרשותו, ונמצא שהחצר צריך להוציא מרשות בעלים, וזה אין בכחו של החצר לעשות, דלא מצינו דין חצר אלא לענין הכנסה ברשותו בדבר שכבר יצא מרשות בעלים בלעדי החצר" עכ"ל.

והדברים נפלאים, שבכל קנינים יש שני חלקים - הוצאה מרשות המוכר והכנסה לרשות הקונה,

והרשב"ם ב"ב קלח חידש שהנותן מתנה ואמר המקבל אי אפשר, החפץ הפקר, כי נעשתה כאן הוצאה מרשות ולא הכנסה לרשות, ור' שמעון בב"ב גבי סוגיית נכסי גוי הרי הם כמדבר, שהיו הוצאה בלי הכנסה. ויש להאריך ואכ"מ.

ולכך בחצר, שמועיל רק להכניס, לא מועיל באבידה שעדיין נמצאת ברשותו, כמבואר בקצות בסי' תו ובנתיבות בסי' רסב"י.

ולפי יישוב זה גם בחצר שמדעתו ג"כ לא מועיל באבידה.

טו). אולם שיטת החזו"א ב"ק סימן יח ס"ק א שייאוש כהפקר, כלומר שיצא מבעלותו ולא הוי שלו, וא"כ צ"ע מ"ש הפקר מאבידה הרי בשניהם תפקידה של החצר רק להכניס ולא צריך לפעול את ההוצאה מהבעלים כי ע"י ההפקר או היאוש נפעל הוצאה מרשות בעלים וא"כ מ"ש חצר אבידה מחצר של הפקר?

ונראה לחדש שחזן ממה שבכל קנין יש הוצאה מהבעלים הקודמים והכנסה לרשות הבעלים החדשים יש את החלות של העברת הבעלות שנוצרה ע"י קנין וחצר לבדה לא יכולה להיות קנין שיצור חלות העברת בעלות לבדו ולפי הדברים האלו נראה שיש חילוק בין זוכה מהפקר לזוכה מיאוש שהזוכה מהפקר בתוצאה הסופית נחשב שהמפקר והזוכה פעלו את חלות הקנין המפקר את ההוצאה והזוכה את ההכנסה ושניהם ביחד יצרו את חלות הקנין והעברת בעלות ולכך אין הבדל אם זוכה ע"י קנין משיכה או קנין חצר כי ס"ס שניהם הם דוגמאות לקנינים הפועלים את ההכנסה והמפקר והזוכה ביחד יצרו את חלות העברת הבעלות, אבל הזוכה מיאוש נחשב שכל חלות הקנין נעשתה על ידו, והמתיאש לא נחשב שפעל בשיתוף עם הזוכה, ויוצא שס"ס עיקר סיבת הקנין וחלות הבעלות נעשית ע"י הזוכה ולכך יש לחלק בין קנין משיכה ע"י הזוכה שיכול לגמור קנין וליצור את החלות קנין על ידו לבין קנין חצר שאינו יכול לפעול את חלות העברת הבעלות.

ודומה לזה מצינו מדין זכין משום שליחות, ואם חצר שלא מדעת מדין שליחות, א"כ ודאי דומה לדין זכין. ובדין זכין חידש הנתיבות קפב לאור דברי התוספות ב"מ ע"א: שאם הגוי נותן לישראל, דמוכה לו ע"י ישראל, לא חל זכין אפילו שיש שליחות ישראל מישראל אבל גם הנותן הוא שליח.

וביאור הדברים הוא שהנותן ממנה מכוחו שהוא בעל המקח את הישראל המזכה שיזכה עבור ישראל אחר. ואם הנותן גוי לא יכול לתת מכוחו למזכה לישראל דאין שליחות לגוי וכיון שאין שליחות לגוי, לא אמרינן זכין.

עכ"פ רואים שחלות העברת בעלות היא כעיסקא אחת עם שיתוף פעולה בין הנותן למקבל וגם כאן צריך הזוכה או המכניס את כוחו של הנותן והמקנה ליצור את העברת בעלות ע"י הזכיה ובאבידה אין שיתוף פעולה בין המאבד לזוכה כי יאוש לא מצטרף לפעולת הזכיה ליצור ביחד חלות קנין.

וכן יש המבארים מדוע בחזקה צריך לך חזק וקני כי צריך כח של המקנה בקנין שעושה הקונה ושניהם יחד פועלים קנין, והדברים נפלאים.

ו. ביאור נוסף בדברי רבינו ברוך כתב המשנה הלכות (חלק ו סימן רפו) שבאבידה צריך דעת לזכות יותר מאשר שאר הקניינים, דיתכן שבאבידה יש סימן ולא יכול לזכות. ולכן כל אבידה דורשת יותר דעת לזכות. ולכן הבעלים לא מעוניינים שהחצר תזכה להם בלי דעת. ויש להוסיף שאין הכוונה שחצר קונה בלי דעת, אלא שסגי בדעת קלישתא, שאם היה יודע היה מתרצה. אבל כדי לזכות באבידה צריך דעת מרובה, כי לא כל אבידה זוכים בה ולכך החצר לא מועילה.

וז"ל משנה הלכות: "עוד י"ל כיון דחצר משום ידו איתרבאי אבל מ"מ האי יד חסר בו דעת להבחין אלא סתמא כל מה שנכנס בחצירו קונה לו שלא מדעתו וי"ל דדוקא בהפקר דלא בעי דעת להבחין בין הפקר להפקר דכל הפקר בידו לקנות שפיר אמרינן דחצירו קונה לו אבל במציאה דבעי דעת להבחין דלאו כל אבידה יכול לזכות בה דיש אבידה שחייב להחזיר ויש שאסור ליגע בה וצריך לזה דעת להבחין איזה אבידה בידו לקנות ואיזה אסור לו לקנות כה"ג דוקא בעצמו יכול לקנות ולא חצירו שאין בו דעת להבחין בין אבידה לאבידה ושפיר אמרו דוקא הפקר ולא אבידה".

ז. אולם נ"ל לבאר את דבריו בנוסח אחר – שבכל חפץ שחצר זוכה, הסתמא של החפץ מיועד לזכייה, וחצר סתמא לזכות (אפילו שלא מפעיל דעת סתמא כדעת), אבל באופן שאין סתמא שמיועדת לזכייה. וכל היסוד שחצר קונה הוא כי החצר מיועדת לאחסן להכניס את כלי בעל הבית לתוך חצר, ולכן החצר מראש מובנית להכניס חפצים לבעל החצר. וכ"ו בדבר שזה הסתמא שלו להכניס את החפץ, אבל אבידה כלל לא ברור אם סתמא לזכייה, דיתכן שיש סימן או איסורא אתא לידיה וספק הינוח ומקום משתמר לגמרי. ולכך אין סתמא של אבידה לזכייה ע"י המוצא ולכן א"א לומר שחצירו של מוצא מיועדת לזכות באבידות.

ולמעשה כל המהלכים שהבאנו מתאימים לנוסח בדברי המרדכי שאם היה יודע היכן החפץ לא היה מפקיר, שחסר בדעת מקנה.

ח. אבל הראב"ה המובא בהגהות אשר"י (פרק ב סימן ט) כתב שחצר קונה בהפקר ולא באבידה. וכך כתב גם במרדכי עצמו (רמז רס) שחצר קונה רק בהפקר, ולא כתב שחסר בדעת מקנה.

ט. ויש ליישב את דברי הגהות אשר"י בשלושה מהלכים.

המהלך הראשון – ולכך נראה יסוד ע"פ דברי הרא"ש בזכין ב"ב קמח, שאין זכין לעצמך כי בזכין יש את "הכובע" של המזכה ויש את הכובע של הזוכה. ויוצא מהדברים שאדם יכול להיות הוא זוכה או קונה, ואינו יכול לשמש גם כמזכה וגם כקונה. ה"נ א"א להיות גם קונה וגם מקנה. ולכן המאבד הוא בעל החצר, ויוצא שהוא המקנה וגם חצירו קונה. וא"א שאדם יכניס מרשותו לרשותו ונשאר עדיין ברשות הראשונה.

ומדויק בלשון המרדכי, שכתב וז"ל: "ועוד ראינו מפרק אלו מציאות בעל הבית שעשה ביתו פונדק וכו' ואמר"י התם מאי טעמא ההוא דנפל מיניה מייאש מימר אמר מכדי איניש אחרינא לא הוה בהדאי אלא האי כו' אלמא דאפילו נאבדה לבעל הבית עצמו בביתו אבידה ומצאה אחר בביתו הרי היא שלו היכא דאיכא (*למיחש) [*למימר] דנתייאש בעה"ב ממנה ואמאי והא חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו אלא ש"מ דאין חצרו קונה לו אלא דבר הפקר".

והנה יש להקשות שבתחילת דבריו הוא מדבר באופן שאדם המאבד בתוך ביתו חצירו לא זוכה לו, ומסיים שחצר לא קונה אלא הפקר (כפסק רבינו ברוך). אתמהה.

ולכך נראה כוונתו שחצירו של אדם אינו זוכה לו מרשותו, דמרשותו של אותו אדם לרשותו של אותו אדם ל"ה קנין. כלומר, כל אבידה עדיין נקראת שלו, אלא שאבד לו החפץ. יוצא שהחצר קונה לקונה ממקנה שהוא אותו אדם. הוא גם המאבד המקנה לקונה. והיסוד של קניינים הוא שהקונה קונה מרשות אחרת – מהפקר, מאדם אחר ומאבידה של אדם אחר.

וזו כוונת המרדכי שחצר קונה רק בהפקר, ולא האריך ואמר שחסר בדעת מקנה (כמו ששמע ברבינו ברוך עצמו), כי כוונתו שחצר לא קונה באבידה חפצים שהוא עצמו אבד, אבל ודאי שחצר קונה אבידה שאבדה לאחרים.

המהלך השני – ונלע"ד חידוש בביאור הדין שחצר לא מועילה באבידה. והוא, שכל מטמון או כל חפץ שלא ראוי להימצא או יתכן שלא ימצא, נמצא שהחצר עצמה היא סיבת האבידה. דהיינו הכותל משמש לסתור או כוונת המטמין או לא בכוונה. אבל הימצאות דבר לא במקומו גורמת שהמקום שבו נמצא החפץ יוצר שם אבידה, והוא לפחות חלק מסיבת האבידה (במקרים שיש סיבות נוספות לאבידה). וא"כ חצר לא תזכה בחפץ כזה לבעליו אם היא סיבת האבידה, כעין "אין סניגור נעשה קטיגור", החצר שמאבדת אינה יכולה לשמש כזכייה. ויתכן שזו גם כוונת המרדכי שסתם שחצר מועילה בהפקר. וגם ברבינו ברוך שהדגיש שחסר בדעת מקנה, אין כוונתו שחסר מקנה, אלא כיון שאינו רוצה שחצירו תאבד את החפץ, החצר לא זוכה. ושמה אפילו כלפי מאבד אחר שאינו בעל החפץ, כיון שהחצר היא סיבת האיבוד תו לא יכולה ליצור זכייה.

המהלך השלישי (תוספת למהלך השני) – ונראה לענ"ד להוסיף, שחצר לא קונה באבידה, אין הכוונה שחצר לא קונה חפצים שנאבדו לבעליהם אחר יאוש אלא הכוונה שחצר לא קונה דבר שהוא היה אבוד בחצר ועכשיו נמצא דהיינו אם מתגלה חפץ בחצר בצורה של הפתעה כמציאה, ויוצא א"כ שהחצר הסתירה ועכשיו נמצא, ומין חפצים כאלה חצר לא קונה.

ומיושב מדוע המרדכי בתחילת דבריו מדגיש שבעל הבית יתיאש. דרצונו לחדש כי עצם המציאה צורת מציאת החפץ בהפתעה היא בעייתית ולכך החצר לא זוכה, ולכן ייאוש לא מועיל ואינו סיבה שחצירו תזכה בכל אבידה יאוש מועיל אבל חפץ שנמצא בהפתעה – לא, כי הוא לא מעוניין להתיאש. והחצר הסתירה וגרמה לאיבוד, ול"ח יאוש אם נוצר ע"י הסתרת החצר

והשתא דאיתת להכי החיסרון אינה בחצר באבידה אלא ביאוש שנוצר במקרים של חצר באבידה והכוונה באופנים של מטמון שהחצר הסתירה את החפץ. והחפץ נמצא לבעל החצר בהפתעה כמציאה.

וזו כוונת הסמ"ע שרבינו ברוך כולל הרבה עניינים, כי היסוד של חצר לא זוכה מתי שהיא סיבת האיבוד וא"כ זה גם סיבה שחצר זוכה בדבר שהוזה להימצא או שודאי ימצאנו (ולחיפך מתי שהיא סיבת האיבוד), וא"כ היסוד אחד ומתפרט לכמה הגדרות. והדברים הפלא ופלא.



הרב ברוך פז

יו"ר מכון 'פסקים'

דיין בבית הדין לממונות מצפה יריחו

שכירות שהתארכה מעבר לחוזה – האם הצדדים מחוייבים לתנאים שכתובים בו?

התביעה

מר א' השכיר יחידה הצמודה לביתו של מר ב', באפריל 2020 למניינם. לקראת אפריל 2021, מר ב' ביקש ממר א' לחתום חוזה שכירות לשנה נוספת, אך בפועל הדבר לא נעשה ומשפחתו של מר ב' המשיכה לגור ביחידה עוד שנה. באמצע השנה, השוכרים ביקשו שהמשכיר יתקין להם מזגן. המשכיר אכן התקין מזגן וסיכמו להוסיף עוד 150 ש"ח לדמי השכירות החודשיים, שהיו אז 1350 ש"ח. לקראת אפריל 2022 למניינם, הצדדים לא שוחחו על השנה הבאה והשוכרים המשיכו לגור בדירה ולשלם דמי שכירות כמו בשנה שעברה.

ביוני 2022 למניינם, השוכר הודיע למשכיר שכנראה יעברו בחודש אוגוסט לאשקובית. מאז, הצדדים מחפשים שוכר חילופי, אך ללא הועיל.

הצדדים באו לפני בית הדין על מנת לברר: האם השוכרים חייבים להמשיך לשלם דמי שכירות למר א, על אף שכבר עזבו את היחידה?

יש לציין, שהמשכיר אמר בטענותיו, כי בחודש פברואר 2021 למניינם, לאחר שנולד לשוכרים תינוק, השוכר אמר לו שהם עתידים לעזוב הדירה. אמנם, לאחר שהשוכר הכחיש זאת ואמר שבשום שלב לא אמר שהם עתידים לעזוב, המשכיר חזר בו ואמר שכנראה מפני שהיה ברור לו שהשוכרים יעזבו לאחר הלידה לדירה גדולה יותר, הוא זכר בטעות שהשוכר אכן אמר לו כך בפועל. אמנם, מכיוון שהוא רואה שאין שום התייחסות לכך בהודעות הטלפוניות שביניהם, הוא מבין שטעה ולא דובר על כך כלל.



הדין

יש לדון במקרה שלנו בשני עניינים עיקריים:

א. מה דינו של שוכר שממשיך לגור בבית המשכיר שנה נוספת ב'סתם', בלי שהצדדים התייחסו לכך?

ב. האם מתקבלת חזרת המשכיר מטענתו הראשונה?

א.

האם המשך מגורים בבית מושכר דינו כחידוש החוזה לשנה נוספת עם כל הכרוך בכך?

השו"ע כתב (ח"מ שיב, ט): "... אבל אם עמדו בסתם, מסתמא דעתם היה על השכר הראשון". דהיינו, אם השוכר ממשיך לגור במושכר בסתם, התנאים הראשונים ממשיכים ולכן דמי השכירות שנקבעו בתקופת השכירות הראשונה חלים על המשך השכירות.

מקור פסיקה זו מדברי רב האי גאון שהביא הריב"ש (סי' תעה): "וכמו שכתב רב האי גאון בתשובה שהמשכיר בית לחבירו לשנה לסך ידוע ועמד שם יותר, שאינו חייב לפרוע ממה שעמד אלא כמו סך השנה הראשונה, כיון ששתקו, ואע"פ שהוקר שכירות הבתים". הריב"ש מביא לכך מקור מהמשנה בכתובות (ז): "קטן שהשיאו אביו, כתובתה קיימת שעל מנת כן קיימה".

וגם מהתוספתא (קידושין ב, ט): "וכן המוכר חפץ... זה אומר במנה וזה אומר במאתים, והלך זה לביתו וזה לביתו ואחר כך תבעו זה את זה - אם הלוקח תבע את המוכר ייעשו דברי מוכר, ואם המוכר תבע את הלוקח ייעשו דברי לוקח".

כלומר, אנו מעמידים שמן הסתם הכוונה למכור את החפץ במחיר שדובר עליו בעבר. ועל זה מוסיף הריב"ש: "וכל שכן בנדון דידן שכבר הסכימו שניהם שנה ראשונה, שבשניה היה דעתם על דעת התנאי הראשון מן הסתם. אם כן, אנו למדים שאם השוכר ממשיך לגור בבית, תנאי השכירות הם כפי שנהגו בשנה שעברה."



ב.

האם כל התנאים מתחדשים בסתם, או שיש שמתחדשים ויש שלא?

לא כתוב בריב"ש שאם השוכר ממשיך לגור במושכר הוא מתחייב לתקופת השכירות של השכירות הראשונה! לכן, יש לעיין האם חלים על המשך השכירות כל תנאי השכירות הראשונים, כולל המניעה מלעזוב באמצע התקופה וחובה על הודעה מראש כנהוג לפני סיום השכירות, או שרק חלק מהתנאים מחייבים בסתם? ואם כן, אלו תנאים ממשיכים ואלו לא?

במשנה בכתובות שם (ז). נאמר: "קטן שהשיאו אביו - כתובתה קיימת, שעל מנת כן קיימה. גר שהתגירה אשתו עמו - כתובתה קיימת, שעל מנת כן קיימה".

ובגמרא שם הובא: "אמר רב הונא: לא שנו אלא מנה ומאתים, אבל תוספת אין לה".

א"כ, מוכח שיש תנאים שמתחדשים בסתם ויש תנאים שאינם מתחדשים.



ג.

ההבדל בין מנה ומאתים לבין תוספת

רש"י (שם ד"ה אלא מנה ומאתים) אומר שההבדל בין מנה ומאתים לבין תוספת, הוא "שהן תנאי בית דין...". משמעות הדבר, שחייב מנה ומאתים מתחדש בתקופה החדשה בגלל חייב עצמאי שמחייב אותם, דהיינו תנאי בית דין. אבל התוספת היא התחייבות חדשה, ואינה מתחדשת מעצמה.

נעניין בכמה דוגמאות של תנאים שמתחדשים בסתם ותנאים שלא.

ד.

דוגמאות של תנאים שאינם מתחדשים בסתם

בירושלמי בכתובות (יב, ב, מובא ברשב"א ור"ן שם) נאמר שהתחייבות לזון את בת אשתו דינה כתוספת, ולכן, אם גירשה והחזירה, אינו חייב לזון את בת אשתו אע"פ שחייב במנה ומאתים. וכך נפסק בשו"ע (אה"ע קיד, יא): "... אינו חייב עוד לזונה, וכן אם נתגרשה, אפילו חזר ונשאה". הבית שמואל שם (סקט"ו) חילק בין תנאים המתחדשים לאלו שלא: "דכאן איירי אם שאר התנאים קיים [כגון תנאי לזון בת אשתו], משא"כ הגוף הדבר מסתמא קיים".

המהרי"ק (שורש קיח, מובא בדרכ"מ חו"מ סי' שלג) כתב שתנאי בשותפות שקבעו הפשרנים בדיון בין הצדדים אינו מתחדש בסתם ודינו כתוספת, כיון שהוא תוצאה מהתחייבות שהטילו על הצדדים.

וברמ"א (חו"מ שלג, ח) התבסס על המהרי"ק ופסק: "שליח ציבור שהשכיר עצמו עם מנהיגי העיר לשנה בתנאי כך וכך, ואחר כך השכיר עצמו לבני העיר הזאת עם מנהיגים שניים ולא התנה, ודאי על תנאי הראשון השכיר עצמו. ודוקא שחזר והשכיר עצמו בשנה שנייה, אבל אם עמד עמהן בשתיקה לא אמרינן דנשאר על תנאו הראשון".

ויש לעיין בחילוק הרמ"א (שלג שם) בין ממשיך בשקט, שבזה לא מתחדש תנאי שכירות הקודם, לבין משכיר עצמו מחדש בלי להזכיר התנאים, שבזה התנאים מתחדשים, שנראה סותר לפסק השו"ע (שיב שם) שאם ממשיכים לגור במושכר, חייב בדמי שכירות הקודמת, ושם הרי לא חילקו בין המשיך בשקט או אם השכיר את הנכס בסתם!

וענין עוד בש"ך (שלג סקמ"ד) ובט"ז (שלג סק"ח) שהקשו מנין לרמ"א שחייבים בדמי השכירות של הש"ך אם ממשיכים בשקט, ורק לגבי הפטור ממש התנאים לא קיימים?

ונראה, שהרמ"א חילק בין תנאי שכירות שהם עיקריים, לבין תנאי שכירות צדדיים, שדינם כהתחייבות חדשה. וכך נראה מהריב"ש (שם), שהוא מקור הדין ברמ"א.

הריב"ש הביא ראיה שתנאי הקהל לפטור את הש"ך ממיסים ממשיך לשנה הבאה בסתם, מהמשנה הנ"ל בכתובות, שקטן שהגדיל חייב מנה ומאתים לאשתו. הריב"ש מקשה שתוספת

אינה מתחדשת לכשיגדיל, ואם כן מנין שהפטור ממשיך? ונראה מקושת הריב"ש שפטור ממיסים אינו דומה למנה ומאיתים אלא לתוספת, מפני שהיא כהתחייבות חדשה שאינה קשורה לגוף השכירות. מה שאין כן דמי השכירות, דומים למנה ומאיתים, מפני שהם תנאים בסיסיים ועיקריים לגוף המעשה.

וזה לשון הריב"ש שם: "ואע"ג דאמרינן התם דדוקא מנה ומאיתים, אבל תוספת לא א"כ חידשו, זהו בשתיקה לבד, שהדבר שהיה בטל מתחלה כשנעשה אינו מתקיים עתה בשתיקה לבד. אבל השכירות הקיים, שהאריכוהו כשעבר זמנו, על דעת התנאין הראשונים האריכוהו אלא אם כן פירשו..."

כלומר, התנאי להיפטר ממיסים דינו כתוספת, שאינו מתחדש בשתיקה אלא אם כן האריכו את השכירות ולא הזכירו את התנאים. בזה התנאי מתחדש בעצמו.

אם כן, יש הבדל בין תנאי שהוא בסיסי, כגון דמי השכירות, שמתחדש בשתיקה כדין מנה ומאיתים, לבין תנאי שאינו עיקרי, שדינו כתוספת.

ועלינו לברר האם משך תקופת השכירות דומה להתחייבות מנה ומאיתים, שמתחדשת בסתם, או דומה לתוספת, שאינה מתחדשת?



ה.

משך תקופת השכירות - כמנה ומאיתים או כתוספת?

נראה שהתחייבות למשך תקופת השכירות היא כהתחייבות של התוספת, כיון שאינה קשורה לגוף הדיוורין אלא היא התחייבות עתידית, כעין פטור ממסים או התחייבות לזון בת אשתו, שדינם כתוספת.

ונראה להביא ראיה לכך משו"ת הרא"ש (א, ז), שכתב שבסתם יש חיוב להישאר כל שנת השכירות. ונימוקו עמו: "מ"מ בנדון זה כיון שרגילים לשכור הבתים לשנה א' וזה נכנס חודש או יותר לשנה השניה נתחייב בשכירות כל השנה כי כבר שכרו כל הבתים ולא ימצא למי להשכירו, דבכה"ג ודאי היה צריך להודיעו... ומדלא הודיעו ודאי סמך עליו שידור בבית שנה כמנהג העיר..."

הרא"ש הביא שתי סיבות לחייב את השוכר:

א. אי אפשר כעת למצוא שוכרים, כי כולם נוהגים לשכור בתקופה מסוימת בשנה ותקופה זו כבר עברה. נראה שחיוב זה הוא מדין גרמי, כבעל הבית שמזמין פועל וחוזר בו בזמן שהפועל אינו יכול למצוא חלופה, שלפי הרא"ש בעל הבית חייב לשלם שכרו מדין גרמי (ב"מ ו, ב).

ב. הואיל ומנהג המקום לשכור בתקופה מסוימת, מי שממשיך מעבר לתקופה זו בסתם, מתברר שכוונתו להמשיך כל השנה.

הרא"ש לא חייב את השוכר על כל השנה מצד הדין, מהגמ' בכתובות הנ"ל. ונראה טעמו, שהוא סובר שהתחייבות עתידית על כל התקופה דינה כתוספת ולא כמנה ומאיתים, וכמו

שכתבנו. לכן, מעיקר הדין, מחמת המשכיות, השוכר אינו מתחייב על כל השנה, וזו הסיבה שהרא"ש חייב את השוכר מטעמים אחרים.

בנידון דידן, הטעמים של הרא"ש אינם תקפים, ולכן נראה שהשוכר פטור.



ו.

חזרת המשכיר מטענתו הראשונה

בתחילה, המשכיר אמר שהשוכר הצהיר על כוונה לעזוב את הדירה, ולבסוף המשכיר חזר בו ואמר שהשוכר לא טען זאת. האם מתקבלת חזרת המשכיר מטענתו הראשונה?

על פי דבריו הראשונים, שהשוכר אמר שהוא עתיד לעזוב, יתכן שאין כאן המשך מגורים ב'סתם', אלא הצהרה על הפסקת השכירות והמשכת המגורים מתוך ביטול השכירות הקודמת. לפי זה, יש צד לומר שתנאי השכירות הקודמים אינם מחייבים את השוכר כלל.

ברם, לפי הגירסה החדשה של המשכיר, שהשוכר לא אמר שהם עתידים לעזוב את היחידה, אם נסיק בשאלה 1 שהמשך שכירות מחייבת תשלום על כל השנה, השוכר חייב לשלם את המשך השכירות.

אולם לפי המסקנה הנ"ל, מתייתר הדיון בחזרת המשכיר בין טענה ראשונה לשנייה.



מסקנה

א. שוכר שממשיך לגור במושכר בסתם, חייב לשלם דמי שכירות כמו בתקופת השכירות הרשמית וכן שאר תנאי שכירות שקשורים לדיורים במושכר.

ב. השוכר אינו מתחייב על כל תקופת השכירות, והוא יכול לצאת מהמושכר על ידי הודעה מראש כדין. גם המשכיר יכול להוציא את השוכר אחרי הודעה כדין.

ג. כל זה דוקא אם השוכר ממשיך לגור במושכר בשתיקה. אבל אם סיכמו על המשך השכירות בלא שהזכירו שום תנאי, לפי הרמ"א השוכר מתחייב על כל התקופה, אך לש"ך וט"ז שלא מחלקים בין שתיקה או הזכרת השכירות, נראה שבשני האופנים אין תקופת השכירות מתחדשת.

פסק הדין:

השוכרים פטורים מלשלם שכירות על המשך התקופה אחר שעזבו את הדירה.



הרב אליהו מרגליות

בדין קנין שבח מעלמא וגדר חיוב כפל, נזיקין וקנס של עבד

מחלוקת הכסף משנה ורע"א בביאור רש"י

הגמרא הסתפקה בריש המפקיד (בבא מציעא דף לד ע"ב): "שילם לבנים מאי מצו אמרי ליה כי אקני לך אבונא כפילא דעבדת ליה ניח נפשיה, אבל אנן לדידן לא, או דלמא לא שנא". רש"י פירש במקום: "שילם לבנים: מתו הבעלים ונגנבה ואמר השומר לבנים הריני משלם, או שילם, מהו".

הרשב"א (שם, ד"ה שילם לבנים) ועוד ראשונים ביארו מדוע רש"י נקט שהבעלים מתו קודם הגניבה. הם התייחסו להשלכות של זמן התרחשות הגניבה - לפני מיתת האב, או אחר מיתת האב - על קביעת זהות המקנה, האב או הבנים. * ברם, בכסף משנה (הל' שאלה ופקדון פ"ח הלכה ה') ובחידושי הריטב"א^א מבואר טעם נוסף. רש"י הוכרח לפרש שהגניבה לא הייתה בחיי האב, מפני שאם לא כן, נמצא שהאב (המפקיד) הוא המקנה את הפרה לכפילא, שהרי ההקנאה מתבצעת לכל המאוחר עד סמוך לפני הגניבה. ממילא, לא שייך חיוב תשלומי כפל אחר מיתתו, מפני שאין אדם מוריש קנס לבניו.

רע"א (בחידושי שם) שולל לחלוטין את סברת הכסף משנה והריטב"א. נציג את דבריו:

... ומ"ש עוד הכ"מ פ' אחר בכוונת רש"י דבשילם לבנים היה קשה לרש"י הא א"א מוריש קנס לבניו, משא"כ בשלמו בנים שהבעל הפקדון קיים והגנב חייב לשלם לו הכפל ובני השומר מבעל הפקדון זכו דלגבי דידי' לאו קנס הוא עכ"ל, וסברא זו צ"ע טובא, דלכאורה כל עיקר פרה לכפילא או דקל לפירותיו דמהני, ולא הוי דבר שלב"ל היינו שקונה הדקל לענין זה שיהיו הפירות גדילים על דקל שלו, וכן פרה לכפילא, דלענין כפל הפרה שלך שהגנב גנב פרה שלו, אבל פשיטא אם נימא שהגנב נתחייב לבעלים רק שהוא קנה הפרה

(א). לביאורם של ראשונים אלו, הגמרא מתייחסת ללישנא בתרא המופיעה בבבא מציעא דף לד ע"א. ללישנא זו הקנאת הבהמה לכפילא מתרחשת סמוך לגניבה. ממילא, רש"י נקט שהגניבה התרחשה אחר מיתת האב וממילא הבנים הם המקנים של הבהמה לכפילא. לרש"י, הספק הוא דווקא בהקנאת הבנים. הספק הוא האם הבנים מקנים את הכפל. עיין היטב בדברי הראשונים.

(ב). חידושי הריטב"א, שם בסוגיה, ד"ה שילם לבנים מהו וכו'. פירושו של הריטב"א מתייחס גם ללישנא בתרא שהזכרנו בהערה הקודמת וגם ללישנא קמא, שם בגמרא (בבא מציעא דף לד ע"א). ללישנא קמא, בכל אופן הקנאת הבהמה לכפילא מתרחשת בזמן משיכת השומר (האב) את הפרה, מכל מקום יש משמעות לזמן מיתת האב. אכן, בכל אופן האב הוא המקנה את הבהמה לכפילא בתחילת ההפקדה, בין אם האב מת אחר הגניבה ובין אם האב מת לפני הגניבה. אף על פי כן, אם הגניבה התרחשה בחיי האב, נמצא שהגנב מתחייב את הכפל לאב. ממילא, אחר מיתת האב קיימת הבעיה של אין אדם מוריש קנס לבניו. לעומת זאת, אם הגניבה התרחשה אחר מיתת האב, כשהבנים ירשו את הבהמה, הגנב מתחייב את הכפל ישירות לבנים שמהם הוא גנב את הבהמה. ממילא, אין את הבעיה של אין אדם מוריש קנס לבניו.

לענין זה הזכות שיבוא להבעלים ממנה דהיינו שיגבו הכפל יהיה הזכות שלו דמה שייכות זה להפרה שיקנה הוא המעות מהבעלים, וגם הי' בעי' שיגבו הבעלים תחלה הכפל, ואף אם הבעלים מתו מקודם הגביי' לא היה קונה הפירות דקל וקנס דפרה,

אע"כ הפשוט דעיקר מעלה דדקל לפירותיו וכיוצא, דלענין זה הזכות הדקל שלו שהפירות גדילים באילן שלו, וביותר מבואר כן בהרשב"א בסוגיא דכתובות (דף נ"ח) בסוגיא דהמקדיש מע"י אשתו הובא בשיטה מקובצת בארוכה שהקשה מה מהני יקדשו ידיך לעושיהם מה שייכות יש מע"י לידים, בשלמא דקל לפירותיו היינו שיהא הדקל לענין זה הקדש שיהא הפירות הקדש כאלו הקדיש כל הדקל ע"ש שמבואר כנ"ל, וא"כ גם' בשלמו בנים יקשה א"א מוריש קנס לבניו דהא כל הזכיי' רק שיהיה הפרה שלו והגנב גנב מהשומר, וא"כ לגבי בניו הוי א"א מוריש קנס דהא מכח אביהן זכו, ומדברי הכ"מ נראה דמכח המפקיד זכו, וצ"ע.



בגדר חיוב כפל ובמחלוקת הכסף משנה ורע"א

בהקדם לביאור מחלוקת הריטב"א והכסף משנה עם רע"א, נציג הערה מרבי חיים מבריסק העוסקת בגדרי חיוב תשלומי כפל של גניבה: "יש לחקור בהא דהתורה קנסה לשלם כפל, אם הטעם הוא דכיון שחיסר לו מעות, אמרה התורה שישלים לו כפל, או דילמא מפני שעשה איסור שגנב אלא שהתורה אמרה שישלים לנגנב, כמו שאם צוותה התורה ליתן צדקה. ויש להביא ראיה דהחיוב הוא מפני שעשה איסור שגנב, דאי נימא מפני שחיסר את חבירו, א"כ גבי שומר שגנב את הבהמה' ושילם לבעלים דהדין הוא דהכפל שלו, כדאיתא בריש פ' המפקיד, והכא מאי מחסר לו, הא לא היתה הפרה שלו מעולם, אדרבה הרי הוא מרויח, ומוכח דהטעם

ג. יש להעיר: תיבת "גם" אינה מדוקדקת. לשיטת רע"א הקושי הוא רק בשלמו בנים (וב"הריני משלם ומת"), מה שאין כן בשילם לבנים אין קושי, כמבואר בדבריו.

ד. כן הקשו בתוספות שם, ד"ה הריני משלם ומת וכו'. ממילא, מוכח ששיטת תוספות כדעת רע"א ופליגי התוספות על סברת הכסף משנה והריטב"א. זאת כוונת רע"א בדבריו. לדעת הכסף משנה והריטב"א, קושיית התוספות מתיישבת מאליה. חיוב קנס הכפל של הגנב הוי למפקיד, ובני הנפקד זוכים בכפל מידי המפקיד ולא מידי הגנב. ממילא, חוב המפקיד לבני הנפקד אינו מוגדר כחוב של קנס.

ה. הערה זו מופיע בספר הזיכרון אבן ציון עמוד של"א ובספר חידושי הגר"ח החדש על הש"ס בהוצאת מישור 1990, עמוד של"ט, ב"ק דף ס"ב ע"ב. נידון זה חוזר על עצמו בספר שם, בעמוד ש"מ, בדין שטרות אין גופן ממון. שם, הגר"ח תולה את קושיית התוספות (בבא קמא דף ס"ב ע"ב ד"ה יצאו שטרות וכו') בהגדרת חיוב תשלומי כפל. נמצא שהתוספות בבבא קמא סוברים כהכסף משנה והריטב"א בהבנת גדר חיוב תשלומי כפל, כפי המבואר כאן בדברינו. בביאור דברי התוספות שם, עיין בספר ברכת שמואל ב"ק סימן ל"ג.

ו. לשון לא מדוקדק. ודאי הכוונה שהבהמה נגנבה מהשומר.

ז. נעיר הערה חשובה. לכאורה, לש"ך (חושן משפט, סימן רצ"ה, בש"ך סעיף י"א) לא קשה מידי. לש"ך השומר קונה את כל הבהמה לגמרי. נמצא שהגנב גנב מהשומר את ממוןו והפסידו ממון זה. הקושי הוא רק לגר"ח בספר (חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם הלכות מכירה פרק כ"ג הלכה ג') ששומר יכול לקנות רק פרה לכפילא ואין קנין זה תלוי בקנין היוקרא. כמו כן, הקושי הוא רק לרע"א (חידושי רע"א בבא מציעא דף לג ע"ב, ד"ה ובעיקר תי' תוס' וכו') והקצות החושן (קצות החושן סימן רצ"ה סעיף ד') להווא אמינא שעדיין לא ידענו שקונה יוקרא. למסקנה, מחמת זה שקונה

שצריך לשלם כפל הוא על האיסור שעשה, אלא שהתורה אמרה שצריך לשלם לנגזל כמו שציותה ליתן צדקה".

מבואר בדברי הגר"ח שהוא סובר כדעת רע"א. לדעת הכסף משנה והריטב"א, ראיית הגר"ח מחיוב תשלומי כפל לשומר אינה תקפה. זאת, מפני שלדעתם חיוב תשלומי הכפל של הגנב אינו כלל לשומר, אלא למפקיד, שהפסיד על ידי הגניבה את הפרה. ממילא, לאור הדברים, מתבארת מחלוקת רע"א עם הכסף משנה והריטב"א. רע"א סבר כהגר"ח, שחיוב הגנב בתשלומי הכפל הוא לשומר. ממילא, הוקשה לגר"ח שאין בגניבה חסרון ממון לשומר. על ידי הבנה זו הוא הוכיח את שיטתו שחיוב כפל בגניבה אינו תלוי בחסרון הממון. לעומתו, הבינו הריטב"א והכסף משנה שחיוב תשלומי כפל תלוי בחסרון ממון שנעשה על ידי הגניבה. ממילא, מוכרחים לומר שבהקנת הפרה לכפילא לנפקד על ידי המפקיד, המפקיד יכול להקנות לשומר רק את זכות גביית הכפל שיגבה על ידו מהגנב. העולה מדברינו שרע"א והריטב"א והכסף משנה נחלקו בחידושו של הגר"ח.

לאור הדברים, נמצא שרע"א נחלק על סברת הכסף משנה והריטב"א בתרתי. המחלוקת הראשונה עוסקת בחידושו של הגר"ח, כפי שהעלנו בסמוך. המחלוקת השניה עוסקת בטענת רע"א על סברת הכסף משנה והריטב"א, כפי שהציגה בדבריו. נציג את לשון רע"א: "וסברא זו צ"ע טובא, דלכאורה כל עיקר פרה לכפילא או דקל לפירותיו דמהני, ולא הוי דבר שלב"ל היינו שקונה הדקל לענין זה שיהיו הפירות גדילים על דקל שלו, וכן פרה לכפילא, דלענין כפל הפרה שלך שהגנב גנב פרה שלו, אבל פשיטא אם נימא שהגנב נתחייב לבעלים רק שהוא קנה הפרה לענין זה הזכות שיבוא להבעלים ממנה דהיינו שיגבו הכפל יהיה הזכות שלו דמה שייכות זה להפרה שיקנה הוא המעות מהבעלים, וגם הי' בעי' שיגבו הבעלים תחלה הכפל, ואף אם הבעלים מתו מקודם הגבי' לא היה קונה הפירות דקל וקנס דפרה".

השומר את היוקרא, לפנינו מצב של "לא מכליא קרנא", לאור דברי הגר"ח לקמן בביאור גדר "לא מכליא קרנא" בשיטת רש"י. נמצא שהגנב הפסידו את היוקרא, ולפי חידושו של הגר"ח יהיה חייב את מלוא הכפל כפי שיווי כל הבהמה (עיין בהמשך מה שכתבנו בענין זה). הקושי שהציב הגר"ח יהיה תלוי בביאור הגדר בב"ק דף ג' ע"א על ידי הגר"ח בשיטת רש"י והתוספות החולקים עליו, שם.

אמנם, נראה שבמחשבה שנייה קושי זה של הגר"ח שהנפקד לא נחסר שום חסרון ממון, קשה בכל גווני, אפילו לדעת הש"ך, והערתנו אינה נכונה. זאת, מפני מה שהערנו בסוף המאמר. שם הערנו שמה שהשומר קונה את היוקרא סמוך לגניבה הוא רק על ידי הגניבה. אם לא תתרחש גניבה אין כלל אפשרות לשומר לקנות קנין בפרה. נמצא שאי אפשר להגדיר, גם למסקנה שקונה את היוקרא לפני הגניבה לדעת רע"א והקצות החושן, וגם לש"ך שלמסקנה קונה את כל הבהמה לפני הגניבה, שהגניבה גרמה לחסרון ממון. לולי הגניבה לא הייתה כלל אפשרות של בעלות בבהמה לשומר. סברה זו נכונה, אף על פי שעל ידי הגניבה הוא קונה את היוקרא למפרע עוד לפני הגניבה סמוך לגניבה. סברה זו נכונה, גם אף על פי שעל ידי הגניבה בלבד עדיין הוא אינו קונה את הפרה. קנין הפרה מותנה, כמוכח, גם בתשלומי השומר או באמירת "הריני משלם".

ח. אסמכתא להבנה זו היא שחיוב כפל נכלל בכ"ד אבות נזיקין (בבא קמא דף ד' ע"ב). עיין ספר חידושי הגר"ח החדש על הש"ס הנ"ל, עמוד ש"מ, ב"ק דף ס"ב ע"ב, בדין שטרות אין גופן ממון. שם, הגר"ח מביא את טענתו שחיוב כפל אינו תלוי בהפסד ממון ומתרץ בזה את קושיית התוספות. העולה מהדברים, שהכסף משנה קאי בשיטת התוספות בבבא קמא. ביחס לתני רבי חייא השונה את חיוב כפל עם כלל כ"ד אבות נזיקין, צריך לומר בדעת הגר"ח שהוא אינו חש לזה.

מבואר בטענתו שהוא סובר שאם נאמר שקנין הפרה לכפילא הוא במתכונת הריטב"א והכסף משנה, שהקונה קונה את זכות גביית הכפל מהשומר לכשיגבה הכפל מהגנב, ולא מהגנב עצמו, לא שייך להגדיר שלפנינו קנין של גוף לפירות, וממילא יהיה חסרון של קנין בדבר שלא בא לעולם. זאת, מפני שרע"א סובר שאם חיוב הגנב בתשלומי הכפל הוא למפקיד ואינו יכול להימכר לשומר, ממילא, קניית זכות תשלומי הכפל שישולמו למפקיד, ע"י השומר, אינה מוגדרת כגוף לפירות.

אמנם, דעת הריטב"א והכסף משנה חלוקה על סברת רע"א. הם סוברים שאף על פי כן אפשר להגדיר את זכות השומר בכפל כגוף לפירות. לדידם, השומר זכה בגוף הפרה את כל תשלומי הכפל למפקיד, הנובעים מחמת הפרה, שיהיו שייכים לו. זאת, למרות שיסוד חיוב הכפל וחיוב הגנב הוי למפקיד ולא לשומר. ממילא, אנו מגדירים שהשומר קנה בפרה את הזכות לזכות את תשלומי הכפל על הפרה שישולמו למפקיד. במילים אחרות: הכסף משנה והריטב"א סוברים שגם באופן של הקנאה של פירות, כאשר החיוב היסודי של תשלומי הפירות שייך למקנה בלבד, שייך להקנות את הגוף לפירות. הקונה קונה את הגוף לענין זה שחיוב תשלומי הפירות שישולם למקנה יהיה בבעלותו. הכסף משנה והריטב"א ארכבי אתרי ריכשא את חיוב הכפל של הגנב. ביסודו, אופיו של חיוב הגנב הוא חיוב לבעלים הראשון, המקנה. חיוב זה אינו משתנה או מתבטל. ברם, חיוב זה של תשלומי הגנב למקנה במתכונתו קנוי לקונה.



ביאור ספק דין מכירת עבד לקנס לגר"ח

תובנה כעין זו בביאור דעתם של הריטב"א והכסף משנה בגדרי חיוב כפל מצינו בביאור הגר"ח את ספק הגמרא בגיטין' במוכר עבדו לקנס. נציג את דבריו:

... אשר על כן נראה, דבעבד שמכרו רבו לקנס, נהי דחיובא דקנס ודין אדון שבזה תלוי בקנין איסור וגופו של העבד, שזהו רק לאדון הראשון המוכר, אבל מ"מ כיון שדין חיוב זה הוא שיחול בתורת תשלומין, א"כ ממילא דחלות התשלומין מהמזיק הוא רק להלוקח שבא מכח דין אדון של בעלים הראשונים שמכרו לו זכותם, וממילא שפיר ניחא הסוגיא דחשיב ליה דקל לפירותיו, כיון דהוי זכות ממון בגופו של העבד שגורם שחובת התשלומין תהא לו, ולא איכפת לן מאי דדין אדון שלו הוא בא מחמת בעלים הראשונים, כיון דעל כל פנים מ"מ חובת התשלומין היא להלוקח על כן שפיר הוי כדקל לפירותיו.

ונראה דאדרבה מוכרח כן מהסוגיא כמו שכתבנו דהלוקח מכח בעלים הראשונים הוא דבא, מדקאמר הגמ' דעד כאן לא קאמר ר"מ אלא כגון פירות דקל דעבידי דאתו אבל הכא מי יימר דמינגח וכו', ואם נימא דקנין הלוקח הוא בגופו של עבד, והלוקח הוא דנעשה אדון לגבי הקנס, והקנס ממילא הוא שלו מדין תורה, א"כ לא איכפת לן כלל אם עבידי דאתו אם לא, וגם דאין זה דבר שלא בא לעולם כלל, כיון דקנינו אינו בהקנס רק בהעבד, אלא

ט). חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם הלכות מכירה פרק כ"ג הלכה ג'.

י). דף מב ע"ב.

ודאי דזכות הלוקח בעצמו אכתי לא מועיל לזכות בהקנס, כי אם בצירוף זכות בעלים הראשונים, וע"כ שפיר שייך בה טעמא דלא עבידי דאתו, וזהו כמו שכתבנו לדעת הרמב"ם, וכן שנתבאר.

... אלא ודאי מוכרח כמו שכתבנו, דבמכר הפרה לכפילה הוי הלוקח גופיה הבעלים לענין זה, ועיקר חיוב הכפל ללוקח קאתי, וע"כ אין זה שייך כלל לדבר שלא בא לעולם, כיון דקנינו הוא רק בהבהמה והכלים, והכפל ממילא שלו הוא מדין תורה, ולא מחמת קנין הבעלים הראשונים, אבל לא כן במכר עבדו לקנס, דנהי דחלות התשלומין הוא ללוקח, מ"מ בעיקר חיובא ודין אדון הוא בא מחמת זכות בעלים הראשונים, ועל כן יש לו להתחשב בכלל דבר שלא בא לעולם, כיון דזכיתו בהקנס הוא ע"י הבעלים המוכרים, וזהו דאיבעיא לן אם מכר עבדו לקנס קנה אם לא.

ברם, דעת הגר"ח בגדרי חיוב כפל הוי כרע"א, כמבואר לעיל ובמקור שאנו מראים כאן, בו הגר"ח מחלק בין דין שלושים של עבד לבין דין כפל של גנב. בדין חיוב כפל של גנב באופן שנמכרה הפרה לכפילא, פשוט לגר"ח שלפנינו חיוב פשוט של גוף לפירות, כמבואר בדברי רע"א. לעומת זאת, בגדרי חיוב שלושים של עבד, מבאר הגר"ח שחיוב התשלום היסודי הוא לבעלים הראשון, גם באופן שהעבד נמכר לקנס. גדר חיוב זה דומה לגדר חיוב כפל של גנב באופן שהבהמה נמכרה לכפילא, להבנת הריטב"א והכסף משנה.^א

העולה מדברינו הוא שהמחלוקת בין הכסף משנה לבין הרע"א אם באופן של הקנאת פרה לכפילא בסגנון הבנת הכסף משנה (בו החיוב היסודי נשאר למקנה - למפקיד) יש חסרון של דבר שלא בא לעולם, והמצב אינו יכול להיות מוגדר כגוף לפירות, מפני שאין שייך מצב מורכב כזה,^ב או שבאופן זה (כפי הבנת הכסף משנה) אין חסרון של דבר שלא בא לעולם, מפני ששייך מצב מורכב כזה,^ג הוא ספק הגמרא בהקנאת עבד לקנס לביאור הגר"ח.



ראית רע"א מהרשב"א ושיטת הכסף משנה

לאור הדברים, נבאר את ראית רע"א מהרשב"א בכתובות והמענה שיענה הכסף משנה על טענת רע"א מהרשב"א. רע"א שלל לחלוטין את הצד המבואר בגר"ח שאפשר שאף על פי שהחיוב היסודי אינו יכול להימכר, עדיין המצב מוגדר כגוף לפירות, בו לעניין הפירות יש לקונה בעלות על הגוף. ממילא, הבין רע"א שהכסף משנה מוכרח לבאר שקניין גוף לפירות אינו כפשוטו. לדרך זו, הגדרת גוף לפירות היא רק זכות בפירות היוצאים מגוף שהוא בעין, אף על

(יא). החילוק היחידי בין דין פרה לכפילא לבין דין עבד לקנס הוא בגורמי התופעה שהחיוב היסודי הראשוני לבעלים הראשונים (המקנה) לא יכול להיפקע ולהתבטל. בעבד לקנס, הגורם הוא דין הכפרה שיש בחיוב תשלומי הקנס לבעלים הראשון, שאינו יכול לעבור לקונה. בפרה לכפילא, הגורם הוא שאין חסרון ממון לקונה, וחיוב כפל תלוי בחסרון ממון. ורק לבעלים הראשון (המקנה) יש את חסרון הממון על ידי הגניבה.

(יב). טענת רע"א.

(יג). הבנת הכסף משנה.

פי שבגוף שממנו יוצאים הפירות אין בעלות לקונה, ואין שום זכיה לקונה בגוף. וזה מספיק ע"מ להגדיר את הפירות כדבר שבא לעולם.

לכן, להבנת רע"א, הבין הכסף משנה ששייך להקנות את הפרה לכפילא, אף על פי שחיוב הכפל הבסיסי הוא למקנה ואין לקונה קנין בפרה. זאת, מפני שבגוף לפירות קונה רק את הזכות בפירות היוצאים מדבר קיים בעולם.¹ לכן, הביא רע"א ראייה מהרשב"א שהגדרת גוף לפירות הוא שבבעלות הקונה הגוף לעניין הפירות, לא כהבנת הכסף משנה, לשיטתו.

לכן, ב"יקדשו ידיך לעושיהם" הוקשה לרשב"א איך שייך לייחס את מעשה הידיים לידיים לענין קדושה. הרי מעשה הידיים אינו ממון הבא מגוף הידיים שבבעלות הקדש. זאת, מפני שאי אפשר להקדיש כלל ידיים. אם כן, כיצד אפשרי שהידיים אינן קדושות ואילו מעשה הידיים קדוש. מה שאין כן בדקל לפירות, אפשר שהדקל קדוש לענין פירותיו, שהרי אפשר באופן עקרוני להקדיש את הדקל, וממילא הפירות יהיו קדושים. לעומת זאת, להבנת הכסף משנה לשיטת רע"א, חילוק הרשב"א אינו מובן. הרי גם בדקל לפירות אין שום קנין או הקדש בפירות, אלא שהקנין או ההקדש הוי בפירות בלבד. אם כן, אין כלל חילוק בין הקדש מעשה ידיים להקדש פירות.

השתא דאתינן להכי, מיושבת שיטת הכסף משנה היטב עם דברי הרשב"א. זאת, מפני שסברת הכסף משנה אינה כהבנת רע"א, כפי שהסברנו לעיל. הכסף משנה סובר שגם באופן של הקנאה של פירות, כאשר החיוב היסודי של תשלומי הפירות שייך למקנה בלבד, שייך להקנות את הגוף לפירות. הקונה קונה את הגוף לענין זה שחיוב תשלומי הפירות שישולם למקנה יהיה בבעלותו. הכסף משנה והריטב"א ארכבי אתרי ריכשא את חיוב הכפל של הגנב. ביסודו, אופיו של חיוב הגנב הוא חיוב לבעלים הראשון, המקנה. ברם, חיוב זה של תשלומי הגנב למקנה במתכונתו קנויים לקונה.



המוכר בהמה לנזיקה

לאור הדברים, נציג נפקא מינה הנובעת ממחלוקת הכסף משנה והרע"א. יש לדון מה הדין במוכר בהמתו לנזיקה, האם יש אפשרות למכור בהמה לנזיקה. לכאורה, לאור הדברים שכתבנו, לא שייך כלל מכירת בהמה לנזיקה. זאת, מפני שודאי חיוב נזיקין תלוי בחסרון הממון לניזק, כמבואר לעיל בדברי הגר"ח, וזו גם סברה פשוטה. בקונה בהמה לנזיקה אין היתכנות שיהיה חסרון ממון לקונה על ידי זה שהבהמה תוזק. באופן זה, לקונה אין שום הפסד, שהרי אין לו בבעלות הבהמה כלום, חוץ מהזכות בבהמה לגביית תשלומי נזיקה. ממילא, המזיק לא יכול להיות חייב את תשלומי הנזק לקונה. לפנינו מצב דומה להקנאת פרה לכפילא להבנת רע"א

(יד). כמובן, רע"א שולל הבנה זו וטוען שלא שייך להגדיר מצב זה כדבר שבא לעולם. לטענת רע"א, לפנינו דבר שלא בא לעולם. זאת, מפני שרק הכפל נקנה ואין לקונה כלום בגוף. להבנת רע"א, טענת רע"א מוכרחת, שהרי כל דבר שלא בא לעולם בא מיש קיים. בעולמנו הפיזיקלי אין יש מאין. ממילא, אם הבנה זו נכונה אין לנו אופן של דבר שלא בא לעולם. כמובן, זו הבנת רע"א בדברי הכסף משנה. כאן אנו מראים שעל פי ביאור הבנת הכסף משנה, קושיות רע"א מיושבות. ברם, רע"א שולל אפשרות הבנה זו ונחלק על הכסף משנה.

והגר"ח, אלא שחיוב כפל שאינו תלוי בחסרון ממון יכול להימכר לקונה, מה שאין כן בחיוב נזיקין.

אמנם, לסברת הכסף משנה והריטב"א שגם חיוב כפל תלוי בחסרון ממון ואף על פי כן שייך למכור את הבהמה לכפילא במתכונת של גוף לפירות, יהיה שייך גם למכור בהמה לנזקיה באותה מתכונת של גוף לפירות. ממילא, חיוב המזיק בתשלומי הנזק יהיה ביסודו למקנה שנחסר ממון, אלא שבחיוב זה במתכונתו יזכה הקונה את הבהמה לנזקיה.

יש להעיר, נפקא מינה זו היא רק לשיטת הגר"ח בספר^ט שלמסקנת הגמרא ופסק הרמב"ם אפשר להקנות פרה לכפילא וכל קנין גוף לפירות, אפילו באופן שאינו עבידי דאתו. ברם, לשיטת רע"א^{טז} והקצות החושן^{יז} - שרק אם מקנה עם הפירות את היוקרא אפשר להקנות גוף לפירות גם באופן שאינו עבידי דאתו - אין נפקא מינה בשאלה זו, אלא באופן שמקנה בהמה לנזקיה וליוקרא.



מעשה בבריסק ובגדר "לא מכליא קרנא" וגדר חיוב תשלומי נזיקין

נציג נפקא מינה נוספת הנובעת ממחלוקת רע"א והכסף משנה. בהקדם נציג את חידושו של הגר"ח^ט בגדרי חיוב מזיק ודין "לא מכליא קרנא".

גם מש"כ רש"י אבל לא כתחלה, צריך ברור, דא"כ זה החלק שאינו חוזר וצומח כ"כ טוב כתחלה הוי מכליא קרנא. ועוד קשה דלמה הוצרך לזה כלל, הא אפי' אם חוזר וצומח כתחלה, מ"מ הא יש לו הפסד וע"ז צריכים פסוק לחייבו.

ומעשה היה בבריסק באחד שהיה לו ב' ספרים ישנים יקרי המציאות וכל ספר היה שווה חמש מאות רובל ובא אחד ושרף אחד מהספרים ובאו לדין, מי ששרף טען דכיון שעכשיו הספר שנשאר הוי יותר יקר המציאות ושווה אלף רובל, א"כ נמצא דלא הפסידו כלום, ואמר מרן הגר"ח זצ"ל דתלוי מהו החיוב תשלומין של מזיק, דאם החיוב הוא לשלם ההפסד, א"כ פטור, אבל אם החיוב הוא להשלים החפץ שהוזק והרי רק ע"י דמים, משלים החפץ וכיון שאין לו נותן דמים א"כ חייב לשלם חמש מאות רובל תחת הספר.

אבל אמר מרן הגר"ח דמ"מ יהיה פטור, דכיון שלא היה לו הפסד אין לו שם מזיק כלל, דשם מזיק הוא רק אם הפסידו, אבל אם הספר שנשאר לא נעשה שווה כ"כ ביותר ושווה עכשיו תשע מאות רובל, נמצא שיש הפסד וא"כ נעשה מזיק וצריך להשלים החפץ ולשלם כל החמש מאות רובל ואע"ג דההפסד אינו רק מאה רובל, מ"מ הא אינו משלם ההפסד, רק החפץ.

(ט). כפי שהצגנו למעלה.

(טז). חידושי רע"א בבא מציעא דף לג ע"ב, ד"ה ובעיקר תי' תוס' וכו'.

(יז). קצות החושן סימן רצ"ה סעיף ד'.

(יח). ספר הזיכרון אהל ישעיהו. דברים אלו מופיעים גם בחידושי הגר"ח השלם על הש"ס המיוחסים לרבי חיים מבריסק, בבא קמא עמוד ס"ג סימן ו' (הוצאת אורייתא תשס"ד ירושלים).

ולפי"ז פירש הגר"ח דזהו כוונת רש"י דעל השחת גופיה שהזיק צריך להשלים החפץ, אבל כיון שלא היה הפסד דהבעלים אי"צ לשחת, א"כ אין לו שם מזיק ופטור, אפי' בשאר נזיקין ולהכי כתב רש"י דשחזור וצומח אינו צומח כבתחילה וא"כ יש הפסד והוי מזיק וצריך לשלם כל השחת, דהא צריך להשלים החפץ ואיה"נ דעל החלק שאינו צומח כבתחילה הוי מכליא קרנא ובודאי חייב והחידוש הוא דחייב לשלם כל השחת, אע"פ שאינו מכליא קרנא, אבל בודאי כל החיוב הוא רק כיון שיש הפסד, דעי"ז נעשה מזיק וחייב להשלים החפץ.^ט

הגר"ח מכריע בדין מזיק שבאופן שלא היה לו הפסד אין לו שם מזיק כלל. הגר"ח קובע: "דשם מזיק הוא רק אם הפסידו". לאור הכרעתו, יש לדון מה הדין באופן שהיה לו שני ספרים ישנים יקרי המציאות וכל ספר היה שווה חמש מאות רובל ובא אחד וגנב את אחד מהספרים וכעת הספר הנותר שווה אלף רובל. האם באופן זה הגנב מתחייב בחיוב כפל. לאור הדברים, דין זה יהיה תלוי במחלוקת רע"א והכסף משנה. לרע"א הנוקט כהגר"ח שחיוב כפל אינו תלוי בהפסד ממון לנגנב, הדין צריך להיות שנחייב את הגנב בכפל באופן זה, אפילו שאין לנגנב הפסד ממון, שהרי כעת הספר הנותר שווה אלף רובל. לרע"א, דין מזיק שונה מדין חיוב כפל בגנב, חיוב כפל אינו תלוי בהפסד ממון לנגנב. לעומת זאת, לכסף משנה, דין מזיק שווה לדין

יט. . יש להבהיר, לכאורה דברי רבי חיים מבריסק אינם מבוארים. להעמדת האופן של "לא מכליא קרנא" לפירוש רש"י, מדובר ששווי השחת שנאכלה הוא יותר מההפסד של מה שלא גדל כבתחילה. אם כן, מדוע רבי חיים מבריסק קובע שההפסד הממוני לבעל השדה הוא רק מה שלא גדל כבתחילה? הרי סוף סוף, את השחת עצמה גם בעל השדה יכול לתת לבהמתו או למוכרה והיה מרוויח את ההפרש במה שהשחת שווה יותר מההפסד של מה שהשדה לא תגדל כבתחילה.

רבי חיים מבריסק נוהר בזה וכתב שבעל השדה אין צריך לשחת. לכאורה, דבריו תמוהים מאוד. האם בשופטני עסקין, שמעדיף בעל השדה שלא יופסד הפסד מועט של מה שלא יגדל כבתחילה ומוותר על הרווח של אכילת השחת? עוד יש לתמוה, אפילו אם נאמר שמדובר באופן כזה שבעל השדה נוהג בחוסר דעת, פשוט שאין הדבר תלוי בדעת בעל השדה, בכל אופן יש כאן שיווי של השחת שניזוק. נציג המחשה לכיווננו, כשיש לאדם בעלות על שעון זהב ויש עדים שבעל השעון אינו חפץ בשעונו ועומד לזרוק ולקלקל. אנו בטוחים שבעל השעון יזרוק את שעונו ואין לנו ספק בכך. אף על פי כן, כאשר יבוא פלוני ויזיק את השעון, רגע לפני שבעל השעון ביצע את מחשבתו להשליך את השעון, המזיק יתחייב בבית דין. גם בנידון שלנו המזיק צריך להתחייב על אכילת השחת.

אכן, עיין בהגהת נימוקי הגרי"ב (רבי יהודה בכרך) והגהת רבי אליעזר משה הורביץ, אשר נדפסו בסוף המסכת בדפוס וילנא, אשר פירשו את רש"י לא כפרשנותו של רבי חיים מבריסק, אלא שה"לא מכליא קרנא" הוא ההפסד של מה שלא גדל כבתחילה, והתעלמו משאלות רבי חיים מבריסק.

עוד קושי גדול יש בהבנת דברי רבי חיים מבריסק, לדבריו מבואר שאם הערוגה הייתה גדלה כבתחילה, המזיק לא היה חייב כלום, שהרי בעל השדה לא נפסד שום הפסד ממוני. גם זה קשה מאוד, כאן ממש אין שום סיבה כלל שבעל השדה יוותר על השחת שהרי הערוגה תגדל כבתחילה. אם כן, מדוע שלא תיחשב אכילת השחת עצמה הפסד ממוני המוגדר כמכליא קרנא.

לאור קשיים אלה, צריכים לבאר בדברי רבי חיים מבריסק שמדובר באופן שאין לשחת המחוברת לקרקע שווי עצמי. אופן זה יתכן במקרה שיש ספק שאם יקצור את השחת, הדבר יזיק לערוגה והערוגה תופסד יותר מערך השחת שיקצה. לכן, אין הבעלים צריך לשחת, ואי אפשר לדון לחייב מצד הפסד ממון של השחת עצמה. אמנם, לבסוף אירע שהערוגה גדלה כבתחילה או אירע שההפסד של מה שהיא לא גדלה כבתחילה הוא מועט ופחות משווי השחת. ממילא, יש לנו כאן מעשה היוק על השחת, אבל ההפסד הממוני יהיה תלוי במה שיגדל בעתיד כבתחילה או שלא כבתחילה.

יש להתבונן אם כנים דברינו באופן שאנו מבארים את דברי רבי חיים מבריסק ומתאימים ללשונו של הכותב.

חיוב כפל בגנב. גם חיוב כפל בגנב תלוי בהפסד ממון שנגרם לנגנב. לכסף משנה, הדין צריך להיות שאי אפשר לחייב את הגנב בכפל באופן זה, מפני שאין לנגנב הפסד ממון.

הגר"ח הוסיף בדבריו חידוש בגדר "לא מכליא קרנא" וממילא חידש בשני ספרים ש"הספר שנשאר לא נעשה שווה כ"כ ביותר ושווה עכשיו תשע מאות רובל" ונמצא שיש הפסד ואם כן נעשה מזיק וצריך להשלים החפץ ולשלם כל החמש מאות רובל ואע"ג שההפסד אינו רק מאה רובל, מ"מ הא אינו משלם את ההפסד, רק את החפץ. לאור חידושו, באופן של "לא מכליא קרנא" בצירור הגמרא² ובאופן ציור הגר"ח בשני ספרים, אין נפקא מינה בין הכסף משנה והרע"א בגונב בצירורים אלו באופן שההפסד הוא "לא מכליא קרנא". מפני שאף על פי שחיוב נזיקין תלוי בהפסד ממון, גדר חיוב התשלומין הוא לשלם החפץ הנזק שנסחר. ממילא, גם בחיוב כפל, גם לכסף משנה יהיה חייב כפל גם בשיעור ש"לא מכליא קרנא". ממילא, באופן של שני ספרים שנגנב האחד והנשאר שווה תשע מאות רובל חיוב הכפל יעמוד על חמש מאות רובל. למרות שההפסד עומד רק בשיעור מאה רובל.

יש להעיר, לכאורה, הנידון של מחלוקת הכסף משנה והרע"א הוא רק להווא אמינא שאין המפקיד מקנה את היוקרא.³ לכן, לפנינו הקנאת פרה לכפלא בלבד ואין בגניבה חסרון ממון לשומר. ברם, למסקנה שהמפקיד מקנה גם את היוקרא, יש חסרון ממון לשומר בגניבה של שיווי הגוף ליוקרא שבבהמה. הגנב גנב בהמה מהשומר שבבעלותו פרה לכפלא וליוקרא. ממילא, אופן זה דומה ל"לא מכליא קרנא", כהגדרת הגר"ח. וממילא, גם לכסף משנה, אפשר שנחייב כפל בשיעור שווי שלם של הבהמה באופן ישיר לשומר. הרי גם השומר נחסר. לאור זאת, להבנת הגר"ח בסוגיית הגמרא ריש המפקיד, אין נפקא מינה בנידון הכסף משנה והרע"א.

אמנם, הערתנו אינה נכונה. זאת, מפני שמה שהשומר קונה את היוקרא סמוך לגניבה הוא רק על ידי הגניבה. אם לא תתרחש גניבה אין כלל אפשרות לשומר לקנות קנין בפרה. נמצא שאי אפשר להגדיר גם למסקנה שהגניבה גרמה לחסרון ממון. לולי הגניבה לא הייתה כלל אפשרות של בעלות היוקרא שבבהמה לשומר. סברה זו נכונה, אף על פי שעל ידי הגניבה הוא קונה את היוקרא למפרע עוד לפני הגניבה סמוך לגניבה. סברה זו נכונה, גם אף על פי שעל ידי הגניבה בלבד עדיין הוא אינו קונה את הפרה. קנין הפרה מותנה, כמובן גם בתשלומי השומר או באמירת "הריני משלם".



(כ). בבא קמא דף ג' ע"א.

(כא). לשיטת הרע"א והקצות החושן שהוזכרו למעלה.

הרב משה שמואל דיין

אם יש חיוב לשלם על נזקי קטן שדרכו להזיק*

בס"ד. יום שני ט' אלול. 'בחשך ראו אור גדול' לפ"ג.

ראיתי ונתון אל לבי לברר הדין בילד היפראקטיבי (מתחת גיל שלש עשרה), שדרכו להזיק הרבה פעמים במקומות שבהם נמצא, ואביו הביאו לבית חבירו או לחנות כלים וכיוצא בזה, והזיק שם כדרכו, או שהביאו לחנות מאכלים, ואכל שם מעצמו מממתקים וכדומה, אם אביו חייב בתשלומי הנזק או מה שאכל בחנות. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.



א. תשובה זו היא מתוך ספר קשב רב, שנמצא לפני עריכה, בו יופיעו בס"ד הלכות רבות ומעשיות הנוגעות לבעיות קשב וריכוז (וקשיי איפוק וסבלנות), בארבעת חלקי השלחן ערוך. ולהלן כמה דוגמאות: נתינת תרופה לילד לפני נטילת ידיים. אכילה לפני תפילה כדי לקחת תרופה (הגורמת לחוסר תיאבון למשך כמה שעות). תפילה או ברכת המזון הקצר לילד עם הפרעת קשב. ממתקים לילד לפני קידוש או הבדלה. נטילת ריטלין בשבת (מדין רפואה בשבת, ומצד שגורם לחוסר תיאבון וביטול מצות עונג שבת). חוסר ריכוז במצות התלויות בשמיעה, כגון קידוש והבדלה, תקיעת שופר, קריאת המגילה. חיוב לקחת תרופה כדי להיות מרוכז בקריאת המגילה (ומה הדין בקטן שהגיע לחינוך). נטילת ריטלין לילד בליל הסדר (שיגורם לחוסר תיאבון וביטול מצות אכילת מצה). שמיעת שירים בבית המצרים או בימי הספירה כדי להירגע. נטילת תרופה (עם מעט מים) ביום הכיפורים ובשאר תעניות. ממתק חלבי בתוך שש שעות לקטן שמתקשה להמתין. אם יש לקחת תרופה כדי שיוכל לעסוק בתורה. קניית ריטלין ממעשר כספים (לקטן ולגדול). אם יש חיוב לספר על הפרעת קשב בשידוכין. שיעורי עזר לילד על ידי אשה. לשכנע בחור בישיבה לקחת תרופה נגד רצון ההורים. דיני השבת אבידה בקטן שהרבה פעמים 'מוצא' חפצים. ועוד כהנה הלכות רבות ומגוונות בכל חלקי השלחן ערוך.

הספר ייפרד אי"ה לארבעה ראשים: א. הלכות בקצרה עם מקורות מדברי הש"ס והפוסקים. ב. תשובות ארוכות עיוניות. ג. תשובות מרתקות בנושא זה שהשיבוני (בכת"י) מרנן ורבנן גדולי הפוסקים (רבי שלמה בן שמעון, רבי מאיר מאוזו, רבי משה שטרנבוך, רבי יצחק זילברשטיין, רבי שלמה משה עמאר, רבי שלמה מחפז, רבי אשר וייס, רבי דוד יוסף, רבי ברוך שרגא, רבי שמואל אליעזר שטרן, רבי משה שאול קליין, רבי גדעון בן משה, רבי יהודה סילמן, רבי שמאי גרוס, פרופ' רבי אברהם שטיינברג, רבי אהרן בוטבול, רבי אליהו מאדאר, רבי עמרם פריד, רבי יוסף משד, ועוד רבים) שליט"א, ויראו אור לראשונה. ד. חלק האגדה והפרקטיקה, שנכתב ע"י אחי ידידי רבי חיים שליט"א, שהוא מומחה גדול בנושא ובעל דוקטורט על הפרעת קשב. בו יופיעו הסברים וניתוחים מעמיקים על ההפרעה, לצד עצות וכלים מעשיים ודרכי התמודדות עם ילדים עם הפרעת קשב, עם מקורות רבים ומחודשים מדברי הש"ס והמפרשים.

בהזדמנות זו נבקש מכל מי שהתעורר בשאלות הלכתיות מעשיות הנוגעות לילדים (או בחורים) עם הפרעת קשב, שיפנה אלינו לטלפון: 0504191881 או בכתובת מייל: 0504191881m@gmail.com. כדי שנוכל לדון בהם ולהכניסם בס"ד בספר הנ"ל, שיראה אור בעזה"ל בקרוב.

כמו כן מי שרוצה לתרום להוצאת הספר (שהוא 'חובת השעה לכלל הציבור, ובפרט להורים ולעוסקים בחינוך', כלשון הגאון הגדול רבי דוד יוסף שליט"א בהסכמה לספר), יפנה לטלפון הנ"ל, ונודה לו מאד, ויזכה להיות שותף בויכוי הרבים.

א.

פלוגתת הראשונים אם קטן שהזיק חייב לשלם כשיגדיל

בב"ק (פז.) תנן חרש שוטה וקטן פגיעתן רעה, החובל בהם חייב, והם שחבלו באחרים פטורים. וכתב הרמב"ם (פ"ד מחובל ומזיק ה"כ) וז"ל חרש שוטה וקטן פגיעתם רעה, החובל בהם חייב, והם שחבלו באחרים פטורים. ואע"פ שנתפתח החרש ונשתפה השוטה והגדיל הקטן, אינם חייבים לשלם, שבשעה שחבלו לא היו בני דעת. ע"כ. וכ"כ הרא"ש (שם פ"ז סי' ט, ובשבועות פ"ו סי' כג), דגזילות וחבלות שעשה הקטן, אפילו אם הוא מודה בכך, פטור, ואפילו אחר שיגדיל, כיון דלאו בר עונשים הוא כלל על מה שעשה בקטנותו. וכ"כ התרומת הדשן (פסקים סי' סב) בדעת הרא"ש. ע"ש. וכ"כ בתשו' הרדב"ז (ח"ו סי' ב אלפים שיד), דאע"פ שבהג"א (כצ"ל) כתב דקטן שהזיק חייב לשלם כשיגדיל, לא הסכימו עמו שאר הפוסקים וכו'. ע"ש. וכן פסק מרן בש"ע (חו"מ סי' צו ס"ג, וסי' תכד ס"ח). ע"ש. וע"ע במל"מ (פ"ד ממלוה ולוה הי"ד) ובתשו' הגרעק"א (קמא סוף סימן קמז). אולם בהגהות אשרי (פרק החובל סי' ט) כתב בשם האור זרוע (ב"ק סי' שמז) בשם רש"י, דקטן שהזיק חייב לשלם כשיגדיל. וכ"כ עוד (שם פ"ב סי' יז). ע"ש. וכ"כ בס' חסידים (סי' תרצב), שאם גנב בקטנותו, צריך לשלם. ע"ש. והיינו בדיני אדם, וכמ"ש הגאון חתם סופר בב"ק (פז.). ע"ש. [וכ"כ התרומת הדשן (פסקים סי' סב) בשם בה"ג. ע"ש. וכנראה צ"ל בהגהות אשרי, וכוונתו להגהות אשרי הנ"ל. וכ"כ בתשו' שבות יעקב (ח"א סי' קעז ד"ה ואף) על דברי הבית יעקב (סי' ג). ע"ש. וע' בתשו' הרדב"ז (ח"ה סי' ב אלפים שיד). וע"ע בס' פתח הדביר (סי' שמג ס"ק יא ד"ה ותו) שהגיה גם בדבריו כנ"ל]. וכ"כ במראה הפנים על הירושלמי (ב"ק פ"ח ה"ה) להוכיח מדברי התו' בקידושין (י' ד"ה ומקבל), דקטן שהזיק חייב לשלם כשיגדיל. וע"ע בס' פתח הדביר (סי' שמג ס"ק יא ד"ה וחזיתיה) ובתשו' יביע אומר (ח"ח חו"מ סי' ו אות ד). ואפשר שכן דעת הרע"ב, דקטן שהזיק חייב לשלם כשיגדיל, וכמ"ש התוספות יו"ט (תרומות פ"ז מ"ג). ע"ש. וכתב הב"ח (או"ח ס"ס שמג ד"ה אך קשה) בדעת הראשונים הנ"ל, דאע"פ שמדין תורה ודאי פטור, מ"מ תקנת חכמים היא לשלם לכשיגדיל, מפני תיקון העולם. וכ"כ הפתח הדביר (שם ס"ק יא). ע"ש. והגאון חתם סופר בחידושו לרב"ק (פז.) כתב דהטעם שצריך לשלם, משום דס"ס חבירו נחסר על ידו, וכל שלא נתקנה העוולה, צריך לשוב עליה בגדלותו, ולכן חייב מדינא לשלם כשיגדיל. וכן מבואר בתשו' הרדב"ז (ח"ו סי' ב אלפים שיד). ע"ש.



ב.

אין ראיה מדברי הגמ' בב"ק, שחייב לשלם כשיגדיל

ולכאורה יש להעיר בזה מהא דאיתא בבבא קמא (צח:), אליבא דרבי מאיר דמחייב בדינא דגרמי, השורף שטרו של חבירו חייב לשלם לו את הזיקו. הוה עובדא ואכפייא רפרם לרב אשי ואגבי ביה כי כשורא לצלמא. ופירש רש"י, דאכפייא רפרם לרב אשי, ששרף שטר חבירו בילדותו, ואגבי מיניה גובינא מעליא כל הסכום שכתוב בשטר כי כשורא לצלמא, פרעון גמור

מן העידית, כמו הקורה שנבחרת משאר קורות לתקן בה צורה ודיוקנאות. ע"כ. [וכן פירש הנמוק"י שם (לה. מדפי הרי"ף ד"ה ואכפיה). ע"ש]. ומבואר שקטן שהזיק את חברו, חייב לשלם כשיגדיל. וכ"כ האור זרוע (ב"ק סי' שמו) בדעת רש"י, ושכן משמע מהגמ' שם (לט.). ע"ש. אולם יש לפרש כמ"ש רש"י בכתובות (פו. ד"ה כפייה), דהוה עובדא שבא הדין לפני רב אשי, ורפרם סיבבו והקיפו לרב אשי בראיות, ואגבי מדינא דגרמי. וכ"כ בתו' רי"ד שם. וכ"כ השטמ"ק בב"ק (צח: ד"ה הוה עובדא) בשם רבינו יהונתן, דבא מעשה לפני רב אשי, ורצה לפטור את השורף שטרותיו של חברו, שלא ישלם אלא דמי נייר בעלמא, משום דס"ל דלא דיינינן דינא דגרמי, ורפרם שהיה זקן ממנו, אכפייה לרב אשי שהיה בחור, שיחייב את השורף לשלם לניזק ככשורא לצלמי. ע"כ. וא"כ אין ראיה מדברי הגמ' דלא כהראשונים הנ"ל. גם הגאון מהרש"ל ביש"ש (ב"ק פ"ח סי' כו, ופ"ט סי' יט) הביא את דברי האור זרוע הנ"ל, ושכן פירש רש"י. וכתב ע"ז דלא נהירא, דפיטורא דחש"ו לא תליא במה שאין להם לשלם, אלא מפני שהזיקו בזמן חסרון דעת שלהם. ואין ראיה ממעשה דרב אשי, דיש לפרש כמ"ש רש"י בכתובות (הנ"ל). ע"ש. וע"ע בס' נזירות שמשון (או"ח סי' שמג) שכתב דרש"י חזר בו בכתובות שם, ממ"ש בבבא קמא, ופירש פירוש אחר במעשה דרב אשי.

ג.

עוד דחיה לראיה מדברי הגמ' בב"ק הנ"ל

גם הלום ראיתי בתשו' מהר"ם פדאוה (סי' ז) שכתב דרב אשי עשה כן בילדותו לאחר מלאות לו י"ג שנים, ומ"ש רש"י שעשה כן בילדותו, הוא כעין מ"ש בב"מ (מה.) שנית לנו בילדותך, דהיינו בבחרותו וכו'. וכל כוונת רש"י, להסיר מעל רב אשי פגם זה, שבודאי לא עשה כן כשהיה איש חשוב גבר בגוברין, אלא בעודו נער. עכ"ל. וכ"כ בתשו' גינת ורדים (ח"מ כלל ג סי' יג) ובס' גידולי תרומה (שער לו ח"ב סי' ו) והמל"מ (פ"ד ממלוה ולוה הי"ד ד"ה והיכא שהקטנים). והובאו בתשו' יביע אומר (ח"ח ח"מ סי' ו אות א וסוף אות ב). ע"ש. גם הגאון מאמר מרדכי (סי' שמג סק"ג) כתב לדחות את הוכחת האור זרוע, כמ"ש האחרונים הנ"ל. ע"ש. וע"ע בס' פתח הדביר (שם ס"ק יא ד"ה הנה). וע' בט"ז (שם סק"ב) שכתב עוד דחיה יפה להוכחה הנ"ל. וע"ע בתשו' יביע אומר (שם סוף אות ג). וע' בב"ח (שם בסוף הסימן ד"ה אך קשה). [ומ"ש שם לדחות הראיה מההיא דבב"ק, לכאורה אינו מוכרח, דמה מהני שישלם ההיזק, הרי צריך להכותו כדי שלא יתרגל להזיק ממון חברו. וכי תימא דענין ההכאה הוא כדי שלא יבא להזיק פעם אחרת, מ"מ י"ל דכיון ששילם מעצמו, אין בזה חינוך שלא יבא להזיק פעם אחרת. ועוד, דהא משמע מדברי הגמ' שם, שכפה אותו לשלם את הממון, ולא ששילם מעצמו כדי לא לסבול את המכות. וצ"ע. וע' בתשו' יביע אומר (שם אות ג) מה שתמה על דבריו. וי"ל ע"ד]. וע"ע בס' צפנת פענח (תנינא קונטרס השלמה השמטה א, דף עד ע"ב) מ"ש בזה. גם מה שהוכיח האור זרוע מדברי הגמ' בב"ק (לט.). יש לדחות כמ"ש הב"ח בתשובה (סי' סב). ע"ש. וע"ע בפלפולא חריפתא (ב"ק פ"ח אות ז). ומעתה

ה"נ בנ"ד, כיון שהילד הוא מתחת לגיל מצות, אינו חייב לשלם על מה שהזיק, ואפילו כשיגדיל א"צ לשלם.



ד.

קטן שהזיק אם צריך לשלם כשיגדיל כדי לצאת ידי שמים

והן אמת כי הגאון שבות יעקב (ח"א סי' קעז) כתב דאע"פ שבדיני אדם פטור לשלם אפילו כשיגדיל, מ"מ חייב לצאת ידי שמים. אלא שאין צריך לשלם הכל כדי לצאת ידי שמים, וכמ"ש מהרא"י בפסקיו (סי' סב) וז"ל לכן טוב שתקבל איזה כפרה, אך אינני רגיל כל כך להצריך תשובה וכפרה במשקל. ע"כ. וכן משמעות לשון הרמ"א (סי' שמג) שיקבל איזה דבר לתשובה. ואע"פ שהרמ"א (חור"מ סי' שטט ס"ג) פסק שקטן פטור. מ"מ היינו דוקא בדיני אדם, וכדעת רוב הפוסקים, אבל חייב לצאת ידי שמים, וכמ"ש הרמ"א עצמו (אור"ח סי' שמג ס"א). ואף שבספר חסידים (סי' תרצב) משמע שחייב לשלם הכל כשיגדיל, אולי ממדת חסידות קאמר, או דמיירי שהיה ממון הגניבה בעין תחת ידו. עכת"ד. וכ"כ החיי אדם (כלל סו"ה) ובתשו' מהר"ם שיק (יו"ד סי' שעה), שאם רוצה לצאת ידי שמים, חייב לשלם מה שהזיק בקטנותו. וכיוצא בזה כתב הגאון רבי יצחק אלחנן בס' נחל יצחק (ח"א סי' ז), שיש עליו חיוב לצאת ידי שמים. ע"ש. וע"ע בספר ערך שי (חור"מ סי' שטט) ובס' דברי חיים (אויערבאך חור"מ נזקי ממון סי' יא). אולם מדברי הרמב"ם והרא"ש והש"ע הנ"ל, משמע שא"צ לצאת ידי שמים לכשיגדיל, דאל"כ היה להם לכתוב בהדיא שחייב לצאת ידי שמים כשיגדיל. וכן העיר בתשו' יביע אומר (שם אות ה). אמנם הרש"ש בסנהדרין (נה:): הוכיח מדברי הגמ' שם, דאע"פ שקטן שהזיק פטור מלשלם אפילו אחר שהגדיל, מ"מ צריך לצאת ידי שמים. ע"ש. אולם הגאון מקארלין בתשו' משכנות יעקב (אהע"ז סי' מג) העיר בזה מהא דמוכח ביבמות (לג.), דקטן לאו בר עונש ואזהרה כלל. וכתב דתליא במה שנחלקו ביבמות (קיד.) אם קטן אוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו, והסוגיא בסנהדרין אזלא למ"ד דמצווים להפרישו, ולכן חשיב לה תקלה. ע"ש. ולפי"ז לדידן דקיי"ל דאין מצווין להפרישו, וכמ"ש הרמב"ם (פי"ב משבת ה"ז) ומרן בש"ע (אור"ח סי' שמג ס"א), א"כ אינו צריך לשלם כשיגדיל, אפילו לצאת ידי שמים. ועוד יש לדחות לפמש"כ בתשו' בית שערים (יו"ד סי' תלז), וכמ"ש בתשו' יביע אומר (שם אות ה). וכן העלה הגאון יביע אומר (שם), שקטן שגול או חבל, א"צ אפילו לצאת ידי שמים כשיגדיל, ורק ממדת חסידות ולפנים משורת הדין, טוב שיתן איזה סכום מסוים לכפרתו, וכמ"ש הט"ז (שם סק"ב). ע"ש. וכ"כ המשנ"ב (שם סק"ט). ע"ש. וע"ע בתשו' שרגא המאיר (ח"ז סי' קלה).



ה.

קטן שאכל ונהנה אם צריך לשלם כשיגדיל

ואנכי הרואה בתשו' שבות יעקב (שם) שכתב דאע"פ שקטן שהזיק פטור מלשלם אפילו כשיגדיל, מ"מ אם אכל ונהנה, חייב לשלם כשיגדיל. ודקדק כן מדברי הרמב"ם (פ"א מגניבה ה"ח) שכתב וז"ל קטן שגנב פטור מן הכפל, ומחזירין לו דבר הגנוב ממנו, ואם אבדו אינו חייב לשלם אף הקרן, ואפילו לאחר שהגדיל. ע"כ. ומשמע שדוקא אם נאבד אינו חייב לשלם, אבל אם בעודו בידו נהנה מהממון, חייב לשלם. והוכיח כן עוד ממ"ש מרן בש"ע (חו"מ סי' רלה סט"ו) שכתב וז"ל קטן שלוח מאחרים, יש מי שאומר שחייב לשלם כשיגדיל, ויש מי שפוטרו, ויש מי שמחלק שאם ידוע שלוח לצורך מזונותיו, נפרעים ממנו, אבל אם אינו ידוע שלוח לצורך מזונותיו, אין נפרעים ממנו. ע"כ. וכתב הסמ"ע (שם ס"ק מג), שאם הקטן הגיע לעונת הפעוטות, כ"ע מודו שאם הלוח לו לצורך משא ומתן, צריך לחזור ולשלם, כיון שדינו במשא ומתן במטלטלין כדין גדול. אבל בזה מיירי בקטן שלא הגיע לעונת הפעוטות, ותובעו ואומר שלוח לצורך מזונותיו, וא"כ חייב להחזיר לו וכו', והדעה השלישית ס"ל שצריך להיות ידוע שלוח לצורך מזונותיו וכו'. (עכת"ד). ומבואר שקטן שהגיע לעונת הפעוטות, שלוח לצורך מזונותיו, לכ"ע צריך להחזיר, ובלא הגיע לעונת הפעוטות איכא פלוגתא. ומוכח דכל שנהנה ממה שלקח, צריך לשלם. עכת"ד (בתוספת ביאור). והובא בפתחי תשובה (שם סי' שט סק"ב) ובעטרת צבי (שם סק"ב). וגם הבאר היטב (שם סק"ב) ציין לדבריו. ע"ש. ולמטוניה דמר (הגאון שבות יעקב) היה לו להוכיח כן גם מדברי הרמב"ם (פ"ה מטוען ונטען הי"א) שכתב וז"ל קטן שטענו גדול, אם טענו בדבר שיש לו הנייה לקטן, כגון עסקי משא ומתן, והודה הקטן, נפרעין מנכסיו, ואם אין לו, ימתין עד שיהיה לו וישלם. ע"כ. וכן פסק מרן בש"ע (שם סי' צו ס"ג).

אולם באמת יש לדחות, כי הנה בגיטין (נט). תנן הפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין. ואמרין עליה בגמ' וטעמא מאי, א"ר אבא בא יעקב א"ר יוחנן משום כדי חייו. ופירש רש"י וז"ל דאי לאו זביניה זבינא, לא מזבני ליה ולא זבני מיניה. ע"כ. וה"נ אם לא יצטרך להחזיר הלוואתו לצורך פרנסתו, לא ילוח לו כלל, ולכן חייב להחזיר. ולפי"ז אם אכל ונהנה, דלא שייכא האי טעמא, אינו חייב לשלם. [וכ"כ בס' הלכה למשה (פ"א מגניבה ה"ח). והובא בפתח הדביר (סי' שמג ס"ק יא ד"ה ואני אומר). ע"ש]. גם מה שדקדק כן השבות יעקב מדברי הרמב"ם. אחמה"ר אינו מוכרח, דמיירי בגנב חפץ וכיוצא בזה, וע"ז קאמר שאם אבדו אינו חייב לשלם, ואה"נ גם אם איבד את הדבר ע"י אכילתו, אינו חייב לשלם כשיגדיל.

ו.

הוכחות המהר"ם שיק שאפילו אם אכל ונהנה א"צ לשלם כשיגדיל

וכן בקדש חזיתיה בתשו' מהר"ם שיק (יו"ד סי' שעה) שהביא את הוכחת השבות יעקב מדברי הסמ"ע (סי' רלה) הנ"ל, וכתב לדחות לפי דברי הסמ"ע (שם ס"ק יג, כצ"ל) שכתב שהטעם דנפרעים

מנכסיו, משום שאם לא יודקקו הבי"ד לטענת התובע את הקטן, ימנעו מלהתעסק עמו, ואזדא הנאת הקטן. משא"כ אם הזיק ואכל, ודאי לא תיקנו חכמים משום כדי חייו. והביא לזה ראייה מהא דתנן בתרומות (פ"א מ"ג), דהמאכיל לקטנים או לעבדים אפילו גדולים, המאכיל חייב. ופירש הרא"ש שם, משום דקטנים לאו בני חיובא ניהו. ומבואר שאפילו באוכל ונהנה, אין הקטנים חייבים, ואין חילוק בין הזיק לאכל. והביא עוד ראייה לזה מהא דאיתא בבבא קמא (ק"ב). הגזול ומאכיל בניו, פטורין מלשלם, הניח לפנייהם ואכלום, בין גדולים בין קטנים חייבין, קטנים מי מחייבין, לא יהא אלא דאזוקי מזיק (נכנס לחצר דגזול והזיק, מי מחייבין קטנים לשלם, והא אנן תנן לעיל, והם שחבלו באחרים פטורים, והכא כיון דאכלום מאן כפי להו לשלומי. רש"י), א"ר פפא הכי קאמר הניח לפנייהם וכו'. ע"כ. ומבואר דאע"פ שאכלו ונהנו, אינם חייבים לשלם, ואין חילוק בין קטן שהזיק לקטן שאכל ונהנה. עכ"ד. ע"ש. וע"ע בתשו' הגרעק"א (קמא ס' קמז). גם בס' אות היא לעולם (ח"ב דף קמו ע"ב) הביא את דברי השבות יעקב הנ"ל, וכתב שאין חילוק בין נזיקין לגניבה, ולעולם פטור לשלם כשיגדיל, בין אם נהנה ובין אם לא נהנה. וכ"כ בס' ערך ש"י (שם ס' שמט) להשיב על דברי השבות יעקב, שמדברי מרן בש"ע (שם ס"ג) שכתב דקטן שגנב מחזירין קרן לבעלים אם הוא בעין, ואם אינו בעין פטור אף לאחר שיגדיל, משמע שאפילו אם אכל ונהנה, פטור לשלם כשיגדיל, וח"ו לומר שהמחבר לא דקדק בלשון הרמב"ם וכו'. וכתב לדחות את ראייתו מדברי הסמ"ע כנ"ל. ע"ש. וע"ע בתשו' ישיב יצחק (ח"ז ס' נג) ובס' תשובות והנהגות (ח"ד ס' שה).



ז.

דעת רוב האחרונים, שאפילו אם אכל ונהנה א"צ לשלם כשיגדיל

אמנם יש מקום להוכיח כדברי השבות יעקב, מדברי התו' בקידושין (י' ד"ה ומקבל). וכ"כ הרב מראה הפנים (על הירושלמי, ב"ק פ"ח ה"ה) להוכיח מדברי התו', שקטן שהזיק חייב לשלם כשיגדיל. ע"ש. [ועכ"פ תהיה ראייה לדברי השבות יעקב, דבאכל ונהנה חייב לשלם]. אולם הגאון מהרי"ט בחידושיו שם פירש את דברי התו' בענין אחר. וכ"כ הפני יהושע והאור חדש שם. וכ"כ בהגהות חשק שלמה ובהגהות פורת יוסף שם. וכן כתבו עוד אחרונים. והובאו בתשו' יביע אומר (ח"ח חו"מ ס' ו אות ד). ע"ש. ואדרבה מדבריהם מוכח דלא כהשבות יעקב הנ"ל. וכן ראיתי להגאון פתח הדביר (ס' שמג ס"ק יא ד"ה ואני אומר) שהביא את דברי הבאר היטב (חו"מ ס' שמט סק"ה) שהביא את דברי השבות יעקב בלא שום חולק, וכתב עליו, שמדברי המהרי"ט והרב אור חדש מוכח בהדיא דפליגי עליה וס"ל דאפילו אם אכל ונהנה פטור. וכן דעת הרב הלכה למשה (פ"א מגניבה ה"ח). ע"ש. וכ"כ מרן רבנו הגדול זיע"א בתשו' יביע אומר (שם סוף אות ה), דמ"ש השבות יעקב שאם נהנה מהגניבה או מהגזילה בילדותו, חייב לשלם, לא משמע כן מדברי הפוסקים. וכן העלה בתשו' חמדת משה (חו"מ ס' קעב, דף ק"ג ע"א), ודלא כהשבות יעקב. ע"ש. ולכן ה"נ בנ"ד, אם הביא את הקטן לחנות מאכלים, והקטן לקח איזה מאכל ואכלו, א"צ לשלם עליו, ואפילו כשיגדיל פטור, וגם א"צ לצאת ידי שמים, ורק מהיות טוב שיתן איזה סכום לכפרה.

ח.

אם יש לחייב את האב מדין מעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו

והן אמת שיש מקום בראש לומר, דהאי מילתא תליא בפלוגתא דרבוותא, כי הנה בב"ק (נו:): איתא אמר רב המעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו חייב, מעמיד פשיטא, לא צריכא דקם לה באפה. וכתבו התו' שם (ד"ה המעמיד), דאע"פ שאין הבהמה שלו, מ"מ חייב מטעם שן ורגל, דאע"ג דכתיב ושלח את בעירה, ומשמע דוקא אם היא שלו, מ"מ חשיבא כשלו, כיון שהוא עשה הנזק, במה שהעמיד הבהמה על יד הקמה. אבל אין לומר דחייב מטעם אש, שהרי ברי היזיקא, ובכה"ג יש לחייבו מטעם אש, דא"כ היה לו להתחייב אפילו ברשות הרבים (כדן אש), ולא מצינו בשום מקום שיתחייב על שן ברה"ר, אפילו אם קירב הבהמה אצל הפירות והעמידה עליהם. עכת"ד. וכן כתב בתו' רבינו פרץ שם. וכ"כ הגאון מהרש"ל ביש"ש (שם פ"ו סי' ב) בדעת הרא"ש. ע"ש. אולם הרשב"א שם (ד"ה המעמיד) פירש דאע"פ שהבהמה אינה שלו, מ"מ כיון שהעמידה על הקמה, הרי הוא כאילו מאכילה בידים. ולכן אפילו אם העמיד בהמת חבירו על פירות חבירו ברשות הרבים חייב. ע"ש. ומבואר שחייב מדין אדם המזיק. וכ"כ הגאון חזון איש (ב"ק סי' א סק"ז) בדעת הרשב"א, שחייב מדין אשו משום חציו, ואפילו למ"ד אשו משום ממונו, הכא חשיב שהצית בגופו. ע"ש. וע"ע בתשו' מאזני צדק (וילבר ח"ג חו"מ סי' לב אות ג). וכ"כ הרב המגיד (פ"ד מנזקי ממונו ה"ג), שאפילו אם היו הפירות ברשות הרבים, חייב המעמיד, דאין זה שן שפטרה תורה ברה"ר, שכאן המעמיד הוא שחייב. ע"כ. ומעתה יש לומר, דנידון דידן תליא בהא, שלדעת התו' שחייב מדין שן ורגל, א"כ בקטן לא שייך לחייב מטעם זה, אע"ג דברי היזיקא, דהא לא מצינו חיוב שן ורגל באדם. אבל לדעת הרשב"א והרב המגיד, שחייב מדין אדם המזיק, א"כ י"ל דה"נ כיון שהניח את בנו במקום שיכול להזיק, ודרכו להזיק, יש לחייבו מדין אדם המזיק, דהא לכאורה הוי ברי היזיקא. והנה מרן בב"י (חו"מ סי' שצד ס"ג) הביא את דברי הרב המגיד והרשב"א הנ"ל, וכתב דאע"פ שהתו' (הנ"ל) כתבו דא"כ לא משתמיט בשום דוכתא דלחייב שן ברה"ר וכו', כדברי הרשב"א והרב המגיד נקטינן, דטענת לא משתמיט לאו טענה היא, דמילתא דפשיטא היא דהוי מזיק בידים, וליכא לפלוגי ביה בין רשות הרבים לרשות הניזק. ע"כ. וכן פסק הרמ"א (שם), שאפילו אם הפירות היו ברשות הרבים חייב, דהוי כמזיק בידים. וע' בסמ"ע (שם סק"ח). ולפי"ז ה"נ בנ"ד, יש לחייבו מטעם דהוי כמזיק בידים, דהא ברי היזיקא.

ט.

אם לדעת הרשב"א חייב במעמיד מדינא דגרמי או מדין אשו משום חציו

מיהו יש לדון בדעת הרשב"א הנ"ל, דס"ל דהוי כמזיק בידים, מאיזה דין חייב, כי הנה לעיל הבאנו בשם הגאון חזון איש (ב"ק סי' א סק"ז) שכתב שטעם החיוב הוא משום אדם המזיק, דהוי כחיציו של האדם. וכ"כ בשיעורי הגר"ש רוזובסקי (ב"ב כב:; אות נח) בדעת הרשב"א. ע"ש. ולכאורה כוונתו דמדיא לאש למ"ד אשו משום חציו. וכ"כ בחידושי הגר"ש שקאפ (שם סי' כג),

דהטעם דחשיב כמזיק בידים, ולא כגרמא, היינו מדין אשו משום חציו. ע"ש. ולפי"ז י"ל דה"נ כיון דברי היזיקא, א"כ הו"ל כמי שהניח איזה מכונה שמזיקה מעצמה, שחייב על מה שהזיקה, אע"פ שאין בה דעת כלל. וה"נ אם הניח את הילד באופן שודאי יזיק, הרי זה כמכונה שמזיקה, והו"ל בכלל אדם המזיק. ואפילו אם לא ודאי יזיק, מ"מ אם הוי בגדר רוח מצויה שיזיק, יש לחייבו מדין מעמיד, אע"ג דלא הוי ברי היזיקא. אולם בתשו' בית אפרים (י"ד סי' סב) כתב בדעת הרשב"א הנ"ל, שחייב משום דינא דגרמי. וכ"כ בתשו' אבני נזר (או"ח סי' מב וסי' נח) ובס' אמרי בינה (שבת סי' כז) ובס' אבן האזל (פ"ד מנזקי ממון ה"ג). וכן מבואר בס' אבן העזר (או"ח סי' שכח). ע"ש. ולפי"ז י"ל דבנידון דידן אין לחייבו, ואפילו אם ברי היזיקא, כיון שאין כוונתו להזיק, ובזה אינו אלא גרמא, וכמ"ש בביאור הגר"א (ח"מ סי' שצו סק"ח, וסי' תיח ס"ק יט בליקוט). וכ"כ בתשו' אדמת קודש (ח"ב ח"מ סי' ד). וכ"כ המחנה אפרים (הלכות נזקי ממון סי' ו) והחזו"א (ב"ק סי' א סק"ו) בדעת הרמב"ם, שאם אין כוונתו להזיק, לא חשיב גרמי ופטור. ע"ש. וע"ע בתשו' רב פעלים (ח"מ ח"ג סי' ח). וה"נ כיון שלא היתה כוונתו להזיק במה שהביא את בנו לחנות, אין לחייבו מדינא דגרמי. אמנם דעת הש"ך (שם סי' סב סק"פ, וסי' שפח סק"ו), דחייב בגרמי אע"פ שאין כוונתו להזיק. ע"ש. וע"ע בס' משפט שלום (סי' ר). ולפי"ז ה"נ יש לחייבו בתשלומי הנוק, אע"פ שודאי לא נתכוין להזיק בזה שהביא את הילד לחנות או לבית חבירו. מ"מ מספק אין להוציא ממנו ממון, שהרי יכול לומר קים לי כדעת הפוסקים. ובפרט דלא ברירא לומר דהוי ברי היזיקא, והרי לדעת הרבה פוסקים, אין לחייב בגרמי אלא היכא דהוי ברי היזיקא. ומכל שכן שלדעת כמה ראשונים, החיוב במעמיד אינו משום אדם המזיק, אלא מדין שן ורגל, והרי לא מצינו חיוב שן באדם, וא"כ ודאי שא"א לחייב את האב מדין מעמיד.

י.

דברי הנחלת אליהו שאם העמיד קטן על השלחן והזיק חייב לשלם

אמנם ראיתי בס' נחלת אליהו (דושינצר הערות וחיידושי דינים אות קח) שכתב שאם בא עם ילד קטן לבית חבירו, והניחו על השלחן, והלך עליו ושיבר כלים שהיו מונחים שם, חייב האב לשלם מדין מעמיד, אם ברי היזיקא. ואפילו אם בעה"ב נתן לו רשות להיכנס עם התינוק, וא"כ לכאורה תליא בפלוגתא דרבי ורבנן בב"ק (יז.) אם בסתמא קביל עליה נטירותא, מ"מ אם העמידו על השלחן והזיק, יכול לומר לו שלהעמידו על השלחן לא נתן לו רשות, ולכן חייב מטעם מעמיד. עכת"ד. ולפי"ז ה"נ בנ"ד, יש לחייב את האב שהביא את בנו לחנות כלי זכוכית, והזיק שם, או שהביאו לחנות ממתקים ואכל שם, כיון שמצוי הדבר שיזיק, ויש לחייבו מדין מעמיד. וכ"כ בתשו' שערי שלמה (גרסמן ח"מ ח"א סי' מה סוף אות ג) לפי דברי הנחלת אליהו הנ"ל. ע"ש. אולם לפי האמור יש מקום לפטור, כיון שלא נתכוין להזיק במה שהביא את בנו לחנות. ובאמת י"ל שבנידון דידן גם לדעת הנחלת אליהו יש לפטור, שהרי מבואר מדבריו שאינו חייב אא"כ העמידו על השלחן ממש, משום דאז הוי ברי היזיקא. משא"כ בנ"ד, לא ברירא לומר דהוי ברי היזיקא. וע"ע בס' פתחי חושן (הלכות נזיקין פ"ה הערה פז) שהביא את דברי הנחלת אליהו הנ"ל,

וכתב שאינו חייב אלא כשהעמידו על השלחן (או ע"ג כלים), אבל אם עלה מעצמו, אע"פ שהוא הביא את הקטן לבית חברו, ואפילו שלא ברשות, אין דינו כמעמיד, דלא גרע מקם לה באפה, שפסק הרמ"א (ח"מ סי' שצד ס"ג) שאינו אלא גרמא. ע"כ. וי"ל.



יא.

אם יש חיוב על האדם לשמור את בנו שלא יזיק

ואכתי יש לאלוה מלין לומר, דכיון שאביו הביאו לחנות או לבית חברו, קיבל עליו לשמור עליו, שהרי נכנס למקום שאינו שלו, וא"כ אע"פ שהבן לעולם לא יתחייב לשלם, ואפילו כשיגדיל, מ"מ יש לחייב את אביו לשלם. ובפרט דבנידון דידן מיירי בילד שדרכו להזיק במקומות שבהם נמצא (אם אינו לוקח תרופה שמרגיעה אותו, וכולי האי ואולי), וא"כ ודאי שהיה צריך לשמור עליו, והרי פשע בשמירתו. אמנם יש להעיר בזה מדברי התו' בב"ק (כא: ד"ה אדם) שהקשו אהא דאמרינן התם דאדם ותרנגול שדלגו בין מלמעלה למטה בין מלמטה למעלה חייבין, דמה חידוש יש באדם שחייב (הרי אדם מועד לעולם). ותירצו וז"ל וי"ל דנפקא מינה אם הפקיד ביתו לחבירו לשמור, ויש שם חש"ו, שיש לו לזהר שלא ידלגו מלמטה למעלה וישברו כלים. ע"כ. ולכאורה אמאי לא אמרו נפ"מ יותר פשוטה, שאם יש לאדם בן חרש שוטה או קטן, צריך לשמור עליו שלא יזיק, ואם לא שמר עליו והזיק, חייב לשלם. אלא ודאי שאינו מחויב לשמור עליו שלא יזיק, ורק אם הפקיד את שמירת ביתו ביד חברו, חייב לשלם אם הזיקו, כיון שקיבל עליו לשמור את הבית מכל נזק. משא"כ בג"ד, שהגיע לבית חברו, לא קיבל עליו לשמור על הקטן, וא"כ אי אפשר לחייבו על מה שהקטן הזיק. וכן מצאתי בתשו' הר צבי (ח"מ סי' קלד) שנשאל בדין אשה שנכנסה עם ילדה הקטן למקום שמוכרים ביצים, ודיברה עם איזה אנשים, ובתוך כך התחיל הילד לשבור את הביצים, ונשברו הרבה מהם, ובעל הביצים תובע מאם הילד את הנזק. ובסוף דבריו הביא את דברי התו' הנ"ל, והוכיח מדבריהם שאין שום חיוב שמירה על האב על בנו. ולכן ה"נ פטורה מלשלם. עכת"ד. אולם יש לדחות, דבאמת אין חיוב על האדם לשמור על בנו שלא יזיק, אבל אם נכנס עם בנו לחנות או לבית חברו, יש לומר שיש עליו חיוב לשמור עליו שלא יזיק, דכיון שנכנס לרשות שאינה שלו, חשיב שקיבל עליו אחריות לשמור עליו. ומה שהתו' לא אמרו נפ"מ בכה"ג, היינו משום שדבר זה מצוי כמו אדם שמפקיד את ביתו לחבירו שישמור עליו, ואין זו נפ"מ פשוטה יותר. וא"כ לעולם י"ל שאם נכנס לחנות או לבית חברו יחד עם בנו הקטן, והזיק שם, חייב לשלם, כיון שקיבל עליו שמירתו.



יב.

הוכחה מדברי הנמוק"י, שאדם שבא לבית חברו צריך לשמור על הקטן שלא יזיק
 וכן יש להוכיח מדברי הנמוק"י, כי הנה בבבא קמא (לט.) תנן שור של חש"ו שנגח, ב"ד מעמידין להם אפוטרופוס, ומעידין להם בפני אפוטרופוס. ע"כ. וכתב הנמוק"י שם (יט.) מדפי הרי"ף ד"ה מתני' (דאע"ג דלגבי היזק שנעשה ע"י גופם של הקטנים, תנן שם (פז.) דפגיעתן רעה, שאני התם דלא אפשר לאפוטרופא למיקם בנשירותיהו, ואם נעמיד אפוטרופוס לגבות מממונם, יכלה ממנום וכו'. עכת"ד. ומבואר דכל הטעם שאין גובים מממונם של הקטנים, היינו משום שאין האפוטרופוס יכול לשמור עליהם שלא יזיקו. ומעתה יש לומר, דהיינו דוקא כשהקטנים הולכים ומזיקים מעצמם, דבזה אמרין דאי אפשר למיקם בנשירותיהו, וכדאמרין התם (יט:) וכי יאחזנה בזנבה וילך. ע"ש. וה"נ אינו יכול לשמור עליהם בכל עת, ולכן א"א לחייבו על מה שהזיקו. אבל אם בא עם הקטן לבית חברו או לחנות ממתקים, ודאי יכול לשמור עליו שלא יזיק בזמן מועט כזה, ושפיר מצי למיקם בנשירותיהו, וא"כ י"ל דשמירתו מוטלת עליו, ואם לא שמר עליו והזיק, חייב לשלם. [ואין ראייה מדברי התו' הנ"ל, דבזמן מועט מצי למיקם בנשירותיהו, דשאני התם שקיבל עליו בפירוש לשמור הבית, וממילא א"ז ענין שלנו אם יכול לשמור עליהם או לא]. ואע"פ שבעל החנות או חברו (שנכנס לביתו) נתן לו להיכנס שם יחד עם בנו, מ"מ יש לומר שאם היה יודע בו שדרכו להזיק, לא היה נותן לו להיכנס לשם, וממילא יש לחייבו על כל נזקיו.

יג.

הוכחה מדברי המחנה אפרים, דכל שאינו ברי היזיקא ממש אין לחייבו

אולם יש להעיר בזה מדברי הגאון מחנה אפרים (הלכות נזקי ממון סי' ז) שהביא את דברי הריטב"א בב"מ (י:) שכתב דהא דאמרין (ב"ק נט:) השולח את הבעירה ביד חש"ו, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, מיירי שלא אמר לו להזיק, אלא שנתן את האש בידו בענין דלא מצי מזקי אלא בצבתא דקטן, וא"כ המשלח אינו אלא גרמא, ולכן פטור מדיני אדם. ומשמע מדבריו שאם אמר לו להזיק בפירוש, אע"פ שחרש שוטה וקטן לאו בני שליחות נינהו, מ"מ חייב המשלח, והיינו משום דמיירי בקטן שאין לו דעת, וא"כ ודאי ישבור, והוי ברי היזיקא, ולכן חייב המשלח. עכת"ד. ומבואר שדוקא אם ברי היזיקא, אבל אם אינו ברי היזיקא, אין לחייבו, אע"פ שאמר לו בפירוש להזיק. ולפי"ז ה"נ בנ"ד, נראה שקשה לחייב את אביו לשלם על הנזק, כי אע"פ שאותו ילד רגיל להזיק, מ"מ לא ברירא לומר דהוי ברי היזיקא, דלא עדיף מאמר לו בפירוש להזיק, שאם יש בו דעת, אינו חייב לשלם, דל"ה ברי היזיקא. וה"נ בנידון שלנו, הרי יש בו דעת, ופשוט שאינו דומה לבהמה שאם מניחים אותה ע"י הקמה, אין בה דעת ומצפון אם לאכול, אלא בטבעה היא אוכלת, ובהפקירא נחא לה, וכמ"ש רש"י בב"ק (נח. ד"ה אלא) וז"ל דכיון דחזיא לתבואה תחתיה, לא מוקמה אנפשה. ע"כ. משא"כ בנ"ד, שנסתמא אינו מזיק תמיד,

ויש בו לכל הפחות מעט דעת להבין מה שעושה, אלא שלפעמים (או יותר) אינו שולט בעצמו, ועושה מעשים שלא יעשו, וא"כ קשה לומר דחשיב ברי היזיקא. ומכאן תשובה מוצאת לדברי הגר"י זילברשטיין שליט"א בס' חשוקי חמד בב"ק (פג.) שעלה ונסתפק בדין ילד אוטיסט שניפץ מראה של רכב חונה, מי ישא בנזק, אם אביו או שמא האחראי עליו. וכתב שיש לדון לחייב את האחראי שליווה אותו, מדין מעמיד בהמת חברו על קמת חברו, שחייב משום דהוי כמאכילה בידים. וה"נ כיון שילד זה ידוע שהוא מועד להזיק ולשבור שמשות, יש לחייבו מדין מעמיד. והביא דברי התו' בב"ק (כא:): והנחלת אליהו הנ"ל. וכתב שאין לומר שהאחראי על הילד קיבל על עצמו רק אחריות שהילד לא ינזק, אבל לא קיבל עליו אחריות שלא יזיק, דזה אינו, שהרי מבואר בנדרים (לו.) שהקטנים צריכים שימור, ולכן י"ל דמסתמא קיבל עליו אחריות גם שלא יזיק, ולכן מסתברא שהאחראי חייב לשלם על נזקו, ועדיין צ"ע. עכת"ד. אולם לפי האמור נראה, דכיון שאינו ברי היזיקא, אי אפשר לחייב את האחראי עליו, דס"ס לא דמי לבהמה שודאי תאכל³.



יד.

דברי האמרי יעקב בנידון דידן

וכן בקדש חזיתיה להגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א בס' אמרי יעקב (על ש"ע הרב, נזקי ממון סי' ח ס"ב בביאורים ד"ה ולהטילו) שעלה ונסתפק בנ"ד, באדם שהכניס קטן לתוך חנות של כלי זכוכית, ולא שמר עליו, ושבר הקטן כלים, אם חייב הגדול לשלם על הנזק. ובתחילה כתב שאין לחייבו מדינא, דלא עדיף מגרמא, וכדקיי"ל דהמשסה כלבו של חברו בחבירו, פטור מדיני אדם, משום דהוי גרמא, וכדאיתא בב"ק (כג:). וכן פסק בש"ע (חו"מ סי' שצה). וכתב הרא"ש (ב"ב פ"ב סי' יז), שאין לחייבו מדינא דגרמא, כיון דלא הוי ברי היזיקא, דלא ברי שישוך הכלב. וה"נ לא הוי ברי היזיקא. והרי לא מצינו חיוב שמירה על קטן, כמו שיש חיוב לשמור על בעלי חיים שלא יזיקו. וכתב שכן מוכח מדברי המחנה אפרים (הנ"ל). ובזה אפילו בדיני שמים אין לחייבו, דהיינו דוקא היכא ששלח הבעירה ביד חש"ו, אבל לחייבו (בדיני שמים) משום חסרון שמירה, לא מצינו. ושוב העיר דשמא יש לחייבו מטעם שהוא חייב בשמירת כלי הזכוכית של החנות, וכמבואר מהא דאיתא בב"ק (מח.). ההיא איתתא דעלתה למיפא בההוא ביתא, אתא ברחא דמרי דביתא, אכלה ללישא חביל ומית, חייבה רבא לשלומי דמי ברחא. ואמרינן התם דכיון דבעיא היא צניעותא מרוותא דחצר מסלקי נפשיהו, והלכך עלה דידה רמיא נטירותא. ע"כ. וה"נ אע"פ שהבעלים נמצא בחנות, מ"מ אינו יכול להשגיח על כל החנות שלא יזיקו ילדים (ובפרט שהוא טרוד בעבודתו), וא"כ הו"ל כאילו נסתלקו הבעלים משם, והקונה צריך להשגיח על ילדיו שלא יזיקו, וחייב בשמירת כלי החנות, שהרי הוא הכניס את הילד לחנות. ולא דמי לקטן שהלך והזיק דפטור, דשאני הכא דרמיא עליה נטירותא. וכתב דיש לדחות, דשאני התם דכניסותה לבית

(ב). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יש הבדל בין הפרעת קשב לבין אוטיזם. ותלוי הדבר בחומרת הפרעת הקשב ובחומרת האוטיזם

הבעלים היתה לטובתה בלבד, כדי ללוש עיסתה, ואין לבעה"ב טובת הנאה מזה. ועוד, שבמעשיה של חסרון הצניעות שלה, היא שגרמה להסתלקות הבעלים, ולכן נתחייבה בשמירת העז. משא"כ בנ"ד, שהכניסה לחנות היא גם לטובת בעל החנות, שרוצה שיבואו לקנות, ואע"פ דמי ששובר את כליו, אינו רוצה שיבוא, מ"מ כיון שהוא מיעוטא דלא שכיחא, יש לומר שמוחל ע"ז, כיון שלא התנה בהדיא, ולכן א"א לחייבו על נזקי בנו. ובפרט שלא עשה מעשה הגורם חסרון שמירה לבעל החנות משמירת הכלים, ולא דמי להתם, שהיא גרמה לזה. וסיים, דמכל מקום ראוי לשלם לפנים משורת הדין, אלא שודאי אינו חייב לשלם יותר ממה שעלה הכלי לבעל הבית, וא"צ לשלם סכום הריוח לבעה"ב. עכת"ה. ע"ש. וע"ע בתשו' וישב משה (זורגר ח"ב סי' י) ובתשו' מאזני צדק (ח"ג חו"מ סי' לג).

טו.

נראה שמדינא אי אפשר לחייבו, רק לצאת ידי שמים

והן אמת כי בס' מעשה איש (ח"ג עמוד רו) הביא את הוראת הגאון חזון איש, דאע"פ שהקטן שהזיק פטור מלשלם, מ"מ אם הלך הקטן בשעת הנזק עם אמו, ולא שמרתו שלא יזיק, חייבת לשלם הנזק. ע"ש. אולם י"ל דכוונתו היא שהאם חייבת לשלם מדין גרמא בנזיקין, שהרי הביאה אותו למקום שיוכל להזיק, והטעם שחייב אותה הוא כדי לצאת ידי שמים. וכ"כ בס' תורת המזיק (ח"א פ"ב הערה ד). ע"ש. וע"ע בס' חינוך ישראל (פ"ו סוף סימן ג, מהדורת תשפ"ג עמ' שעד). ולכן למעשה נראה, דמדינא אין לחייבו על מה שהזיק בחנות, דקשה לומר דחשיב ברי היזיקא, שודאי הרבה פעמים אינו מזיק, ורק כשאמר בפירוש לקטן שאינו בר דעת להזיק, יש לחייבו, וכמ"ש הגאון מחנה אפרים הנ"ל, אבל בסתמא אי אפשר להוציא ממנו ממון. ומכל מקום ראוי לאב לשלם את הנזק, כדי לצאת ידי שמים, וכמו שכתבנו בדעת החזו"א. ובפרט שלדעת כמה פוסקים, הבן חייב לשלם על נזקיו כשיגדיל, ועכ"פ חייב לצאת ידי שמים, או לפנים משורת הדין, וכמו שהבאתי לעיל, ושכן ראוי לעשות לפנים משורת הדין, לשלם חלק מהנזק, וכמ"ש בתשו' יביע אומר (ח"ח חו"מ סוף סימן ו). ע"ש. וכל שכן בנידון שלנו, שיתכן דהוי כברי היזיקא, כיון שדרכו הרבה פעמים להזיק. וכיון שיש לחוש שמא לא יזכור הקטן מה שהזיק בקטנותו, טוב שהאב ישלם על מה שהזיק, כדי להוציאו ידי שמים.

טז.

לכאורה נראה שאם הניחו ליד הממתקים ממש, יש לחייבו מדין מעמיד

אמנם לכאורה י"ל דהיינו דוקא אם הביאו לחנות בסתמא, והילד הלך מעצמו ולקח ממתקים ואכלם, או שהלך והזיק כלי זכוכית וכדומה, אבל אם הביאו לחנות מאכלים, וכדי שלא יפריע לו במהלך הקניה וכיוצא בזה, העמידו ליד הממתקים ממש (באופן שטבע הילד לאכול ממה שנמצא

לפניו), ולקח משם ואכל, יש לחייבו לשלם על מה שאכל, ואפילו אם הזהירו שלא יקח מהממתקים, כיון דבזה יש לומר דהוי ברי היזיקא. וכן אם הביאו לחנות כלי זכוכית, והניחו ע"י הכלים ממש בלי שמירה, יש מקום לחייבו, וכמ"ש כיוצא בזה בס' נחלת אליהו הנ"ל. וכ"כ בס' משפטי התורה (שפי"ק ב"ק סי' פה), שיש חילוק אם הניחו ליד הדוכן של המיני מתיקה, והילד (בגיל שנתיים שלש) אכל או הזיק למוצרים שהיו על ידו, שאז מי שהעמידו חייב לשלם גם בדיני אדם, מדין מעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו, שחייב מדין אדם המזיק, וה"נ כיון שהילד פועל על פי רצונותיו, ודרכו שאם רואה ממתקים לוקח אותם לעצמו, א"כ אע"פ שהזהירו שלא יגע במוצרים, חייב לשלם, דחשיב כאדם המזיק ע"י חיציו. משא"כ אם הביא את הקטן לחנות, והילד הלך מעצמו לדוכן הממתקים, והזיק את המוצרים הנמצאים שם או אכל מהם, פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים, דדמי לפורץ גדר בפני בהמת חבירו, שחייב בדיני שמים מדין גרמא, וכדאיתא בב"ק (נה:). ואם הילד נכנס מעצמו לחנות והזיק שם, ההורים פטורים אפילו בדיני שמים, וגם הוא עצמו פטור לכשיגדיל. עכת"ד. וכ"כ בס' ואין למו מכשול (ח"ט פ"ב ס"ג). וכן מבואר בס' תשובות והנהגות (ח"ג סי' תעז). ע"ש. וע"ע לו (ח"ד סי' שיו). וכן צדד בתשו' מאזני צדק (ח"ג חו"מ סי' לג אות יח). ע"ש. וה"נ בנידון שלנו, דמיירי בילד שדרכו להזיק, וקשה לו לשלוט ברצונותיו, יש לומר שאם הניחו ממש ע"י הכלים או ע"י הממתקים, יש לחייב את אביו מדין מעמיד וכנ"ל.



יז.

נראה שגם אם העמידו ליד הממתקים, קשה לחייבו בדיני אדם, אלא רק לצאת

ידי שמים

אולם למעשה נראה, שגם בזה קשה לחייבו בדיני אדם, שהרי אי נימא דהחיוב במעמיד הוא מדינא דגרמי, א"כ לדעת כמה פוסקים, בעינן שיהיה כוונתו להזיק, וכמו שכתבנו לעיל, ובוזה לא היתה כוונתו להזיק. ועוד, דלא ברירא לומר דהוי ברי היזיקא, שהרבה פעמים גם אם יניחו אותו סמוך לממתקים ממש (או לכלים בחנות זכוכית וכדומה), לא יאכל (או לא יזיק), וקשה להוכיח דבר כזה. והרי לדעת כמה פוסקים, אין לחייב מדינא דגרמי אא"כ ברי היזיקא, וכמ"ש בס' שער משפט (סי' שפו סק"א) בשם המהרשד"ם. וכן דעת עוד אחרונים. ואכמ"ל. [וכן העיר בתשו' מאזני צדק (שם). ע"ש]. ובפרט לדעת התו' הנ"ל, שחיוב מעמיד הוא מדין שן ורגל. ולא מצינו חיוב משום שן ורגל באדם. ולכן נראה, שמספק אי אפשר להוציא ממנו ממון. אבל ודאי שבזה חייב בדיני שמים. ואפילו אם לא הניח את בנו סמוך כ"כ לממתקים או לכלים, יש לחייבו בדיני שמים, דהוי גרמא בנזיקין, וכמ"ש בתשו' מאזני צדק (שם אות כ). וכ"כ בס' תשובות והנהגות (ח"ד סי' שיו) ובס' משפטי התורה (שם). ע"ש. ובפרט אם הקטן אכל ממתקים ונהנה, דבזה לדעת כמה פוסקים, חייב לשלם כשיגדיל, וכמו שהבאתי לעיל. ומה גם שיש אומרים שיש על הקטן חיוב לצאת ידי שמים, או עכ"פ לפנים משורת הדין לשלם חלק מהסכום. ולכן בכה"ג נכון שהאב

ישלם כל מה שהבן הזיק, כדי לצאת ידי שמים. וכן השיבוני כמה מגדולי הפוסקים שליט"א, שמעיקר הדין פטור מלשלם על מה שבנו הזיק.



יח.

בדין מי ששכר דירה מחבירו, ובנו הקטן גרם נזק לדירה, אם חייב לשלם

פש גבן לברורי היאך הדין באדם ששכר דירה, ובנו (שדרכו להזיק) הזיק שם כמה חפצים, אם צריך לשלם על מה שהזיק, כיון שנתחייב לשמור על הבית, או כיון שקטן שהזיק פטור מלשלם, ה"נ א"צ לשלם לבעל הבית על הנזק. ונראה שיש להביא ראיה מדברי התו' בב"ק (כא: ד"ה אדם הנ"ל, שכתבו שאם הפקיד את ביתו לחבירו לשמור, ויש שם חרש שוטה וקטן, שיש לו ליוזר שלא ידלגו מלמטה למעלה וישברו כלים, ואם לא שמר עליהם והזיקו, חייב לשלם. וכ"כ הנמוק"י שם (ט: מדפי הרי"ף), דמירי כשמסר ביתו לשומר, והיה בה חרש שוטה וקטן, ושברו כלים בדלוגן, חייב השומר, דפושע הוא, דאיבעי ליה לאסוקי אדעתיה דמדלגי בכל ענין. ע"כ. וכע"ז כתב השטמ"ק שם (ד"ה הכלב) בשם תלמיד רבינו פרץ, דמירי כשמסר ביתו לשמור לבן דעת, והניח חרש שוטה וקטן ותרגולים ליכנס לשם, ושברו כלים וכו'. ע"כ. וא"כ ה"נ כיון ששכר את הדירה מחבירו, קיבל עליו לשומרה ולהחזירה כפי שקיבלה, וכן נכתב בחוזה, שעל השוכר להחזיר את הדירה במצב שמצא את הדירה כשנכנס בה, וכיון שהדירה ניוזקה ע"י בנו, חייב לשלם. וכן ראיתי להגאון מופת הדור מהרי"ש אלישיב בס' קובץ תשובות (ח"א סי' רטז) שנשאל בדין אדם ששכר בית מחבירו (שהוא שכרה מגוי), ופרצה שם שריפה שגרמה הפסד גדול, ויש רגלים לדבר שהשריפה נגרמה ע"י בנו הקטן, אם חייב לשלם את הנזק. ובתחילה כתב דכיון שקרקעות נתמעטו משמירה, ויש אומרים דתלוש ולבסוף חיברו בקרקע, כקרקע דמי, וכמ"ש הרמ"א (חו"מ סי' צה ס"א), והש"ך (שם סק"ח) כתב שגם החולקים מודים בבית דדינו כקרקע, א"כ אי אפשר להוציא ממנו ממון, שיכול לומר קים לי כדעת הסוברים דהוי כקרקע. והביא את דברי התו' והנימוק"י הנ"ל, וכתב שאין בזה נ"מ לדינא, כיון שאפילו אם יש בזה פשיעה, א"א להוציא ממנו ממון, שהרי הרמ"א (שם) פסק שפטור אפילו אם פשע. ושוב כתב דבארץ ישראל נוהגים שבחוזה שכירות שבין השוכר למשכיר, נכתב שעל השוכר להחזיר את הדירה במצב שבה קיבל אותה, ובזה באמת חייב לשלם על מה שבנו הזיק. עכ"ל. וכל שכן בנידון שלנו, שחייב לשלם על מה שבנו הזיק. וכ"כ בתשו' אורח יעקב (פרכיימר ח"א סוף סימן קעג), דמי ששכר דירה, וילדיו הקטנים הזיקו חלק מהדירה, כגון ששברו חלון וכדומה, חייב האב לשלם מדין שומר, שהשוכר דירה נעשה כשומר עליה, וחייב לשמור גם שילדיו לא יזיקו לדירה, ולכן חייב לשלם מדין שוכר. עכ"ל. וכן השיבוני כמה מגדולי הפוסקים שליט"א.



יט.

המורם מכל האמור שקטן שהזיק פטור מלשלם אפילו כשיגדיל. ואפילו אם אכל ונהנה, פטור מלשלם. וגם לצאת ידי שמים אינו חייב, ורק ממדת חסידות ולפנים משורת הדין, טוב שיתן איזה סכום מסוים לכפרתו. ואפילו אם יש לאדם ילד שדרכו להזיק הרבה פעמים במקומות שלוקחים אותו, והביאו לחנות ממתקים ואכל מהמוצרים, או שהביאו לחנות כלי זכוכית ושבר שם כלים, או שהביאו לבית חבירו והזיק שם, אינו חייב לשלם על מה שהזיק. ואפילו אם הניחו ליד הממתקים או ליד הכלים ממש, ואכל מהממתקים או ששבר את הכלים, אי אפשר לחייבו בדיני אדם. אבל נראה שבזה חייב בדיני שמים לשלם כל מה שבנו הזיק. אלא שאינו צריך לשלם כל הסכום שעולה הדבר, אלא רק מה שעלה המאכל או הכלי לבעל הבית. ואם הילד הלך מעצמו לחנות כלים או ממתקים, ושבר כלים או אכל מהממתקים, אפילו בדיני שמים פטור, ורק ממדת חסידות ולפנים משורת הדין, טוב שיתן סכום מסוים לכפרתו וכנ"ל. ומי ששכר דירה מחבירו לשנה וכיוצא בזה, ובנו הקטן הזיק שם לחפצים של בעה"ב, חייב מדינא לשלם את כל הנזק. הנלענ"ד כתבתי והיעב"א.



אוצר אבן העזר

◆ בגדרי חיוב מזונות הבנות ◆

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בגדרי חיוב מזונות הבנות

מתני' ב"ב קלט: ריש פרק תשיעי מי שמת והניח בנים ובנות בזמן שהנכסים מרובין הבנים יירשו והבנות יזונו, נכסים מועטין הבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים, אדמון אומר בשביל שאני זכר הפסדתי. וצ"ב ברישא דמתני' דקתני הבנים ירשו, דהרי ודאי דמהתורה הכל ירושה לבנים, ואמאי בסיפא בנכסים מועטין לא קתני כן דהבנים ירשו. ובתורת חיים במתני' הקשה דוכי אתי לאשמועי' דבנים יורשים ולא בנות, והול"ל דבין בנכסים מרובין ובין במועטים הבנות יזונו. ועוד יש להבין האם חז"ל הפקיעו דין ירושה מהבנים, הלא בודאי הוי חוב כתובה לתת מזונות הבנות, ומלישנא דמתני' משמע דבסיפא בנכסים מועטין אין הבנים יורשים. וכן קשה טענת אדמון משום שאני זכר הפסדתי, ומ"ש לישנא דהפסד, הלא הוי פרעון חוב האב לבנות. ואטו כשיש חוב נימא משום שאני זכר הפסדתי. וקושיא זו נמצאת במהרי"ט ובפנ"י בשלהי כתובות ע"ש. עוד יש להעיר על הא דרבי הקדוש הביא הך מתני' במסכת בבא בתרא אחרי פרק שמיני יש נוחלין שבו דיני נחלות, והא דינא דמזונות הבנות שייכא למס' כתובות דיני תנאי כתובה, והר"מ הביאו בהל' אישות, וכן השו"ע הביאו בהלכות כתובות.



האם התחייבות הבעל למזונות הבנות היא התחייבות לאשתו או התחייבות ישירה לבנות

בכתובות פרק רביעי נא. מבואר דמזונות הבנות הוי תנאי ב"ד. וברע"א שם נקט דמזונות הבנות הוי חיוב האב לבנות, ומה"ט כתב דקו' הגמ' לעיל קלא. על כתובת בנין דכרין דהוי התחייבות לדבשלב"ל, שהרי הבנים עדיין לא נולדו, קושיית הגמ' היא גם על מזונות הבנות. ומצאתי כדבריו במאירי להלן קמב: ד"ה המזכה שכתב "ואין טענה ממזון בנות וכתבת בנין דכרין שתנאי ב"ד הם". וכן כתב המאירי בכתובות ר"פ אע"פ, והביא כן מהירושלמי שם, דמזונות הבנות וכתובת בנין דכרין דמהני לדבשלב"ל הוא מתנאי ב"ד, וזהו כתרין הגמ' לעיל שם דתנאי ב"ד שאני. ועי"ש ברשב"ם דתנאי ב"ד דהפקר ב"ד הוא מהני על לדשלב"ל.

ועיקר דברי הרע"א תליא במה שיש לדון בגדר מזונות הבנות, אם הוי התחייבות לבנות וממילא הוי התחייבות לדבר שלב"ל, או דהוי חיוב הבעל לאשתו לזון את הבנות. וכלשונו של האור שמח בהל' אישות פ"ט, בהא דס"ל להר"מ שם ולשו"ע דמהני מחילת האשה על מזונות הבנות. ואכן לולי דברי הרשב"ם היה מקום לפרש את תרין דין הגמ' תנאי ב"ד שאני, דאין הפשט כרשב"ם דבתנאי ב"ד מהני התחייבות לדשלב"ל, אלא דתרוץ הגמ' תנאי ב"ד שאני היינו דמעיקרא הוי חיוב של הבעל לאשתו וממילא נעשה חיוב לאחים לתת לבנות. וקצת משמע כן

באב"מ בסימן קיב, ובמרומי שדה כאן בריש פרקין שפי' כן את דברי הגמ' תנאי ב"ד שאני, דהתנאי ב"ד הועיל להיות כמו שהאב התנה ליתן לדבר שישנו בעולם וכו'. וע"ע באבן האזל פי"ב מאישות הי"ח. וכן בפנ"י כתובות נ: כתב דמזונות הבנות הוי חיוב דאחין [ובגה"ש ב"ב קלא ציין לרשב"א גיטין יג. ויתכן דזו כוונת הרשב"א דלתרוץ הגמ' דתנאי ב"ד שאני הוי כתנאי ידידה דמהני עי"ש].



האם מזונות הבנות היא עקירת הירושה מהבנים

בחיודשי הרי"ם בסוגין הקשה דאמאי לענין כתובת בנין דכרין אף דירתון תנן, כדאיתא בכתובות ריש פרק עשרי, בעי' מותר דינר כדי שלא תעקר ירושה דאורייתא, כדאי' בכתובות נא, ולענין מזון הבנות לא נזכרת תקנה זו. ותירץ על קושייתו דכיון דחזינן דגם בנכסים מועטין אם מכרו הבנים מכור, א"כ הוי יותר לבנים ולא חשיב שנעקרה הירושה, וצ"ב. ולכאורה עיקר הקושיא לק"מ, דרך בכתובת בנין דכרין, דהוי דין ירושה, בעינן למותר דינר כדי שלא תעקר ירושה דאורייתא, אך במזונות הבנות, דבפשטות הוי רק פריעת חוב של האב, אפשר דאין כאן עקירת ירושה כלל, דאדרבא הבנים יורשים ומשלמים את חובות האב.

אמנם להלן דף קמ. בתוד"ה מה שמכרו כתבו בתו"ד דבתקנת מזונות הבנות "מיעקרא נחלה דאורייתא", וכ"ה בתוס' כתובות צא, ב ד"ה כך. וכ"נ בר"מ אישות פי"ט הכ"א, שכתב וכן אני אומר שמזונות הבת קודמין לירושת הבן כתובת אמו שמתה בחיי אביו ואע"פ ששניהם מתנאי כתובה, קל וחומר הדברים "ומה אם נדחית ירושה של תורה מפני מזונות הבת" לא תדחה ירושת הכתובה שהיא תנאי בית דין מפני מזונות הבת עכ"ל. ובמ"מ כתב סברת רבינו פשוטה היא בטעמה ע"כ. וצ"ב, דבפשוטו מזונות הבת קודמת לירושת בנין דכרין כיון דהוי חוב לבנות, ואמאי כתב הר"מ דחשיב דנעקרה נחלה דאורייתא, הא בפשוטו הוי תקנה של חוב מזונות. והמהרי"ט בכתובות שם אכן העיר על התוס' בכתובות הנ"ל, דכיון דהוי פריעת חוב ליכא כאן עקירת ירושה. ומוכרח דגם מזונות הבנות הוי ירושה מדרבנן, וכדיבואר להלן.

והנה במתני' מבואר דין מזונות הבנות בנכסים מרובים ונכסים מועטים, וריהטת הסוגיא משמע דבנכסים מרובים הוי לבנים, והם הנותנים את המזונות לבנות, אבל בנכסים מועטים הוי מעיקרא לבנות. ועי' ר"י מיגש ורא"ש דבנכסים מועטים הבנות תובעות מתחילה את כל ההוצאות, משא"כ בנכסים מרובים [ועי' בראשונים קמ. שדנו דמאי נ"מ בין מרובים למועטים, ולא תי' כרא"ש, ועי"ש מהרש"א ורש"ש]. עכ"פ מסקנת הסוגיא דגם במועטים מהני מכירת הבנים. והרשב"ם קמ. ד"ה יתומים כתב אלמא דאית להו לבנים תפיסת יד וכו'. וברש"י יבמות סז: ד"ה מה שמכרו הלשון דאלמא "ברשותיהו קיימי", ומה"ט אמרי' בסוגיא פשיטות על הבעי' דמועטין ונתרבו עי"ש. ודברי הרשב"ם צ"ע. חדא מש"כ דברובין ונתמעטו נידון כשעת מיתה, ואמאי יפסידו הבנות ולא יהא אלא כחוב. ובש"מ בשם תוס' הרא"ש תמה דהא עדיין לא זכו הבנות, ובפרט אם מיירי קודם גביית ב"ד ואמאי יפסידו הבנות עי"ש.

ונ"ל עפ"מ שמצאנו ברשב"א בשם הראב"ד [הובא בש"מ] קמ: דמזונות הבנות בנכסים מועטים כירושא שוינהו רבנן וכו', ומבואר דבנכסים מועטין הוי מעיקרא לבנות. וכן הוא בריטב"א דכירושא שוינהו רבנן, ודבריו קאי ע"ד התוס' גבי מזונות אלמנה דה"ד היכא דאיכא בן ובת וכו', ועמדתי בדבריו בהערותי על הריטב"א במהדורת מוה"ק. וכן נראה גם בתוס' הנ"ל במש"כ דדוקא כשיש בת ויש עקירה בירושא בנכסים מועטים מצרפין את האלמנה. ולכא' הרי הבת הוי רק פרעון חוב מזונות, אלא ע"כ דהבת מקבלת המזונות מדין ירושה למזונות, וכדכתבו התוס' לעיל דחשיב עקירה בירושא, ולהכי ממילא אית לאלמנה, וזה מש"כ הריטב"א דכירושא שוינהו מדרבנן. וכן מצאתי בס' הירושות לרס"ג, נדפס בפאריס בשנת תרנז [ותורגם שם משפה ערבית], ובפרק הראשון כתב דיש ארבעה דיני ירושה, וברביעי מונה את דיני מזונות הבנות, בהדי כל דיני ירושה עיש"ה. ומבואר דמזונות הבת הוי מדרבנן ירושה לבנות למזונות.

אכן עדיין י"ל דבנכסים מרובים זכיית הבנות היא מכח הבנים. אולם איתא להדי' ביד רמה בסוגיא בסוף סימן יט דגם בנכסים מרובים דין הבנות למזונותיהן כירושא בנכסים למזונות, ולכן במרובין ונתמעטו מפסידות גם הבנות, כדברי הרשב"ם קמ. ד"ה כבר. הרי דס"ל דהוי כירושא בכל גוונא, אלא דהוי גם מעלת מלוה. ונמצא דמעיקרא הבנות נעשו לבעלים למזונותיהן דהוי כדין ירושה לבנות מדרבנן, והיינו דאין הפי' דהוי כחוב בעלמא אלא דמעיקרא מתקנת חז"ל הוי כירושא למזונות. ולהכי ס"ל להרשב"ם דבנתמעטו יפסידו הבנות. והקשינו דאמאי גרע מכל בע"ח וכו', אלא דמשעת מיתת האב כבר נעשו הבנות לבעלים על הירושא לענין חיוב המזונות, וגם בנכסים מרובים הוי ירושה לבנות, וכדברי היד רמ"ה, וכמש"נ. אלא דצ"ע, דא"כ שוה דין מרובין ומועטין, דבתרויהו הוי ירושה לבנות, א"כ מאי נ"מ בדין מרובין לדין מועטין. ובפרט להרשב"ם דמשמע דגם במרובין הבנות יכולות לתבוע את כל המזונות עד הבגרות. וצ"ל דמ"מ נ"מ דבמועטין הבנות הוי בעלים ומהני מכירתן, משא"כ במרובין אית להו ירושה ובעלות למזונות, ולא יהני מכירתן. ובזה מבואר מה שהערתי בתחילת הדברים בהא דהובא דינא דמתני' במסכתין ולא במס' כתובות, דאכן מישך שייכי לדיני ירושה, וכדקתני במתני' הבנים יורשים היינו מהתורה והבנות ניזונות היינו ירושה דרבנן, וכמש"נ.

והרמ"ה שם כתב דאף דהוי ירושה הוי כמלוה ע"פ, ולהכי מהני מכירת הבנים. והיינו דכשיגיע ליד הבנות הוי ירושה מהאב, אבל כ"ז שלא הגיע לידם עדיין מיתלא תליא אם הבנים ימכרו, והיינו דלאחים איכא זכות למכירה, כדי לקיים את הירושא דאורייתא. ובזה מבואר מש"כ תוד"ה מי דלאלמנה אצל הבנים לא רצו לעקור דין ירושה מן הבנים אצל האלמנה. והיינו דדוקא בכל ירושת בנות דלבת יש דין יורש במקום הבנים, ורק הוי דין דזכר קודם לנקבה [ונתבאר בחי' רבינו שמואל בב"ב בריש פרק יש נוחלין], בזה שייכת התקנה דעשו את הבנות כיוורשים למזונות. אבל אלמנה אין לה בכלל שם יורש במקום הבנים, אלא המגיע לה הוא חוב בעלמא, ולעולם הבנים יורשים אלא שחייבים לשלם את החוב לאלמנה, ולהכי מבע"ל דלא נחשב משו"ז לנכסים מועטים.

והנה לעיל הבאתי את קושית החידושי הרי"ם דאמאי לענין כתובת בנין דכרין אף דירתון תנן, והוי בגדר ירושה, בעי' מותר דינר כדי שלא תעקר ירושה דאורייתא, ולענין מזון הבנות

במתני' לא נזכרת תקנה זו. לכאורה יש לחלק היטב, דרך בכתובת בנ"ד דהוי דין ירושה בעינן למותר דינר כדי שלא תעקר ירושה דאורייתא, אך במזונות הבנות, בדפשותות הוי רק פריעת חוב של האב, וא"כ אין כאן עקירת ירושה כלל, דאדרבא הבנים יורשים, ומשלמים את חובות האב. אכן להמבואר עפ"י הראשונים דמזונות הבנות הוי גדר ירושה וזה הוא שכתבו תוס' קמ. ד"ה מי "דמיעקרא נחלה דאורייתא", שפיר הקשה החידושי הרי"ם דליבעי כעין מותר דינר גם במזונות הבנות, היינו דלשיטתו שכתב שם ג"כ דהוי גדר ירושה. ונתכוין מעצמו לדברי הרשב"א והריטב"א שלא נדפסו עדיין בזמנו, [והחידושי הרי"ם כתב בתו"ד דזהו הספק בגמ' אם מהני מכירה], ולכך כתב דמ"מ כיון דמהני מכירה הרי דמיתלי תלי ושוב ל"ח עקירת הירושה מה"ת לענין שנצריך מותר דינר. ויש להוסיף יותר, דבהא גופא דאמר' דמהני מכירתם והטעם דאית להו שיור בעלות לענין מכירה, בזה הוי כתקנת מותר דינר. היינו דהטעם דמהני מכירתם הוא לקיים דין ירושה מה"ת, דמש"ה הוי בעלים למכירה. עכ"פ תרוייהו הוי מדין ירושה.

ויש להוסיף ביאור הדברים, דלכאורה יש להקשות דאם המזונות הוי ירושה לבנות, איך מהני מכירת הבנים אף בנכסים מועטים. וביותר קשה להפלוטא חריפתא על הרא"ש אות ז, ובקובץ שעורים להגר"א וסרמן הי"ד בסוגין, שנקטו דמהני מכירת הבנות, וא"כ הוי תרתי דסתר, דאיך יתכן דהבת בעלים ומהני מכירתה, ומאידך גיסא דבאחין שמכרו מהני מכירתם. ונראה לבאר דאין הפי' דמדרבנן הוי ירושה גמורה, וכבר כתב היד רמ"ה הנ"ל דאף דהוי ירושה הוי כמלוה ע"פ ולהכי מהני מכירתם. ונראה דהכוונה דכשיגיע ליד הבנות הוי ירושה, היינו דמקבלות מהאב, אבל כ"ז שלא הגיע לידן עדיין מיתלא תליא אם הבנים ימכרו, והיינו דלאחים איכא זכות למכירה, כדי לקיים הירושה דאורייתא וכמש"נ לעיל. וזה הוא שכתב הרשב"ם הנ"ל דאית להו תפיסת יד, ולרש"י ביבמות הנ"ל שכתב דהוי ברשותיהו למכירה, והוי מעין ענין אחריו [וכן הזכיר ההפלאה בקו"א האי לישנא], דהיינו דאם הבנים לא ימכרו הוי ירושה לבנות, ובשעת גביה הוי מתורת ירושה. אמנם להרשב"ם דמרבין ונתמעטו הוי הפסד לבנות, מוכרח דהוי ירושה משעת מיתה, אמנם י"ל דהוי מיתלא תליא וקאי דאם יקבלו את המזונות הוי מתורת ירושה, וכך תיקנו חז"ל דמהני מכירת הבנים. וזהו שהדגיש הרשב"ם דיש לבנים תפיסת יד, היינו דאינם הבעלים אלא דאית להו תפיסת יד.

וכ"ה לשונו של החת"ס בתשובה אב"ע סוף סי' קמד, וז"ל: דהב"ד מגבי להם מיד דבשעת מיתה חל חיוביה ומ"מ מיתלו תלו וקאי ואי קדמו ומכרו לא מבטלי מקח דאורייתא וכאלו לא מטי חיוביה אלא דבר יום ביומו". ונראה דמה"ט יהני גם מכירת הבנות כיון דהוי בעלים, ואין בזה סתירה להא דמהני מכירה ע"י הבנים, דאינו אלא שיור לבעלות האחים למכירה וכמש"נ.

ומצאתי כיו"ב בשיטה להר"ן בכתובות צג: שכתב לענין כתובת בנין דכרין דגם למ"ד ירתון ל"ה ירושה ממש, היינו דלכ"ע הוי בגדר חוב, ורק הנ"מ דלמ"ד ירתון ל"ה חוב דגבי ממשעבדי. ומצאתי בערך לחם על השו"ע בדיני כתובה שכתב דבנוסח כתובת בנין דכרין "אינון", היינו דחיוב כתובת בנין דכרין הוא לבנים בחייהם, אבל במתו אינו עובר בירושה מהם לבניהם, והיינו דהוי כחוב של ירושה להם עצמם. וה"נ י"ל לענין מזונות הבנות, וכמש"נ.

ויסוד הדברים מוכרח ברמב"ם בפי"ט מאישות הי"א, שכתב דאין הבנות נשבעות, והמ"מ כתב דהוי כעישור נכסים. וכבר תמה ההפלאה דלא דמי, דהכא הוי חוב אביהן, וא"כ ליהוי ככל הבא ליפרע מנכסי יתומים דבעי שבועה. וכתב האבי עזרי שם ליישב דחזינן בכתובות מט דילפי' מזונות הבנות מכתובת בנ"ד, א"כ כמו דבכתובת בנ"ד ירתון תנן ואין שום חיוב על האב מחיים, ה"נ במזונות הבנות הוי חוב האחין. אכן לפ"ד ניחא יותר, דמזונות הבנות הוי בתורת ירושה לבנות, וממילא לא שייך חיוב שבועה כלל כיון דהן יורשות. ומדוייק כן היטב בלשון הר"מ שם הכ"א, הובא לעיל, שכתב וכן אני אומר שמזונות הבת קודמין לירושת הבן את כתובת אמו שמתה בחיי אביו ואע"פ ששניהם מתנאי הכתובה וקל וחומר הדברים אם נדחית ירושה של תורה מפני מזונות הבת לא תדחה ירושת הכתובה שהיא תנאי ב"ד מפני מזונות הבת עכ"ל [והמאירי הביא ב' שיטות בזה, דיש מי שאומר דהבנים נוטלין הכתובת בנ"ד וכו' וגדולי המחברים כתבו בו הפך וכו']. ומבואר דמזונות הבנות הוי דחיית ירושה של תורה, וע"כ כיון דהוי מדין ירושה ועדיף מכתובת בנ"ד [דחזי' דבכתובת בנ"ד בעי' מותר דינר, משא"כ במזונות הבנות וכו"ל]. ולפ"ז שפיר יש להוכיח דכיון דהר"מ סתם דבמזונות הבנות לא בעי שבועה, א"כ מוכרח דבכל גוונא לא בעי שבועה. והיינו דגם בנכסים מרובין הוי בגדר ירושה לבנות. וניחא היטב הא דאין הבנות צריכות שבועה, דכיון דמזונות הבנות הוי ירושה לבנות, ל"ש בזה חיוב שבועה, דכל החיוב הוא לאחר מיתה להוריש מנכסי למזונות.

ויש לפרש דזהו שאדמון מקשה וכי מפני וכו', ולכא' קשה דהא הוי חוב של הבנים, וכקו' המהרי"ט והפנ"י בכתובות קח, ב המוכאת לעיל. אלא דקו' אדמון היא דאמאי הוי תקנה נפרדת דמועטין והוי של הבנות מעיקרא כירושה, ועקרו ירושת בן ונתנו לבת ירושה למזונות. נימא דזה וזה שוין וכלשון הרשב"ם במתני' ד"ה בשביל "ונונים יחד" והוי ירושה לשניהם, ול"ה עקירה גמורה של ירושת הבנים, אלא עקירה לדין בן קודם לבת.

והנה בשו"ע חו"מ בסימן רפ גבי טומטום וכת, כתב הרמ"א בשם י"א דבטומטום וכת אין לטומטום כלום בנכסים מועטים והכל לבת. והקשה הנתיבות שם בסק"ו דלא יהא אלא כחוב נימא דיבאו הבנות ראי' דהוא הבן דהא הם המוציאות וכו' דהא ל"ה ירושה וכו', עיש"ה. אכן כבר נתבאר דיסוד חיוב מזונות הבנות ה"נ אינו בתורת פריעת חוב של האב, כפי שנקט הנתיבות הנז', ובמהרי"ט בכתובות קח בדעת אדמון, וכמ"כ אינו דומה לדין ירושה של כתובת בנ"ד, ושם מיבע"ל אם יסבון תנן ולא נזכר זה גבי מזונות הבנות. אלא דגבי כתובת בנ"ד דהבנים יורשים מה"ת ונוטלין בשוה, תיקנו חז"ל דמדין ירושה כל אחד נוטל כתובת אמן, אבל במזונות הבנות אם כי הוי התחייבות האב בתנאי כתובה, מ"מ גדר קבלת הבנות במזונותיהן הוא מחמת ירושה מהאב למזונות הבנות. ואין בזה כלל ענין על האחין לפרעון חוב של האב, אלא דהבנות מקבלות מכח האב ע"י ירושה. ולפ"ז ניחא דהרמ"א בשם הרא"ש והטור ס"ל דכיון דמזונות הבנות הוי ירושה לבנות, מש"ה הוי הבנות מוחזקות, וכן נראה בדברי הרע"א, ואזיל לשיטתו בכ"ד וכדיבואר. אלא די"ל דכ"ז בנכסין מועטין, והיינו דתרי תקנות הן, דבנכסים מועטין הוי ירושה לבנות דהן הבעלים, ולהכי ס"ד במועטין ונתרבו דשייך לבנות לפי' הרשב"ם

הנ"ל, והיינו דהוי מעיקרא לבנות והוי כדידיה אשבח, אבל בנכסים מרובים הוי של הבנים, והם הנותנים לבנות.

והמאירי כתב וז"ל: היו מועטין ונתרבו כגון שהוקרו "הבנים חוזרים לירושתם", ויראה דוקא כשהוקרו או הושבחו מחמת עצמן או הבנים אבל הושבחו מחמת הבנות לבנות הוא עכ"ל. הרי דבהושבחו מחמת הבנות הוי לבנות, ועדיף מיורד דידו על התחונה, אלא אמרי' ארעי אשבח. וכן נקט הרע"א דבנכסים מועטין בהשביח אמרי' על הבנות ארעי אשבח. ומוכח דבנכסים מועטין אין הפי' דהוי רק זכות גביה לבנות, אלא יש לבנות זכות בנכסים עצמן והוי שלהן כירושא למזונות, ולהכי מה שהשביחו הבנות ל"ה כיורד אלא השבח לעצמן. ולכן לא נשתנה דין הנכסים מחמת השבח ונשאר דהוי נכסים מועטים. משא"כ בהושבחו ע"י הבנים הוי נכסים מרובים. ומדויק היטב מש"כ המאירי דבנתייקרו הנכסים הבנים חוזרים לירושתם. ולכאורה צ"ב, הא הוי ירושה לבנים ורק דחייבים לפרוע חוב המזונות לבנות. אלא מבואר במאירי כרשב"א בשם הראב"ד והריטב"א הנ"ל, דמחמת התקנה הוי ירושה לבנות, וא"כ נעקרה ירושת הבנים ועד עתה אינם יורשים, וכעת שהנכסים נתרבו חוזרים הבנים לירושתם. ומבואר היטב הרשב"ם דמבע"ל דבמועטין ונתרבו יהא לבנות, דקס"ד דהוי כמו בהשביחו הבנות דארעי אשבח כיון דהוי ירושה לבנות. וזהו דאמרי' דכיון דאם מכרו הבנים מהני מכירתם, מוכח דגם במועטין לא הפקיעו את הנכסים מהבנים והשאירו את דין ירושה דאורייתא לבנים, כמש"נ לעיל, ולהכי לא אמרי' לגבי הבנות ארעי אשבח. וזו כוונת הגמ' מרובין ונתמעטו כבר זכו יורשין, דמרובין מעיקרא הוי ירושה לבנים.

ועפ"י דברינו יש לבאר מה שכתב בתש' מהרי"ל החדשות בסי' קצט לדון אם בן בכור נותן פי שנים למזון הבנות, והסיק דהבכור מפסיד מהפי שנים שלו. ולכאורה ס"ל דהוי בגדר חוב ולהכי בכור נותן פ"ש, אך י"ל להמבואר דהוי ירושה לבנות, א"כ ממילא מעיקרא מפסיד הבכור מחלקו.



בשיטת הרע"א בדין מזונות הבנות

והנה הרע"א כתובות נד. גבי בת ארוסה דמבע"ל בכתובות שם אם יש לה מזונות ומספק אינה מוציאה, ועי"ש ברש"י ומאירי וברא"ש דמייירי שלא נשאה, והסתפק הרע"א בגוונא דאח"כ נשאה ויש לו בנים ובנות, והשאר נכסים מועטים, אם הבת ארוסה תיטול, דהבנות אינן מוחזקות כ"כ רק שניזונות מהנכסים של הבנים וכו'. והיינו דספק הרע"א הוא אם בנכסים מועטים הבנות נוטלות דרך הבנים, וממילא אינן נחשבות למוחזקות, או אם הוי מעיקרא ירושה לבנות וממילא הוי מוחזקות כלפי הבת הארוסה. והרע"א הוסיף בסוגרים להתבונן מהשו"ע חו"מ בסימן רפ גבי טומטום ובת. ונראה כוונתו לרמ"א הנ"ל דבטומטום ובת אין לטומטום כלום בנכסים מועטים והכל לבת. והבאנו לעיל את קושיית הנתיבות דלא יהא אלא כחוב, נימא דיביאו הבנות ראי' דהוא הבן דהא הן המוציאות וכו' דהא ל"ה ירושה וכו'. ומוכרח ליישב דהרמ"א בשם הטור ס"ל דכיון דמזונות הבנות הוי ירושה לבנות מש"ה הוי הבנות מוחזקות

וכנ"ל. ונראה דזו כוונת הרע"א במה שציין לשו"ע שם, היינו להוכיח דהבנות מוחזקות במזונות, דהוי כירושא לבנות.

ונראה דזהו גם ספיקו של הרע"א בכתובות צא לענין כתובת בנין דכרין דבעי' מותר דינר, האם מזונות הבנות יכול ליחשב כמותר דינר. ובפשטות מאי גרע מכל חוב דנחשב למותר דינר. ולפ"ד נראה דספק הרע"א הוא דכיון דהוי ירושה לבנות, תו אינו יכול ליחשב למותר דינר, כיון דמעיקרא הוי לבנות והן המוחזקות, אבל אם הוי חוב של בנים לבנות שפיר הוי ככל חוב דנחשב למותר דינר. [והרע"א לא הזכיר דספיקו הוא דווקא בנכסים מועטים, ומשמע דמספ"ל גם בנכסים מרובים].

ונראה דהרע"א לשיטתו בדבריו גם בכתובות מג, שהסתפק דכיון דהאלמנה נוטלת רק היכא דהבת נוטלת, כמש"כ תוס' לפנינו ובכתובות שם, מהו היכא דמחלו הבנות לבנים על המזונות, אם נימא דלא תיטול אלמנה. ומדויק ברע"א דלא הסתפק היכא דהאשה מעיקרא מחלה על מזונות הבת, כיון דבזה ה"נ מעיקרא לא היה ירושה לבנות ולא מיתעקרא נחלה, ואיך תיטול האלמנה. והסתפק הרע"א רק היכא דהבנות מחלו לבנים. והיינו דבזה י"ל דה"נ איכא ירושה לבנות, ורק דבמחלו הוי מחילה כפרעון, אבל נחשב דמיעקרא נחלה דאורייתא, ושפיר תיטול האלמנה.

והנה ברע"א כתובות נא ע"ד תוד"ה מקרקעי כתב דמסתפקנא לדינא באם שיעבד במפורש למזונות הבנות ולגביית בנין דכרין ממטלטלין אם מהני. דהרי בב"ב קלא. אמרי' דתנאי ב"ד שאני, וא"כ כיון דתנאי ב"ד היה רק על מקרקעי אלא מדעתא דנפשיה שיעבד המטלטלין לגבות מהן, י"ל דמה שהוא מוסיף ולא היה מדין תנאי ב"ד הדרא לכללא דאינו לשעבד לדשלב"ל וכו'. ובשו"ע אב"ע סימן קיא סי"ד אי' דבכתב בכתובה דמשתעבד מטלטלי אגב קרקע למזון הבנות, גובה גם מטלטלי. ובבית מאיר שם הקשה כקו' רע"א הנ"ל, דלתרוץ הגמ' בכתובות בנ"ד דמהני לדבשב"ל מתנאי ב"ד, יקשה גבי מטלטלין דליכא תנאי ב"ד אלא דהוי התחייבות ידידה, א"כ הדר תיקשי דהוי התחייבות לדבר שלב"ל. ובאב"מ בסי' קיא סק"ט הביא את קו' הבית מאיר, ותירץ דכיון דבכתובת בנ"ד ירתון, הרי מעיקר הדין צריך לגבות ממטלטלין כדאי' בכתובות נב: אלא דמשני שם דככתובה שויה רבנן ולהכי לא גבי ממטלטלי, אבל בכתב לה מטלטלי אג"ק, דגם הכתובה נגבית ממטלטלי, להכי גם כתובת בנ"ד גובה ממטלטלין וחזר לעיקר דינו וכו'. והנה הרע"א הקשה כן גם על מזונות הבנות, דכתב הרי"ף דלאחר תקנת הגאונים גובין ממטלטלין [ומ"מ לא נעשו כנכסים מועטין], וקשה דאיך מהני ההתחייבות, הא הוי לדבשב"ל. וכאן לא שייך תרוץ האב"מ לומר דכיון דהוי כירושא, ממילא מעיקר דינו היה גובה ממטלטלין, דזה שייך רק בכתובת בנין דיכרין, דמעיקר הדין איכא ירושה מה"ת, משא"כ הכא במזונות הבנות, כל דין הירושא הוא מתנאי ב"ד.

ונראה ליישב עיקר הקו' להמבואר דבמזונות הבנות הוי התחייבות לאשתו וממילא הוי ירושה למזונות הבנות, וזהו תירוץ הגמ' דתנאי ב"ד שאני וכנ"ל. מעתה י"ל דדוקא היכא דכל ההתחייבות לדבשב"ל לא מהני, אבל הכא דעיקר חוב מזונות הבנות הוי לאשה, וממילא הוי ירושה לבנות, שוב גם בהוסיף מטלטלין מהני. דכיון דעיקר ההתחייבות לאשה ליתן לבנות, אף

דעיקר התקנה היתה על קרקעות, גם בנתחייב מטלטלין מהני להוסיף את ההתחייבות לאשתו, וממילא הוי הכל ירושה לבנות למזונות. ומצאתי ברע"א החדש בכתובות שם שהובא מס' אותיות דרע"א, ושם הקשה הרע"א כנ"ל ותי' "וצ"ל דכיון דהקרקעות משועבדים מטעם תנאי ב"ד יכול לשעבד להחוב הזה גם מטלטלין" עכ"ל. ויש לבאר טעמו כמש"נ.

ויש לסייע לסברא זו מהגמ' בכתובות נד. הנ"ל דמיבע"ל בבת ארוסה אם יש לה מזונות, ובתוס' רי"ד כתב דאף אם אין כתובה לארוסה, מ"מ מיירי בדכתב לה. ולכאורה מה יהני הכתיבה, הא ליכא תנאי ב"ד ושוב הוי התחייבות לדבשב"ל. וע"כ דכיון דע"י ההתחייבות הוי דין כתובה ונעשה לתנאי ב"ד, שוב גם בארוסה זוכות הבנות מדין ירושה למזונות וחשיב הכל תנאי ב"ד. וה"נ הכא בהוסיף מטלטלין נחשב הכל לחיוב מתנאי ב"ד, וכמש"נ.



מכירת הבנות לנכסים

והנה לעיל הבאתי את דברי החת"ס בתשובה אב"ע סוף סי' קמד שכתב וז"ל דהב"ד מגבי להם מיד דבשעת מיתה חל חיוביה ומ"מ מיתלו תלו וקאי ואי קדמו ומכרו לא מבטלי מקח דאורייתא וכאלו לא מטי חיוביה אלא דבר יום ביומו, עכ"ל [ויל"ע אם כוונתו רק משום דהוי מכירה דאורייתא, דהרי בשו"ע משמע דגם בקטנים, דקניינם דרבנן, הייתה מועילה המכירה אי לאו משום דבאיסורא לא תיקנו, ע"ש ברמ"א בשם תש' הר"ן סימן מו ובשעה"מ סוף הל' זכיה לגבי אם נתנו במתנת שכ"מ]. וברע"א החדש בסוגין נקט דגם להרשב"ם, דאחר גביה לא מהני מכירתם, אין זה משום דהוי שלהם ממש, אלא דלא גרע ממשכון על חוב מזונותם וכו'. וי"ל כנ"ל, דמ"מ הבנות ל"ה בעלים מחמת שיוור לבנים וכנ"ל. ועי"ש עוד ברע"א שהעיר לשיטת התוס' דמהני מכירה אף אחר גביה, והעיר הרע"א דלתוס' דהייתה העמדה בדין הקרקע ביד הבנות ואין הבעלים יכולים להוציא מהם בדיינים, וא"כ הוי אינו ברשותו, ואיך מהני המכירה. וקושיא זו נמצאת בר' יונה לפנינו, מובא בש"מ. ותי' הרע"א דכיון דהלוקח יכול להוציא, אמרי באים כאחת, ונחשב ברשותו למכירה. ומצינו סברא כזו בר' יונה לעיל מג, אולם בסוגין תי' הר' יונה באופ"א, ובתו"ד נראה דבמטלטלין ה"נ לא אמרינן דמה שמכרו מכרו, עיש"ה.

ובעיקר קושית הרע"א דאין מהני מכירת הבנים, הא הוי אינו ברשותם מחמת הבנות. י"ל דמ"מ מיקרי היתומים בעלים לענין דחשיבה דשלהם הושבת, וכ"נ ברא"ש. דכבר ביארתי בספרי משא יד ח"ב בפ' כי תצא עמוד רנב ולהלן דרך באינו ברשותו דגזילה דיש לגזול קניני גזילה, בזה הוי לגבי הנגזל חסרון בעלות למכירה. משא"כ באבידה, ל"ה חסרון בעלות, אלא דין במעשה הקנין דלא חל באינו ברשותו. ובזה ביארתי את שיטת המרדכי המובא ברמ"א חו"מ סימן רעח, דבכור נוטל פי שניים בגזול, והקשה הגר"א דהוי הוי אינו ברשותו של האב, ול"ה בכל אשר ימצא לו. ונתבאר דהרמ"א והמרדכי מיירי דוקא בקרקע דאינה נגזלת או בגניבה ע"י גוי, דאין להם קניני גזילה, ולהכי נחשב לגבי האב בכל אשר ימצא לו דעדיין הוי בעלים. ולסברא זו הסכים עמי מרן הגר"מ שך זצ"ל לפני למעלה מחמישים שנה [בקין תשל"א]

ואכ"מ, ולפ"ז י"ל דהכא כיון דאין לבנות קנין בנכסים, אלא יש להם רק רשות להחזיק, וכדכתב ר' יונה שם, ולהכי חשיב ברשות הבנים לגבי השבח וא"ש היטב.

ונראה דמה"ט יהני גם מכירת הבנות כיון דהוי בעלים [והרגיש בזה בקו"ש לפנינו, וכ"ה בפלפולא חריפתא באות ז כנ"ל], ואין בזה סתירה להא דמהני מכירה ע"י הבנים, דאינו אלא שיויר לבעלות האחים למכירה. וניחא מש"כ הפרישה וההפלאה שם דגם במרובין ונתמעטו ונשארו מרובין יפסידו הבנות. והיינו דכיון דהוי בעלים מחמת שזכו בירושה למזונות, שוב ליכא נ"מ אם נשארו בתורת נכסים מרובים, דמ"מ כיון דנתמעטו יפסידו גם הבנות. ובזה ניחא השו"ט בתוס' קמ. ד"ה יתומים אם בעובר תיקנו דין נכסים מועטים, והרי לעובר אין זכיה, אלא דשאני הכא דהוי דין ירושה למזונות וגם לעובר שייך שם יורש, כמש"כ בחי' הגר"ח על הרמב"ם בהל' תרומות פ"ח ואכ"מ.

ובזה יבוארו דברי הח"מ והב"ש בסי' קיב סקכ"ה בישוב הקושיא דאיך נצרף את המטלטלין לדין נכסים מרובים, יאמרו הבנות אי אפשרי בתק"ח וכו'. והיינו דס"ל דאף דעיקר התקנה דהוי ירושה למזונות הוי לטובת הבנות ושייך בזה א"א בתק"ח, אמנם בתקנה דאפשר לגבות גם ממטלטלין הוי תקנה גם לטובת הבנים להחשיבם למרובים ושתהא ירושה אחת לבנים ובנות למזונותיהם, ולהכי אין הבנות יכולות לומר אי אפשרי בתק"ח. ולפ"ז י"ל בכוונת הרע"א שם, שכתב בדברי הרשב"ם דבמועטין ונתרבו דס"ד דאית ליה רווחא לבנים דהיינו דווקא בהוולו מזונות. משא"כ בנתייקרו הנכסים בזה גם בס"ד הוי לבנות, כיון דהן הזוכות ונעשו לבעלים מדין ירושה למזונותיהן. וכן נראה בדברי הרע"א בעצמו, כמו שהובא ברע"א החדש מדבריו בכ"י, שכתב כן להדיא, ודבריו מתאימים לשיטתו דמזונות הבנות הוי ירושה למזונות כמו שנתבאר.



אם הבנות יכולות לתבוע מזונות כשאחר פרנסן עד בגרותן

בקובץ האוצר סיון תשע"ז הארכתי במאמר גדרים במזונות אשה בעמוד רלו ולהלן, להוכיח דהוי חוב של מזונות ולא חוב ממון גרידא. ולהכי היכא דהיה לה לאכול ממקום אחר, כגון מהפקר או משביעית וכיו"ב, אינה יכולה לתבוע מהבעל את ממון חוב המזונות, עי"ש בארוכה. ויש להסתפק בדין מזונות הבנות כה"ג שהיה לבת מה לאכול, אם איכא לתקנת מזונות הבנות.

ומצאתי נידון בזה בשו"ת נובי"ת אב"ע סימן צה, שנשאל בגוונא דהבת באה לתבוע מזונות שהיה מגיע לה בקטנותה, כי בקטנותה היתה מקבלת מזונות מאחר. והשואל פסק דהנכסים שייכים לבנים, ואין להבת שום תביעה מחמת מזונות, כיון שהיו לה מזונות ממקום אחר, שלא תיקנו מזונות להבנות אלא שלא יצטרכו לחזור על הפתחים, וזו שכבר ניוונה יהיה מאיזה מקום שיהיה, אחרי שלא היתה צריכה לחזור על הפתחים איבדה מזונות. ע"כ דברי השואל. ובתחילה דחה הנוב"י סברא זו, דאטו אם יש להבת רכוש רב שנפל לה ירושה מבית אבי אמה, הכי בשביל זה אם מת אביה בקטנותה לא יהיה לה מזונות אחר מותו. אך להלן הסיק הנוב"י דדבר זה תלוי במח' ראשונים בכתובות נג: דלרש"י שם ה"נ כה"ג אין לה מזונות הבנות, והרי"ף שם נראה דחולק. עוד הביא דבכנה"ג בהגהותיו לטור אות ו הביא ממהר"י הלוי דה"נ אין לה

מזונות. והביא הכנה"ג דיש חולקים דיש לה מזונות. והסיק הנוב"י דבנכסים מרובים כל הנכסים בחזקת הבנים, להכי יכולים הבנים לומר קים לי כהנך שיטות דכה"ג אין לה מזונות הבנות. ואף בנכסים מועטים הוי ממון המוטל בספק, ויחלקו הבנים עם הבת. עי"ש כל התשובה.

ולפי כל מה שביארתי במאמרי דיסוד חיוב מזונות הבנות ה"נ אינו בתורת פריעת חוב של האב, דאף דהוי התחייבות האב בתנאי כתובה, מ"מ גדר קבלת הבנות במזונותיהן הוא מחמת ירושה מהאב למזונות הבנות. ואין בזה כלל ענין על האחין לפרעון חוב של האב, אלא דהבנות מקבלות מכח האב ע"י ירושה, והבאתי דמפורש כן ברשב"א בשם הראב"ד ובריטב"א ובס' הירושות לרס"ג. א"כ י"ל דבכל גווני זכו הבנות במזונות מדין ירושה. ואמנם לעיל דנתי דכ"ז בנכסין מועטין, והיינו דתרי תקנות הן, דבנכסים מועטין הוי ירושה לבנות דהן הבעלים, אבל בנכסים מרובים הוי של הבנים, והם הנותנים לבנות. ואכן גם בנוב"י מוכח חילוק בין מרובין למועטין. אך לדברינו עפי"ד הרמ"ה נתבאר דגם בנכסים מרובים זכות הבנות היא כירושא מהאב למזונות, ולפ"ז נראה לענין ספק הנוב"י דהבנות נחשבות למוחזקות.



אוצר חקר ועיון

גדר מחלל שבת בפרהסיא ♦ הליכה לחדר זעם ♦ הנשים הנכריות בימי
עזרא [חלק א] ♦ כיצד מודדים אגודלים וזרועות ♦ תולדות מניין תרי"ג
מצוות ♦ בירור המסורת על מקום בית מקדשינו ♦ תשובה להערות
הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

גדר מחלל שבת בפרהסיא

בגמ' בעירובין ס"ט ע"א מבואר שמשומד לחלל שבתות בפרהסיא דינו כגוי שאוסר את הטלטול במבוי עד שישכרו ממנו רשות ע"ש. ובדף ס"ט ע"ב מבואר שהמשומד לנסך יין והמחלל שבתות בפרהסיא אין מקבלין ממנו קרבן ע"ש. ובחולין ה' ע"א מבואר שהמשומד לנסך יין והמחלל שבתות בפרהסיא שחיטתו פסולה ע"ש.

והרמב"ם בפה"מ חולין פ"א מ"ב ובהלכות עירובין פ"ב הט"ז כתב, שישראל שהוא מחלל שבת בפרהסיא או שהוא עובד ע"ז הרי הוא כגוי 'לכל דבריו' ע"ש. ובספר האשכול (ח"ב עמ' 106) הובאו דבריו של הר"י אלרברצלוני בשם גאון [והוא רב סעדיה, כמובא בהערה שם] שכתב: "כללו של דבר במצות [כגון לברך ולזמן ולבטל רשות וכדומה להן מן המצות] הלך אחר שמירת שבת. ובעריות [לענין קדושין וגיטין וחליצה ומיאונין וממזרות וכדומה להן] הלך אחר הריון ולידה [שהמחלל שבת בפרהסיא נידון כיהודי לענינים אלו] ע"ש. אלא שדנו הפוסקים בגדרי מחלל שבת בפרהסיא בכמה פרטים.



מחלל שבת בפרהסיא שנמנע מלחלל בפני אדם גדול

בגמ' בעירובין ס"ט ע"א איתא: "ההוא דנפק בחומרתא דמדושא [שהוא משוי]. כיון דחזייה לרבי יהודה נשיאה כסייה. אמר כגון זה [שמחלל שבת בצינעא] מבטל רשות לרבי יהודה" ע"כ. וכתב בספר תורת חיים שם בזה"ל: "וא"ת מאי קא משמע לן ש"ס בהך עובדא. וי"ל דאית לאשמעינן דאע"ג דנפיק ביה לרה"ר בפרהסיא לפני כל אדם ולא כסייה אלא לפני רבי יהודה נשיאה שהיה בוש לפני הנשיא, אפ"ה מבטל רשות, דכיון דכסייה מיהא לפני הנשיא - מחלל שבת בצנעה קרינן ליה" ע"כ. והביאו הא"ר בסי' שפ"ה, ושם כתב: "בש"ס מבואר" וכו' ע"ש. הרי שנקט כן בתור הפשט הפשוט בגמ'. והביאוהו המ"ב (בסק"ו) והכה"ח (באות י') להלכה.

אולם בספר יד דוד על עירובין שם כתב על דברי התורת חיים בזה"ל: "ובאמת אינו נראה כן, דא"כ נתת דבריך לשיעורים. ועוד דפרהסיא הוי בפני עשרה מישראל, וא"כ כל שעשרה יודעים מה בכך שיבוש בפני אדם חשוב. ולכן נראה דאי לפר"י דבחצר הוה, י"ל דבחצר דלא דיירי ביה ישראלים. וגם לפי ר"ת דבר"ה הוה, אפשר במקום דלא שכיחי ישראלים, והגמרא הביאה הך מעשה לאשמעינן דר"י נשיאה נמי סבר כהך שינויא דמחלק בין צנעה לפרהסיא, ולא כתירוץ הראשון דמגיה המשנה כנראה דאינו מחלק. ועיין תוספת שבת [שם סק"ה] ע"כ. והתוספת שבת הנ"ל כתב שהפוסקים לא הזכירו דבר זה, ועי"ש שהאריך בזה. אולם הדברים מפורשים יותר בדברי הראשונים שם כדברי היד דוד שהנידון שם לא היה מיוחד בנשיא אלא שכך היה המעשה, אולם אה"נ מכסה בפני כל אדם ולכן לא הוי מחלל שבת בפרהסיא.

ז"ל הריטב"א שם: "כסייה וכו' פי' וגלי דעתיה שאינו מחלל שבתות בפרהסיא" עי"ש. וכן מתבאר מדברי הרשב"א שם ותוס' הרא"ש במו"ק י"ב ע"ב עי"ש. וכן מתבאר מדברי הר"ח שכתב: "כסייה להאי חומרתא כלומר נתבייש ממנו, אמר כגון זה שאינו מחלל שבת בגילוי פנים יכול לבטל רשות" עי"ש. וכבר כתב לנכון הבני ציון בסי' שפ"ה שכונתו שכשיצא לשוק לא היו עשרה בנ"א וכשראה את ר' יהודה נשיאה כיסה מפניו, ואין זה משום אדם גדול עי"ש. והמאירי בחידושו שם כתב: "כגון זה מבטל רשות דמשמר שבתו בשוק הוא" עי"ש, ומבואר שאין זה דוקא בפני אדם גדול אלא שאינו מחלל שבת בפרהסיא.

וכ"ה יותר מפורש בחידושי ר' ידידיה למו"ק י"ב [המיוחס לתלמיד ר"י מפאריש], וז"ל: "והאי גברא נמי הוא מחלל שבתות בצנעא דנפק בחומרתא דמדושא אבל לא בפרהסיא שהרי כסהו כשראה בני אדם" עי"ש. וכ"ה הלשון בחידושי גור אריה למהר"ל מפראג בעירובין ס"ט, וז"ל: "כלומר אם הוא מכסה אותו דבר איסור כאשר רואה בני אדם אע"ג דאפשר שיהיו הבריות רואין, שאין יכול לשמור כ"כ שלא יהיה רואים אותו כלל דהא ר"י נשיאה ראה, וה"א דכה"ג לא נקרא משמר שבתו בשוק רק אם עובר בצנעא קמ"ל" וכו' עי"ש.

וא"כ כיון שמפורש בדברי ר' ידידיה שלא כחידושו של התורת חיים, וכן נראה גם מדברי שא"ר הנ"ל, נראה שהעיקר הוא שכל שמחלל בפני עשרה מישראל הוי מחלל שבת בפרהסיא לכל מילי, אף אם לא היה מחלל שבת בפני נשיא או שאר אדם חשוב.



האם צריך שיעידו עליו עדים כדי שיחשב מחלל שבת בפרהסיא

הנה בשו"ת מהר"י אסאד (יו"ד סי' נ') כתב דבעינן דוקא שיעידו בפניו ובפני בית דין שחילל בפני עשרה מישראל, וללא זה לא חשיב מחלל שבת בפרהסיא עי"ש. והביאו בשו"ת יבי"א ח"א (יו"ד סי' י"א אות ט"ו), והביא את מחלוקת האחרונים בענין זה, וצירף סברא זו לסניף עי"ש.

אולם בשו"ת יבי"א ח"ב (יו"ד סי' י') כתב בזה"ל: "אכן ידידי הרב הגאון המפורסם ר' בצלאל זולטי שליט"א, העיר לי בזה מדברי הרמב"ם (הגד"מ בניו יורק תש"ז, פ"ג מה' ממרים ה"א) וז"ל: מי שאינו מודה בתורה שבע"פ וכו', ה"ז בכלל האפיקורסים, ומיתתו בכל אדם. (ה"ב) מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבע"פ מורידין אותו ולא מעלין, והרי הוא כשאר כל האפיקורסים, והאומרים אין תורה מן השמים, והמוסרים והמומרים. שכל אלו אינם בכלל ישראל, ואין צריכים לא עדים ולא התראה ולא דיינים אלא כל ההורג אחד מהם עשה מצוה גדולה והסיר המכשול. עכ"ל. [וכ"ה בדפוס ברלין]. מבואר יוצא מד' הרמב"ם, שלא כד' מהר"י אסאד, שאפיקורוס ומומר וכיו"ב א"צ עדים והתראה וב"ד עכ"ד ודפח"ח. ונראה שהגירסא הנ"ל לא היתה למראה עיני קדשו של הגאון מהר"י אסאד, כי בכמה דפוסים נשמט לשון זה מפני הצנזורה עכ"ד. וא"כ נראה שאין לצרף סברא זו כלל, דנסתרת היא מדברי הרמב"ם הנ"ל. ופלא שבספר כה"ח (יו"ד קי"ט אות ל"ט) הביא הרב זצ"ל את מחלוקת האחרונים הנ"ל וצירף סברת מהרי"א הנ"ל, אף שבח"ב שנכתב כמה שנים קודם הכה"ח כבר ראה את דברי הרמב"ם, ודחה את דברי מהרי"א וכו"ל.

אי בעי שיראו עשרה כאחד את העבירה

הכה"ח בסי' שפ"ה (אות י"א) הביא בשם הש"ך ביו"ד (סי' קנ"ז סק"ד) גבי הדין של יהרג ואל יעבור אם אומרים לו לעשות עבירה בפרהסיא, שא"צ שיראו אלא גם כשיודעים מהעבירה וכדמוכח מאסתר עי"ש. ועי' בדרכ"ת בסי' קנ"ז (אות כ"ג) שהביא מדברי האחרונים שכ"ה בפירוש בשו"ת התשב"ץ (ח"א סי' קמ"ח) וברדב"ז (ח"ד סי' צ"ב) עי"ש. ויש להוסיף שכ"ה להדיא בריטב"א פסחים כ"ה עי"ש. וכן המאירי בסנהדרין ע' ע"ב כתב: "ולא שצריך בפני עשרה אלא ידיעת עשרה שהרי אסתר לא בפני עשרה היה אלא שכלם היו יודעים בכך או שמא רואים היו בשעה שהיו מולכין אותה" ע"כ. ומבואר בהסברו הראשון [שנראה שנוקט כמותו] שידיעה מספיקה, וכדעת הריטב"א והרשב"ץ והרדב"ז. וכן מתבאר מדברי הר"י מלוניל שם, שכתב: "אבל בפרהסיא שיוֹדע לעשרה ישראל מוטב שיהרג" וכו' עי"ש. ולפ"ז ה"ה לחילול שבת בפני עשרה, שג"כ לא צריך שיהיו כולם רואים את העבירה בשעת עשייתה אלא מספיקה ידיעתם לזה.

והנה מדברי הר"י מלוניל הנ"ל מבואר שלא רק כשיודעים בשעת העבירה עצמה עשרה מישראל אלא אפילו אם ידעו מזה בעתיד חשיב פרהסיא, וכ"כ האחרונים מדנפשייהו ומהם התבואות שור בסי' ב' וז"ל בפני עשרה מישראל או שהדבר מפורסם וידע שיתפרסם עי"ש. וכן העתיק הפמ"ג שם. וכ"כ בשו"ת שו"מ רביעאה (ח"א סי' מ"ו) עי"ש, ובספר שבילי דוד (יו"ד קט"ו סוף אות א') ע"ש, ובסנהדרי קטנה (ע"ח ע"ב) עי"ש, ובעמודי אש [אייזנשטיין] (דף ל' ע"ד) עי"ש.

ויש להוסיף עוד את דברי הר"ב תפארת יעקב לחולין (דף מ"ב ע"א מדפי הספר) שציידד דהך פרהסיא המוזכר גבי חילול שבת שנעשה מומר אינו כמו פרהסיא דקידוש השם שצריך עשרה רואין בשעת קידוש השם, אלא כל שעושה בפני רואין ויתפרסם הדבר חשוב מומר לכל התורה כולה ולא בעינן עשרה, ורק באופן שעשה בצינעא בפני עצמו ופתאום באו עליו וראו שעבד ע"ז או חילל שבת לא חשיב פרהסיא עי"ש.

אמנם בשו"ת בנין ציון (סי' ס"ד) וכן הגרע"א בתשובה שנדפסה בחידושי לע"ז כ"ו ועוד, כתבו שצריך עשרה יחד עי"ש. ובשו"ת יבי"א שם באות כ' צירף דבריהם לספק עי"ש. אולם לפי האמור אין זה נכון, דזהו נגד הראשונים וגדולי האחרונים. והעיקר כדבריהם שאף שיוֹדע לעשרה מישראל ויודע מזה חשיב מחלל שבת בפרהסיא.



מי שעושה קידוש, האם מפקיע ממנו שם מחלל שבת בפרהסיא

כתב בשו"ת בנין ציון החדשות (סי' כ"ג) שמי שמתפלל ומקדש בשבת לא חשיב מחלל שבת בפרהסיא משום שמודה בבריאה ובבורא ע"י התפלה והקידוש עי"ש, והמנח"א ח"א סי' ע"ד) חלק עליו – עי' בשו"ת יבי"א שם (אות י"ב וט"ז) שהביא דברי הפוסקים בזה. ובסברא נראים דברי המנח"א, דהא זה שמתפלל ומקדש נראה שהוא כעוף המצפצף ואינו מבין מה אומר אלא מצות אנשים מלומדה, דהא אומר רצה נא במנוחתנו וכו' וינוחו בו כל ישראל וכו' ואין הוא נח, ועוד שאומר ברוך אתה ה' מקדש השבת, ואם חשב והבין מה אמר – איך מחלל את מה שה' קידש.

אלא ע"כ שאין תפלתו וקידושו ראייה להודאה בבורא ובבריאה אלא שעושה כן להשקיט מצפנו וכדומה, ולכן סתמו בזה הגמ' והראשונים שהכל תלי בחילול במלאכות ולא בקידוש.



מחלל שבת בפרהסיא באיסור דרבנן אי חשיב כגוי או לא

הכה"ח ביו"ד (סי' ב' אות נ') הביא בקצרה את מחלוקת האחרונים בענין זה, שדעת הבית הלל דחשיב כגוי והביא ראייה מעירובין ס"ט ע"א לפירוש התוס' שם, וכפי שנפסק להלכה באו"ח סי' שפ"ה ע"ש. והפר"ח בקונטרס אחרון שם דחאו וס"ל שרק לענין עירוב כן הוא אבל לשאר דינים אינו כגוי עד שיחלל באיסור תורה ע"ש, וכן הסכימו רוב האחרונים.

אולם מדברי הריטב"א בעירובין שם מבואר כדעת הבית הלל, וז"ל: "ושמעין מהכא דמשומד לחלל שבתות מיקרי אפילו בעבר איסורא דרבנן דהכא דרך מלבוש הוציאה וכו' וליכא אלא איסור דרבנן" ע"ש, וכבר כתב הצ"צ (יו"ד סי' א' דף ב' ע"א) שלשון זה נוטה כדעת הבית הלל ע"ש. וכונתו ברורה דהא הריטב"א כתב דשמעין מיניה דמשומד וכו', ומבואר שכונתו ללמוד מזה לכל דיני התורה ולא רק לדיני עירוב. וכן הבין בפשיטות הרדב"ז בתשובתו על הקראים בסי' תשצ"ו [וכן בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' מ"ג] שכיון שהקראים האידנא אינם יראים מן החכמים – מחללי שבתות בפרהסיא ניהו, ובהדיא אמרו [תוס' בעירובין ס"ט ע"א] באותו דיבור [כאן במומר] דחשוב מומר אפילו במילי דרבנן ע"ש. ומבואר שלמד מדברי התוס' שם לשאר דיני התורה ולא רק לעירוב.

והנה בספר דברי שאול יוסף דעת (יו"ד סי' ב') [הובא בשו"ת יבי"א ח"א יו"ד סי' י"א במילואים] הביא את דברי הב"י באה"ע סוסי' מ"ב בשם מצאתי כתוב [והיא תשובת זכרון יהודה לבן הרא"ש סי' פ"ב] שכתב: וגם על חילול שבת אם עבר על מוקצה או אפילו על הוצאה ברה"ר בזה"ז אינו פסול לעדות אלא מדבריהם, ומבואר שגם בחילול שבת – כל שהוא מדבריהם לא הוי מומר ע"ש. אולם דבריו צ"ע, דהתם לא מיירי מדין חילול שבת 'בפרהסיא' אלא מדין פסול עדות, דסגי לפוסלו אף שראוהו מחלל 'בצינעה', וע"ז קאמר שכיון שחילל בדרבנן לא נפסל אלא מדרבנן, וכמבואר בחו"מ סי' ל"ד, ולכן א"א לפסול את הקידושין מהתורה, אבל לענין חילול שבת בפרהסיא אין ראייה כלל.

ויש להוסיף עוד, דהנה לענין משומד להכעיס כתב המאירי בהוריות י"א [עפ"י הסוגיא שם, וכן בריש חולין], וז"ל: "וכל שהוא להכעיס במצוה מד"ס יראה מכאן שאינו בכלל משומד להכעיס, ומ"מ בכלאים דרבנן הואיל ועבירה זו מפורסמת ונעשית לעיני השמש דינו בה כמשומד להכעיס בדבר שהוא מן התורה וכן כל כיו"ב" ע"ש. והנה לדבריו בעבירה מפורסמת ונעשית לעיני השמש חשיב משומד לכל התורה בעושה להכעיס אף בדרבנן. וא"כ ה"ה גם במחלל שבת בפרהסיא אף לתיאבון שדינו כדין עושה להכעיס, וכפי שכתב הכס"מ בהלכות איסורי ביאה פי"ג הי"ז ע"ש. אולם אין מכאן סתירה לדעת הריטב"א וסיעתו שכשאין עבירה זו מפורסמת לא הוי משומד לכל התורה, דאפשר ששבת חמירא טפי, ובעיקר משום שהוא עושה את העבירה בפרהסיא – אף בדרבנן חשיב משומד לכל התורה. משא"כ בעבירה אחרת, תלוי אם

היא מפורסמת או לא. ועכ"פ בעבירה מפורסמת, אף שהיא מדרבנן – לכל הדעות חשיב משומד לכל התורה כולה.

וא"כ נראה שלמעשה אע"פ שרוב האחרונים הסכימו עם הפר"ח – העיקר כדעת הבית הלל וכמפורש בריטב"א וברדב"ז, וכך הם פשטות הדברים, שאף מחלל שבת בפרהסיא באיסור דרבנן חשיב משומד לכל התורה כולה. ובעיקר בזמננו שמדברים בטלפון או נוסעים באופניים חשמליות וכדומה, שלפי חלק גדול מהפוסקים הם איסורים דרבנן – בודאי דחשיבי משומד לכל התורה כולה דהא מפרסם איסוריה וכו"ל. וכן נקט השד"ח בח"ג עמ' 14 (מערכת המ' כלל פ"ו) עפ"י דברי הריטב"א הנ"ל, שהביא את דברי הערוך השולחן ביו"ד סי' ב' אות ט"ז שכתב: "יש מי שאומר דחילול שבת בדרבנן אינו נעשה עברייני, ולא נראה כן" ע"כ. וכתב השד"ח: "ולא ביאר למה לא נראה כן אחרי שכ"כ הרבה רבנים. ואולי ראה דברי חידושי הריטב"א הנ"ל שדבריו נוטים לסברת הרב בית הלל, ואחרי שרבני האחרונים לא ראו דברי הריטב"א תפס הרב יצ"ו כמותו, שיש לנו לומר שאם האחרונים היו רואים דבריו היו חוזרים בה"כ" עכ"ל. ונראה שזו גם הסכמת השד"ח, דסברא ברורה היא שההלכה כהריטב"א כנגד דברי האחרונים.



בכמה פעמים נעשה משומד לחלל שבתות

נחלקו בזה הראשונים. הדרכ"מ ביו"ד סי' ב' אות ג' כתב: "במרדכי ריש חולין (סי' תקע"ג) כתב וז"ל ואף אם עבד עבודה זרה פעם אחת או חילל שבת אם אינו מפקיר עצמו לחזור ולכפול ולעשות בפרהסיא אין שחיטתו אסורה בדיעבד וכו' ועי"ש. וכן הוא שם בתוספות (יד. ד"ה השוחט). וכ"כ רי"ו נתיב ט"ו ח"ב אות ה' (קט"ז ע"א) ע"כ. ויש להוסיף שכ"ה בפסקי תוס' שם להלכה. וכ"ה גם בתוס' הרא"ש בדף י"ד וכן בדף מ"א שעד שיעבוד פעמיים לא נעשה משומד עי"ש. וכ"ד הרשב"א בתשובה (ח"ז סי' קע"ט) בשם ר' יונה [והובא בב"י בסי' קי"ט] וז"ל: "וענין חלול שבתות או מי שעבר ע"ד רבותינו לדעתו או שהוא עובד ע"ז שהוא מוחזק בו ג"פ אבל בפעם אחת או שנים אינו עושה יי"נ, ובפני עשרה צריך שיחלל" עי"ש. וכ"ד ספר הבתים (שערי עירובין ש"ג) וז"ל: "יש מי שכתב מה שאמרנו שמחלל – שבתות הרבה אבל במחלל שבת אחת בלבד אינו משומד בכך וזהו שאמרו מחלל 'שבתות' בפרהסיא, ודבר של טעם הוא זה" ע"כ. ומקורו הוא מדברי המאירי בעירובין ס"ט ע"א שכתב כן עי"ש. וכ"כ התוס' בעירובין ס"ט בשם ר"י עי"ש. וכ"ד הריטב"א שם: "ועוד דמשום דחלל שבת פעם אחת אין אדם נעשה מומר, דא"כ כל העושה עבירה במזיד יהיה מומר לאותו דבר והא ליתא שאין מומר אלא הפורק עול הדבר ההוא מעליו ורגיל לעבור בו תמיד" עי"ש. וכן הרשב"א שם הב"ד תוס' עי"ש.

מאידך, הדרכ"מ שם ציין לסי' י"א שהביא הב"י בשם הרמב"ם שהשוחט בשבת במזיד שחיטתו פסולה, ובדרכ"מ שם ביאר משום שהוא נעשה משומד עי"ש. ויש להוסיף שכן מפורש בפה"מ לרמב"ם שם, וכן מתבאר מדברי הרמב"ן, הרא"ה, הרשב"א, המאירי והר"ן שם שכבר בפעם אחת נעשה משומד עי"ש. אולם בדברי הרשב"א והמאירי צ"ל שכתבו כן רק דרך משא ומתן, אבל אליבא דאמת לא ס"ל כן אלא בפעם אחת לא נעשה משומד. דהא המאירי כתב כן

לפסק הלכה בעירובין בצורה ברורה, וכן העתיקו ספר הבתים הנ"ל, אולם בחולין כתב כן דרך משא ומתן ולא נחית להלכה למעשה. וכן הרשב"א בב' מקומות – גם בעירובין וגם בתשובה הנ"ל בשם ר' יונה כתב דלא סגי בפעם אחת. ולכן נראה יותר בדעתם דס"ל דלא סגי בפעם אחת אלא לפחות בפעמים או שלש.

והכה"ח (שם באות מ"ח) הביא את דברי רוב האחרונים שהסכימו דסגי בפעם אחת לעשותו משומד עי"ש. ולפי האמור אדרבה דעת רוב הראשונים דלא סגי בפעם אחת אלא לפחות בפעמיים. ולכן נראה שגם כאן העיקר כדעת הבית הלל שהביא הכה"ח שם שנקט כן, שרוב הראשונים מסייעים לו.

והדין הנ"ל הוא גם במשומד להכעיס בשאר עבירות וגם במשומד לע"ז ולחילול שבת לתיאבון, שבכולם המחלוקת היא אותה מחלוקת, והעיקר שרק בפעמיים לפחות נעשה משומד לכל התורה כולה.



האם חילונים שבזמננו נקראים תינוקת שנשבו

בגמ' בשבת ס"ח ע"ב מבואר לדעת רב ושמואל שתינוק שנשבה לבין הגוים ולא ידע שבת מעולם וחילל שבתות הרבה – מביא חטאת אחת על כל השבתות עי"ש. וכ"פ הרמב"ם בהלכות שגגות פ"ב ה"ו: "תינוק שנשבה לבין הגויים וגדל והוא אינו יודע מה הם ישראל ולא דתם ועשה מלאכה בשבת ואכל חלב ודם וכיוצא בהן, כשיודע לו שהוא ישראל ומצווה על כל אלו חייב להביא חטאת על כל עבירה ועבירה וכן כל כיו"ב" ע"כ. ומבואר שכל עבירותיו הן בגדר 'אונס', ורק מביא קרבן אחד על כל שם עבירה שעשה בחייו. וכ"כ עוד הרמב"ם בפ"ג מהלכות ממרים ה"ג שתינוק שנשבה לבין הגויים הרי הוא כאנוס ואין בו דין מורידין ולא מעלין עי"ש.

אלא שנחלקו הראשונים מה הדין באדם שנמצא בין היהודים ורואה דתם ומנהגם, ויודע שהוא יהודי, אלא שאביו חניכו בכפירה לדת, האם גם הוא חשיב כתינוק שנשבה לבין הגוים, כיון שכך חונך על פי אביו, או שכיון שיודע שהוא יהודי – לא חשיב אנוס



דעת הרמב"ם בחיבור ובפירוש המשנה ריש חולין

הרמב"ם בפ"ג מהלכות ממרים ה"ג גבי דין מורידין ולא מעלין האמור באפיקורסים ומינים כתב בזה"ל: "בד"א באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחילה כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו, אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס, ואעפ"י ששמע אח"כ שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם, כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו, לפיכך ראוי להחזירן

בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה ולא ימהר אדם להרגן" ע"כ. וכתב הכס"מ שכ"כ בפה"מ 'בפ"ק דחולין' ע"כ. וכ"כ עוד בב"י ביו"ד סי' קנ"ט בזה"ל: "ולענין הקראים נראה לי דלהרמב"ם בפירושו מתניתין קמייא דחולין' דחשיב להו כתינוק שנשבה בין הגוים אין להם דין משומדים ואסור להלוותם ברבית" וכו' עי"ש. והש"ך בנקה"כ שם כתב שלא מצא כן בפה"מ בחולין עי"ש. וכן הקשה באורך המל"מ בפ"ה מהלכות מלוה ה"ב, וכתב שצ"ל בב"י 'בפ"ג מהלכות ממרים' עי"ש. אולם אין דבריו נכונים, שהרי בכס"מ הנ"ל כתב על דברי הרמב"ם שכ"ה בפה"מ פ"ק דחולין. והאמת שכבר ציינו ברמב"ם פרנקל שם שכ"ה בהגהת דפוס נאפולי רנ"ב בפה"מ שם, והוא מהדו"ב של פה"מ, וכן נדפס בתרגומים החדשים של הרב קאפח והרב קורח, וז"ל: דינם לענין ההריגה 'כלומר המתחיל את השיטה הזו בראשונה מדעתו הנפסדת' כדין המינים וכו' אבל המינים והצדוקים והביתוסים לכל שינוי שיטותיהם 'הרי כל מי שהתחיל אותה שיטה תחלה' ייהרג וכו' 'אבל אלו אשר נולדו בדעות אלו וחונכו על פיהן הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגויים שכל עבירותיו שגגה כמו שביארו אבל המתחיל הראשון הוא מזיד ולא שוגג' ע"כ. ולזה כיון הב"י והכס"מ.

ובעצם הדין נראה שכן ס"ל לראבי"ה, וכמו שכתב הדרכ"מ ביו"ד בסי' קנ"ט אות ב' בביאורו השני שהוא העיקר, דראבי"ה בסוף סימן קנ"א ס"ל שמשומד להכעיס מותר להלוותו ברבית עי"ש, ואעפ"כ כתב בספרו אביאסף, וכפי שהביא המרדכי ביבמות סי' ל"ט, שלבן המשומדת אסור להלוות ברבית, וע"כ דס"ל שבן המשומדת דינו כתינוק שנשבה.



בירור כונת הרמב"ם ושיטתו בענין זה

והנה הרדב"ז בפירושו על הרמב"ם שם כתב וז"ל: "נראה דמש"כ רבינו ענין תינוק שנשבה ללמד זכות על הקראים אבל הנמצאים בזמנינו אם היה אפשר בדינו להורידן מצוה להורידן שהרי בכל יום אנו מחזירין אותן למוטב ומושכין אותם להאמין בתורה שבע"פ והם מחרפים ומגדפים את בעלי הקבלה ואין לדון את אלו בכלל אנוסין אלא כופרין בתורה שבע"פ, וכבר הארכתי בתשובת שאלה על ענינם" ע"כ. ותשובה זו היא בסוף ח"ב בסי' תשצ"ו להשיב על מהר"ש חכים, ונעתיק חלקים קטנים הנוגעים לעניננו: וכ"ת מפני שכתב הרמב"ם שאלו אנוסים וכו' הרי הוא ז"ל כתב אין ממהרין להורגן משמע שאם הזהירו אותם ועדיין עומדים במרדן הורגין אותם אם ידינו תקיפה וכו'. ובהמשך כתב גבי הסתירה בין פה"מ בחולין לחיבור בהלכות ממרים [שהרבה מהאחרונים הקשו זאת ותרצו בדרכים שונות, ולהאמור לק"מ, דבמהדו"ב באמת תיקן הרמב"ם והוסיף זאת, וזה ממש דבריו בחיבור], כי מש"כ בפה"מ איירי באותן שהחזרנו אותם לאיתן התורה והתרנו בהם כמה פעמים ולא אבו שמוע ומש"ה הרי הם כנכרים גמורים לענין שחיטה וכמינין גמורים לענין הריגה וכו', וז"ש בהלכות ממרים שאין ממהרים להורגן תידוק מינה שאם התרו בהם כדי שיחזרו לאיתן התורה ולא אבו שמוע כאשר אנו עושים לאלו הקראים בכל יום ויום ואדרבה מפקרי טפי משמע שהורגין אותן וכ"ש ששחיטתן אסורה וינם אסור וכו'. ובהמשך הוסיף עוד שאם ברי לן שאינו טועה אלא מזיד ופושע וכופר בדברי רז"ל

ומפקיר כנגדם אפשר שלא אמרה הרב ז"ל [הרמב"ם], ואפילו אמרה אין שומעין לו כנגד החולק [היינו הר"ש שנביא לקמן]. ואני איני כדאי לחלוק ובדבר הזה איני שומע לו אם בכה"ג אמרה, שהוא אינו אוכל משחיטתי אפילו הוא עומד על גבאי ואיני אוכל משחיטתו עיש"ב.

והרבה אחרונים כתבו כדברים אלו, כל אחד בסגנון שונה – עי' במבי"ט (סי' ל"ז), שו"ת באר מים חיים (סי' מ"א), גו"ר (כלל ב' סי' ל"א), מהריק"ש (סי' ל"ד) ועוד רבים. וגם מהרמב"ח בשו"ת קול גדול (סי' כ"ז) כתב כן, אלא שהוא עמד על לשון הרמב"ם שאע"פ ששמע שהוא יהודי וראה היהודים ודתם אעפ"כ נקרא תינוק שנשבה, שלכאורה הוא דלא כהרדב"ז וסיעתו הנ"ל. וכתב דהיינו ששמע שמועה בעלמא שהוא יהודי וראה 'מעצמו' היהודים ודתם וכו', אבל אם התרו בו כולם שוים לרעה התינוק שנשבה עם הקראים דהורגים אותם ולא מולים וכ"כ בפה"מ בריש חולין וכו' עיש"ב [ולא ראה פה"מ מהדו"ב וכנ"ל].

אולם בדברי הרמב"ם בפה"מ מהדו"ב הנ"ל מפורש שכל העבירות שהם עושים דינם כשוגג, ואף שעושים במזיד, כיון שהם אנוסים, וכן מתבאר מדבריו בחיבור. וגם מדברי הב"י ביו"ד סי' קנ"ט ובאו"ח סי' שפ"ה מבואר שהבין כך לגבי רבית ולגבי עירוב שהם חשיבי כשוגגים ולא כמזידים [ודלא כרדב"ז והמבי"ט ועוד]. ובאמת שכן מתבאר להדיא מדברי הרשב"ש בסי' פ"ט, וז"ל: אבל י"ל שדברי הרמב"ם הם בשהכיר היהודים וראה אותם ודתם ולא היה שם מי שיבינהו אמיתת הדת 'והוא אינו מכיר בה שהיא אמת', אבל 'אם מכיר בה שהיא אמת' ולא חזר עליה בלא ספק שמן המורידין הוא כיון שהכיר האמת, דאם לא הכיר האמת – ליביה אנסיה וחשב שאינה אמת, אבל אחרי שהכירה ומודה בה שהיא אמת אין שם אנוס כלל ומשומד גמור הוא, וכן מורה לשונו שכתב שהדיחו אותם אבותם וכו' משמע דוקא שהדיחום אבותם וגידלום על המינות שזהו אנוס הוא וכו', וכל אדם מאמין בדברי אביו יותר ממאה איש מחמת שחושב שאין אביו רוצה שיאמין בשקר אלא באמת וכו' אבל מי שמכיר דת אבותיו ולא הדיחוהו אבותיו להאמין אותם טעות אבל כולם יודעים שדת משה היא אמיתית ואינו שב אליה אינו אנוס כלל ע"כ עי"ש. ומפורש בדבריו כמה פעמים שרק אם הכיר בדת משה שהיא אמת ואינו שב ה"ז משומד, אבל אם לא הכיר בה מחמת שמאמין לדברי אביו יותר ממאה איש שניסו להחזירו למוטב, עדיין הוא בגדר אנוס, וגם ע"ז מיירי הרמב"ם.

ובאמת שגם בסברא נראה כן, וגם מדברי הרמב"ם גופיה נראה כן שלא חילק כלל בזה, ונראה שגם בזמנו הקראים היו נגד התורה ולומדיה והיו מנסים להשיבם בתשובה וכו' ולא התחדש זה בזמן הרדב"ז ודעימיה, וכן הב"י אף שהיה בתקופתם ובמקומם כתב והעתיק את דברי הרמב"ם והסכים כן. ואף מדברי הרדב"ז מתבאר שיותר הוא ס"ל כן מאשר שכן דעת הרמב"ם, וניסה להעמיס כן ברמב"ם. ואפשר שגם דעת שאר האחרונים הנ"ל כן היא אלא שרצו להעמיס כן בדברי הרמב"ם שלא יסתור דבריהם. אולם העיקר ברמב"ם הוא כדעת הרשב"ש והב"י, ואף אם הוא כופר ברבנים וכד' נראה שא"א לדונו כמזיד אלא כשוגג וכאנוס, דהא כן חונק וגדל.



דעת רוב הראשונים שמי שהכיר את דת היהודים לא חשיב תינוק שנשבה

הרמב"ן בב"מ ע"א ע"ב דן על בן המשומדת שמותר להלוות לו ברבית כדין המשומד עצמו וכתב: "ואם נפשך לומר התינח משומד עצמו, בן המשומדת שוגג הוא והוא ליה כקטן שנשבה לבין הגויים ואתה מצווה עליו להחיותו, לא דמי דאילו התם לא ידע כלל, אבל כאן כיון דידע ושביק תורת ישראל ומדבק בע"ז ובחוקות הגויים הרי הוא משומד גמור ומורידין ולא מעלין" ע"כ. וכ"כ הר"ן בחידושו והנימוק"י שם. ונראה שמקור דבריהם הוא תשובת ר"י המובאת בשה"ל דין ריבית ממשומדים סי' מ"ו, שכתב בזה"ל: "ואם נפשך לומר, שאותו בן המשומדת שוגג הוא, והוא ליה קטן שנשבה לבין הגויים, ואתה מצווה להחיותו. לא היא, דקתני שנשבה לבין הגויים וכו', היינו דוקא בזמן שאינו מכיר תורת ישראל והולך לו אחרי חקות הגויים, אבל המדובק בדרכי האומות ונחשב מהם ונטמע בהם ועובד ע"ז ומניח תורת ישראל לגמרי, הרי הוא גוי גמור לכל דבריו, אפילו לענין שלא להחיותו" עי"ש". וכ"ד ר' שמשון המובא באורך בשו"ת המבי"ט (סי' ל"ח) ובקצרה בשו"ת הרדב"ז (סי' תשצ"ו [נדפס בסוף ח"ב]) וזת"ד: ששאלתם אם מותר להתחתן עם הקראים ולהתגאל בפת בגם או לא. הא לא צריכה רבא וכו' ואלו הקראים המחללים את המועדות כאלו מחללים שבתות וכאלו כופרים בכל התורה כולה ויינם יי"נ כמומרים וכו' וכ"ש שאסור לשחוט להם ואפילו בחול כדי להחיותם כ"ש ביו"ט וכ"ש שאין ליתן להם אלא לחם צר וכו' עי"ש"ב. ומבואר שלא הזכיר כלל סברא לחלק בין אבותיהם לבינם, וזה כדעת ר"י וסיעתו הנ"ל.

והב"י ביו"ד סוף סי' קנ"ט הביא את מחלוקת הרמב"ם והנימוק"י לגבי להלוות בריבית לבני המשומדים, שלרמב"ם אסור ולנימוק"י מותר, וכתב דלא שבקינן דברי הרמב"ם המפורשים בשביל דברי נימוק"י עי"ש. וכ"פ בשו"ע שם ס"ג שהקראים אין להם דין מומרים ואסור להלוותם ברבית עי"ש. אולם הב"י לא ראה את כל הראשונים שאחריהם נמשך הנימוק"י כי רבים הם, וחשב שהנימוק"י הוא סברא יחידאה כנגד הרמב"ם, אבל לפי מה שביארנו – אדרבה רוב הראשונים לא ס"ל כסברת הרמב"ם בענין זה אלא ס"ל שכיון שהכיר היהודים ודתם ולא חזר בתשובה – חשיב משומד לכל דבריו.

ועכ"פ, גם הב"י לא הכריע כהרמב"ם אלא לענין ריבית שהרמב"ם מחמיר, אולם אין ראייה שהוא מקל כדעת הרמב"ם, כגון לענין יין נסך ולצרף למנין וכדומה.

ונראה שלמעשה הדבר ספק לדינא האם כהרמב"ם או כשאר הראשונים. ובאמת שהרשב"ץ בתשובה (ח"ב סי' קל"ט) הביא את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן וסיים 'והדבר צריך הכרע', ומבואר שהוא ספק שקול אצלו.

ויש להדגיש שיש אנשים שחונכו על 'מסורת' של עשיית קידוש ושמירת שבת 'בפרהסיא' וכדומה, והם עזבו מקורות חיים אלו לחצוב להם בורות נשברים, והפסיקו לשמור שבת בפרהסיא, שהם ודאי לא נקראים 'תינוקות שנשבו'. שהרי סברת הרמב"ם, וכפי שהסביר

א. ומה שכתבו הרמב"ן וסיעתו שלגבי 'בני' המשומדים כתב ר"ת דשרי להלוותם – אינו מדויק, דר"ת מיירי במשומדים עצמם ולא בבניהם, ומבואר בספר הישר סי' תשמ"ג, ובתשובת ר"י בשה"ל הנ"ל, ור"י הוא זה שדן לגבי הבנים וס"ל כן.

הרשב"ש, היא שדרכו של אדם להאמין להוריו יותר ממאה אנשים, אולם כשהוריו חנכוהו לפחות לשמור בפרהסיא והוא עזב זאת בעקבות חבריו וכדומה – לא שייכת סברא זו, ובודאי דינו כגוי לכל דבריו לכל הדעות.²

האם שייך דין מורידין ולא מעלין בזמננו

כתב החזו"א ביו"ד סי' ב' סקט"ז: ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה, כמו בזמן שהיו נסים מצוין ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעיל כל, והכופרין אז הוא בנליזות מיוחדות בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורעניות לעולם ומביא דבר וחרב ורעב בעולם, אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה, שיהיה בעיניהם כמעשה הזחת ואלמות ח"ו, וכיון שכל עצמנו לתקן – אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת עכ"ד.

ודברי החזו"א אלו מחודשים טובא וצע"ג מכמה אנפי; חדא, שהרי גם בזמן הרמב"ם ושאר שהעתיקו הלכה זו למעשה – לא היתה השגחתו יתברך גלויה, ולא היו נסים ובת קול, ולא כתבו שאין דין זה נוהג בזמנם, וחזינו דלא כחידוש הגדול הנ"ל. ועוד, שהדין של 'מורידין' הוא לא רק בפרהסיא אלא גם בצינעה שאף אחד לא יודע מזה, ובזה אין 'גדר הפירצה'. ועוד, שהחזו"א הבין מדנפשיה שסיבת הריגה של האנשים שנאמר עליהם מורידין ולא מעלים זה משום 'גדר הפירצה', ובשביל 'שידעו שהדחת הדור מביא פורענות' וכו', ולכן חילק את החילוק הנ"ל. אולם בדברי הרמב"ם במו"ג ח"ג פמ"א מבואר שהטעם הוא אחר, וז"ל העושה ביד רמה הוא המזיד שיעיז פניו ויעבור בפרהסיא, שזה אינו עובר לתאבון לבד ולא לעשות מה שמנעה התורה לעשותו לרוע מדותיו לבד, אבל לחלוק על התורה ולעמוד כנגדה, מפני זה אמר את ה' הוא מגדף, והוא יהרג בלא ספק, ולא יעשה זה אלא מי שעלה בלבו דעת אחרת לחלוק בו על התורה, ומפני זה בא הפירוש המקובל בע"ז הכתוב מדבר, מפני שהוא חולק על פנות התורה, כי לא עבד אדם כוכב כלל, אלא מי שהאמין בו הקדמות, כמו שבארנו בחבורנו פעמים, וכן הוא

(ב). הערת העורך (הרב משה בוטון): גם כשהוריו לא חיללו שבת בפרהסיא, ואילו הוא מחלל גם בפרהסיא, באמת הוא תינוק שנשבה שכן דרכו להמשך אחרי הוריו באמונתם, גם אם במעשיהם אינו ממשיך. דהיינו הוא חונך לכפור בתורה ובמסורה, והוא רק ממשיך זאת בכפירה גם במסורה של שמירת השבת [חסרת הטעם לאמונתם] בפרהסיא. הוא לא מייצר אמונה חדשה, מייסד דרך חדשה כצדוק וביתוס. וכפי שהרמב"ם: מדגיש: "בד"א באיש שכפר בתורה שבעל פה...תחילה". כל עוד הם לא חנכו אותו לאמונה בבוא ובמעשה בראשית, הרי אין כל עניין אמוני בשמירת שבת, ושוב אין להוכיח מחילולו שהוא מחדש אמונה שלא כאבותיו. וכי תאמר לי שאם הוריו הקפידו על תבשילים מרוקאים מסורתיים – ואילו הוא נהנה דוקא מהמתבטח האיטלקי, אזי זה הוכחה שאינו נמשך אחר דרכי אבותיו? אתמהא.

תגובת המחבר: כשהוריו שמרו שבת וחנכו אותו לשמור שבת – הם והוא יודעים שזה מפני שכך עושים היהודים וכך הם חונכו ע"י אבותיהם וכו'. וגם אם הם שומרים על שבת רק בפרהסיא – זה גם מחמת שידעים שזה הגבול האדום שלהם בחילול המסורת, ואת ערך זה הנחילו לבניהם. ואם הבן פורק גם עול זה זה אומר שהוא 'עצמאי' ואינו עושה כדרך אבותיו, ואם כך כבר אין לו את סברת הרשב"ש שדרך אדם להמשך אחרי אבותיו, וממילא חוזרת הטענה כלפיו, אם אתה 'עצמאי' – אתה אמור לבדוק את כל הדרך מתחלתה לכל הכיוונים, וכיון שלא עשה כן אלא בחר בכיוון של הירידה מהדת 'מעצמו' – חשיב 'מתחיל' ולא 'נגרר' אחרי אביו.

הדין אצלי בכל עבירה שיראה ממנה סתירת התורה או המחלוקת כנגדה, ואפילו אכל אדם מִישראל בשר בחלב או לבש שעטנז, או הקיף פאת הראש, לבזיון התורה מפני דעת שיתבאר ממנו שאינו מאמין שזאת התורה אמת, הוא אצלי הנאמר עליו את ה' הוא מגדף ויהרג מיתת כפירה לא מיתת עונש, כאנשי עיר הנדחת שיהרגו מיתת כופרים לא מיתת עונש עש"ב. וכבר כתב לנכון בספר אמת ליעקב [קמינצקי] בפרשת שלח, שדברי הרמב"ם אלו הם הטעם והמקור למה שפסק בפ"ד מהלכות רוצח ה"י שכתב: המינים, והם עובדי ע"ז מישראל, או העושה עבירות להכעיס, אפילו אכל נבילה או לבש שעטנז להכעיס הרי זה מין, והאפיקורסין, והן שכופרין בתורה ובנבואה, מישראל, מצוה להרגן. אם יש בידו כח להרגן בסייף בפרהסיא הורג, ואם לאו יבוא עליהן בעלילות עד שיסבב הריגתן עי"ש. והרואה יראה שהם ממש אותם דוגמאות שנקט גם במורה. ומבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל שסיבת הריגתם אינו מחמת 'גדר פירצה' אלא מחמת היותם 'כופרים', וכיון שכן אין זה משנה כלל אם השגחתו של הי"ת גלויה או לא, דהא אינו גדר וכנ"ל.

והסיבה שכיום אין אנו נוהגים בדין זה זהו משום שאין ידינו תקיפה כנודע, אבל בשורש הדבר נראה מדברי הרמב"ם ושאר הפוסקים שנוהג גם בזמננו וכנ"ל. רצ"ע.

וכמובן כיון שמדובר בדיני נפשות החמורים, אין דברי למעשה ח"ו אלא בתור הצעת ולימוד הדברים בלבד.¹



צירוף חילונים למנין ולזימון

נשאל הרמב"ם בתשובה סי' רס"ה האם הקראים משלימים מנין ומצטרפים לזימון, והשיב: "אסור להשלים בהם מנין, לא עשרה ולא שלשה, משום שאינם מודים בחיוב זה, והעיקר בזה

ג). הערת המערכת: מורידין ואין מעלין נתקן על ידי חכמים בזמן שהיה הדבר ראוי, ואף אם יסוד דבריהם מדין מגדף, לא הוי אלא דומה. ובתקופת הרמב"ם ובמקום מושבו, כנראה שעדיין הדבר היה ראוי ונכון. אבל בדורות האחרונים נמנו וגמרו גדולי ישראל כדעת החזו"א, שבזמננו אין מקום לדין זה. וגם אם יש מקום לחלוק בטעם הדבר, אבל דינם של גדולי ישראל חי וקיים. ועל כן כל הדיון בזה אך למותר, והוי אולי הילכתא למשיחא.

[הערת העורך (הרב משה בוטון): את דברי הרמב"ם במורה נלע"ד ליישב עם דברי החזו"א, "יהרג מיתת כפירה לא מיתת עונש", היינו שיש להורגו מפני שאין לתת מקום לכפירה בעולם, ולא משום עונש שיכפר על חטאו אשר אין לו סליחה.

וכמ"ש החזו"א, בזמננו לא יהיה בזה הסרת כפירה מהעולם, אלא ריבוי חילול ה' וגידון בעולם.

תגובת המחבר: לפי דעתי, יש הבדל גדול בין 'גדר פירצה' לבין 'מיתת כפירה', דבגדר פירצה העיקר הוא 'בפועל' האם יהיה גדר או לא, וכיון שבפועל לא יהיה - כתב החזו"א שאין דין זה בזמננו. אולם 'מיתת כפירה' זה דין 'בעצם' שלא יהיו כופרים בעולם, ואם נאמר שבזה יש ריבוי חילול ה' ח"ו - נוכל לומר זאת גם על המחאה שאנו מוחים בחנויות הפתוחות בשבת בריש גלי, ובמצעד הגברים המתועב ובעוד דברים חמורים כאלו, שבמחנית הכופרים אנו 'מחללי ה' ח"ו, במה שאנו מוחים בהם וכו' וכו', ואין לדבר סוף. וכשאנו מקיימים מצוות 'בפועל' אין אנו מתחשבים במחשבות ההבל של הכופרים, וה"ה כאן, אם זה הדין למחות הכופרים - אז אין מיחויים בגדר 'חילול ה' אלא בגדר 'קידוש ה'.

ועוד יש להוסיף, שדין מורידין ולא מעלין נאמר גם בצניעה ולא רק בפרהסיא, ובצניעה ליכא 'גדר פירצה' או 'הוספת פירצה' וכן 'ריבוי חילול ה' לא שייך בזה, דהא אף אחד לא יודע מזה, וחזו"ן כמו שכתבתי שהוא דין 'בעצם'.

וכמובן כפי שהדגשתי כל זה לפלפולא בעלמא ולא למעשה].

אומרם בעירובין [עירובין ל"א ע"ב וס"א ע"ב] או ביד מי שאינו מודה בעירוב אינו עירוב. וכל דבר שמאמינים בחיובו ובחלותו רשאים אנו להצטרף אליהם בו, וכל מה שאין מאמינים בחיובו ובחלותו אסורים שיצטרפו בו. וידוע שאינם מאמינים בחיוב הקדושה ולא בחיוב הזימון ואינם משגיחים במנין עשרה ולא במנין שלשה, ומאחר שאינם מודים בחוקים אלו אסור לעשות זאת עמהם ולהשלים המנין בהם, אחרת סומכין בדבר על מי שאינו מאמין בו. ומי שעבר לפני התיבה במעמד, מתרים בו ומונעין אותו מזה, ותו לא" עכ"ד. והובא בקצרה במשנ"ב (ס"ג נ"ה ס"ק מ"ז) ובכזה"ח (שם אות ס"ג) ע"ש. ומדברי הרמב"ם אלו מבואר שהצירוף למנין ולזימון לא קשור לענין 'תינוק שנשבה', דהא הרמב"ם הוא זה שסובר שהקראים הם תינוקות שנשבו, שהרי חונכו כן ע"י אביהם, וגם לא הזכיר ענין מחלל שבת בפרהסיא וכדומה, אלא הוא דין אחר, שמי שאינו מודה בדבר אינו מצטרף אליו, וכמו שהביא את המשניות בעירובין. והדבר תלוי 'במצאיאות', דכיון שאינו מודה במנין ובזימון בעלמא, אף שכעת מוכן להשלים למנין – לא מצטרף, ולא איכפת לן שהטעם שאינו מודה הוא משום שכך חינוכו וכו' וכו"ל.



מסקנא דמילתא

א. מחלל שבת בפרהסיא בפני עשרה מישראל, אף שנמנע מלחלל בפני גדול שבישראל, חשיב מחלל שבת בפרהסיא, וכמפורש בדברי ר' ידידיה, וכן מבואר בדברי עוד ראשונים, וכן נקטו כמה אחרונים, וכן עיקר.

ב. אין צריך שיעידו עליו עדים, וכמפורש בדברי הרמב"ם, וכן עיקר.

ג. אין צריך שיראו עשרה כאחד, אלא כל שיודעים עשרה או שיודע שהעבירה יכולה להודע לעשרה חשיב מחלל שבת בפרהסיא.

ד. גם מי שעושה קידוש או מתפלל לא מפקיע את חילול השבת בפרהסיא.

ה. מחלל שבת בפרהסיא, אפילו באיסור דרבנן, חשיב כגוי לכל דבריו, וכמפורש בדברי הריטב"א ועוד.

ו. צריך שיחלל לפחות פעמיים כדי שיחשב מחלל שבת בפרהסיא.

ז. לדעת הרמב"ם מי שהוריו חנכוהו לחילוניות ולכפירה חשיב תינוק שנשבה, אולם לדעת ר"י והרמב"ן ועוד ראשונים כיון שיודע דת היהודים ומנהגם ולא חוזר בו לא חשיב תינוק שנשבה. והדבר ספק למעשה ויש להחמיר לכאן ולכאן.

ח. לענין צירוף למנין ולזימון אין לצרף חילונים, אפילו אם נחשיבם לתינוקות שנשבו, משום שאינם מודים בדברים אלו.

ועל כן, חילוני מצוי שמדבר בפלאפון ברה"ר או נוסע באופניים או ברכב חשמלי שאיסורם 'מדרבנן' לדעת רבים מהפוסקים, אע"פ שלא ראוהו עשרה בני אדם 'יחד', ולא 'העידו' עליו, וגם הוא 'מקדש' בביתו – חשיב מחלל שבת בפרהסיא לכל דבר וכפי שנתבאר באורך, אלא

שאם חונך כך ע"י הוריו הרי הוא בגדר 'ספק' גוי, ויש מקרים שניתן להקל בהם לפי הענין והצורך.



הרב אלחנן פרינץ

מחבר שו"ת אבני דרך י"ח כרכים

הליכה לחדר זעם

נפתח בישראל מקום הקרוי "חדר הזעם". זהו חדר בו משחררים את כל הלחצים והעצבים. האדם נכנס לחדר זה עם כלי שבירה ומותר לו לשבור את כל המצוי בחדר [בין שאר הפריטים הקיימים שם יש כוסות, צלחות, ברווזים, גמדים, וואזות מקרמיקה, מדפסות, מסכי מחשב, מקלדות ושלל חפצים]. ושאלוני האם דבר זה מותר ע"פ ההלכה. ולכאורה הוי בל תשחית, אולם האם לטיפול שרי?

ככלל שבירת חפצים איננה דבר חיובי דהרי כל דבר שיש בו שימוש והורסו, הרי הוא כמבעט בשפע שהעניק לנו הבורא, כדברי רש"י (סוכה כט, א): "ועל קוצצי אילנות טובות, ואפילו הן שלהן, שמשחיתין הן, ונראין כבועטין בהקב"ה ובברכתו שמשפיע טובו". ואין לנו להשחית את עולמו, שברא עולם טוב ליהנות בני אדם.

והאדם השלם אינו חפץ באף אובדן, וכפי שכתב בספר החינוך (תקט): "שורש המצוה ידוע, שהוא כדי ללמד נפשנו לאהוב הטוב והתועלת ולהדבק בו, ומתוך כך תדבק בנו הטובה ונרחיק מכל דבר רע ומכל דבר השחתה, וזהו דרך החסידים ואנשי מעשה אוהבים שלום ושמחים בטוב הבריות ומקרבים אותן לתורה, ולא יאבדו אפילו גרגר של חרדל בעולם, ויצר עליהם בכל אבדון והשחתה שיראו, ואם יוכלו להציל יצילו כל דבר מהשחית בכל כחם, ולא כן הרשעים אחיהם של מזיקין שמחים בהשחתת עולם והמה משחיתים, במדה שאדם מודד בה מודדין לו, כלומר בה הוא נדבק לעולם".

וכבר אמר לנו הבורא (קהלת רבה ז, יג): "ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן, וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך".

חז"ל דנו לגבי השחתה, גם לא של עץ מאכל (דבעץ מאכל התורה אסרה, כמובא בדברים כ, יט). מדבריהם עולה כי קיים איסור השחתה בכלים ובגדים וכו'. וכפי שאומרת הגמרא (שבת קט, א): "אמר רב חייא בר אבין אמר שמואל הקיז דם ונצטנן עושין לו מדורה אפי' בתקופת תמוז שמואל צלחו ליה תכתקא דשאגא רב יהודה צלחו ליה פתורא דיונה לרבה צלחו ליה שרשיפא וא"ל אביי לרבה והא קעבר מר משום בל תשחית א"ל בל תשחית דגופאי עדיף לי". וכן מצינו בגמרא במסכת בבא קמא (צא, ב) על השחתת בבגדים (וכן בסוגי אכילה, עיין שבת קמ, ב).

ופסק הרמב"ם בהלכות מלכים (ו, י): "כל המשבר כלים וקורע בגדים והורס בנין וסותם מעין ומאבד מאכלות דרך השחתה עובר בלא תשחית ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם". ולפי"ז גם בנדו"ד הוי השחתה והיא אסורה. אלא שברמב"ם בספר המצוות (לא תעשה נו) איתא: "וכן כל הפסד נכנס תחת לאו זה, כגון מי שישרוף בגד לריק או ישבר כלי לריק גם כן הנה הוא עובר

משום לא תשחית ולוקה". ואם כן, יתכן למימר דאצלנו יש להתיר כיוון דאין ההשחתה נעשית "לריק", אלא כעין טיפול - שחרור לחץ ועצבים.

אלא דיל"ע טובא, דהרי לפי הרמב"ם לכאורה עולה כי כל איסור ההשחתה שאינו עץ מאכל הוא מדרבנן, אלא שרבים מהראשונים סוברים כי כל השחתה הוי דאורייתא, וכן איתא בסמ"ג (לאוין רכט), סמ"ק (קעה), רבינו ירוחם (מישרים סוף נתיב לא), תוספות (בבא-מציעא לב, ב ד"ה 'מדברי'. עבודה-זרה יא, א ד"ה 'עוקרין'), היראים (שפב) וע"ע בספר החינוך (תקסט). ועיין בשדי חמד (כללים, מערכת הב' סימן מז עמוד 434 והלאה) שהאריך זה. וכן עולה דהוי מהתורה מספר חסידים (תתריד) ושו"ת חתם סופר (חושן משפט כז). ואי נימא דהוי איסור תורה, הרי בספק בתועלת ההשחתה וטעמה, הרי היה מקום להחמיר, ככל ספק דאורייתא.

וראוי להדגיש כי בשאלתנו הוי ממש דרך השחתה, עם כלי משחית והריסת חפצים וכלים חדשים שנהרסים כליל. ועוד, מיירי בחפצים שיש בהם תועלת לאחרים, ורבים ישמחו לקבל חפצים אלו אשר עולים ממון (ככלים חדשים). ומצינו בגמרא במסכת יבמות (מד, א) אמר רב יוסף, כאן שנה רבי לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים להם.

אלא שמצינו שכאשר יש צורך התירו להשחית, כפי שעושים בשריפת חמץ (שו"ע או"ח תמה), בשבירת כוס בחופה (רמ"א או"ח תקס, ב), בקריעה על מת (שו"ע יו"ד שמ), וכן מצינו (גמ' עבודה זרה יא, א) ששורפים על המלכים (ע"ש בתוספות דלכבודו של מלך ליכא בל תשחית דהוי לצורך). וכן כשאין מים מותר ליטול ידיים בשיכר או בדבש (שו"ע או"ח קס, יב). וכן מצינו במסכת מידות (א, ב) שהיה היתר לאיש הר הבית לשרוף (להשחית) את כסותו של מי שישן במשמרת (עיין תמיד כח, א).¹ וכן התירו גם להשחית לתועלת חינוכית (שבת קה, ב). ועי' במעשה החזו"א המובא בפאר הדור ח"ב, קכ בקריעתו שטר כסף. וע"ע בקובץ צוהר ח"א עמוד מט בדברי הגר"י זילברשטיין.²

כמו כן, בגמרא במסכת שבת (קסט, א) שהבאנו לעיל מבואר שהתירו לשבור ולהבעיר כסא יקר בגלל סיבות בריאותיות. שם מיירי באמוראים שהצטננו ביום הקזת הדם, ובכדי לעשות להם מדורה להתחמם, שרפו עצים שדמיהם יקרים מאד (ושאלה הגמרא "והא קעבר משום בל תשחית?") והשיבה: "בל תשחית דגופאי עדיף", ע"ש. אולם ראוי לציין כי שם מיירי בצורך רפואי מובהק ודחוף (והכי ביאר רבינו-חננאל דאם שמואל היה ממתין עד שיביאו לו עצים אחרים היה מסתכן).

א. וכתב (שם) הרא"ש: "ואין כאן משום בל תשחית, דהפקר ב"ד הפקר". משמע שבהפקר אין איסור השחתה (ועי' בשו"ת שערי סופר יד). אך ניתן לבאר ברא"ש דלגבי איסור גזל כתב שליכא, כי הפקר ב"ד הפקר. אך לגבי איסור בל תשחית כתב שאין איסור זה כאן, כי עושה לצורך. וכוונת לשונו: 'ורשות היה לו לאיש הר הבית לשרוף כסותו - ואין כאן משום בל תשחית' משום שהוא לצורך. ואז מסיים, לגבי שהוא כסותו והוסיף שאין בזה גזל 'שהפקר ב"ד הפקר', ולכן יש לו רשות לשרוף. וכן ביאר בשו"ת משנה הלכות (י, רצו, יז, קפח). עוד בעניין דברי הרא"ש עיין בשו"ת בית דוד (י), בספר כלי גולה (ברכות עמוד רנט) ובספר אפריון חתנים (כא). וכ"כ בחלקת יעקב (רצו) שבהפקר אין איסור השחתה. ועיין בשו"ת נודע ביהודה (תנינא יורה-דעה י) דהסתפק האם יש בל תשחית בהפקר. אך בשו"ת מנחת יצחק (ג, מה) פסק דיש השחתה גם בהפקר. ועיין בשו"ת דבר אברהם (א, טז סקכ"ד בהג"ה ובהשמטות) ובשו"ת מהר"י אסאד (יורה-דעה קסד) שחילקו בין הפקר ב"ד להפקר רגיל. עוד לגבי בל תשחית בהפקר עיין בשו"ת אמרי יוסף (א, קג), בשו"ת משכנות ישראל (י), בשו"ת מנחם משיב (ח"א דף פו), בשו"ת דברי שלמה (א, נג) ובספר מנחת שמואל (א, ב).

ב. אולם עיין היטב בתוספות (קידושין לב ד"ה 'רב יהודה') ובהגהות מיימוניות (הלכות מלכים פ"ו) דלא התירו לקרוע ולשבור בשביל להטיל אימה בביתו, ע"ש. וע"ע בחוות יאיר (קצה) ובשו"ת שאילת יעב"ץ (א, עו).

ואגב אעיר כי בשו"ת דובב מישרים (ב, טז) כתב שבספק מצווה גם כן נחשב לצורך. וממילא אם מאבד או קורע מספק, אינו עובר על איסור של בל תשחית, ועיי"ש שציין בזה גם לבית אפרים (יורה-דעה סא). אולם בשאלתנו קשה מאוד למימר דהוי מצווה.

וע"ע בשו"ת צמח צדק (אורח-חיים כ) דהאריך לדון שבכל שהוא לצורך אדם אינו השחתה (וע"ע בשו"ת יחל ישראל א אורח-חיים לד). ומתוך כך התירו הפוסקים לעשות ניסויים בבעלי חיים, ועיין בזה בשו"ת שבות יעקב (ג, עא) ובשו"ת ציץ אליעזר (יד, סח). וראיתי בהקדמה לספר מנחת שמואל לגר"ש כאשכראמן שכתב הראשל"צ הגר"י יוסף "שדוקא דבר ביזוי ובעיטה אסור. משמע דכל שהוא צורך האדם שפיר דמי", ע"ש.

מהדברים שראינו נראה דהאיסור של בל תשחית הוא ב"דרך השחתה וקלקול", אך אם זו השחתה לצורך מצווה יש להתיר. ואף בצורך מובהק לתועלת האדם יש להתיר היכא שאין דרך אחרת (והוא שאינו נעשה בדרך השחתה, אף שהורס הדבר) וזו דרך השימוש לבני אדם.

בעודי בזה, חזיתי דכתב הגרש"א שטרן בספרו שביבי אש (פרשת שופטים, בל תשחית), דעצם פעולת ההשחתה נאסרה, דרך משחית העולם, וזו לשונו: "ומוכח דפשיטא ליה דיסוד עבירת בל תשחית אינו מחמת ההפסד שנגרם לאחרים בגין ההשחתה, אלא שהתורה מתעבת את עצם הפעולה... והנה מדברי רבינו החינוך כאן מבואר לכאורה דאין האיסור משום לתא דנזקי ממון אלא מפני עצם ההשחתה שיש בפעולה זו. ובאמת כעין זה מצינו נמי להדיא בשו"ת חכם צבי (כו) דבדבריו מבואר להדיא דיסוד האיסור אינו משום התוצאה, דהיינו מחמת ההפסד הנגרם, אלא משום עצם הפעולה שמוכיחה את טבע ההשחתה שבקרבנו... דלדידהו בכל גווני נאסרה פעולה כזו שהיא בעצמותה פעולת השחתה ואין הקב"ה חפץ בהשחתת עולם".

לפיכך כיוון שאין טיפול זה (של חדר זעם) דבר מקובל (ואין דרך הבריות לנהוג במנהג זה של שבירת חפצים במכוון), ובייחוד דאין למקום זה חוות דעת טיפולית^א, לענ"ד קשה להקל לבני תורה לילך לשם. ויש להוסיף כי אף אם יאמרו הרופאים דהוי טיפול רפואי מועיל לשחרור לחצים וממליצים עליו, אזי יש להתיר זאת רק כשאין טיפול אחר המועיל באותה יעילות.^ב

אך אם היו בונים את חדר הזעם, באופן שלוקחים כלים שבורים שאין בהם שימוש או קריאת דפים משומשים (אף שיכולים לעשות עמם דבר), בזה היה מקום להתיר, וכפי שראיתי דכתב בשו"ת תורה לשמה (תא):

"שאלה: ניירות ישנים או חדשים שיש בהם מעט לכלוך שאין ראויין לכתוב בהם כתבים אם מותר ליתן אותם לקטן לעסוק בהם שיש לו תענוג לקרוע ניירות ולחתכם לחתיכות קטנות כרצונו או"ד אסור משום בל תשחית דהא ראויים הם לאיזה תשמיש לכרוך בהם איזה דבר וקטן מאבדם לגמרי. יורנו המורה לצדקה ושכמ"ה.

א. ולפי"ז מובן היטב שיטת הפוסקים דאסרו להשחית גם בהפקר, ועיין בזה בהערה א.

ד. וכתב לי הרה"ג יעקב אריאל: "צריך לברר אצל מטפל מקצועי האם הדבר נחוץ לרפוי".

ה. ושמעתי כי יש הממליצים ללמוד תופים, שזה מסוגל לשחרר מתחים ועצבים.

תשובה: אין בזה חשש ושרי והוא גמרא ערוכה ביומא (עח, ב) גדל פורתא תבורי מאני כי הא דרבה זבין להו מאני גזיזי דפחרא לבניה ומתברי להו. ופירש"י מאני גזיזי כלים סדוקים של חרס בדמים קלים ע"ש. הרי אלו הם ראויים לתשמיש אחר ביבש בלא מים דהא זבין להו בדמים ועכ"ו מאחר שהם בדמים קלים ובוזה יהיה תענוג לילד שרי ואין בזה משום בל תשחית וה"ה הכא דשרי".

וכתב לי בשאלתנו הרה"ג שלמה דיכובסקי: "אם הדבר מביא לתיקון ולישוב הדעת, מותר. בבחינת סתירת זקנים בנין. עדיף לשם בחדר חפצים שבין כך היו מושלכים". וכ"כ לי הרה"ג רחמים משה שעיו (בעל שו"ת מחקרי ארץ), דיש מקום להתיר ודבריו מובאים בשלמותם בהערה'.



1. וזו לשונו של המחקרי ארץ: תנן במסכת שבת (קה, ב) הקורע בחמתו ועל מתו וכל המקלקלין פטורין. ומקשינן בגמרא הקורע בחמתו ובאבלו ועל מתו חייב קשיא חמתו אחמתו. ומשני בגמרא לא קשיא הא רבי יהודה דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה חייב עליה, הא רבי שמעון דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה. ומקשינן אימר דשמעת ליה לרבי יהודה במתקן במקלקל מי שמעת ליה אמר רבי אבין האי נמי מתקן הוא דקעביד נחת רוח ליצרו. וכחאי גוונא מי שרי והתניא רבי שמעון בן אלעזר אומר משום חילפא בר אגרא שאמר משום רבי יוחנן בן נורי המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו והמפור מעותיו בחמתו יהא בעיניך כעובד ע"ז שכן אומנתו של יצר הרע היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך עד שאומר לו עבוד עבודה זרה והולך ועובד, אמר רבי אבין מאי קראה לא יהיה כך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר איזהו אל זר שיש בגופו של אדם הוי אומר זה יצר הרע. לא צריכא דקא עביד למירמא אימתא אינשי ביתיה, כי הא דרב יהודה שליף מצבייתא, רב אחא בר יעקב תבר מאני תבירי, רב ששת רמי לה לאמתיה מוניני ארישא, רבי אבא תבר נכתמא.

ופירש רש"י נחת רוח ליצרו, שמשכך את חמתו. מי שרי והא תניא כו', אלמא לאו מתקן הוא, שמלמד ומרגיל את יצרו לבא עליו. שליף מצבייתא מן הבגד בחמתו, להראותם שהוא כועס ויגורו מלפניו. מוניני, ציר של דגים קטנים. נכתמא, כיסוי הכד. מבואר בסוגיא דעצם שבירת כלים בחמתו זה תיקון רק אסור לעשות כן משום שמרגיל את יצרו. ומוכח בגמרא שאין בזה משום בל תשחית, כי אם היה בזה איסור בל תשחית הגמרא היתה מקשה, ומי שרי והאיכא בל תשחית, אלא ודאי כיון שיש לו תועלת בהשחתה זו לא מקרי בל תשחית אלא אדרבא תיקון.

וגם הנך אמוראי המזכירים בגמרא ששברו כלים כדי להטיל אימה על אנשי ביתם גם היה בזה קצת השחתה, אלא שהתועלת מרובה על הנזק, כי גם רב אחא בר יעקב דתבר מאני תבירי, הרי כלים שבורים גם יש להם ערך שהיו רגילים להשמש בהם כגון לכסות פי הכד וכיוצא וכאשר שבר נפסלו גם לעשות מלאכה אחרת כדאמרין במסכת שבת (צו, א) ובמסכת נדה (מט, א) דאין אומרים הבא גיסטרא לגיסטרא, דמבואר מזה שגם כאשר שובר כלי שבור גורם הפסד ושמעינן מינה דכל כחאי גוונא שהריוח יותר גדול מההפסד אין איסור לשבור כלים.

והכי איתא נמי במסכת יומא (עח, ב) אמר אביי אמרה לי אם רביתיה דינוקא מיא חמימי ומשחא, גדל פורתא ביעתא בכותחא גדל פורתא תבורי מאני, כי הא דרבה זבין להו מאני גזיזי דפחרא לבניה ומתברי להו. ופירש רש"י תבורי מאני, להפקיר לו כלים לשבר ולמלאות תאותו. מאני גזיזי דפחרא, כלים סדוקים של חרס בדמים קלים, ע"ש. הרי שרבה היה קונה כלים בשביל שהילדים ישברו אותם והיינו ריבתייהו. ואין בזה משום בל תשחית.

וא"כ גם בחדר זעם כאשר באים לשם בני אדם לשבור כלים כדי להתרפאות אין בזה איסור בל תשחית, ובודאי בעלי המקום שקונים כלים לשבירה אין הם קונים אותם בדמים יקרים השווים יותר מכדי רפואת החולים וא"כ אין בזה בל תשחית דכיון שהמטרה לרפואת את הגוף אמרינן בל תשחית דגופא עדיף.

ומה שאמרו חז"ל המקרע בגדיו בחמתו והמפור מעותיו בחמתו יהא בעיניך כעובד ע"ז, היינו באדם בריא ששובר כלים בחמתו הרי הוא הולך אחרי יצרו וחלילה יכול לומר לו ללכת לע"ז, אבל מי שכבר חולה במחלת הכעס ואין לו שליטה על הכעס שלו, והמומחים רוצים לרפאות אותו על ידי שבירת כלים, כיון שהמטרה כאן לתועלת והתועלת מרובה מהנזק אין בזה איסור בל תשחית, כן נראה לקו"ד.

הרב שמואל אריה ישמח

ישיבת צדור המור והדר להדר, חיפה

הנשים הנכריות בימי עזרא [חלק א]

הקדמה

לפניכם ארבעה פרקים (פרקים סה-סח, בגיליון זה פרקים סה-סו ובגיליון הבא סז-סח) מתוך הספר 'אש"י ישראל לספר עזרא', שלא נדפס עדיין. פרקים אלו עוסקים בנישואין לנשים הנכריות בתחילת ימי הבית השני, ובנשים שלקחו בני יהושע בן יהוצדק הכהן הגדול.

בפרק סה נציע פירוש מחודש, ולפיו הנשים שנשאו ישראל [וגם בניו של יהושע] לא היו נכריות ממש, אלא גיורות וכדו'. נצביע על המקורות שמחזקים את הצעתנו, ובסיום הפרק נעמוד על תופעה הקשורה לכך – מאבקם של ישראל כנגד חדירה של יסודות יהודיים למחצה.

בפרק סו נעסוק בדרשת חז"ל לפיה יהושע בן יהוצדק הושלך לכבשן האש וניצל, אולם בגדיו נחרכו משום שבניו נשאו נשים שאינם הגונות לכהונה. נעמוד על הרמזים שיש בפסוקים בדרשת חז"ל, ונציע מהו הרעיון שבאו חז"ל לבטא בדרשתם.

בפרק סז נבדוק מתי נשאו בני יהושע נשים שאינן הגונות לכהונה, ומהו היחס בין זה לבין הפסוקים בעזרא המתארים כי הם נשאו נכריות. נציע שלש אפשרויות לביאור היחס ביניהם.

בפרק סח אסכם את כל הנידונים בענין הנשים הנכריות: אימתי והיכן אירע הדבר? כמה חטאו בכך? מאלו עמים היו אותן הנכריות? האם עזרא התיר לגייר חלק מהן? האם חטא הנישואין ל"בת אל נכר" הנוכר בספר מלאכי הוא אותו החטא הנוכר בספר עזרא? האם ישראל גירשו את נשותיהם היהודיות? מדוע יהושע הכה"ג לא מחה בבניו? וכן הלאה.

בתחילת כל פרק מובא תוכן הפרק, לפי סעיפיו. בנוסף להערות שוליים המובאות בתחתית העמוד, בסוף המאמר מופיעות הערות נוספות להערות מסומנות באותיות ממסגרות כך {א} אשמח לקבל תיקונים והערות.



פרק סה - נכריות או גיורות

פתיחה * סעיף א: הצעתנו המחודשת * סעיף ב: הראיות מן הפסוקים [אות א - הנשים הנכריות של שלמה. אות ב - הרלב"ג והרי"א לגבי הנשים הנכריות של שלמה. אות ג - ההשואה בין נשות שלמה לבין הנשים בימי נחמיה (ומכך ראיית הרב דוד צבי ביימיל והמהרש"ם). אות ד - בתו של סנבלט. אות ה - הבנים המדברים אשדודית. אות ו - הביטוי עמי הארץ. אות ז - נשים נכריות הן נשים זרות. אות ח - המושג נכריות לאור נבואת מלאכי. אות ט - כמה קושיות בפשט הפסוקים שנפתרות לפי הצעתנו] * סעיף ג: ראיות נוספות להצעתנו [אות א - ראייה

ראשונה, מדברי חז"ל על בני יהושע הכה"ג, וכן כתב הג"ר אהרן וירמש. אות ב - ראיות נוספות מדברי חז"ל על אשם שפחה חרופה, מדברי משנת ר' אליעזר ומדרש הביאור, ומדברי רש"י ורש"ש. אות ג - ראיה נוספת מדברי המיוחס לראב"ע. אות ד - ראיה מכך שהמלחמה באותם ימים היתה נגד השומרונים. אות ה - ראיה נוספת, מתחילת פרק יג בספר נחמיה. אות ו - ראיות לזה מדברי הרס"ג הרמב"ם והרב קאפח. אות ז - עוד ראיה מדברי הרמב"ם. אות ח - נזר הקדש כתב כעין הצעתנו, והביא לזה ראיה. אות ט - הרב שטרנבוך כתב כהצעתנו, והביא לזה ראיה. אות י - היערות דבש כתב כהצעתנו. אות יא - דברי הרב בירדוגו. אות יב - פירוש דעת סופרים כתב כהצעתנו, והביא לזה כמה ראיות, וכע"ז כתב בדורות ראשונים. אות יג - בספר משבצות זהב כתב כהצעתנו, וכן הביא הרב יואל שוורץ, וכן כתב הגר"מ מאזוז, וכן כנראה סבר הרב הרשמן. אות יד - דברי חובות הלככות מבוארים לפי הצעתנו. אות טו - מפרשים שלא סברו כהצעתנו * סעיף ד: פרישה מן הגיורות מטעם שגיוון אינו הגון * סעיף ה: סיבות נוספות לפרישה מן הגיורות * סעיף ו: חצאי יהודים בתקופת עזרא

פתיחה

בכמה מקומות בספרי עזרא ונחמיה נזכרת בעיה חמורה שאירעה באותו הדור - נישואין עם גויות. בפרק זה נעלה הצעה מחודשת, ולפיה אין כוונת הפסוקים לנישואין עם גויות, אלא לנישואין עם נכריות שהתגייירו.

בסעיף א' נסביר את הצעתנו. בסעיף ב' נביא לכך ראיות מן הכתובים. בסעיף ג' נמצא לכך כמה חזוקים מדברי חז"ל והמפרשים. בסעיפים ד' - ו' נסביר מדוע יש בעיה להינשא לגיורות, וכיצד ענין זה קשור לתופעה כללית שהתרחשה באותו דור - נסיונות חדירה של יסודות יהודים למחצה.

סעיף א: הצעתנו המחודשת

בכמה מקומות בספרי עזרא ונחמיה נזכרת בעיית הנישואין עם הגויים שהיתה באותו הדור. הבעיה נזכרת לראשונה בפרקים ט-י בספר עזרא, שם מתוארים ההתרחשויות מיד לאחר עליית עזרא לארץ: "לא נבדלו העם וְיִשְׂרָאֵל וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם מֵעַמֵּי הָאֲרָצוֹת, כְּתוֹעֲבִיתֵיהֶם לְכַנְעֲנֵי הַחֲמִי הַפְּרָזִי הַיְּבוּסִי הָעַמֹּנִי הַמְּצָרִי וְהָאֲמֹרִי. כִּי נָשְׂאוּ מִבְּנֹתֵיהֶם לָהֶם וּלְבָנֵיהֶם, וְהִתְעַרְבוּ זָרַע הַקָּדֵשׁ בְּעַמֵּי הָאֲרָצוֹת, וַיַּד הַשָּׂרִים וְהַסֹּגְנִים הָיְתָה בְּמַעַל הַזֶּה רָאשׁוֹנָה" "וְעַתָּה מִה נֹאמַר אֱלֹהֵינוּ אַחֲרֵי זֹאת כִּי עֲזָבְנוּ מִצְוֹתֶיךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָ בְּיַד עֲבָדֶיךָ הַנְּבִיאִים לֵאמֹר: הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּאִים לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ נָדָה הִיא בְּנִדַת עַמֵּי הָאֲרָצוֹת, כְּתוֹעֲבִיתֵיהֶם אֲשֶׁר מְלֹאָהּ מִפֶּה אֵל פֶּה בְּטִמְאָתָם. וְעַתָּה בְּנוֹתֵיכֶם אֵל תִּתְּנוּ לְבָנֵיהֶם, וּבְנֹתֵיהֶם אֵל תִּשְׂאוּ לְבָנֵיכֶם, וְלֹא תִדְרָשׁוּ שְׁלָמָם וְטוֹבָתָם עַד עוֹלָם" "אֲנַחְנוּ מַעֲלָנוּ בְּאֱלֹהֵינוּ וְנָשָׁב נָשִׁים נְכָרִיִּם מֵעַמֵּי הָאֶרֶץ... וְעַתָּה נִכְרַת בְּרִית לֵאלֹהֵינוּ לְהוֹצִיא כָּל נָשִׁים וְהַנּוֹלֵד מֵהֶם" "וַיָּקָם עֲזָרָא הַכֹּהֵן וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: אַתֶּם מַעֲלָתֶם וַתִּשְׁבּוּ נָשִׁים

נכריות להוסיף על אשמת ישראל... והבדלו מעמי הארץ ומן הנשים הנכריות" (עזרא ט, א; שם ט, י; שם י, ב; שם י, י).

בעיה זו מופיע גם בימי נחמיה, והכתוב מתאר את שהתרחש עשרים וחמש שנים לאחר עליית עזרא: "גם בימים ההם ראיתי את היהודים הושיבו נשים אשדודיות עמוניות מואביות... ואריב עמם ואקללם, ואכה מהם אנשים, ואמרטם. ואשביעם באלהים: "אם-תתנו בנותיכם לבניהם, ואם תשאזו מבנותיהם לבניכם ולכם... ולכם הנשמע לעשות את כל-הרעה הגדולה הזאת, למעל באלהינו להושיב נשים נכריות?...!" [בהמשך (סעיף ב, אות א) נביא את הפסוקים הללו בשלימותם].

בפסוקים שהבאנו נזכר כי הנשים שנשאזו היהודים היו "נשים נכריות", אולם לענ"ד ניתן להציע ביאור מיוחד: הנכריות שאיתם התערבו ישראל לא היו גויות ממש, אלא היו נשים שהיו קשורות באופן חלקי או חיצוני לעם ישראל.

מדובר בגיורות, או שמדובר בשפחות נכריות שמעמדן דומה, לפחות באופן חלקי, לגיורות, שהרי כשגוי נלקח לעבדות אצל ישראל "אומרים לו: רצונך שתיכנס בכלל עבדי ישראל ותהיה מן הכשרים, או לא? אם רצה, מודיעים אותו עיקרי הדת ומקצת מצוות קלות וחמורות כמו שמודיעין את הגר, ומטבילין אותו כגר" (רמב"ם, וכמבואר במקורות שבהערה כאן^א).

אם מדובר בגיורות, אם כן מדוע הן נקראו "נשים נכריות" ומדוע היתה בעיה להינשא להן? בהמשך נציע כמה תשובות לכך, וכאן רק נציין את האפשרות הפשוטה ביותר: הגיורות הללו היו כלפי חוץ יהודיות, והשפחות הללו היו "יהודיות למחצה" כלפי חוץ, אולם מכיון שגירון לא היה לשם שמים והן המשיכו לדבוק בתרבות הנכרית, לכן הן היו נחשבות "נכריות", וישראל נצטוו להיבדל מהן.

הצעתנו מיוחדת ביותר, ואחר החיפוש לא מצאתי מי שהציע אותה במפורש (אחר כתיבת הדברים מצאתי חכמים שכתבו כך, והבאתי את דבריהם בסעיף ג, ובסעיפים נוספים בהמשך). משום כך, הארכת להביא את המקורות שמבססים אותה – הן מהמקרא, והן מדברי חז"ל והראשונים. תקווה שהדברים יועלו על שלחן מלכים, מאן מלכי רבנן, על מנת שיתבררו כראוי.



סעיף ב: הראיות מן הפסוקים

כפי שהובא לעיל (סעיף א) מיד לאחר עליית עזרא לארץ פעל עזרא לפתור את בעית הנישואין עם הגויים. בפסוקים שם נזכר שמדובר ב"נשים נכריות" (עזרא י, ב; שם י, י). עזרא הפריש את ישראל מהנשים הנכריות, ואף מבניהן (עזרא י, ב, וראה להלן). ההבנה הפשוטה, עליה

א. עבד כנעני מתחייב במצוות וטובל, בדומה לגר, וכמו שכתב הרמב"ם (איסור"ב יד, ט) שכשלוקחים אותו לעבד "אומרים לו רצונך שתיכנס בכלל עבדי ישראל ותהיה מן הכשרים, או לא? אם רצה, מודיעים אותו עיקרי הדת ומקצת מצוות קלות וחמורות כמו שמודיעין את הגר, ומטבילין אותו כגר" (ועיי"ש שאם לא רצה, חובה למוכרו אחרי 12 חודשים לכל היותר). הגמ' (סנהדרין נח, ע"ב) כותבת שעבד כנעני "יצא מכלל גוי ולכלל ישראל לא בא" (וכן הלשון ברמב"ם איסור"ב יב, יא). הרחבת דברים בענין זה מובאת בהערה הסופית כאן.

לא חלק איש מעולם, היא שה"נשים הנכריות" הנזכרות בעזרא הן נשים גויות, ומשום כך היתה חובה להפרישן. הבנים נולדו לאם גויה, ודינם כגויים, ולכן יש להפריש גם אותם.

אנו נפסע כאן בדרך חדשה, ונציע כי ה"נכריות" אינן אלא גיורות. לשם כך נדלג אל סופו של ספר נחמיה, שם נמצאת הראיה החזקה ביותר להצעתנו.

א. הנשים הנכריות של שלמה: עזרא הפריש את הנשים הנכריות מיד לאחר עלייתו, בשנת 7 לארתחשסתא (הוא דריש השני). בעיה זו, של נישואין עם נכריות, חזרה על עצמה בהמשך, ובפרק יג בספר נחמיה (פסוקים כג-כט) מתאר הכתוב כיצד בשנת 32 לארתחשסתא פעל נחמיה לפתור את הבעיה:

"גם בַּיָּמִים הָהֵם רָאִיתִי אֶת הַיְּהוּדִים הוֹשִׁיבוּ נָשִׁים אֲשֶׁדּוּדִיּוֹת עַמּוּנִיּוֹת מוֹאָבִיּוֹת. וּבְנֵיהֶם חָצִי מִדְּבַר אֲשֶׁדּוּדִי, וְאֵינָם מְכִירִים לְדַבֵּר יְהוּדִית וְכָלִשׁוֹן עִם וָעָם.

וְאָרִיב עִמָּם וְאֶקְלָלָם, וְאֶכֶּה מֵהֶם אָנָּשִׁים, וְאֶמָּרְטָם.

וְאֲשָׁבִיעֵם בְּאֱלֹהִים: "אם-תִּתְּנוּ כְּנוּתֵיכֶם לְבָנֵיהֶם, וְאִם תִּשְׁאוּ מִבְּנוּתֵיהֶם לְבָנֵיכֶם וְלָכֶם. הֲלוֹא עַל אֲלֹהֵי חֹטָא שְׁלֵמָה מָלַךְ יִשְׂרָאֵל... גַּם אוֹתוֹ הִחֲטִיאוּ הַנָּשִׁים הַנִּכְרִיּוֹת. וְלָכֶם הִנְשַׁמֵּעַ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל-הַרְעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת, לְמַעַל בְּאֱלֹהֵינוּ לְהוֹשִׁיב נָשִׁים נִכְרִיּוֹת!?"

וּמִבְּנֵי יוֹדְעֵ בֶן אֱלִישִׁיב הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל חָתָן לְסַנְבַּלֵּט הַחֹרּוּגִי...

שלמה גייר את נשיו, כפי שהדגיש הרמב"ם {ב}, ולמרות זאת בפסוקים כאן נזכר ששלמה נשא "נשים נכריות", וכך היא הלשון גם בספר מלכים: "וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אָהֵב נָשִׁים נִכְרִיּוֹת רַבּוֹת וְאֵת בֵּת פְּרָעָה, מוֹאָבִיּוֹת עַמּוּנִיּוֹת אֲדוֹמִיּוֹת צִדְוִיּוֹת חִתִּיּוֹת. מִן הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אָמַר יי אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא תְּבֹאוּ בָּהֶם וְהֵם לֹא יָבֹאוּ בָּכֶם... וְכֵן עָשָׂה לְכָל נָשִׁיו הַנִּכְרִיּוֹת" (מלכים א, יא, א-ח).

הרי לנו שהביטוי "נשים נכריות" יכול להתפרש אף כלפי נשים נכריות שהתגייירו ונשארו קשורות לתרבות נכר, כפי שהיה אצל נשות שלמה: "אֲזַי יִבְנֶה שְׁלֹמֹה כְּמֹה לְכְמוֹשׁ שֶׁקָּץ מוֹאָב... וְכֵן עָשָׂה לְכָל נָשִׁיו הַנִּכְרִיּוֹת מִקְטִירֹת וּמִנִּזְבָּחוֹת לְאֱלֹהֵיהֶן" (מלכים א, יא, א-ח). "ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן... והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי בית דין גיירם, חשבן הכתוב כאילו הן גויות ובאיסורן עומדין, ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות עבודה זרה שלהן ובנו להן במות... " (רמב"ם, איסורי ביאה, יג, יד).²

מעתה, אם אצל שלמה המלך נשותיו הגיורות קרויות "נשים נכריות", הרי שגם בספר עזרא ובספר נחמיה הביטוי "נשים נכריות" מכוון כלפי גיורות שנשארו דבוקות בתרבות הנכרית {ג} (שוב מצאתי שכיונתי בהוכחה זו לדברי הג"ר יוסף קאפה, ודבריו יובאו להלן בסעיף ג אות ו).

ב. הרלב"ג והרי"א לגבי הנשים הנכריות של שלמה: נוסף, שכפי הנראה הרלב"ג והרי"א אברבנאל בפירושם לספר מלכים, סברו שנשותיו של שלמה נקראו "נכריות" משום שאע"פ שהן היו כשרות, מכל מקום הן לא היו ראויות להיכנס לבית מלכות דוד, ולכן הן "נכריות למלוכה"³. לפי"ז גם בספר עזרא ונחמיה ניתן לפרש שהנשים נקראו "נכריות" משום שהיו

ב). השווה כלי יקר (לר"ש לניאדו, מלכים א, יא, א), שכתב שאף שנשות שלמה גויירו, מ"מ גיורן לא היה לשמה ולכן הן נקראו בכתוב "נכריות", משום שלפי מעלת שלמה המלך הן נחשבות עבורו כגויות, שהרי גיורן איננו שלם.

"נכריות לישראל", שהרי לא ראוי היה לישראל לקחתן [על אף שהדבר היה מותר מבחינה הלכתית], מפני כמה סיבות שיבוארו להלן (בסעיפים ד-ו).

ג. ההשוואה בין נשות שלמה לבין הנשים בימי נחמיה (ומכך ראיית הרב דוד צבי ביימיל והמהרש"ם): הוכחתנו לעיל היא מההשוואה בין הביטוי "נשים נכריות" הנזכר אצל שלמה, ובין הביטוי הזהה - "נשים נכריות" - הנזכר אצל הנשים בימי נחמיה.

אולם, לא זו בלבד שהביטוי "נשים נכריות" נזכר בשני המקומות, אלא שגם שני המקרים עצמם מושווים זה לזה, שהרי נחמיה מוכיח את העם ואומר: כפי שנשות שלמה הטעו אותו כך נשותיכם יטעו אתכם, ומכאן שכמו שאצל שלמה מדובר בנשים שעברו גיור, כך גם היה אצל ה"נשים הנכריות" שנזכרו בימי נחמיה [בהערה כאן הבאנו שיש מקום לדחות את הוכחתנו זו, וכן הבאנו ששורר כי הוכחתנו כאן הובאה ע"י הרב דוד צבי ביימיל אב"ד מעדיעש, ובשור"ת מהרש"ם ח"ו סו"ס קיא הביא את דבריו ולא דחה אותם {ה}].

ד. בתו של סנבלט: חזיון מסוים להצעתנו יש להביא מהפסוק הבא בנחמיה: "הֲלוֹא עַל אֵלֶּה חָטָא שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל... גַּם אוֹתוֹ הִחָטְאוּ הַנָּשִׁים הַנִּכְרִיּוֹת. וְלָכֵם הִנְשַׁמְעַ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל-הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת, לְמַעַל בְּאַלְהֵינוּ לְהָשִׁיב נָשִׁים נִכְרִיּוֹת. וּמִבְּנֵי יוֹדְעֵ בֶן אֶלְשִׁיב הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל חָתָן לְסַנְבַּלֵּט הַחֲרֹנִי...".

מה היה ייחוסו של סנבלט הנזכר כאן?

מנחמיה ג, לד, נראה שסנבלט היה ממנהיגי השומרונים, וכך אכן הובא בכמה מקורות שסנבלט הוא שומרוני. השומרונים עברו גיור בעיית, ולפיכך בתו של סנבלט היתה ממשפחה שעברה גיור בעיית.

מסתבר שהפסוק המתאר את חטא הנישואין עם בת סנבלט הוא המשך ישיר לפסוק שלפניו העוסק בחטא הנישואין עם "הנשים הנכריות" (אף שאין בזה הכרח). לפי"ז, כשם שבתו של סנבלט היא גיורת בעייתית, כך גם "הנשים הנכריות" הן גיורות שעברו גיור בעיית.

שורר שבספר הקבלה לראב"ד (עמ' 12 במהדורת גרשון כהן ה'תשכ"ז) כתב שאלכסנדר מוקדון כבש את ארץ ישראל בשנת הארבעים לבנין הבית השני "ומצא אלכסנדר המלך בארץ ישראל

ג. בנחמיה ג, לד, מובא שסנבלט מדבר לפני "אחיו וחיל שומרון", ומכאן משמע לענ"ד שהיה שומרוני, ושורר שכן ביארו בדעת מקרא נחמיה ב, י. אכן, מצאתי שלשה מקורות קדומים שכתבו שסנבלט היה שומרוני - ספר הקבלה לראב"ד (עמ' 12 במהדורת גרשון כהן ה'תשכ"ז), הובאו דבריו בלשון מקוצרת ומעובדת ב'יוחסין' מאמר ראשון (עמ' 12 במהדורת פיליפוסקי ה'תרי"ז), וכן מובא בספר יוחסין מאמר שיש, וכך מובא גם ביוסיפון סוף פרק חמישי. וראה בסוף ההערה הבאה.

ד. השומרונים עברו גיור בעיית, כמובא במלכים ב, פרק יז, כה-מא, ובגמ' קידושין עד, ע"ב, ואת שיטות הראשונים בעניינם סיכם הרב צבי ליפשיץ (בסעיף ט' שבמאמרו הנדפס בתחומין כרך יט). מעתה, אולי לזה כוונת הר"ד (נחמיה ב, י) וה'פירוש על עזרא ונחמיה לר' סעדיה' (נחמיה ב, י, עמ' 24, פירוש זה חובר לדעת חלק מהחוקרים ע"י הרס"ג, וחלק אחר סבור שהפירוש חובר מאוחר יותר), שכתבו שניהם שסנבלט הוא "משומד". לפי הצעתנו כוונתם שהיה שומרוני, והשומרונים הם "גרי אמת" לדעת רבי עקיבא הנזכרת בגמ' שם, ומשום שסנבלט התנגד לחזרת עמ"י לא"י ובזה הפריש את עצמו מהם לכן הוא נידון כמשומד (וכמו שמובא במדרש תנחומא, וישב, ב, שעזרא ונחמיה הפרישו את השומרונים/כותים מעמ"י לאחר שהם הפריעו לחזרת עמ"י לא"י). אולם, קצת קשה להעמיס כן בלשון המפרשים הנ"ל.

כותים הרבה מימי סנחריב, וראשיהם סנבלט החורוני, ומקצת ישראל ומבני יהושע בן יהוצדק הכהן הגדול נתחתנו בהם, והבריהם עזרא הכהן ונחמיה התרשתא מבית ה'. וכבוא המלך אלכסנדר לא"י סר אל משמעתו סנחריב החורוני וראשי הכותים, ושאלו ממנו שיבנו הכהנים חתניו, וכל אשר הושיבו נשים נכריות ולא אבו לשלחן, (שיבנו) בית המקדש אחר בהר גריזים, וציוה המלך להיעשות כן...". והובאו דבריו בלשון מקוצרת ומעובדת ב'יוחסין' מאמר ראשון (עמ' 12 במהדורת פיליפוסקי ה'תרי"ז: "אלכסנדר כשנסע מירושלים יצא אליו סנבלט החורוני, עם מקצת ישראל ומבני יהושע כה"ג שנתחתנו עם הכותים שהבריהם עזרא ונחמיה מבית ה', ושאלו מאלכסנדר שיבנו הכהנים חתניו בית המקדש בהר גריזים, וציוה המלך להיעשות כן..."), וכן ברד"ק (זכריה יא, יד: "והחכם ר' אברהם הלוי מטוליטולה שחיבר ספר הקבלה פירש... 'חובלים' זו מלכות הכהנים, כי הם בתחילה בנו בית המקדש אחר בהר גריזים ונתחתנו אל הכותים"). מנין לו לראב"ד ש"מקצת ישראל" התחתנו עם שומרונים? מנין לו שהיו "מבני יהושע" שהתחתנו עמן (והרי נחמיה יג, כח, נזכר שרק אחד מהם היה חתן לסנבלט)? מנין לו שעזרא הבריהם (והרי רק על נחמיה מוזכר כך בנחמיה יג, כח)? מסתבר לתרץ ולומר שלדעתו "הנשים הנכריות" עמם נישאו יהודים מסויימים (עזרא י, כה-מג) וכמה מבני יהושע (עזרא י, יח) היו שומרוניות (וראה גם להלן סעיף ג אות ד). כשעזרא הפריש את הנכריות (עזרא פרק י) הוא בזה הבריה מהמקדש את הכהנים שלא רצו להיפרד מנשותיהם הנכריות "ולא אבו לשלחן" (ומה שכתב ש"חתניו" של סנבלט, בלשון רבים, היו מהכהנים האלו, עסקנו בזה להלן נ, 2, בהערה).

ה. הבנים המדברים אשדודית: ביארנו שה"נכריות" הנזכרות בסוף ספר נחמיה הן גירות. לפי"ז יובן ענין נוסף באותו הפרק: "גם בַּיָּמִים הֵהֶם רָאִיתִי אֶת הַיְּהוּדִים הַשִּׁיבּוֹ נָשִׁים אֲשֶׁדּוּדִיּוֹת עֲמוּנִיּוֹת מִזֹּאבִּיּוֹת. וּבְנֵיהֶם חָצִי מְדַבֵּר אֲשֶׁדּוּדִית, וְאֵינָם מְכִירִים לְדָבָר יְהוּדִית וְכָל־שׁוֹן עִם וָעַם. וְאֵרִיב עִמָּם וְאֶקְלָלָם, וְאֶכָּה מִהֶם אֲנָשִׁים וְאֶמְרָטָם. וְאֶשְׁבִּיעַם בְּאַלְהֵיהֶם: אִם-תִּתְּנוּ בְּנִתֵיכֶם לְבָנֵיהֶם, וְאִם תִּשְׁאוּ מִבְּנֵי־הֶם לְבָנֵיכֶם וְלָכֶם, הֲלוֹא עַל אֵלֶּה חָטָא שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל...".

מדוע מדגיש נחמיה ש"בְּנֵיהֶם חָצִי מְדַבֵּר אֲשֶׁדּוּדִית וְאֵינָם מְכִירִים לְדָבָר יְהוּדִית", והרי הבעיה החמורה כאן היא הנישואין לנכריות והעובדה שהבנים יהיו גויים? (בהערה הצענו תירוץ לכך (1)).

לפי פירושנו הדבר מובן: נחמיה מסביר שיש לפרוש מנשים אלו למרות שהן עברו גיור, מפני שהנשים הללו נשארו דבוקות לתרבות הנכרית בה גדלו. הוא מביא ראיה לכך מהמצב של בניהן, ש"אינם מכירים לדבר יהודית". התנהגות הבנים מוכיחה על המצב בבית פנימה, על החינוך של אותן נשים, ועל השתייכותן הפנימית⁽¹⁾.

מדוע הדבר מתגלה רק בסיום הספר? בחמשת הסעיפים עד כאן הבאנו הוכחות לכך ש"הנשים הנכריות" הן גירות, כשכל ההוכחות הן מסיומו של ספר נחמיה. לפני שנמשיך לנסות להוכיח את הצעתנו, נעמוד על נקודה מעניינת: מדוע ספרי עזרא ונחמיה מטעים אותנו לחשוב שמדובר בגויות ממש, ורק בסיומם של ספרים אלו מתגלה לנו שמדובר בגירות?

ה. בגמ' מובא שאשה אחת, בת למשמרת הכהונה הנקראת 'בלגה', אמרה דיבורים פסולים כלפי הקב"ה, ולכן קנסו את כל אותה המשמרת, ושאלה הגמ': "משום בתו קונסים לו לאביה? אמר אביי: כן, כמו שאומר הפתגם: 'דיבור של התינוק בשוק, או מאביו או מאמו'..." (סוכה נו, ע"ב, בתרגום חופשי).

ו. גם מי שאינו מסכים להוכחות שהבאנו מסיום ספר נחמיה, וסובר שהנכריות הן גויות ממש, מ"מ עליו להודות

נראה לענ"ד שניתן להשיב בדרך זו: עד לסוף ספר נחמיה אנו, הקוראים, חושבים שישראל נשאו גויות, ובנוסף אנו חושבים שאין לקב"ה בעיה אם ישראל יישאו גיורות. צורה זו מצביעה על התוכן: במשך אותה תקופה חטאו ישראל בצורה חמורה, והם לא חשבו שיש בעיה עם 'תרבות נכרית' כאשר היא קיימת אצל אשה שהיא "יהודיה" מבחינה "טכנית". בסוף ספר נחמיה מבררים לנו הפסוקים שהנשים הן גיורות. כלומר, מתברר שישראל אינם חוטאים כל כך, שהרי הם לא נשאו גויות ממש, ובנוסף מתברר שיש בעיה בנשואין עם גיורות האוחזות בתרבות נכר. צורה זו מצביעה על התוכן: בסוף ימי נחמיה התעלו ישראל לקראת תיקון המצב, ולכן הם מתוארים כחוטאים קטנים יותר, והם מתוארים כמי שמבינים שיש בעיה עם גיורות כאלו, בגלל התרבות שלהן.

ו. הביטוי עמי הארץ: הראיות שהבאנו עד כאן הן לגבי ה"נשים הנכריות" הנזכרות בסוף ספר נחמיה. מסתבר שהחטא בימי עזרא הוא זהה, הן משום שמדובר בערך באותה תקופה (בין שני המקרים יש הפרש של 25 שנה), והן משום שגם בימי עזרא נזכרת לשון זהה – "נשים נכריות".

לפי הצעתנו ניתן לבאר ענין נוסף: שרי ישראל פנו לעזרא ואמרו "לא נבדלו העם ישראל והכהנים והלויים מעמי הארצות... כי נשאו מבנותיהם להם ולבנותיהם, והתערבו זרע הקדש בעמי הארצות" (עזרא ט, א-ב), ובהמשך "אנחנו מעלנו באלהינו ונשב נשים נכריות מעמי הארץ" (עזרא י, ב), ועזרא אומר "הבדלו מעמי הארץ ומן הנשים הנכריות" (עזרא י, יא).

מה טעם הכפילות "כי נשאו מבנותיהם" ומיד "והתערבו זרע הקדש בעמי הארצות"? מה טעם הכפילות "והבדלו מעמי הארץ, ומן הנשים הנכריות", והלא זה אותו דבר? מדוע נאמר "ונושב נשים נכריות מעמי הארץ", והרי די היה לומר "ונושב נשים מעמי הארץ"?

לפי הצעתנו הדבר מבואר: עמי הארץ הם הגויים, אך הנשים אינן גויות אלא גיורות. שרי העם אומרים לעזרא שישראל נשאו גיורות, והדבר גרם לחטא נוסף – בעקבות הנישואין התערבו ישראל בעמי הארצות הגויים, שהיו קרובי המשפחה של הנשים הגיורות. לכן אומרים שרי העם: "ונושב נשים נכריות" – דהיינו גיורות, "מעמי הארץ" – דהיינו שהן בנות של הגויים. עזרא מגיב ואומר: "הבדלו מעמי הארץ", שהרי הם גויים, ובנוסף עליכם להיבדל גם "מן הנשים הנכריות" בנותיהם, אע"פ שנשים אלו התגיירו. (בהערה כאן הבאנו ביאורים נוספים לשאלות הנ"ל (ח)).

עמי הארץ בימי אסתר: נעמוד כעת על ענין נוסף: ראינו כעת שהנשים הנכריות היו "מעמי הארץ", ולפי הצעתנו הנשים הנכריות היו גיורות, והנה אנו מוצאים שבאותה תקופה ממש נזכרים שוב בכתובים "עמי הארץ", וגם שם מדובר בקשר לגיור {ט}: "ורבים מעמי הארץ מתיידיים, כי נפל פחד היהודים עליהם" (אסתר ח, יז). מדובר כ-9 שנים לפני עליית עזרא, בשלב בו התגלה שהמלכה אסתר היא יהודיה, המן הרשע נתלה על העץ, מרדכי התמנה למשנה למלך, והיהודים קיבלו רשות להילחם באויביהם. נראה היה שהשלטון הפרסי רוצה כעת בטובת

שהפסוקים בסיום ספר נחמיה כתובים בצורה שגורמת לקורא לחשוב שמדובר בגיורות. ממילא, גם לפי שיטתו, עלינו להבין מדוע הפסוקים אחוזו בדרך זו.

ז. לשיטת הפרשנות בה השתמשתי כאן (המכונה לעיתים 'אחדות הצורה והתוכן') מצאתי יסוד בדברי הרשב"ם במדבר כד, יד, ובעוד כמה מפרשים קדומים, ואכמ"ל.

היהודים, ושידם היא זו שתהיה על העליונה במלחמה. משום כך עמי הארץ חששו מהיהודים ולכן הם "מתייהדים" ומתגיירים מתוך פחד^(ז). מדובר, אם כן, בגיור בעייתי. לפי מהלכנו, מסתבר מאוד ש"הנשים הנכריות מעמי הארץ" בהם נתקל עזרא הסופר, היו הגיורות שהתגיירו שנים ספורות לפני כן, בסוף ימי אחשורוש^ט.

[עוד נעיר כי בחנוכת המקדש שאירעה שנה לפני עליית עזרא, נאמר כך: "וישחטו הפסח... ויאכלו בני ישראל השבים מהגולה וכל הנבדל מטומאת גויי הארץ אליהם לדרוש ליי אלהי ישראל" (עזרא ז, כא). במיוחד לרש"י הסביר: "כל הנבדל – הם הגרים שנבדלו מטומאת העבודת כוכבים להידבק בישראל", וכ"כ כבר בגמ' (קידושין ע, ע"א), וכ"כ עוד מפרשים (ראב"ע, מצו"ה, מלבי"ם, ודלא כרלב"ג). הרי לנו כי באותה תקופה היתה תופעה נרחבת של גיור].

ז. נשים נכריות הן נשים זרות: הבאנו עד כאן ראיות לכך שה"נשים הנכריות" הן גיורות, אלא שהן מכונות "נכריות" משום שהן נשארו דבוקות לתרבות עמי הנכר.

ניתן להסביר את הכינוי "נכריות" בדרכים אחרות:

המושג "נכרי" משמש במקומות רבים בתנ"ך במשמעות של "זר". לדוגמא: "הלוא נכריות נחשבנו לו, כי מכרנו ויאכל גם אכל את כספנו" (בראשית לא, טו), וכן "יהללך זר ולא פוך, נכרי ואל שפתיך" (משלי כז, ב). פעמים שאף הגר מכונה כך: "ואל יאמר בן הנכר הנלווה אל יי לאמר..." (ישעיהו נו, ג) {יא}. לפי"ז נראה שגם כאשר המילה "נכרי" נזכרת בתנ"ך בקשר ל'גוי', הוא משום שה'גוי' הוא 'זר', ואינו חלק מהעם היהודי.

מעתה, ייתכן שאף גיורות שגורן היה שלם ואמיתי, גם הן יכוננו "נכריות", משום שהן "זרות" לעומת אלו שנולדו כיהודיות (ויתכן שכן הבין גם הרמב"ם הנ"ל).

ח. בהערה הסופית כאן הבאנו שלפי חז"ל ורוב המפרשים 'מתייהדים' פירושו 'מתגיירים'. הוספנו שמכיון שהגיור היה מתוך פחד ("כי נפל פחד היהודים עליהם") לכן גיור זה אינו שלם, ובמצב שכזה לפי הרמב"ם (איסור"ב יג, טו) "בית דין הגדול חוששים להם, לא דוחים אותם אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם" (וכע"ז כתב השו"ע יו"ד, רסח, יב, ש"חוששים לו עד שתברר צדקתו"), ולפי"ז יתכן לומר שעזרא הפריש את הנכריות משום שאז כבר נראתה אחריתם. כמו כן הבאנו בהערה הסופית כאן שמפרשים רבים ביארו ש"מתייהדים" פירושו שהגויים עשו את עצמם כיהודים, אע"פ שהם באמת לא התגיירו. הצענו לבאר בדעת כמה ראשונים ש"מתייהדים" הכוונה שהם מראים את עצמם כאילו הם התגיירו [אע"פ שבאמת לא קיבלו אותם כגרים, מכיון שאין מקבלים גרים במצב שכזה]. לפי שתי הדרכים הללו יתכן לומר שעזרא הפריש את הנשים הנכריות ואת בניהן משום שהם רק היו נראים כיהודים אך באמת היו גויים.

ט. לפי"ז רק אחרי נס פורים החלה תופעה זו של נישואין לנכריות (הצענו כאן תיתכן רק לפי המפרשים שנקטו שנשיאת הנכריות אירעה בא"י, אולם היא לא תיתכן לפי הנוקטים שהיא התרחשה כבר בבבל. להלן פרק סח סעיף ד הבאנו את השיטות בענין שאלה זו).

י. הרמב"ם הנ"ל כתב שבגלל מעשיהן של נשות שלמה "חשבן הכתוב כאילו הן גויות ובאיסורן עומדין" (רמב"ם, איסורי ביאה יג, יד). יתכן שכוונת הרמב"ם היא לביטוי "נשים נכריות" הנזכר בספר מלכים (א, יא, א): "והמלך שלמה אהב נשים נכריות...", אולם יתכן לומר שכוונת הרמב"ם היא לפסוק הבא במלכים: "והמלך שלמה אהב נשים... מן הגויים אשר אמר ה' אל בני ישראל לא תבואו בהם...", ולפי"ז יתכן שהרמב"ם מסכים ש"נכריות" אין פירושו 'גויות' אלא פירושו 'זרות'.

[יש להוסיף שכיום נהוג שמי שהתגייר מכונה 'גר', אך בתנ"ך לא מצאנו שכינוי זה הוזכר בקשר לרות המואביה ולגרים נוספים. יתכן שמשום כך הנשים נכריות לא נקראו "נשים גיורות"].

ח. המושג נכריות לאור נבואת מלאכי: ניתן להציע טעם נוסף לכינוי "נכריות" לאחר עיון בנבואת מלאכי, שנתבא באותה התקופה. מלאכי מוחה בישראל על חטא נשיאת הנשים הנכריות^(ב), כשהוא מתמקד בכך שישראל בגדו באשת נעוריהם: "בְּגִדָה יְהוּדָה וְתוֹעֵבָה נַעֲשֶׂתָה בְּיִשְׂרָאֵל וּבִירוּשָׁלַיִם, כִּי חָלַל יְהוּדָה קֹדֶשׁ ה' אֲשֶׁר אָהַב וּבָעַל בַּת אֶל נָכֵר. יָכַרְתָּ ה' לְאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂנָה עַר וְעֵנָה מֵאֵהָלִי יַעֲקֹב, וּמִגִּישׁ מִנְחָה לָהּ צָבָאוֹת. וְזֹאת שְׁנִית תַּעֲשֶׂה, כְּסוֹת דְּמָעָה אֶת מִזְבַּח ה', בְּכִי וּבְאֲנָקָה מֵאִין עוֹד פָּנוֹת אֶל הַמִּנְחָה וְלִקְחַת רֶצוֹן מִיָּדְכֶם. וְאַמְרָתֶם עַל מָה? עַל כִּי ה' הֵעִיד בִּינְךָ וּבֵין אִשְׁתְּךָ נְעוּרֶיךָ, אֲשֶׁר אָמַר בְּגִדְתָּהּ כִּי וְהִיא חָבְרָתְךָ וְאִשְׁתְּ בְרִיתְךָ. וְלֹא אָחָד עָשָׂה וּשְׁאָר רֹוח לּוֹ, וְמָה הָאָחָד מִבְּקֶשׁ זֶרַע אֱלֹהִים, וְנִשְׁמָרְתֶּם בְּרוּחְכֶם וּבְאִשְׁתְּ נְעוּרֶיךָ אֶל יָבֹגֵד. כִּי שָׁנָא שְׁלַח אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, וְכִסָּה חֶמֶס עַל לְבוּשׁוֹ אָמַר ה' צָבָאוֹת, וְנִשְׁמָרְתֶּם בְּרוּחְכֶם וְלֹא תִבְגְּדוּ" (מלאכי ב, יב-טז).

מדוע נקראת כאן הגויה בביטוי היחידאי בתנ"ך "בת אל נכר", ולא בכינוי הרגיל "בת נכר" המצוי בתנ"ך^(ג)? לפי מהלכנו הדבר מבואר: הנביא בא להדגיש שלמרות שמדובר באשה שהתגיירה, ולכן היא איננה עוד 'בת נכר', מכל מקום יש בעיה בנישואין עמה, מכיון שהיא "בת אל נכר", כלומר דבוקה בתרבות הנכרית {יג}.

לפיכך מסתבר שהטעם לכך שהגיורות נקראו "נשים נכריות" הוא משום שהן היו דבוקות ב"אל נכר".

ניתן להציע טעם אחר לדבר: נושאי הגיורות בימי עזרא בגדו ב"אשת נעוריהם", כפי שהודגש פעמיים בנבואת מלאכי. מעתה, יש סיבה נוספת לכנות את הגיורות הללו "נשים נכריות", וזאת על פי הנזכר במשלי: "ושמח מאשת נעורייך... באהבתה תשגה תמיד, ולמה תשגה בני בורה ותחבק חיק נכריה?!^(ד)" (הביטוי 'אשת נעוריים' נזכר בתנ"ך רק בשני המקומות הנ"ל, ובמקום אחד נוסף {יד}).

ט. כמה קושיות בפשט הפסוקים שנפתרות לפי הצעתנו: הצעתנו המחודשת פותרת בעיות נוספות המתעוררות מפשט הכתובים:

כי ציד יתכן שבני אברהם יצחק ויעקב חטאו בחטא כה גדול, ונשאו נשים גויות?!^(ה) כי ציד יתכן שעד להגעתו של עזרא לא טיפלו בבעיה גדולי הדור שעלו לא"י בעליית זרובבל – מרדכי היהודי, דניאל, וזרובבל?!^(ו) השרים והסגנים לא זו בלבד שלא עצרו את התופעה, אלא "יד

יא. הביטוי המקובל הוא "בן נכר" וכדו' (בראשית יז, יב, שמות יב, מג, ועוד רבים). התשובה הפשוטה לשאלה היא ש"בת אל נכר" הוא ביטוי מנוגד ל"קדש ה' אשר אהב" הנזכר לפני כן. עוד תשובה מצויה בגמ' סנהדרין פב, ע"א: "כל הבא על הגויה כאילו מתחתן בעבודה זרה".

יב. הקושיא מתחזקת כאשר משווים את המצב לעומת גלות מצרים. גלות מצרים היתה ארוכה יותר מגלות בבל. המצב הרוחני בגלות מצרים היה קשה מאוד, ו"מסורת קבלה ביד רז"ל שישראל נתלכלכו כל כך בשיקוצי מצרים עד שבערב פסח נכנסו בהיכל מ"ט של טומאה (חסד לאברהם, מעין שני, נהר נו), וישראל "הפרו ברית מילה אמרו נהיה כמצרים" (שמות רבה א, ח, ועוד). אולם למרות כל זאת לא מצאנו שום מקור לכך שהיתה בגלות מצרים בעיה של נישואין עם

השרים והסגנים במעל הזה ראשונה" (עזרא ט, ב). כיצד ייתכן הדבר?! לפי הצעתנו הדבר מובן, שהרי מדובר היה בגיורות, והנישואין עמם היו מותרים. לכן ישראל, וכך גם גדולי הדור, לא סברו שיש בעיה בדבר [וכ"כ בדעת סופרים המובא להלן סעיף ג, אות יב. בהערה הסופית כאן הבאנו שניתן לתרץ בדרך אחרת: אע"פ שישראל נשאו גויות, הם סברו שאין בכך איסור, משום שהם נקטו כדעת התנאים שפסקו שהאיסור מן התורה "לא תתחתן במ" מוסב רק על גויים מז' עממין. סיכמנו בהערה הסופית כאן את גדרי האיסור לדעת התנאים והפוסקים, הן כאשר הדבר נעשה בפרהסיא, והן כאשר הדבר נעשה בצנעא, וכן סיכמנו את גדרי האיסור למי שהוא כהן, ביררנו את גדרי איסור זונה, וקדשה, והאם יש איסור בשפחה ואיסור לכהן בגיורת {טו} {עוד נוסיף שלהלן פרק סח, ז, ג, נביא הסבר של הרב שלום קוטנא ולפיו בגלות בבל נשכחה התורה ולכן היהודים סברו שמותר לשאת גויה, ולענ"ד הסבר זה דחוק מאוד, וראה גם לעיל פרק לו 2, על שיטות הראשונים בענין שכחת התורה בימי גלות בבל)].

ענין נוסף מוסבר לפי הצעתנו: מדוע עזרא מפריש את ישראל מהנשים, ולא מגייר אותן? (להלן פרק סח, סעיף ז, הבאנו כמה תשובות שניתנו לשאלה זו, והבאנו שיש מחלוקת האם עזרא גייר את הנכריות). לפי הצעתנו השאלה כלל אינה קיימת, שהרי מדובר בנשים שכבר התגיירו בעבר.

עוד נעיר כי עזרא אומר על הנשים הנכריות: "הנשוב להפר מצוותיך ולהתחתן (!) בעמי התועבות האלה?!" (עזרא ט, יד). בגמ' (יבמות עו, ע"א) מובא שביהודי הבא על גויה "לית להו חתנות", כלומר שבזה לא שייך לשון 'חיתון'. לפי"ז יש להביא קצת ראיה שהנשים הנכריות לא היו גויות אלא היו גיורות, שהרי נאמר בהן לשון חיתון (על הערה זו עמד בספר נהור שרגא לר' משה בצלאל לוריא אב"ד שאקי על יבמות שם. הוא מתרץ שמתוך שישראל אהבו מאוד את הגויות, העלה עליהם הכתוב כאילו נתחתנו בהם, ולענ"ד יש בזה דוחק, וגם צ"ע לפי"ז למה לא הזכיר לשון חתנות כבר בתחילת פרק ט' בעזרא).

אוסף כי מכמה מקורות עולה שהנישואין עם הנכריות הוא חטא שאירע כבר במהלך גלות בבל (להלן פרק סח, אותיות ב-ד, סיכמנו את השיטות בענין והבאנו שכך מובא בווהר הקדוש, רש"י, וכן נראה מדברי הרס"ג והרמב"ם והר"י אברבנאל, וכן נראה קצת מדברי הסמ"ג, וכן נראה מדברי היעירות דבש והמלבי"ם, לעומת זאת, מפשט הפוסקים נראה יותר שהחטא אירע בא"י, וכן כתב בדעת סופרים, ולגבי החטא הנזכר בספר מצריות (הארכנו בזה יותר בספרנו 'אשי ישראל - מאמרים' כת"י, במאמר 'עוד אבינו חי'). יש לסייג ולהעיר שתופעה של נישואין לנכריות נזכרה בתנ"ך פעם נוספת, שהרי על התקופה שאחרי מות יהושע בן נון נאמר: "ובני ישראל ישבו בקרב הכנעני החתי והאמורי... ויקחו את בנותיהם להם לנשים, ואת בנותיהם נתנו לבניהם, ויעבדו את אלוהיהם" (שופטים ג, ה, וראה יהושע כג, יב). אולם, לא מצאתי שום שופט או נביא שהוכיח את ישראל על חטא זה, ומכאן קצת ראיה לכך שמדובר היה בחטא נקודתי, ולא בתופעה שהתרחשה לאורך זמן.

יג). ניתן לתרץ בדרך אחרת: זרובבל, וכך גם מרדכי היהודי, חזרו לפרס זמן מועט לאחר עליית זרובבל (כפי שמוכח לגבי זרובבל ברי"א אברבנאל חגי סוף פרק ב, ועוד, ובמלבי"ם חגי א, א, וביעב"ץ יבמות פו, ע"ב, ובעוד מקורות, ולגבי מרדכי היהודי כך יוצא ברור מאזכורו בפרס במגילת אסתר, כ-8 שנים לאחר עליית זרובבל), ולכן הם לא היו בארץ בתקופה בה חטאו ישראל בכך. כך גם ניתן לומר לפי הדעות שסברו שדניאל עלה בעליית זרובבל. ממקום מושבם, בבבל הרחוקה, לא יכלו גדולים אלו לטפל בבעיה [ייתכן שגודל הבעיה כלל לא היה ידוע להם]. אמנם התירוצן הנ"ל לא יסביר מדוע שאר אנשי כנסת הגדולה לא טיפלו בבעיה [ייתכן לתרץ שלא היה להם כוח מספיק כדי לפתור את הבעיה]. כמו"כ לדעת רוב המפרשים זרובבל ירד לחו"ל רק 22 שנים לאחר עליית זרובבל, ואם כן הוא היה יכול לטפל בבעיה במשך השנים הללו. כמו"כ תירוצן זה אינו אפשרי לפי דעת אלו שנקטו שחטא הנשים הנכריות אירע כבר במהלך גלות בבל (דבריהם הובאו להלן פרק סח, סעיף ד, אות ג).

מלאכי עולה מדברי המדרש בראשית רבה שהחטא אירע בא"י, ואילו מאסתר רבה משמע קצת שהוא אירע בחו"ל). אם מדובר בגויות יש לתמוה מדוע הן הסכימו לעלות עם בעליהן לא"י, אולם אם מדובר בגויות הרי שהדבר מובן יותר (עוד אוסיף, שלפי הנוקטים שהחטא אירע בחו"ל יש קצת לתמוה מדוע כשעזרא העלה את עשרת היוחסין לא נזכרו ביניהם גם הגויות שנישאו ליהודים וכן בניהן, לפי הצעתנו הדבר מתורץ, שהרי בתוך עשרת היוחסין כלולים 'גירי', דהיינו גרים, וכן 'חרורי' שהם עבדים משוחררים). עוד ראיות מפשטי הכתובים המחזקות את הצעתנו מובאות להלן בסעיף ג [אות ח, אות ט, ואות יב].



סעיף ג: ראיות נוספות להצעתנו

בסעיף זה נביא כמה ראיות להצעתנו, שאף שחלקן אינן ראיות מוכרחות (כפי שנציין בהערות), מ"מ יש בהם חיזוק מסוים להצעתנו.

א. ראיה ראשונה, מדברי חז"ל על בני יהושע הכה"ג, וכן כתב הג"ר אהרן וירמש: בפרק י' בעזרא יש עיסוק נרחב בבעיית הנשים הנכריות. הביטוי שחזור על עצמו שוב ושוב הוא "נשים נכריות". בפסוקים יח-מד, מובאת רשימה ארוכה של אנשים שלקחו "נשים נכריות". בתוך הרשימה נזכרים בני יהושע הכה"ג: "וימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות, מבני ישוע בן יוצדק ואחיו - מעשיה ואליעזר, ויריב וגדליה. ויתנו ידם להוציא נשים, ואשמים איל צאן על אשמתם. ומבני אמר - חנני וזבדיה. ומבני חרם - מעשיה... ומן הלויים - יוזבד... ומישראל: מבני פרעש - רמיה... כל אלה נשאו נשים נכריות, ויש מהם נשים וישימו בנים".

אולם, בגמ' (סנהדרין צג, ע"א) מובא בשם רב פפא שבני יהושע נשאו "נשים שאינם הגונות לכהונה".

לכאורה יש כאן סתירה: האם בני יהושע נשאו "נכריות" שאסורות לכל יהודי, או שמא הם נשאו רק נשים "שאינן הגונות לכהונה"? לפי הצעתנו אין כאן סתירה, שהרי הגיורת והשפחה אסורות לכהן (לפחות מדרבנן, כפי שהבאנו בהערה הסופית לעיל בסעיף ב אות ט), ולכן ניתן לומר שחז"ל רמזו שה"נכריות" הנזכרות בפסוקים הן שפחות או נכריות שהתגיירו". [אין כאן ראיה מוכחת, שהרי להלן פרק סז נציע עוד שתי אפשרויות לביאור היחס שבין דברי חז"ל אלו לבין פשט הפסוקים].

שו"ר שככל הנראה רמז לראיה זו בפירוש הנפלא דעת סופרים (זכריה ג, ג-ד), ודבריו יובאו להלן אות יב.

אחר חיפוש ארוך ונרחב נתגלגלה מרגלית מאירה לידי, הלא הם דברי הג"ר אהרן וירמש זצ"ל (שישב על כסא השאגת אריה כראש הישיבה בעיר מץ), שזיכני השי"ת לכוון לדבריו. זו היא

(יד). בסעיף הקודם הבאנו שאחד מנכדי אלישיב הכהן נשא גיורת בעייתית [את בת סנבלט]. אלישיב הנזכר היה נכדו של יהושע בן יהוצדק (ראה נחמיה יב, י, וכן שם כו, וכן כתבו ספר הקבלה לראב"ד, יוחסין מאמר ראשון, מלבי"ם ומצודות נחמיה יב, י, ושו"ת התשב"ץ ח"ג סימן לז). מעתה ניתן לומר שזהו מקור למה שאמר רב פפא שבני יהושע נשאו נשים "שאינן הגונות לכהונה". להלן פרק ס"ח נביא עוד מקורות לדברי רב פפא, ונאריך יותר בענין.

לשוננו: "ושם נשים שאינן הגונות לכהונה נראה שהיינו נכריות כמו שכתוב בעזרא, וקמ"ל בלשון זה שנתגיירו ומכל מקום הן פסולות לכהונה" (ספר ק"ן טהור על סנהדרין צג ע"א. והוא מוסיף שכך יש לגרוס בספר נוסף, וכנראה כוונתו למנורת המאור, ודבריו יובאו בשלימותם להלן פרק סז, ע"ש).

עוד מצאתי כי כפי הנראה לכך כיון גם הרב יחיאל מיכל שטרן שליט"א (בספרו 'סיפורי חז"ל מתלמוד בבלי', סנהדרין צג, ע"א, שם כתב: "אמר רב פפא משום שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה, נכריות שנתגיירו, ולא מיחה בהן"), וכע"ז בדרשת הגר"מ מאוזז (הובא להלן אות יג).

ב. ראיות נוספות מדברי חז"ל על אשם שפחה חרופה, מדברי משנת ר' אליעזר ומדרש הביאור, ומדברי רש"י ורש"ש: בעזרא י, יט, מובא שמצאו מבני יהושע בן יהוצדק ש"הושיבו נשים נכריות... ויתנו ידם להוציא נשיהם, ואשמים איל צאן על אשמתם".

המפרשים הקשו: מדוע בני יהושע הביאו קרבן אשם, והרי לא מצאנו שיש חובת קרבן אשם על נשיאת אשה גויה?! המפרשים תירצו שזו היתה הוראת שעה (המיוחס לרש"י, רלב"ג, מצו"ה, וכע"ז במיוחס לראב"ע [טז], וראה בהערה הסופית הבאה). אולם, בחז"ל (כריתות יא, ע"א, ובעקבותיהם במלבי"ם) מובא הסבר אחר: "ואשמים איל צאן על אשמתם – אמר רב חסדא: מלמד שכולן שפחות חרופות בעלו". כלומר, האשם שהוקרב הוא קרבן 'אשם שפחה חרופה' (הנוכח בויקרא יט, כ-כב). הרי לנו שלא מדובר כאן על "נשים נכריות" גרידא, אלא על שפחות (ראה כמה פרטים בהערה כאן [יז]) (יח). אם כן, הנשים הנכריות הן גיורות למחצה, שהרי שפחות עוברות גיור חלקי, כמו שכתב הרמב"ם¹⁰. שו"ר שכך עולה מדברי המשנת רבי אליעזר המובאים בהמשך.

[אזכיר כי לעיל (בהערה הסופית והארוכה שבסיום סעיף ב) הבאתי שנישואין עם גויה חמורים יותר כאשר מדובר בפרהסיא. לאור זאת, הצעתי שם שמה שאמר רב חסדא שמדובר היה בשפחות שמא כוונתו היא לכך שהגיות שימשו כשפחות בבתי היהודים, ולפיכך לא היה ניכר לכל שבעלי הבתים לקחו אותן לנשים, ולכן היו יהודים שסברו שאין איסור בדבר. שמא יש מקום להצעה נוספת: בית הדין של החשמונאים גזרו שהבא על גויה חייב מלקות נוספות משום 'שפחה' (סנהדרין פב, ע"א), וביאר רש"י: "שהיא כשפחה אצלו, שכנסת ישראל גבירה נקראת". ניתן לומר שהם מצאו רמז לכך בפרשתנו, שהרי לפי רב חסדא הנכריות היו שפחות. ניתן לפי"ז להפליג ולומר שרב חסדא התכוון לכך שישראל לא ידעו להוקיר את מעלתם כבני מלכים, בני אברהם יצחק ויעקב, ולפיכך נשאו ישראל נשים שהן בזויות לעומתם (נוסיף שלפי רב חסדא השפחות היו 'שפחה חרופה', והרי לפי ראב"ע ורלב"ג התואר 'חרופה' נגזר מ'חרפה', כלומר 'בזיון')¹¹].

טו. "העבד הנלקח מן הגויים... אומרים לו: רצונך שתיכנס לכלל עבדי ישראל ותהיה מן הכשרים, או לא? אם רצה – מודיעים לו עיקרי הדת ומקצת מצוות... כמו שמודיעים את הגר, ומטבילים אותו כגר... ואם לא רצה לקבל – ...מוכרו לגויים..." (רמב"ם, איסורי ביאה יד, ט). "העבדים שהטבילו אותם לשם עבדות וקיבלו עליהם מצוות שהעבדים חייבים בהם – יצאו מכלל הגויים ולכלל ישראל לא באו. לפיכך השפחה אסורה (מדרבנן) לבן חורין... והבא על השפחה מכין אותו מכת מרדות מדברי סופרים. שהרי מפורש בתורה שהאדון נותן שפחה כנענית לעבדו העברי והיא מותרת לו..." (רמב"ם, איסורי ביאה, יב, הלכה יא-יב).

טז. בגמ' סנהדרין (פב, ע"א, וכן בעבודה זרה דף לו, ע"ב) מובא שבית דין של חשמונאים גזרו על הלוקח גויה שחייב עליה מלקות נוספות משום איסור 'שפחה', ומלקות נוספות משום 'זונה', ומלקות נוספות משום 'נדה' (ומלקות נוספות, במידה ומדובר בגויה נשואה, משום 'אשת איש'). מדוע אותו אדם לוקה משום 'שפחה' רש"י (סנהדרין שם) ביאר: "שפחה – שהיא כשפחה אצלו, שכנסת ישראל גבירה נקראת", וכע"ז ביאר ביד רמה: "משום שפחה – שכל האומות

שו"ר שכיוונתי בראיה זו לדברי הדעת סופרים (עזרא י, ב, ד"ה 'ונשבי'), שיובאו בשלימותם להלן אות יב, וזו לשונו: "לא היו נישואין אלה כדרך נישואי בת ישראל. כמו שנראה מדרך הכפרה של החוטאים שנכתב עליה בפס' יט ("ואשמים איל צאן"), הם הכניסו נשים אלה לביתם כשפחות כנעניות במידה מסויימת, אם כי לא כשפחות ממש. דרך זו נראתה להם קלה יותר, ועוררה פחות התנגדות במשפחות. על ידי זה נדמו נשים אלו למה שקרוי בהלכה 'חציה שפחה וחציה בת חורין', כי אי אפשר היה לקרוא לה 'שפחה', מאחר שנהגה דרך חירות כאשה ממש, ואי אפשר היה לקרוא לה 'בת חורין', מפני שלמעשה לקחה כשפחה כנענית, דבר שאי אפשר היה למנוע אותו כי מותר היה להכניס שפחות כאלו שלמעשה נהגו ככל בנות ישראל" (כי שפחה מקיימת מצוות שהזמן גרמא, ואם כן היא ממש כמו כל יהודיה לענין זה). הדעת סופרים מציין שבזה תבואר הגמ' שמביאה שהם נשאו שפחות חרופות, שדבריה קשים, שהרי כיצד יתכן שכולם נשאו שפחות, ולפי פירושו הדבר מתורץ. בהמשך (עזרא י, יט, ד"ה ואשמים), כתב "נאמר להם שלאחר שיוציאו את נשיהם, יקריבו קרבן הדומה לקרבן שחייב להביא מי שחטא בלקיחת שפחה חרופה, כי המקרה שלהם היה דומה לחטא זה", עכ"ה. (אע"פ על מקור המציין תופעה מעין זו: חז"ל מביאים בקידושין ע"ב ש-400 או 4,000 עבדים של הכהן פשחור, שהיה חי בזמן ירמיהו הנביא, נטמעו במשפחות הכהונה, והסביר רש"י ד"ה נטמעו שעבדים אלו החזיקו עצמם ככהנים ונשאו בנות כהנים).

הראיה מדברי משנת ר"א: מובא במשנת רבי אליעזר (פרשה יח, הובא במנורת המאור לר"י אלנקוה פרק נישואי אשה עמ' 350): "ארבע מידות טובות עשו נושאי נשים נכריות כשחזרו: (הראשון -) גירשו את נשותיהן וכפפו את יצרן... (השני -) וריחקו את בניהן ועשו אותן כממזרים, שנאמר (עזרא י, ג) 'ועתה נכרת ברית לאלהינו להוציא כל נשים (נכריות) [והנולד מהם]'..." אילו מדובר בילדים שנולדו לגויות, הרי אז הבנים הם גויים, ולא שייך לומר ש"עשו אותם כממזרים", ולכן מכאן נראה שהמשנת רבי אליעזר נקט שמדובר היה בגויות (יט).

כך גם מוכח בבירור מהמשך דבריו המשנת רבי אליעזר שם, מהם עולה כי הנשים הנכריות היו שפחות. הוא מביא רשימה של תשעה מצבים בהם יש גנאי בחיים משותפים בין איש לאשה: "בני תשע מידות - בני אמה, בני שנואה, בני נידוי...", ומיד הוא מפרט: "בני אמה (=שפחה (כ)), שנאמר 'להוציא כל נשים והנולד מהם'. רבי יצחק אומר: אלו שהן נוהגין היתר שפחות בעוה"ז עתיד הקב"ה לתלות אותם בקדקד ראשיהם..." הרי שהביא את הפסוק בעזרא המדבר על

שפחות הן לישראל". הצענו לעיל שרמז לגזירת 'משום זונה' נוכל למצוא בפרשתנו. לפי"ז נוסף כעת שניתן למצוא בפרשתנו רמז גם לשאר חלקי הגזירה. רמז ל'נדה' יש להביא מדברי עזרא הסופר (עזרא ט, יא): "עזבנו מצוותיך אשר ציוית ביד עבדיך הנביאים לאמר: הארץ אשר אתם באים לרשתה ארץ נדה היא בנדת עמי הארצות בתועבותיהם אשר מלאוה... הנשוב להפר מצוותיך ולהתחתן בעמי התועבות האלה?...". רמז ל'זונה' יש לפי הצעתנו שמדובר כאן בגויות שמ"מ "לא היו הגונות לכהונה" (כמובא לעיל אות א) משום שיש מקום להפרישן מהכהנים כדין זונה שאסורה לכהן.

יו). מדרש זה כונה גם 'מדרש אגור'. מדבריו הביאו הר"ם (שכתב על זה "שלמדנו חז"ל"), הרמב"ם, מנורת המאור לר"י אבוהב, ר"י נחמיאש, ועוד חכמים מעטים, ופעמים רבות הוא מובא במדרש הגדול ובמנורת המאור לר"י אלנקוה (סיכומי מתוך הקדמתו של מהדיר המדרש).

יח). לפני כן הובא במשנת ר' אליעזר, שבני יהושע נשאו נכריות, ולכן אביהם יהושע היה לבוש בגדים צואים (והובאו דבריו אלו במנורת המאור לר"י אלנקוה פרק נישואי אשה מהדורה חדשה עמ' 348 בשם מדרש תהילים, וציין שם המהדיר בשם המהדיר הראשון, מר ענעלא, שכן מובא גם במדרש תימני שמצא). הרי שחיבר בין הגמ' סנהדרין שאמרה

הנשים הנכריות וכתב שהן היו שפחות כנעניות [ויתכן שכוונתו לשפחות שנשתחררו ונתגייירו לחלוטין^ט]. כמה ראשונים כתבו שבני תשע מידות הם "ממזרים ואינם ממזרים" (כא), ואם כן נראה שלזה כוונת המדרש רבי אליעזר במה שכתב לעיל ש"ריחקו את בניהן ועשו אותם כממזרים".

כך הובא גם בספר 'מדרש הביאור' (וישלה, עמ' קצח): "תנו רבנן, עשרה כממזרים ואינם ממזרים, ואלו הם: בני אמה, שנאמר 'להוציא כל נשים והנולד מהם'..." (כב).

ראיה מדברי רש"י והחזו"א: הראה לי אמו"ר שבגמ' מובא שבעליית זרובבל נבדק יחוס של כהנים, כדי לוודא שאינם חללים (כתובות כד, ע"ב, וכן בקידושין סט, ע"ב), והסביר רש"י (כתובות ד"ה בקשו) שבדיקה זו נעשתה משום ש"התחתנו כהנים בגולה בגויי הארץ, וילדו להם בנים, כדכתיב בעזרא, והם חללים" ולכן "הוצרכו הנולדים בגולה להתייחס, כשעלו מן הגולה לשרת בבית שני" [ומה שכתב רש"י "כדכתיב בעזרא", נראה פשוט שכוונתו לעזרא י, יח-כא, שם נזכר שלאחר שעזרא עלה הוא הפריש את הכהנים מנשותיהם הנכריות, ושור"ר שכן ציינו בגמרות עוז והדר]. הרש"ש הקשה שלפי"ז בניהם גוים ולא רק חללים?! (וכן הקשה בליקוטי חיים לגר"ח"ד וייס, תלמידו של המנחת חינוך). הפני יהושע (קידושין סט ע"ב, ד"ה מיהו בעיקר) תירץ וכתב: "ועל כרחך צריך לפרש שנתגייירו בנות הארץ תחילה... והכי איתא להדיא בירושלמי..." (שהרי בירושלמי קידושין פ"ד ה"א הובא שאותם ספק חללים היה זה משום שהם התחתנו עם בנות ברוילי הגוי שהתגייירו), וכע"ז תירץ גם בזכרון יוסף לר"י שטיינהארט, ובחזו"א, ועוד חכמים (זכרון יוסף לגאון המפורסם ר' יוסף שטיינהארט, תנ"ט-תקל"ו, אבן העזר סי' ג, ד"ה חדא ועוד, ספר לב יהודה לרב יהודה לייב לוין, רבה של מוסקבה

שבני יהושע נשאו נשים שאינן הגונות לכהונה לבין הפסוקים בעזרא המזכירים שהם נשאו נכריות, ולפי מה שכתבנו (כאן בגוף הפרק) צ"ל שסבר שהנשים הנכריות שנשאו בני יהושע הן שפחות (בסיכום שלנו, שהובא בסעיף ב אות ט בהערה הסופית, הבאנו שיש מחלוקת האם שפחה אסורה מהתורה לכהן משום זונה, והבאנו שיש גם מחלוקת האם יש איסור תורה של 'לא תהיה קדשה', ושנראה שאם יחדה לו וקידשה בזה ודאי שאין איסור תורה מצד קדשה). מיד בהמשך כתב במשנת רבי אליעזר: "מכאן (!) אמרו הבא על הגויה חייב משום נדה שפחה גויה זונה" (אולי כוונתו שאם היה מדובר בגויות ממש ממילא אין מכאן שום ראיה, אולם מכיון שמדובר בשפחות שנתגייירו, א"כ בהכרח שהטעם לזה שהן אינן הגונות לכהונה הוא משום שגירות נחשבת כזונה וממילא אסורה לכהן, שהרי כהן אסור בזונה. וראה בסיכום שלנו הנ"ל את המקורות לזה שגירות/שפחה אסורה משום זונה. אעיר שבמנורת המאור שם שינה את הלשון וכתב "ובעל בת אל נכר זה מי שהיא זונה" ע"ש בלשוננו). מיד בהמשך כתב במשנת רבי אליעזר ש"כל הבא על הגויה כאילו נתחתן בע"ז" ולמד כן ממלאכי "ובעל בת אל נכר". מיד המשיך וכתב (והובא במנורת המאור שם עמ' 350) "ויש אומרים כל ארור משנה תורה עליו, שנאמר 'ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה', אם תאמר שעבד ע"ז הוא בעצמו, אין זה עונשו שיתארר בלבד?! אלא זה המוליד בן מן הגויה גורם לבן לעבודה זרה..." [ומיד אח"כ כתב שנושאי הנשים בימי עזרא עשו את בניהם כממזרים, כפי שהבאנו לעיל (והובא במנורת המאור שם עמ' 350), ומיד אח"כ כתב שהם 'בני אמה', כפי שהבאנו לעיל], ע"כ דברי המשנת רבי אליעזר. דבריו על 'ארור האיש' נראה לענ"ד שהם ע"פ הגמ' (סוטה לו, ע"ב): "כל הפרשה כולה (כל הארורים) לא נאמרה אלא בנואף ונואפת. ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה וגו' - בארור סגי ליה! אלא זה הבא על הערורה והוליד בן והלך לבין הגויים ועבד עבודה זרה, ארורים אביו ואמו של זה שכן גרמו לו" [והוכיחו האחרונים שכוונת הגמ' אינה לאשת איש אלא למי שבא על פנויה בזנות (בן יהוידע), או למי שמתנהגים בחוסר צניעות, כבני תשע מידות, שיוצאים מהם בנים גרועים שיעברו על הארורים (עיון יעקב)]. הרי שבגמ' לא מדובר על גויה, ואם כן יתכן שגם המשנת רבי אליעזר אינו מתכוון לגויה ממש, אלא לשפחה וכדו'.

יט. כתב המאירי (גדרים כ, ע"ב): "בני אמה - רצונו לומר בני שפחה כנענית אף לאחר שנתגייירה (!), מפני שמצויה בזנות", וכע"ז בפירושו הרא"ש, ובתוספות ישנים, וכן ברא"ש שהובא בשיטמ"ק (אך ראה ברי"צ שבשיטמ"ק).

שנפטר בשנת תשל"א, סי' ב, עמ' מז, וראה בספר נקודות אור קידושין שם, שהרחיב בשיטות המפרשים בזה והביא שכן עולה ממקורות נוספים. וראיתי מביאים שבספר אמרי יצחק תירץ את דברי רש"י בדרך אחרת. בחזו"א אה"ע סי' ב סק"ח כתב: "והם חללים - והיינו אפילו כשנתגיירו הנשים", ודברי החזו"א הובאו באיילת השחר לרב שטיינמן, וכן הציע לתרץ בספר מראי מקומות לר' גרשון אדלשטיין. מלשון החזו"א נראה שאין כוונתו כשאר המפרשים הנ"ל, ולדעתו הנשים הנכריות לא היו בודאי גיורות, ולפי"ז כמדומה שעדיין יש קצת דוחק בלשון רש"י).

ראיה נוספת: בהערה כאן הבאנו ראיה נוספת להצעתנו, ודחיה לראיה זו.

ג. ראיה נוספת מדברי המיוחס לראב"ע: בעזרא י, ג-ד, נאמר: "אנחנו מעלנו באלוהינו, ונושב נשים נכריות מעמי הארץ, ועתה יש מקוה לישראל על זאת. ועתה נכרות ברית לאלוהינו להוציא כל נשים והנולד מהם בעצת ה'..."

בנים שנולדו ליהודי מאשה גויה הם גויים, ולכן יש להוציאם. כך ביארו חז"ל והמפרשים (כג). לפי הצעתנו הכוונה היא שגיוון של הנשים לא היה אמיתי, ולכן האמהות נחשבות נכריות למרות הגיון.

יתכן שיש מפרש אחד שבדבריו יש מקור להצעה שהעלנו. בפסוק נאמר "להוציא כל נשים והנולד מהם בעצת יי", ובפירוש המיוחס לראב"ע (שיש שסברו שהוא פירושו של ר"מ קמחי) נראה שפירש כך: הוצאת הנשים והבנים מותנית "בעצת יי", כלומר בהתייעצות עם גדולי הדור, שיחליטו אולי לקרב חלק מהנשים והילדים. זו לשונו: "בעצת ה' - לקרב אל קהל ה' או להרחיק" (כד). מיד מוסיף המיוחס לראב"ע וכותב: "ולא מצאנו שהקריבו אחד מהם, ואולי הוציאום שלא היו גיורות כרות המואביה, וחז"ל אמרו 'בנו הוא לכל דבר חוץ מן הנולד מן השפחה ומן הגויה' והוציאו האמות והבנים". נראה לי שכוונתו לשאול מדוע לבסוף לא הוכנסו לעמ"י חלק מהנשים והילדים? הוא מסביר שכן היה משום שהתברר שאצל כל הנשים לא היה הגיון אמיתי כגיונה של רות, ולכן דינם של נשים אלו כנשים גויות ובניהם נחשבים גויים (כפי שאמרו חז"ל "בנו הוא... חוץ מן הנולד... מן הגויה") (כה).

ד. ראיה מכך שהמלחמה באותם ימים היתה נגד השומרונים: בסיום פרק זה (בסעיף ו) נצביע על כך שהמאבק בימי עזרא ונחמיה לא היה נגד גויים, אלא כנגד השומרונים שעברו גיון בעיית, וכנגד עמים ואנשים נוספים שניסו להתדמות לישראל, וכדו', עי"ש. מעתה, מתאים יהיה לומר שהנשים להן נישאו ישראל לא היו גויות אלא 'גיורות' וכדו' (נזכיר שלעיל (סעיף ב אות ד) הבאנו את דברי ספר הקבלה לראב"ד (שהובאו גם בספר יוחסין) מהם נראה שהנשים הנכריות היו שומרוניות).

כ. על הפרשת הנשים הנכריות נאמר בעזרא י, יג: "והמלאכה לא ליום אחד". במכילתא דרשב"י (שמות לה, ב) למדו מלשון "מלאכה" הנוכרת כאן שקידושין וגישין נקראו "מלאכה" (ולכן אסור לעשותם בשבת). לענ"ד, אם הנשים הנכריות הן גויות הרי שלא היה בהן קידושין, וממילא לא היו כאן גירושין, ולכן מדברי המכילתא יש ראיה שמדובר היה בגיורות. ניתן לדחות ראיה זו, כפי שכתב בעלי תמר (ביצה פרק ה, הלכה ב, ד"ה כאן להלכה): "אף שגבי עזרא לא היו גירושין ממש, שהרי היו נושאים נשים נכריות, מ"מ ילמד מינייה שההבדלה והפירוד נקראים מלאכה, וכל שכן גירושין ממש".

ה. ראייה נוספת, מתחילת פרק יג בספר נחמיה. בנחמיה יג, א-ג, נאמר: "ביום ההוא נקרא בספר משה באזני העם, ונמצא כתוב בו אשר לא יבוא עמני ומואבי בקהל האלהים עד-עולם. כי לא קדמו את בני ישראל בלחם ובמים, וישכר עליו את-בלעם לקללו, ויהפך אלהינו הקללה לברכה. ויהי כשמעם את-התורה, ויבדילו כל ערב מִיִּשְׂרָאֵל".

ברור כי הפסוקים כאן מפנים אותנו אל הפסוקים בספר דברים: "לא יבא פצוע דָּכָא וּכְרוּת שִׁפְכָה בְּקֶהֱל ה'". לא יבא ממזר בקהל ה', גם דור עֲשִׁירִי לא יבא לו בקהל ה'. לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה', גם דור עֲשִׁירִי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם. על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים, ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרם לקללך. ולא אבה ה' אלהיך לשמע אל בלעם, ויהפך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה..." (דברים כג, ב-ו).

פצוע דכה וממזר יכולים להתגייר. האיסור כלפיהם אינו אלא על ביאה בקהל ה', דהיינו נישואין עם יהודיה. כך גם לגבי מואבי ועמוני: אין איסור לגייר מואבי או עמוני. האיסור הוא להתחתן עם גר מואבי או עמוני (כו).

מעשה נראה כי הפסוקים הנ"ל בנחמיה אינם עוסקים בנישואין עם גויים מואבים ועמונים, אלא בבעיה אחרת: היו עמונים ומואבים שהתגיירו, דבר שאין בו כל בעיה, אלא שלאחר גיורם היו יהודיות שעברו על האיסור שבתורה ונישאו להן [בהערה כאן הרחבנו יותר בביאור הפסוקים שם (כו)].

אם כן, בריש פרק יג בנחמיה מצאנו שישאל חטאו בנישואין בעייתיים עם גרים, ובכך יש מעט חיזוק להצעתנו המחודשת, לפיה ה"נשים הנכריות" הנזכרות בסוף פרק יג (ובעזרא פרק י) לא היו נכריות ממש אלא גיורות²⁴.

יש מקום להציע כאן ביאור מחודש:

מדוע נאמר "ויבדילו כל ערב מישראל", והלא ראוי היה לומר "ויבדילו על עמוני ומואבי מישראל"? יתכן לפרש שאין הכוונה כאן דוקא לגרים עמונים ומואבים, אלא הכוונה לגרים מכל האומות²⁵ [וראה כאן בהערה קושיא על פירוש זה]. ישראל התחתנו עם גויי הארץ שהתגיירו,

כא. יש בזה "מעט חיזוק" ותו לא, אך אין מכאן שום ראיה, שהרי אין שום הכרח לומר שהחטא הנזכר בתחילת פרק יג בנחמיה קשור לחטא הנזכר בסוף אותו הפרק, ובנוסף אין הכרח לקשר בין נישואין למואבים ועמונים וזכרים לבין חטא הנשים הנכריות.

כב. רוב המפרשים ביארו ש"ויבדילו כל ערב מישראל" כוונתו לגרים עמונים ומואבים שבאו בקהל והתערבו בישראל (רלב"ג מלבי"ם ומצודת דוד, וכ"כ בראב"ע דברים כג, ב, אך בפירוש מקור חיים לר"ש צרצה על הראב"ע דף קכ טור ד, שם רצה לפרש אחרת בדבריו, שכוונתו לגרים מו' עממים, וראה מה שהקשה עליו בפירוש באר יצחק לר"י שרים אות מב דף קמג ע"ב). בפירוש המיוחס לר"י פירש "כל ערב" - כל תערובת גויים, וכמה ספרים כתבו שכוונתו לפרש אחרת מכל שאר המפרשים, ולדעתו "כל ערב" הם גויים מכל האומות שהתערבו בישראל [לענ"ד אין הכרח לפרש כך בדבריו, ויתכן שכוונתו לגרים מעמון ומואב, כדעת שאר המפרשים]. אנו הצענו כאן ביאור המשלב בין שני הפירושים, ולפיו הכוונה לגרים מכל האומות שבאו בקהל והתערבו בישראל. בפירושנו זה יש קושי, שהרי פסוקים אלו מתארים את המצב בשנת 32 למלך, ובהמשך פרק יג בנחמיה יש תיאור, שנראה שאף הוא מתאר את המצב באותה השנה, ושם נאמר שנחמיה מצא שהיהודים הושיבו אשדודיות ועמוניות וכו', ונחמיה הכה אותם וקיללם, ולפי פירושנו צ"ע מה ההבדל בין שני המקרים הללו שאירעו באותו הזמן?! (שו"ר שכע"ז כתב בכוזרי שני-מטה דן, ויכוח ראשון, אות כד, שכתב שאין

משום שהניחו שאחר הגיור אין לגר כל קשר עם העם אליו הוא השתייך לפני הגיור. לפי סברתם, הגר הוא "כקטן שנולד", והוא פותח דף חדש לגמרי, והרי הוא כיהודי לכל דבר. אולם, כאשר ישראל שמעו שגם אחרי גיורם של המואבים והעמונים עדיין אסור ליהודי רגיל להתחתן איתם, כיון שהמידות המואביות עדיין נטועות בהם, אז הבינו ישראל שעליהם להתבדל מגויי הארץ שהתגייירו, שהרי יש להם עדיין קשר עם התרבות הנכרית ממנה הם יצאו. שו"ר שכעי"ז כתב ברנת יצחק (לרב אברהם יצחק סורוצקין שליט"א, על נחמיה יג, ג, בפירושו השני², וראה בספר אהל דוד, לרב דוד קאהן, ח"ב, עמ' קלב).

ו. ראיות לזה מדברי הרס"ג הרמב"ם והרב קאפח: שו"ר שזכיתי לכוון בהצעתו לדברי הג"ר יוסף קאפח, שכתב שהנשים הנכריות הנזכרות בספר נחמיה הן גיורות, והביא לזה ראיה מההשוואה לשלמה המלך (כמו שהבאנו לעיל סעיף ב, אות א).

הרב קאפח מביא ראיה נוספת לדבריו. בפסוק נאמר "ראיתי את היהודים הושיבו נשים אשדודיות עמוניות מואביות, ובניהם חצי מדברים אשדודית, ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם" (נחמיה יג, כג). לפי ההבנה המקובלת הגורסת שמדובר בנשים גויות, פסוק זה מדבר על ילדים גויים, והוא בא ללמד על מצבם הרוחני המקולקל של הילדים או של אמותיהם הגויות. אולם מדברי הרס"ג עולה שפסוק זה עוסק בענין אחר, ומדובר בילדים יהודים: "כי הראשונים לא הרשו לעצמם להזניח ידיעת לשון הקודש, והיו רואים בכך עבירה, כמאמר נחמיה 'ובניהם חצי מדבר אשדודית'..." (רס"ג ויקרא י, א(כח), ומצאתי שכעי"ז הביא ר' משה אבן עזרא³).

לומר שבריש הפרק הבדילו גם נשים עמוניות, ולא רק גברים עמונים, שהרי זה לא יתכן, שהרי לפי"ז לא מובן מה נתחדש בסיום הפרק) ניתן לתרץ זאת לפי פירושו המחודש של הר"ד, שמסביר שהאירועים בתחילת פרק יג אירעו בשנת 20 למלך, ולא בשנת 32 למלך.

כג. ברנת יצחק לרב סורוצקין עזרא ט, ב, נראה שפירש שהנשים הנכריות הנזכרות שם הן גויות ממש. אולם, למרות זאת נראה שהרב סורוצקין סבר שהיו שם גם גיורות, שהרי ברנת יצחק שהזכרנו כאן בגוף הפרק (נחמיה יג, ג, בפירושו השני), וגם ברנת יצחק עזרא י, מד, פירש שהפסוקים שם עוסקים בנכריות שהתגיירו. נבאר את דבריו שם: ברנת יצחק עזרא י, מד, כתב שמה שנאמר שם שהפרישו את הבנים של הנשים, יש לומר שמדובר בנשים מו' עממין שהתגיירו, ולדעת הראשונים רבים גם אחרי הגיור ז' עממין אסורים (ושלא כשיטת הרמב"ם שנקט שאין אסור בו' עממין אחרי הגיור) וכמה ראשונים ביבמות דף עט סברו שאף בניהם אסורים (ודלא כשיטת הרמב"ן והרשב"א שכתבו שרק הם אסורים אך בניהם מותרים), ולפי"ז מבואר מדוע הפרישו את הבנים. עוד הוסיף שלפי שיטת הראשונים שנקטו שבניהם של ז' עממין מותרים (הרמב"ן והרשב"א), ממילא אין לומר כפירוש הנ"ל, ולכן לשיטתם צ"ל שהנשים הנכריות היו גר תושב, שבוה לדעת המנחת חינוך מצוה תכו יש אסור 'לא תתחתן', ולדעת הגרי"ז מבריסק אין בו אסור לא תתחתן, ולדעתו צ"ל שלאחר הנישואין הנשים חזרו בהן ממה שהן קיבלו על עצמן לנהוג כגר תושב ולכן הן נחשבות כגויות. יש להבין מדוע הרב סורוצקין לא ביאר כפשוטו, שמדובר על גויות ממש? נראה לי להסביר כך: בעזרא פרק י' יש רשימה של נושאי הנשים הנכריות, ובסופה נאמר בפס' מד: "כל אלה נשאו נשים נכריות, ויש מהם נשים וישומו בנים", וצ"ע מדוע לא נאמר "ויש מהם אשר שמו בנים"? נראה שהרנת יצחק הבין שמדובר על שני סוגי נשים, דהיינו שבנוסף לנשים הנכריות היה עוד סוג של נשים שהם נשאו, ורק אצל נשים אלו היתה בעיה עם הבנים.

כד. דברי רס"ג בפירוש לויקרא נדפסו בספר פירושי רבנו סעדיה גאון עה"ת מהד' מה"ק, ומצאתי שכך כתב הרס"ג גם בפירושו לשיר השירים ו, ט: "וזכר ... מקצת מעשיהם הרעים, ושנשאו נשים נכריות, ולא היו יודעים לדבר בלשון הקודש, שנאמר 'ובניהם חצי מדבר אשדודית'..." מצאתי שכעי"ז כתב רבי משה אבן עזרא (שירת ישראל, השאלה הרביעית, עמ' נט): "דע לך שבני הגולה ששבו מבבל דיברו סורסית וארמית, ונחמיה גער בהם בשביל זה, כמו שכתוב 'ובניהם חצי מדבר אשדודית'...", ואחר כך כתב "כל הדברים הללו לקוחים מאת רבנו סעדיה גאון ז"ל בספרו על הדינים

על כך כתב הרב קאפח: "כי דייקת בה שפיר תמצא שצדק רס"ג שאין פרשה זו מדברת כלל בנשיאת נשים נכריות בגויות, כי לא יתכן שיניח נחמיה טעם האיסור החמור המפורש בתורה שהוא 'ולא תתחתן בם' ויפנה לטעם צדדי שהוא שיבוש לשון הקדש. לפיכך ברור כי הנשים הללו... גיורות הן, ואין בהם שום איסור של 'ולא תתחתן בם'... ולפיכך לא יפלא שנחמיה לא הזכיר בקפידתו אסור החיתון כלל, וכל קצפו היה רק על שיבוש הלשון ואי ידיעתו על בוריו".

הרב קאפח מביא שכך עולה גם מדברי הרמב"ם (הל' תפילה א, ד"ט): "כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויוון ושאר האומות, ונולדו להם בנים בארצות הגויים, ואותם הבנים נתבלבלה שפתם, והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה, וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צרכו בלשון אחת אלא בשיבוש, שנאמר 'ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם', ומפני זה כשהיה אחד מהם מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקב"ה בלשון הקודש, עד שיערב עמה לשונות אחרות. וכיון שראה עזרא ובית דינו כך, עמדו ותיקנו להם שמונה עשרה ברכות". הרי שלפי הרמב"ם מדובר בילדים יהודים.

[דברי הרב קאפח אמורים רק לגבי הנשים הנזכרות בספר נחמיה, אולם לדעתו הנשים הנזכרות בספר עזרא היו גויות ממש. הבאנו כאן בהערה את לשון הרב קאפח², והסברנו מה

השמעיים".

(כה). דברי הרמב"ם הובאו בספר הבתים (שערי תפילה, שער ראשון), ובאבודרהם (תיקון התפילות, ריש השער השני) ובמאירי (חבור התשובה, משיב נפש, מאמר ב, פרק יב, וכך לשונו: "ואחר שגלו גלות בבל ונתערבו באומות ונתבלבלה שפתם, כמו שאמר 'ובניהם חצי מדבר אשדודית'... כיון שראה עזרא ובית דינו כך תיקנו להם נוסח תפילה סדורה, והם שמונה עשרה").

(כו). זו לשון הרב קאפח (במאמרו שבסיני, כרך ע, עמ' קצח, ומשם לקובץ מאמריו 'כתבים' ח"א עמ' 60): "הגאון רבנו סעדיה זצ"ל... בפירושו לויקרא (י, א)... כותב 'כי הראשונים לא הרשו לעצמם להזניח ידיעת לשון הקודש, והיו רואים בכך עבירה, כמאמר נחמיה (יג, כד) 'ובניהם חצי מדבר אשדודית'...". הרי ברור כי רס"ג מפרש דברי נחמיה על הזנחת ידיעת לשון עברית. ולכאורה היה נראה שכל קצפו של נחמיה הוא על נשיאת נשים נכריות בגויות, שכך משמע פשטי הכתובים וכך הבינו כל המפרשים. ברם, כי דייקת בה שפיר תמצא שצדק רס"ג שאין פרשה זו מדברת כלל בנשיאת נשים נכריות בגויות, כי לא יתכן שיניח נחמיה טעם האיסור החמור המפורש בתורה שהוא 'ולא תתחתן בם' ויפנה לטעם צדדי שהוא שיבוש לשון הקדש. לפיכך ברור כי הנשים הללו האמורות בפרשה זו 'גם בימים ההמה ראיתי את היהודים הושיבו נשים אשדודיות עמוניות מואביות' גיורות הן, ואין בהם שום אסור של 'ולא תתחתן בם'... ולפיכך לא יפלא שנחמיה לא הזכיר בקפידתו אסור החיתון כלל, וכל קצפו היה רק על שיבוש הלשון ואי ידיעתו על בוריו. וראיה להבנתו של רס"ג הוא המשך הפרשה "הלוא על אלה חטא שלמה מלך ישראל" (נחמיה יג, כו) והרי מקובל במסורת ישראל כי שלמה לא נשא נשים נכריות בגויות אלא בגרות, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות אסורי ביאה... ואם נבאר פרשה זו האמורה בנחמיה כפשוטה לכאורה, שמדובר בנשים נכריות בגויות, תהא זו סתירה למסורת המקובלת באומה וכפי שבאה לידי בטוי בהבהרתו הנ"ל של הרמב"ם... נוסף על התימה היאך הניח נחמיה איסור לאו מפורש בתורה וניטפל לשבוש הלשון. לפיכך נראה ברור כי מסורת חז"ל בהבנת פרשה זו, כפי שנמסר לנו על ידי רס"ג, שאין המדובר כאן בנשים נכריות בגויות, כי הגויות כבר נתעסק בהן עזרא ובזמנו הוציאו את הנשים הגויות והקריבו את אשמן כמבואר בעזרא פרק ג, וכאן בנחמיה מדובר בנשים שנתגייירו על פי ההלכה. גם מלשון הרמב"ם בהלכות תפלה (פרק א, הלכה ד) נראה כי מגרעת הבנים הללו היא רק שאינם יכולים לדבר יהודית כתקנה, ולא שהם גויים, וזה לשונו: "כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויוון ושאר האומות, ונולדו להם בנים בארצות הגוים, ואותם הבנים נתבלבלה שפתם, והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה, וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צרכו בלשון אחת אלא בשיבוש, שנאמר 'ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית'..." (ע"כ דברי הרמב"ם). ואילו היו הבנים

הטעם להבנתו זו, ומדוע לענ"ד מדברי הרמב"ם הנ"ל נראה שגם הנשים הנזכרות בספר עזרא היו גיורות¹].

אמנם לענ"ד, על ראיית הרב קאפח מדברי הרס"ג והרמב"ם, ניתן להשיב באופן הבא: הרס"ג והרמב"ם הבינו שמדובר בנשים גויות, כהבנה המקובלת, ולכן הם תמהו מדוע נחמיה אומר "ובניהם חצי מדברים אשדודית"?! משום כך הבינו הרס"ג והרמב"ם ש"בניהם" המדברים אשדודית אינם בני ה"אשדודיות" הנזכרות שם, אלא בני ה"יהודים" הנזכרים בתחילת הפסוק, דהיינו בניהם מהאשה היהודיה [שאותה נשאו עוד לפני שנשאו את הגויה]. הנשים הנכריות

הללו גויים מחמת היותם בני גויות, כלום איכפת לנו היאך הם מדברים ומה הם מדברים?!...", עד כאן דברי הרב קאפח. (ז). חילוקו של הגר"י קאפח בין הנשים בעזרא לנשים בנחמיה: הרב קאפח כתב על הנשים הנזכרות בנחמיה "שאינן המדובר כאן בנשים נכריות בגויות, כי הגויות כבר נתעסק בהן עזרא ובזמנו הוציאו את הנשים הגויות והקריבו את אשמן כמבואר בעזרא פרק י". כלומר, הרב קאפח תמה מדוע נחמיה הווקס לטפל בנושא זה, והרי כבר עזרא הרחיק את הנשים? משום כך מציץ הרב קאפח שעזרא הרחיק גויות, ולא גיורות, ואילו נחמיה מחה על נישואין עם גיורות [אמנם לענ"ד ניתן לתרץ שאלה זו בדרך פשוטה: מכיון שעברו כ-25 שנה בין פעולתו של עזרא לפעולתו של נחמיה, הרי שהמצב שב לקלוקלו]. חילוקו מתרץ שאלה נוספת [אותה לא הזכיר הרב קאפח]: נחמיה מוחה בישראל שלא ישאו נכריות, וצ"ע מדוע בנוסף לכך לא משכנע נחמיה את ישראל להיפרד מנשותיהם הנכריות, כפי שעשה עזרא? לפי דברי הרב קאפח הדבר מובן, שהרי עזרא הפרישם משום שהיה מדובר בגויות, ולעומתו נחמיה עוסק בגיורות שאין הכרח להיפרד מהן [לענ"ד ניתן לתרץ בכמה דרכים אחרות: האחת - עזרא הפריש את הנשים משום שמדובר היה בימיו בתופעה רחבה, והיה צריך לעשות סייג ולהפעיל יד תקיפה. אך בימי נחמיה התופעה רק התחילה להתפשט, ולכן לא היה צורך לעשות סייג ולהפרישן. השנייה - הפרשת נשים היא דבר קשה מאוד לביצוע, ולכן רק בתקופת ההתלהבות שהיתה מיד עם עליית עזרא רק אז היה מקום לצפות שהעם יעמוד בדרישה קשה שכזאת. שלישית - לפי הדעות שעזרא הצליח להפריד רק מקצת מהנשים הנכריות, כשיטת הדעת מקרא המובאת להלן בפרק סח, סעיף ו, הרי שמובן מדוע נחמיה כלל לא מנסה לעצור בדרך דומה, שהרי כבר הוכח שהעם אינו מצליח לעמוד בדרישה זו. רביעית - יש להעיר שההנחה שנחמיה לא הפריש נשים אינה פשוטה כל כך, שהרי אע"פ שבנחמיה יג, כג-כח, משמע שנחמיה לא הפריש את הנכריות, וראה נחמיה י, לא, מכל מקום בנחמיה ט, ב, מובא שישראל נבדלו מבני נכר (ולדעת הר"ד נחמיה ז, עג, והרלב"ג נחמיה ז, ד, ורמב"ן ויקרא כו, מג, ודעת מקרא, מדובר שם על אירוע שהתרחש בימי נחמיה, ודלא כמיוחס לרש"י נחמיה ז, ה, ומשמחי לב למלאך רפאל, שפירשו שאירוע זה התרחש בימי זרובבל). גם מהפסוק בנחמיה יג, ל, ניתן להבין שנחמיה הפריש את הנשים, אף שאין הכרח לפרש כך את הפסוק. ראה גם נחמיה יג, ג]. קושיא על חילוקו של הרב קאפח: כאמור, הרב קאפח חילק בין עזרא שהרחיק גויות, לבין נחמיה שמחה על הנישואין עם גיורות. הראיתי לעיל שלכאורה אין הכרח לחלק כך, ובנוסף אציע כאן קושיא על חילוקו: הרי הרמב"ם בהלכות תפילה, שממנו הביא הרב קאפח ראיה לדבריו, הסביר שנוסח התפילה תוקן בגלל ילדי ישראל שדיברו אשדודית: "כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויוון ושאר האומות, ונולדו להם בנים בארצות הגוים, ואותם הבנים נתבלבלו שפתם". מלשון הרמב"ם נראה שבעיה זו התרחשה לאורך תקופה ארוכה בגלות. הדבר גם מסתבר, שהרי עזרא ובית דינו לא היו מתקנים נוסח תפילה רק בגלל בעיה נקודתית, במשך שנים מועטות. אם נניח [כהצעתנו] שהנשים הנכריות בימי עזרא היו גיורות, הרי יוצא שבעיית הילדים הללו נמשכה מאז עליית עזרא, בשנת 7 למלך, ועד סוף ימי נחמיה, בשנת 32 למלך. להלן (פרק סח סעיף ד) נביא שלדעת רבים בעיה זו התרחשה כבר בבבל, עוד לפני עליית עזרא, ולפי"ז עזרא טיפל בבעיה שנמשכה לאורך שנים, ולפי"ז מובנים דברי הרמב"ם. לעומת זאת, לפי הצעתו של הרב קאפח אין כל ראיה לכך שהפסוקים המדברים על הבנים המדברים אשדודית עוסקים בבעיה כללית. לדעת הרב קאפח יתכן שהפסוקים הללו מדברים רק על ימי נחמיה, ואם כן כיצד מביא מהם הרמב"ם ראיה לכך שבאותו הדור היתה בעיה כללית שכזאת?! וצ"ע. [אע"פ, שר' משה אבן תיבון הבין שבעיית השפה המשובשת היתה עוד לפני עליית עזרא, שהרי זו לשונו: "עזרא ובית דינו, בעוד היותו בבבל עם הגולה (!), בראותו כי נשתכחה התורה מישראל, כאמרו 'וימצא כתוב...' (נחמיה יג, א) 'ובניהם חצי מדבר אשדודית' (שם כד), ועת לעשות לה', תקן להם תפילות כנגד תמידין... ולעשות בית הכנסת לכל עיר

השפיעו על האוירה בבית, עד כדי כך שבניו של היהודי מאשתו היהודיה אף הם דיברו אשדודית⁷.

ז. עוד ראייה מדברי הרמב"ם: לענ"ד יש מקום להביא ראייה נוספת מלשון הרמב"ם הנ"ל (תפילה א, ד): "כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויון ושאר האומות, ונולדו להם בנים בארצות הגויים, ואותם הבנים נתבלבלה שפתם". הרמב"ם כתב "בארצות הגויים" (וציטט את דבריו בספר הבתים, שערי תפילה, שער ראשון, וכע"ז באבודרהם, תיקון התפילות, ריש השער השני, אולם במאירי, חבור התשובה, משיב נפש, מאמר ב, פרק יב, לא הביא לשון זו), ומכך נראה יותר שאין כוונתו לנישואין עם גויות, אלא כוונתו שמקום המגורים היה בין הגויים, ומשום שהבנים נולדו "בארצות הגויים", לכן הם דיברו בלשונות הגויים, אע"פ שאמם ואביהם היו יהודים.

ח. נזר הקדש כתב כעין הצעתנו, והביא לזה ראייה: אחר כתיבת פרק זה, מצאתי כי בפירוש נזר הקדש (על המדרש רבה, בראשית יח, ה, לר' אברהם יחיאל מיכל ב"ר עוזיאל מגלוגא, נפטר בשנת ה'ת"צ, וגדולי דורו שיבחו מאוד את הספר, וגדולי הדור אחרי ציטטו ממנו בהערכה מרובה) הביא את דברי הנביא מלאכי, שמחה בנושאי הנשים הנכריות מפני שהם בגדו באשת נעוריהם, והקשה נזר הקדש מדוע לא מחה בהם מלאכי על כך שנשאו גויות?! מכך הסיק נזר הקדש ש"הרבה מהם נשאו נשים נכריות וגיירות, דדיניניהו כבנות ישראל וליכא פגם ברית קודש" [אולם היו אחרים שלא גיירו את הנשים, וכע"ז הבאנו לעיל (סוף אות ו) בשם הרא"י סורוצקין]. לשונו מובאת בהערה כאן, ובסופה הבאנו הצעות נוספות לפתרון שאלתו(כט).

ט. הרב שטרנבוך כתב כהצעתנו, והביא לזה ראייה. אחר כתיבת הדברים מצאתי שזכיתי לכוון להצעתו של הגר"מ שטרנבוך, שכתב (תשובות והנהגות, ח"ב, סי' תרצא): "והאמת שאלולא

ועיר שיש שם עשרה, ולהתפלל לשם בכל יום ערב ובוקר וצהריים... " (ספר 'פיאה', פרק כט, בתוך 'כתבי רבי משה אבן תיבון'). כך גם בר"ר אברבנאל (בראשית יא, ו, ד"ה ואמנם אמרו): "...שבגלות יהודה שמה, בזמן חמישים שנה שישבו בבבל עד שהרשה אותם כורש לשוב ולבנות ירושלים, נשתכח מהם רוב תורתם ולשונם, כמו שאמר 'ובניהם חצי מדבר אשדודית'... וזה בלא ספק טבעה של בבל סבבו... שהמקום גרם, עד שאמר רב יוסף (סנהדרין קט, ע"א) 'בבל... סימן רע לתורה', כי שם בלל ה' שפת כל הארץ...".

כח. נעיר כי האיסור לקחת גויה נזכר בדברים ז, ד, ושם נאמר: "בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך, כי יסיר את בנך מאחריך". חז"ל ורבים מהמפרשים ביארו ש"כי יסיר את בנך מאחריך" אין הכוונה לבנו של היהודי אלא לנכד שיוולד מנישואין אלו, מהבת היהודיה, שהוא קרוי "בנך" כי הוא יהודי (ובני בנים הרי הם כבנים), ואביו הגוי יסיר אותו מהתורה. על הנכד שאביו יהודי ואמו גויה לא אמרה התורה כלום, כי איננו "בנך", כי מכיון שאמו גויה הרי הוא גוי (יבמות כג ע"א, וכן קידושין סח ע"ב, ע"פ פירוש רש"י, וכן פירשו ראב"ע ורלב"ג ועוד מפרשים על הפסוק בדברים, ושם בתוס' וגם בנזר הקדש הביאו עוד ביאורים לדרשה זו). לפי ההבנה שהצענו בפירוש הפסוק בנחמיה, יוצא שגם כאשר מדובר על אשה גויה [וממילא בניה גויים, ואין בהם בעיה של 'כי יסיר'] גם אז יש חשש שהיא תסיר את בניה החורגים שהם יהודים. בפסוק בדברים הטעם "כי יסיר" הוצמד ל"בתו לא תקח לבנך" למרות שלפי דברי חז"ל הנ"ל טעם זה שייך דוקא למשפט הקודם "בתך לא תתן לבנו"? ולפי דברינו יתכן לתרץ שהפסוק רומז שגם כאשר יהודי לוקח גויה גם אז יש בעיה של 'כי יסיר' (ומ"מ אין זה פשוטו של מקרא, שהרי לא נאמר 'כי יסיר' בלשון נקבה). והשווה שמות לר, טו: "פן תכרות ברית ליושב הארץ... ולקחת מבנותיו לבניך, וזנו בנותיו אחרי אלוהיהן והזנו את בניך אחרי אלוהיהן" [ובפשוטו "בניך" שיוזנו אחרי אלוהיהן אינם הנכדים אלא הם הבנים שנישאו לגויה, וכן פירש ר"י אברבנאל, וכן תויו"ט יבמות ב, ה, וכן יפה ענף על קה"ר ז, כג, ו, ד"ה ואכתי איכא], ולפי דברינו ניתן לפרש: כלותיך הגויות יגרמו לנכדיך היהודים שנוולו מאשה אחרת, יהודיה [והם נקראים 'בניך', שבני בנים הם כבנים] "לזנות אחרי אלוהיהן".

דמסתפינא אמינא, שהני נשים נכריות בימי עזרא לא היו נכריות ממש בלי גירות, רק לקחו מבנות הארץ והטבילו וגייירו אותם בהדיוטות, רק הגירות לא חל, שהיו דבוקים בעבודה זרה ומעולם לא קיבלו עליהן באמת המצוות".

הרב שטרנבוך מוסיף שלפי הצעתו תתורץ קושיא בפשטי הכתובים: "וזה הסיבה דאפילו לאחר שגמרו והחליטו לגרש הנשים הנכריות, מבואר בקרא (עזרא י, טז-יז) שהושיבו ראשי האבות לדרוש בדבר, וישבו ביום אחד לחודש העשירי וגמרו באחד לחודש הראשון, ע"ש. ולכאורה קשה מה להם לדרוש ולחקור כל כך?! הלוא בפשיטות עליהם להכריז בכל בית ישראל דמי שיש לו אשה נכרית שלא נתגיירה אסורה אפילו ליום אחד, שיש בזה ח"ו איסור כרת דחיתון בנכרית! ועל כן נראה דבאמת נתגייירו, אבל הרבה לא שמרו מעולם תנאי הגירות, ולכן הזקנים ישבו בבית דין והורו מי צריך להפריש הנכרית ומי לא, ואתי שפיר, ומיהו דבר זה צ"ב (=צריך בדיקה/בירור)". ראייתו זו הובאה גם בדעת סופרים [המובא להלן אות יב], שציין שקדם לו בזה הדורות ראשונים [המובא להלן אות יב].

י. היערות דבש כתב כהצעתנו: שוב מצאתי כעת שככל הנראה כיוונתי בהצעתי לדברי אחד מגדולי האחרונים.

בגמ' נאמר: "ראויים להיות ישראל לעשות להם נס בימי עזרא... אלא שגרם החטא" (ברכות ד, ע"א). רש"י שם פירש: "שגרם החטא - שנשאו נשים נכריות", וכתב ר' יהונתן אייבשיץ: "פירש רש"י שנשאו נשים נכריות. היינו כי למראית עין נתגייירו, אבל לא היו גירות שלימות רק לשם אישיות" (יערות דבש, ח"ב, דרוש ג).

יא. דברי הרב בירדוגו: שו"ר שבמשמחי לב למלאך רפאל (בירדוגו, על עזרא ט, יד) הציע בתחילה שהנשים הנזכרות שם בפרק הן גירות. אח"כ הוא דוחה את הפירוש הזה, שהרי לפי"ז מובן מדוע היה צריך להפריש את הכנעניות וכו', שהרי גם לאחר גיורן הן אסורות לבוא בקהל, אולם לא מובן מדוע הפרישו את העמוניות והמואביות שבהן, והרי בהן אין איסור נישואין לאחר הגיור?! [ועוד הקשה, שהרמב"ם פסק שז' עממין מותרות אחרי שהתגייירו, ואם כן לפי דעתו אין ההסבר הנ"ל אפשרי. עוד קושיא על הצעה זו מובאת בדעת מקרא שם]. עוד כתב בעזרא י, ג, שאם הנשים התגייירו לא מובן מדוע הרחיקו את בניהן. לכן דחה את הפירוש הזה וכתב פירוש אחר. הרי שהציע בתחילה שמדובר בגירות, ולא סבר שהמושג "נשים נכריות" אינו יכול להתפרש כך (אמנם, הוא דיבר בגירות מז' עממין, אליבא דמי שסבר שיש איסור לשאתן לאחר גיורן, וממילא יש מקום לומר שלכן שם 'נכריות' שייך בהן).

יב. פירוש דעת סופרים כתב כהצעתנו, והביא לזה כמה ראיות, וכע"ז כתב בדורות ראשונים: שוב מצאתי פנינים ומרגליות בפירוש הנפלא דעת סופרים על התנ"ך, שם כתב על ענין זה בכמה מקומות. הוא כותב שהנשים הנכריות עברו "גיור כל שהוא", ולכן ישראל ואף יהושע הכהן הגדול סברו שמותר להינשא להן. לוקחי הנשים הנכריות "סבורים היו כי הנשים ישתלבו במשפחות ויקבלו עול מצוות בשלמות". אמנם הגיור היה בעייתי, ו"אין לבטוח בגרות כזאת". גיורן היה לשם נישואין או לשם פילגשות. "כנראה לא היה ממשות בגירותם בתנאים שנמצאו בהם, או שבגלל הרשעות הרבה שהיתה בעמים אלו היה חשש לגירותם אף אם בתחילה נתגייירו

בלב שלם, כי בגלל התנאים הקשים של עם ישראל מיהרו לחזור לסורן". עזרא לא הרחיק את הנשים באופן גורף, אלא בדק כל מקרה לגופו, משום ש"היו מקרים בהם היתה גירות מוצדקת". נחמיה כלל לא הרחיק את הנשים, משום שהגירות שבימיו "בדיעבד היה להם דין נשים יהודיות שאי אפשר להשליכם חזרה לבין הגויים".

נציין את הראיות המובאות בדעת סופרים, או מובלעות בדבריו: 1 - יהושע לא מחה בבניו, ומלשון הפסוק (זכריה ג, ד) משמע שחטאו היה במזיד. מכך יש להסיק שיהושע סבר שהמעשה שלהם מותר לפי ההלכה (לענ"ד צ"ל לפי"ז שיהושע סבר כשיטות שאיסור גירות לכהן הוא מדרבנן, ובתקופתם עדיין לא נאסר. על השיטות השונות בזה עמדנו בהערה הסופית לעיל סעיף ב, סוף אות ט). 2 - אף השרים והסגנים חטאו בזה, ולא זו בלבד אלא שהם היו הראשונים שחטאו בכך (עזרא ט, ב). הדבר מובן אם נאמר שסברו שיש היתר בדבר (לעיל סעיף ב, אות ט, הצענו פתרון נוסף לשאלה זו). 3 - אילו כל נושאי הנכריות היו גברים שלקחו לעצמם נשים, הרי אז היה ניתן לחשוב שהתאווה הגופנית התגברה עליהם, ולכן הם נפלו ברשת היצר. אולם, הרי מצאנו שעזרא מזהיר את העם שלא ישיאו לבניהם נכריות (עזרא ט, יב), ואם מדובר היה בגויות, הרי ודאי שההורים לא היו משיאים גויה לבניהם. מכאן שההורים חשבו שאין איסור בנישואין אלו. 4 - הרחקת הנשים היתה "בעצת יי" (עזרא י, ג), דהיינו שהיה צריך להתייעץ ולבדוק כל מקרה לגופו, ואם מדובר בגויות ממש אין צורך בכך. אולם אם מדובר בגויות, הרי שהדבר נצרך כדי לבדוק באלו מקרים הגירות מוצדקת (וראה כע"ז לעיל אות ג בשם הפירוש המיוחס לראב"ע). 5 - הרחקת הנשים ארכה זמן (עזרא י, ג), שהרי צריך היה לבדוק מי אינו צריך להרחיק את האשה (ראיה זו הובאה גם בדברי הרב שטרנבוך שהובאו לעיל אות ט). 6 - המילים "עמוניות מואביות" (נחמיה יג, כג) לא מנוקדות, ורמזו בכך שעברו גירות כל שהיא. 7 - לא נזכר שנחמיה דרש מהם שיוציאו את הנשים (נחמיה יג, כה), כנראה משום שבדיעבד היה להם דין נשים יהודיות שאי אפשר להשליכם חזרה לבין הגויים. 8 - הדעת סופרים מביא את הראיה שהבאנו לעיל (אות א) מדברי חז"ל על בני יהושע שנשאו נשים שאינן הגונות לכהונה. 9 - הוא מביא גם את הראיה שהבאנו לעיל (אות ב) מאשם שפחה חרופה.

בהערה כאן הבאנו את דבריו הדעת סופרים בשלימותם {ל}.

הדעת סופרים ציין שכך כבר כתב רי"א הלוי בספרו דורות הראשונים. נצטט לפיכך את דברי דורות הראשונים (פרק כג - הנשיאות והבית דין הגדול, בתוך כרך ב, עמ' 658): "רבים מהם (מנושאי הנשים) לא עברו איסור להדיא, כי אם שהגירות לא היה כראוי". בעל דורות הראשונים שואל (שם עמ' 660): כאשר נקהלו כל העם אל עזרא הם הסכימו לפתור את בעיית הנשים הנכריות, אך אמרו שמלאכת הבדלת הנשים תאריך זמן רב (עזרא י, יב-יד). אם מדובר בגויות, די היה להם להכריז כי מיד ישובו לביתם ויבדילו את הנשים! מדוע הם כתבים שפתרון הבעיה יהיה בעזרת "זקני עיר ועיר ושופטיה" (שם)? מכאן מסיק בעל דורות הראשונים כך: "היתה חקירה ודרישה על כל אחת ואחת מהנשים האלה, אם נתגיר או שנשארו בגויות, וכן לחקור על הבנים אם נתגיר או לא, והאם נולדו בגויות או אחר זה בגויות, וכל זה היה צריך דרישה וחקירה בכל אחת ואחת לעצמה [וגם כן הנה נחשבו בזה גם מצריות, ובה גם לבד

מגירותן צריך דרישה וחקירה אם היא מצרית ראשונה ושניה או דור שלישי]... נראה באמת כי אחרי הדרישה והחקירה לא נמצאו רבים אשר עברו להדיא כמו שנפרטו שם בשמותם". [נעיר כי לפי דבריו נראה שחלק מהנשים מעולם לא התגיירו, וכמו כן נראה שחלק מהגירות התבררו לבסוף כגויות. כך היה אצל בני יהושע, שהרי הם נזכרים בתוך רשימת המורחקים שנזכרת בעזרא סוף פרק י].

יג. בספר משבצות זהב כתב כהצעתנו, וכן הביאו הרב יואל שוורץ והגר"מ מאזוז, וכך כנראה סבר הרב הרשמן: שו"ר שבספר משבצות זהב (לרב שפטיל וייס שליט"א, על עזרא ט, ב) הציע בקיצור רב שאולי היהודים גיירו את הנשים [ולא הסביר, ולא הביא ראיה]. כך הביאו גם הרב יואל שוורץ⁵⁸, והגר"מ מאזוז⁵⁹. יתכן שכך גם סבר הרב צבי הרשמן זצ"ל⁶⁰.

יד. דברי חובות הלבבות מבוארים לפי הצעתנו: בחובות הלבבות הביא חמישה סימנים למידת הכניעה (שער הכניעה, סוף פרק ז, והסב את תשומת הלב לדבריו ר' שמואל הכהן במאמרו בסיני עג, ג-ד, עמ' ס), ובסימן החמישי כתב כך: "והחמישי - כשהוא מוכיח את נפשו ונותן דין הבורא מעצמו (=נכשל בעבירה... ומוכיח את עצמו על מה שעשה, ומקבל עליו מרצונו הטוב את הדין שהבורא גזר - פירוש לב טוב) אע"פ שאין יכולת לדין על זה (=שאינו יכול להעמיד עצמו לדון על אותה העבירה - פירוש לב טוב), תתברר כניעתו לאלוהים ושלותו ושחותו. כמו שנאמר 'אנחנו מעלנו באלהינו ונושב נשים נכריות מעמי הארץ', ונאמר 'ויתנו ידם להוציא נשיהם'..."⁶¹.

הרי שלפי חובות הלבבות לא היה כוח לבית הדין של עזרא לחייב את נושאי הנשים הנכריות לפרוש מנשותיהם, וצ"ע מדוע?!

לפי הצעתנו המחודשת הדבר מבואר: מכיון שמדובר היה בגירות, לכן מצד הדין היה מותר להינשא להן, ומשום כך לא היה לעזרא כוח להפרישם. [בהערה כאן הבאנו שני תירוצים אחרים לשאלה זו (לא)].

טו. מפרשים שלא סברו כהצעתנו: עד כה הבאנו כמה ראיות וחילוקים להצעתנו. אמנם ראוי להזכיר שוב שמדובר בהצעה מחודשת, וכמעט ולא מצאתי בראשונים ובגדולי האחרונים מי שכתב כך במפורש. אדרבא, מדברי כמה וכמה חכמים עולה שלדעתם הנשים הנכריות לא

(ט). כתב הרב יואל שוורץ (ספר תקופת הזוגות, עמ' 58): "יהושע הכה"ג היה לבוש בגדים צואים, ורבותינו פירשו שהכוונה בזה שבניו היו נשואים נכריות. אמנם יש מפרשים שהיו אלו שומרניות שהתגיירו אבל גירות השומרונים לא היתה גירות אמת, וגם גירות אסורה לכהן [ואולי היו בנות גירות שומרניות], ועזרא גם החרים את הכותים על שהפריעו לבנין הבית וחומת ירושלים".

ל). עלון בית נאמן גליון 355 (פרשת אחרי תשפ"ג, מתוך דרשתו במוצ"ש תזריע מצורע, ב' אייר תשפ"ג), הערה 4: "בניו של יהושע הכה"ג... נשאו נשים נכריות (עזרא י, יח)... מה שכתוב בגמרא (סנהדרין צג ע"א) שהם נשאו נשים שאינן ראויות לכהונה, משמע שאינן נכריות, ההסבר הוא ככה: הנשים האלה גיירו אותם, אבל גירות אסורה לכהן, אז אינן ראויות לכהונה". אמנם ראה להלן פרק סז סעיף ו, שם פסע הרב מאזוז בדרך שונה.

לא). בספר מקרא קודש (לרב צבי הרשמן, אב"ד ליפחוביץ, דף ו, א) שאל מדוע בעזרא פרק ט' אסרו עמוניות ומואביות ולא סמכו על הדרש 'עמוני ולא עמונית?' והשיב שהוא מפני שסומכים על דרש זה רק כאשר אותה גירות "לא עשתה מעשה עמה" [כגון רות שעשתה חסד עם נעמי, וזה ההיפך ממעשה המואבים שהיו כפויי טובה ואכזרים כלפי עמ"י]. מדבריו הללו עולה שבספר עזרא מדובר בגירות. [אולם, יתכן לדחות שהוא רק מסביר למה הפרישו את הנשים ולא גיירו אותן, והוא מסביר שגם אחרי גיורן לא היה ניתן להינשא להן, שהרי הן אחוז בתרבות בני עמון ומואב].

התגיירו (ר"י סקילי, רלב"ג, אברבנאל, יפה תואר, המלאך רפאל בירדוגו, המקנה, יפה ללב, עלי תמר, ושכן עולה מדברי בעל המדרש שמואל, הב"ח, והמלבי"ם, ואולי גם מהרמב"ם, ודבריהם הובאו בהערה כאן(לב)). יתכן לדחות ולומר שכוונתם רק לומר שהגיור לא היה כשר (ולעיל אות י' הבאנו שכך סבר כנראה ר"י אייבשיץ), אולם משתיקתם, ומשתיקת שאר המפרשים, נראה שהם לא סברו כך, שהרי דבר מחודש כזה היה ראוי לו להיכתב במפורש [גם מפירוש הרמ"ד ואלי עולה שלדעתו הנשים הנכריות לא התגיירו(לג)], וכן עולה מדברי המאירי(לד).

להלן פרק סז נביא מפרשים נוספים שמדבריהם נראה שהנשים הנכריות היו גויות: כך נראה מדברי מנורת המאור לר"י אבוהב, צאינה וראינה, ופירוש רבי אברהם בן שלמה, וכך יוצא מדברי הרב אליעזר שלום הכהן לויטעווסקי זצ"ל, והאדמו"ר הפני מנחם מגור, וכן עולה מדברי הרב אברהם ריבלין, והגר"מ מאזוז שליט"א, וקצת נראה שבדרכם פסעו הגרי"ד סולוביצ'יק מבוסטון, ובעל שבט הלוי.



סעיף ד: פרישה מן הגיורות מטעם שגיורן אינו הגון

בסעיפים הקודמים הצענו שהנשים ה"נכריות" הן גיורות. מעתה עלינו להבין מדוע ישראל נדרשו לפרוש מהן?

לעיל הסברנו שלעומת "גרי הצדק" שעוברים מהפך נפשי, מצטרפים באופן מלא לעם ישראל לתורה ולמצוות, ומזדהים איתם, הרי שהנשים הגיורות בימי עזרא ונחמיה המשיכו להיות קשורות לתרבות הנכר. גיורן היה פגום, ולאחר הגיור הנשים "חזרו לסורן" ולתרבותן הנכרית.

המניע לגיור אף הוא היה פגום, מפני שהן התגיירו מתוך רצון להינשא לגבר יהודי, או מטעם נוסף: בימי דוד ושלמה לא קיבלו גרים, משום החשש שהרצון להתגייר אינו אמיתי, אלא הוא נובע מרצון להצטרף להצלחת העם היהודי. מסיבה זו אין מקבלים גרים לימות המשיח (יבמות כד, ע"ב). ניתן לומר שמאותה סיבה יש פגם בגיור הנשים בימי עזרא: העמים שנאחזו בארץ בימי גלות בבל ראו כיצד נופלת האימפריה הבבלית מחריבת המקדש, ובמקומה עולה מלכות פרס שמעודדת את היהודים לשוב לארצם ולבנות את המקדש. הכיוון הכללי שהסתמן היה שיבת ישראל לארצם ולגדולתם. משום כך, גיורם של עמי הארץ לא היה גיור אמיתי אלא נבע מאינטרס להצטרף אל הצד החזק והמצליח(לה).

האם יש תוקף לגיור אשה שנשארה קשורה לתרבות הנכרית, או אף לעבודה הזרה שעבדה בעבר? האם בדיעבד חל הגיור של אלו שהתגיירו בימי דוד ושלמה? התשובה לשאלות אלו איננה פשוטה, והפוסקים התחבטו בענין זה (ראה רמב"ם איסורי ביאה, יג, טו-יז, ובמקורות שצויינו במאמרו של הרב צבי ליפשיץ בתחומין כרך יט, בעיקר בסעיף ב). אם הגיור איננו תקף, הרי שברור מדוע עזרא ונחמיה מפרישים את ישראל מהנשים הנכריות, שהרי מדובר בנשים גויות. אולם, גם אם ההלכה היא שגיורן תקף, עדיין מובן מדוע יש להפרישן: נשים אלו הן יהודיות, אולם מבחינה

נפשית הן שייכות לתרבות הנכרית, ומשום כך הן עלולות להסיט את הבעלים והמשפחה מדרך ה'. [יש מי שכתב שנשים כאלו, חל איסור לשאתן לאשה אף לאחר שעברו גיור²].

בסעיפים הבאים נציע הסברים נוספים מדוע היה צורך להפריש את הנשים הגיורות [ההסברים השונים אינם סותרים זה את זה, וייתכן שכולם נכונים גם יחד].



סעיף ה: סיבות נוספות לפרישה מן הגיורות

מיד עם הצהרת כורש עלו לארץ כמה עשרות אלפי יהודים, ובראשם זרובבל ויהושע הכהן הגדול. חודשים ספורים לאחר עלייתם לארץ החלו העולים בבניית המקדש, ואז פנו אליהם עמי הארץ בבקשה להצטרף לבניה: "וַיִּשְׁמְעוּ צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן כִּי בָנִי הַגּוֹלָה בּוֹנִים הֵיכַל לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. וַיָּגִשׁוּ אֶל זְרֻבָּבֶל וְאֶל רָאשֵׁי הָעָבֹת וַיֹּאמְרוּ לָהֶם: נִבְנֶה עִמָּכֶם... וַיֹּאמֶר לָהֶם זְרֻבָּבֶל וַיֹּשְׁעַר רָאשֵׁי הָעָבֹת לִישְׂרָאֵל: לֹא לָכֶם וְלָנוּ לְבָנוֹת בֵּית לַאלֹהֵינוּ... וַיְהִי עִם הָאָרֶץ מִרְפִּים יָדֵי עַם יְהוּדָה וּמִבְּהֵלִים אוֹתָם לְבָנוֹת... (עזרא ד, א-ג)

מדוע ראשי העולים לא הסכימו להצעת העזרה מצד עמי הארץ? נביא כמה תשובות לדבר, ונסביר כיצד כל תשובה יכולה לתת טעם גם להפרשת הנשים הנכריות שהתגיירו [כאן בהערה נביא את דברי חז"ל והראשונים בנושא, ודבריהם הובאו בקצרה בגוף הפרק(לו)].

יתכן שראשי העולים הבינו שהצעתם של עמי הארץ לעזור ליהודים לבנות את המקדש אינה אלא מסווה. כוונת עמי הארץ היא להפריע לבניה, ולהיות "צרי יהודה ובנימין" כלשון הכתוב, אלא שהם מבינים שהדרך הטובה ביותר לעכב את הבניה ולהזיק לה היא כאשר הם יצטרפו אל הבונים.

לב). הרב חנוך שפרן כתב (בתוך שו"ת הרב"ז שפאראן, חלק אבן העזר, תשובות מבן המחבר, סי' ז), ששלמה חטא כאשר נשא נשים עמוניות ומואביות (אע"פ שגיר אותם - הערת ש.י.) משום ש"מפורש במקרא כי נשיו הטו את לבבו... הרי שגם נשיו העמוניות והמואביות הטו את לבבו אחרי אלילים... והנה זה דבר ידוע, שבכל מקום שיש לחוש שמא יטה את לבו לעבודה זרה, איסור החיתון אפילו בעמים אחרים (דהיינו, אף לאחר גיורן - הערת ש.י.), כי זיל בתר טעמא 'כי יסיר את בנך' וגו', לרבות כל המסירין ואפילו משאר האומות (קידושין סח, ע"ב)...". ראה גם שו"ת דברי יציב (חלק ה - אה"ע, סי' סג, סק"ז) שהביא שמי שנתגייר לשם תועלת, אף שגירה תקף לדעת רבא, מ"מ סבר שאסור ליהודי לשאתה לאשה, משום 'לא תתחתן בם', שמא תחזור לסורה ותסיר את לב המשפחה. עוד נעיר שהנשים הנכריות בימי עזרא היו מז' עממין ובנוסף מעמון ומואב (עזרא ט, א). לגבי ז' עממין יש סוברים שלא ניתן להתחתן עמם גם אם נתגיירו, ולשיטתם מובן מדוע היה צורך להרחיקן. לגבי עמוניות ומואביות, הרי שלמרות שאחרי הגיור מותר לישא אותן, וכמו שדרשו 'עמוני ולא עמונית', אולם מכל מקום יש שסברו שאם אותן גיורות אוניות בתרבות עמון ומואב אז נשאר האיסור להתחתן איתן. כך כתב בספר מקרא קודש (לרב צבי הרשמן, אב"ד ליפחוביץ, דף ו, א) שסומכים על הדרשה 'עמוני ולא עמונית' רק כאשר אותה גיורת "לא עשתה מעשה עמה". השווה לדברי ר"ש אלקבץ שכתב שמואביה שהתגיירה אין זו משנת חסידים לישא אותה לאשה, שהרי טבעה רע ואין הוראתה ולידתה בקדושה (שרש ישי לר"ש אלקבץ רות ב, ו, ושם יא, ושם ג, יא), והביא דבריו באהבת עולם לרב נסים שלמה אלגאזי (עמ' קכב, ב, על רות ג, יא, וכן באגרת שמואל לר"ש די אוזידא על רות ב, ו, דף לג ב, וכן בספר זכותיה דאברהם לר"א פלאגי חלק אברהם שנית מערכת ע"ן אות כג ערך עמוני), שהוסיף שמ"מ בועז נשא את רות, כי היתה טובה כבנות ישראל ולא התנהגה כמו המואבים.

התנאים נחלקו האם נוכל ללמוד מהפסוקים הנ"ל איסור לדורות על השתתפות גוי בבניית המקדש, שהרי יתכן שטעם זה היה נכון רק בימי עזרא, אז עמי הארץ התנגדו לבנין המקדש, והיה מאבק מולם.

לפי התנא שסבר שהאיסור היה שייך רק בימי עזרא, נוכל להסביר כך: לאחר שנות הגלות שבו ישראל לארצם, ואז התעורר מאבק חריף בינם לבין עמי הארץ הגויים, שענינם היתה צרה ביהודים. בשעת מלחמה שכזאת אין הבחנה בין אדם לאדם, והסכנה גדולה, ומשום כך הורחקו גם הגויים שהציעו לסייע לבנין המקדש.

מעתה נוכל לתת טעם דומה להפרשת הנכריות הגיורות: יתכן שראשי העם חששו שמא הנשים המתגירות אינן חפצות לסייע לעם היהודי, אלא גיורן נובע מאינטרס אישי, או אף חמור מכך – מתוך מגמה להתערב בישראל ולהפריע לשיבתם לארצם כעם יהודי הדבק בתורת ה'. בתקופה זו היה מאבק חריף בין ישראל לבין הגויים שהתיישבו בארץ, ולכן היה צורך להתרחק מן הגויים באופן קיצוני^[1].

לפי התנא שסבר שהאיסור לקבל מהגוי לצורך בניית המקדש שייך בכל הדורות, נראה להסביר כך: בניית המקדש, בכל דור שיהיה, היא התקדמות אדירה של העם היהודי, ומשום כך בשעה זו מתעוררת הטומאה ומנסה בכל כוחה לעצור את הקדושה מלהופיע. הגויים עלולים להתנגד לקומה הנוספת של ישראל, ומשום כך בשלב זה יש לחשוש בהם ולהתרחק מהם. או באופן אחר: הקמת המקדש היא דבר חשוב ויסודי, המשפיע על העולם כולו לדורי דורות. משום כך, בעת הקמתו יש להקפיד מאוד ולהימנע מכל דבר שעלול לפגוע בבניינו, ואפילו אם הסיכוי לכך נמוך [בספרנו 'הראשית ביהדות' (כת"י) הבאנו מקורות רבים לכך שנקודת ה"ראשית" צריכה להיות טהורה, יותר מהענפים המתפשטים ממנה. כך גם כאן: בבנינו של הבית, שהיא נקודת ראשית, שם נדרשת טהרה גדולה יותר, ולכן רק יהודי יכול לתרום לכך מכספו].

מעתה נוכל לומר שזו גם הסיבה להפרשת הנשים הנכריות. השעה הגדולה של חזרת עמ"י לארצו לאחר 70 שנות גלות, היא שעה יוצאת דופן: הטומאה מתעוררת, ועלינו לשמור על הגאולה מכל משמר, ולהיזהר מכל חשש פגיעה, ולכן עלינו להיזהר מכל מי שאיננה שייכת בוודאות אל עם ישראל וקדושתו. עלינו לדאוג שהיסוד יהיה טהור ושלם, ללא עירוב סיגים, כדי שעל גביו יתבססו ימי הבית השני באופן יציב וישר ומדויק^[2]. [אעיר כי בפסוקים בעזרא ט, יב, ובעזרא י, ג 'וכתורה יעשה', משמע שיש איסור גמור לשאת נכריות, ואין זה רק סיג^[3],

[ג]. שו"ר מה שכתב עלי תמר (מגילה פרק ד, הלכה י, ד"ה ומזרעך): "עזרא וסייעתו ראו כצורך חיוני לקיום האומה שאלו מעולי הגולה שהושיבו נשים נכריות שעליהם להוציאם הם ובניהם אם לא יתגירו להיות גירי אמת, שהרי בנים אלו שהיו אויבים למקום ולעם ישראל היו מהווים סכנה לקיום האומה בשיבת ציון שמספרם היה מועט ועלית הגולה לא"י היה בגיל רך, שאויב פנימי זה בקל היה יכול להחריב הישוב כולו בגילו הרך...". ועוד כתב (עלי תמר קידושין פרק ג, הלכה יב, ד"ה וכתורה יעשה): "אותן נשים הנכריות... היה מההכרח לגרשם בכדי לעצור בעד התבוללות ישראל בעכו"ם ע"י נישואי תערובת... והיה מהצורך להוציאם ולהבדיל אותם מכלל ישראל בגלל קיום האומה ותורתה... את אלו הוציא עזרא מבעליהם כדי להבטיח את קיום האומה בארצם בין אויביהם הסובבים אותם מסביב, וכמו שכתוב בנחמיה יג 'ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית'...".

[ד]. "כתורה יעשה" למדו חז"ל שעזרא הפריש את הנשים משום שכך מובא כבר בתורה, בדברים ז, ד (בראשית רבה

ומכך יש להסיק, לכאורה, שהנשים הנכריות היו גויות ממש, או גיורות שגיוורם אינו תקף. אולם, יתכן לדחות ולומר שכוונת הפסוק איננה לאיסור עצמו שנזכר בתורה, אלא להדרכת התורה העולה מן הפסוקים, ויש לפלפל בזה ואכמ"ל]



לסיום, נציע טעם נוסף, עליו נרחיב בסעיף הבא:

כשם שא"י היא מרכז העולם, וממנה עובר השפע לעולם כולו, כך גם מהמקדש היהודי מתפשט השפע לכל העמים. משום כך גוי יכול לתרום קרבן, והמקדש הוא בית תפילה לכל העמים, שהרי מהמקדש היהודי מושפעים לטובה כל הגויים. אולם, כאשר הגויים משתתפים בבניית המקדש, אז עלול להיווצר מצב בו הגויים טוענים שהמקדש אינו יהודי בעיקרו, אלא הוא שייך לגויים, בשותפות שווה עם עמ"י(לח).

כך הדבר גם בענין הנשים הנכריות: כאשר ברור שא"י שייכת לישראל, ושעמ"י הוא זה שמיישב אותה, אז ניתן לצרף גרים אל העם היהודי. הם מסתפחים אל בית ישראל, ומתבטלים אליו. אולם, כאשר המצב עדיין אינו מבוסס אז יש צורך להיזהר מצירוף יסודות זרים, משום שאז הם אינם מצטרפים אל העיקר ונבלעים בו, אלא הם עלולים לעוות את צורת חייו הקדושה של העם היהודי.

בסעיף הבא נבאר כי סביב נקודה זו היה עיקר המאבק בתקופת זרובבל ועזרא, ומעתה נוכל להבין מדוע התנגדו ראשי העם לצירוף גויים לבניית המקדש, ומדוע הפריש עזרא את הנשים שהתגיר.



סעיף ו: חצאי יהודים בתקופת עזרא

בסיום הסעיף הקודם הצבענו על החשש מעיוות דמותה של היהדות ע"י הנשים הנכריות שהתגיר. נראה כי חשש זה קשור לתופעה כללית שאירעה באותו הדור.

מיד עם הצהרת כורש, כאשר החלו היהודים בבניית המקדש, פנו אליהם "צרי יהודה ובנימין" ודרשו להשתתף בבניה, כפי שכבר הבאנו לעיל. המעיין בפסוקים יראה כי כוונת עמי הארץ לא היתה להצטרף כנספח אל העם היהודי, אלא להיות שותפים מלאים לבניה, שכן לפי טענתם הם חלק מהעם היהודי: "וַיִּשְׁמְעוּ צָרֵי יְהוּדָה וּבְנֵימִן כִּי בָנִי הַגּוֹלָה בּוֹנִים הֵיכָל לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. וַיָּגִשׁוּ אֶל זִרְבָּבֶל וְאֶל רָאשֵׁי הָאֲבוֹת וַיֹּאמְרוּ לָהֶם: נִבְנֶה עִמָּכֶם, כִּי כָכֶם נִדְרֹשׁ לְאֱלֹהֵיכֶם, וְלֹא אֲנַחְנוּ זִבְחִים מִיָּמֵינוּ אֶסֶר חֵדָן מִלֶּךְ אֲשׁוּר הַמַּעֲלָה אֲתָנוּ פֹּה".

מתוכן הדברים ברור שמדובר כאן על השומרונים-הכותים, שהובאו לארץ ע"י מלך אשור, והתגירו שנים רבות לפני חורבן המקדש. כאשר עשרת השבטים גלו התיישבו השומרונים בנחלתם, ומספר עזרא נראה כי לאחר חורבן המקדש הרגישו השומרונים "בעלי הבית" על

פרשה ז, ב, ובמקבילות בירושלמי יבמות פ"ב ה"ו, תנחומא חוקת ו, קהלת רבה ז, מד, פסיקתא רבתי פרה דף סא ע"ב, פסיקתא דרב כהנא פרה מנדלבאום עמ' 65.

הארץ כולה. כשישראל חוזרים לארצם, לאחר 70 שנות היעדרות, יש לשומרונים טענה מזעזעת: "אנחנו יהודים כמותכם, והארץ שייכת גם לנו". יתכן שהם אף רואים בעצמם שריד ליהדות ה"מקורית", שהרי הם מעולם לא יצאו מן הארץ, ולטענתם גולי יהודה צריכים להסתפח אליהם, ולא להיפך.

בכל מקרה, אנו רואים שמאבקם של ישראל באותם ימים היה בעיקרו נגד השומרונים, שהם יהודים למחצה המעוותים את דמותה של התורה.

זאת ועוד, ראשי המצירים לישראל בתקופה זו – סנבלט גשם הערבי טוביה העמוני וגם תתני(לט) – אף הם 'יהודים למחצה' וכדו', שהרי סנבלט הוא שומרוני ו"משומד", כפי שכבר הבאנו לעיל (סעיף ב, אות ד). תתני הוא משומד, וגשם הערבי הוא גר שחזר לסורו¹. טוביה העמוני הוא "עבד עמוני", ונראה שהכוונה ל"עבד כנעני" שטבל וקיבל עליו מצוות וכו'. עבד כנעני "יצא מכלל גוי ולכלל ישראל לא בא" (סנהדרין נח, ע"ב, וכן הלשון ברמב"ם איסור"ב יב, יא). יש שכתבו שטוביה היה "שומרוני" או "ישראל רשע"².

מעתה, נוכל לשער שלכך מכוונים דברי חכמינו שהביאו שהמן הרשע נמכר לעבד למדכי (ילק"ש אסתר תתנ"ו, ועוד(מ)). המן שהיה "איש צר ואויב" היה מ"צרי יהודה ובנימין" שהשטינו כנגד בנין המקדש (סדר עולם, ועוד(מא)), ומעתה מתאים לומר שכפי ש"צרי יהודה ובנימין" היו שומרונים, דהיינו יהודים למחצה, כך היה גם המן, שהיה עבד, דהיינו שטבל וקיבל על עצמו מצוות [ואכן, כמה אחרונים כתבו שהמן נחשב יהודי למחצה, משום שהיה עבד (יערות דבש, כלי חמדה, ועוד(מב))].

כנגד תופעה זו, של יהודים למחצה הרוצים להיכנס אל היהדות ולעוות מבפנים את דמותה, עומדים בפרץ מנהיגי ישראל: "וַיִּגְשׁוּ אֶל זִרְבָּבֶל וְאֶל רָאשֵׁי הָאֲבוֹת וַיֹּאמְרוּ לָהֶם נִבְנָה עִמָּכֶם כִּי כָכֶם נִדְרֹשׁ לְאֱלֹהֵיכֶם... וַיֹּאמְרוּ לָהֶם זִרְבָּבֶל וַיִּשׁוּעַ וַשָּׂאֵר רָאשֵׁי הָאֲבוֹת לִישְׂרָאֵל: לֹא לָכֶם וְלָנוּ לְבָנוֹת בֵּית לְאֱלֹהֵינוּ, כִּי אֲנַחְנוּ יַחַד נִבְנָה לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל..."

לה). כך כתב ב'פירוש על עזרא ונחמיה לר' סעדיה' (שי"א שחובר ע"י רס"ג, וי"א שחובר ע"י מפרש אחר) לעזרא ה, ג, ולנחמיה ב, י, שם כתב שתתני היה משומד, ושגשם הערבי היה גר שחזר לסורו.

לו). ברלב"ג נחמיה ז, יח, כתב שטוביה היה "מהשומרונים", ובמיוחד לרש"י שם כתב שהיה "ישראל רשע". ולענ"ד כוונתו לומר שמה שאמרו עליו בפסוק שהוא "עבד עמוני" הכוונה שהוא עבד כנעני שמקורו מעמון (וכן ניתן להסיק מהגמ' קידושין ע, ריש ע"א, אך אינו מוכרח). וראיתי ב'פירוש על עזרא ונחמיה לר' סעדיה' שכתב בביאור לנחמיה סוף פרק ב: "טוביה העבד העמוני – מעבדי בית דוד... ולכם אין חלק וצדקה בירושלים – לפי שסנבלט נשתמד ונפרד מישראל, טוביה עבד עמוני וכתוב לא יבא עמוני ומואבי בקהל יי", ונראה לענ"ד שכוונתו שטוביה היה עבד כנעני שדינו כגר [למחצה], אלא שמ"מ הרי עמוני שהתגייר אינו יכול לבא בקהל יי. המלבי"ם לנחמיה יג, א-ח, כתב שטוביה לא יכול לבא בקהל (וכן גם בדעת מקרא שם), ולכן נראה שלדעתו טוביה היה עמוני שהתגייר, ונראה לי שלזה מרמז גם הרלב"ג נחמיה יג, ד. בדעת סופרים (נחמיה ו, יז; יג, א; יג, ז) כתב שטוביה העמוני היה גר עמוני, כי היה עבד כנעני והשתחרר [וכתב שהמובא בנחמיה ו, יז, הוא לאחר שטוביה כבר השתחרר (ולכן רש"י כתב שהיה יהודי רשע) ולכן התחתנו בו, והגמ' בקידושין ע, ע"א, כוונתה לבנים שהיו ממנו לפני שהתגייר]. שו"ר שבספר משיב כהלכה (קונטרס עלבונה של תורה אות יג דף סג-סד, לרב שמריה מנשה אדלר, תרל"ה-תשי"ט) כתב שטוביה היה עבד עמוני והיו מישראל שהתחתנו בו לאחר שהשתחרר.

שנים לאחר מכן, נוהג כך גם נחמיה כלפי סנבלט ושאר המפריעים לבנית חומת ירושלים: "וַיִּשְׁמַע סִנְבַּלֵּט הַחֹרֶנִי וְטִבְיָה הָעֶבֶד הָעֲמוֹנִי וְגִשְׁם הָעַרְבִי, וַיִּלְעְגוּ לָנוּ וַיִּכְזּוּ עָלֵינוּ וַיֹּאמְרוּ מָה הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹשִׂים? הֲעַל הַמֶּלֶךְ אַתֶּם מְרִידִים? וְאָשִׁיב אוֹתָם דְּבַר וַאֲמַר לָהֶם: אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם הוּא יַצְלִיחַ לָנוּ, וְאֶנְחֵנוּ עֲבָדָיו נָקוּם וּבְנִינוּ, וְלָכֶם אֵין חֵלֶק וְצִדְקָה וְזִכְרוֹן בִּירוּשָׁלַם" (נחמיה ב, כ).

המדרש מתאר כי בעקבות מאבקם של הכותים-שומרונים בבנין המקדש, קבצו עזרא וזרובבל ויהושע הכהן הגדול את כל הקהל אל המקדש והחרימו את הכותים¹. עוד מצאנו כי עזרא שינה את הכתב לאשורי (סנהדרין כא, ע"ב), ובגמ' משמע שעזרא תיקן כך כדי להבדיל את ישראל מהכותים ומספרי התורה שלהם².

לדברינו, נשיאת הנשים הנכריות-גיורות, אף היא חלק מהתהליך המסוכן שבו נאבקו ישראל באותו הדור – נסיונות להחדרת גורמים שאינם טהורים לגמרי אל תוך הד.נ.א. היהודי(מג). אין פלא איפה כי מנהיגי ישראל עמדו בפרץ אף כאן, והפרישו את ישראל מן הנשים הנכריות-גיורות.



פרק סו - יהושע הכה"ג וכבשן האש

סעיף א: חטאו של יהושע * **סעיף ב:** הרמזים לדברי רב פפא * **סעיף ג:** כבשן האש * **סעיף ד:** התקופה * **סעיף ה (נספח):** האם דברי חז"ל על הצלת יהושע מהכבשן הם פשט והאם הם מציאות



א. חטאו של יהושע

בזכריה פרק ג (א-ה) נאמר כך (הוספתי בסוגריים פירוש):

"וִירָאֲנִי (במראה הנבואה) את יהושע הכהן הגדול עומד לפני מלאך ה', והשטן עומד על ימינו לשטנו (=לקטרג עליו). ויאמר ה' אל השטן: יגער ה' בך השטן (על שקיטרגת על יהושע)... הלא זה (יהושע) אוד מוצל מאש.

ויהושע היה לבוש בגדים צואים (=בגדים מלוכלכים) ועומד לפני המלאך. ויען (המלאך) ויאמר אל העומדים לפניו לאמר: הסירו הבגדים הצואים מעליו (מעל יהושע). ויאמר אליו (אל יהושע): ראה העברתי מעליך עוונך והלבש אותך מחלצות (=בגדים נאים). ואומר: ישימו צניף טהור על ראשו. וישימו הצניף הטהור על ראשו וילבישוהו בגדים ומלאך ה' עומד.

לז). תנחומא וישב, ב. מדרש זה מובא גם בשוחר טוב א, י, אלא ששם השומרונים נקראים "גבעונים", משום שהגבעונים עברו גם הם גיר בעיית.

לח). וכן כתבו הרד"ל (בפירושו לפרקי דרבי אליעזר פרק לח, אות קנז), וכן במאור עיניים (פרק ט), וכן בתורה שלמה (כרך כט, ח"א, פרק ו, עמ' כז).

ויעד מלאך ה' ביהושע לאמר: כה אמר ה' צבאות, אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמור את חצרי - ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה".

מפסוקים אלו נראה שהיה ליהושע חטא שבגללו עמד השטן לקטרג עליו, אולם הפסוקים לא פירשו מה היה חטאו. בגמ' סנהדרין (צג, ע"א) ביארו חז"ל מה היה החטא: "אמר רב פפא שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה ולא מיחה בהן, שנאמר 'ויהושע היה לבוש בגדים צואים' וכי דרכו של יהושע ללבוש בגדים צואים? אלא מלמד שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה ולא מיחה בהן".



ב. הרמזים לדברי רב פפא

לענ"ד ניתן בפסוקים כמה רמזים לדברי רב פפא:

בזמן עליית עזרא, כחמש שנים אחרי נבואת זכריה, נמצאו בני יהושע כשהם נושאים לנשים נכריות (כמפורש בעזרא י, יח). זהו החטא היחיד של יהושע ומשפחתו שנזכר בפסוקים. מכיון שכך, מסתבר שזהו החטא הנזכר בזכריה.

בנוסף, הרי מצאנו שיהושע היה לבוש "בגדים צואים", וכאשר השטן מקטרג על יהושע גוער בו הקב"ה ואומר: "יגער ה' בך השטן... הלא זה (יהושע) אוד מוצל מאש", כלומר שהוא ניצל מסכנת שריפה [ויתכן שמשום כך בגדיו מלוכלכים, משום שהם נחרכו באש]. בספר משלי מצאנו שה"אש" השורפת את הבגדים מבטאת את תאוות העריות: "היחתה איש אש בחיקו ובגדיו לא תישרפנה?! ...כן הבא אל אשת רעהו לא ינקה כל הנוגע בה" (משלי ו, כז, וכעין זה בקידושין פא ע"א "נורא בבית עמרם", וכן בסוטה יז ע"א "איש ואשה... לא זכו אש אוכלת", ואכמ"ל).



ג. כבשן האש

בספר ירמיהו (כט, כא-כג) מובאת נבואה על שני נביאי שקר - אחאב בן קוליה וצדקיה בן מעשיה - שינתנו בידי נבוכדנצר שיכה אותם: "והכם (=יכה אותם) לעיניכם. ולוקח מהם קללה לכל גלות יהודה אשר בבבל לאמר: ישימך ה' כצדקיהו וכאחאב אשר קלם (קלה אותם באש) מלך בבל באש. יען אשר עשו נבלה בישראל וינאפו את נשי רעיהם, וידברו דבר בשמי שקר אשר לא צוייתם".

הגמ' סנהדרין [הנ"ל] מביאה כי מעשה זה נוגע לעניננו. שני נביאי השקר הללו ביקשו לנאוף עם בתו של נבוכדנצר, וטענו שכך קיבלו בנבואה. בתגובה זרק אותם נבוכדנצר לכבשן האש, ואמר להם: אם אתם נביאי אמת הרי תינצלו מהאש, כפי שניצלו שלשת הצדיקים חנניה מישאל ועזריה. נביאי השקר טענו כלפיו שהם רק שני אנשים, ולא שלשה, ובתגובה הציע להם נבוכדנצר שיבחרו אדם שלישי שיושלך איתם לכבשן. הם בחרו ביהושע בן יהוצדק. שני הרשעים נשרפו בכבשן, ויהושע ניצל, אך בגדיו נשרפו, וזהו שנאמר בזכריה "ויהושע היה לבוש בגדים צואים... הלא זה אוד מוצל מאש".

בדברי חז"ל שהבאנו יש לענ"ד כמה דברים הדורשים ביאור:

א. מדוע בפסוקים בספר ירמיהו אין רמז לכך שיהושע נזרק לאש עם נביאי השקר? ב. לפי הגמ' כבר בימי נבוכדנאצר היה יהושע נחשב לאחד מגדולי הצדיקים בדור. מעתה יש להבין כיצד יתכן שלא שמענו עליו (בתנ"ך וגם בחז"ל) עד לימי זרובבל? ג. נביאי השקר רצו שיכנס עמם לאש צדיק גדול שיגן עליהם. אם כן, מדוע לא ביקשו שיכנס עמם אחד מהצדיקים המפורסמים האחרים שחיו בימי נבוכדנאצר - ירמיהו, יחזקאל, או ברוך בן נריה? ד. בימי נבוכדנאצר נחרכו בגדי יהושע, מפני שלא מחה בבניו. כיצד יתכן לפי"ז שהוא המשיך ולא מחה בבניו במשך כחמישים שנה (1), עד לראשית ימי דריוש השני? ה. האם בניו לא התאלמנו או מתו במשך אותן שנים ארוכות שחלפו?

כל שאלה שהעלנו כאן ניתנת ליישוב בפני עצמה², אולם צירוף השאלות הללו יחד מחזק לענ"ד את ההצעה הבאה:

כפי שמפורש בספר ירמיהו, נביאי השקר נקלו באש [=נזרקו לכבשן] בגלל ניאוף, דהיינו חטא שקשור לעריות [כנ"ל]. בספר דניאל מסופר על חנניה מישאל ועזריה שניצלו מכבשן האש. לא היה אצלם חטא של ניאוף, אלא אדרבא - מובא שהם היו 'סריסים', דהיינו שלא נשאו כלל נשים³. בספר זכריה מסופר שיהושע הוא "אוד מוצל מאש", וכפי שראינו לעיל גם יהושע היה בסכנה של האש, משום שבניו נשאו נשים שאינן הגונות⁴. הרי לנו שלש אירועים

(ט). הרב מרדכי שנדורפי העיר לי שהשאלות השלישית והרביעית מתרצות האחת את חברתה: שני נביאי השקר ידעו שאם יאמרו לנבוכדנאצר שיכנס איתם את ירמיהו או יחזקאל או אדם אחר מפורסם יאמר להם נבוכדנאצר שהצלתם תהיה בזכות אותו צדיק מפורסם, וממילא כבר לא תהיה ראייה לנבוכדנאצר האם נביאי השקר צודקים. לכן, נביאי השקר היו חייבים למצוא משהו צדיק, שיגן עליהם לפי מחשבתם, אבל שאותו צדיק לא יהיה מפורסם [גם חנניה מישאל ועזריה לא היו גדולי הדור, והם אינם מוזכרים בפסוקים המתארים את החורבן והגלות בספרי ירמיהו ויחזקאל]. לכן בחרו נביאי השקר את יהושע, שכנראה היה אז צדיק נסתר ולא נשא שום תפקיד ציבורי מפורסם, ולכן לא הוזכר כלל בספרי הנביאים הראשונים. עד כאן תירוצו היפה של הר"מ שנדורפי (וקצת קשה לפי דבריו: האם לא הבין נבוכדנאצר שהקב"ה יכול להציל את הצדיק המפורסם ולשרוף את נביאי השקר? והרי כך עשה ה' אצל חנניה מישאל ועזריה, שהחייילים שזרקו אותם לכבשן נשרפו ואילו הם ניצלו. וקל ליישב). את השאלה הרביעית ניתן לענ"ד לתרץ בפשטות, ולומר שיהושע לא ידע שהסיבה לכך שבגדיו נחרכו היא חטאם של בניו, והוא תלה את הדבר בכך שאינו צדיק כמו חנניה מישאל ועזריה, או בסיבה אחרת. את השאלה החמישית ניתן לתרץ ולומר שנכדיו של יהושע המשיכו את החטא של בניו. ניתן כמובן להציע עוד תירוצים לשאלות שהעלנו.

מ). ראה דניאל א, ג-ח, ומלכים ב, כ, יח, ובמפרשים שם.

מא). כך מבואר באחד הפירושים בגמ' סנהדרין צג ע"ב (וכך מתבאר המושג 'סריס' בישיעהו נו, ג, ובמשנה יבמות ח, ד-ו, ובעוד מקורות, אך יש מקורות בהם נתפרש המושג 'סריס' באופן אחר, ואכמ"ל, ובספרנו כת"י 'אשי ישראל לדניאל' הארכנו בזה). על נקיותם של חנניה מישאל ועזריה בתחום העריות, ראה גם סנהדרין צג, ע"א, שם מביאה הגמ' שהם אמרו לנבוכדנאצר שלא יתכן שהקב"ה יאמר לנביא לנאוף, ובגלל דבריהם אלו השליך נבוכדנאצר את נביאי השקר לכבשן האש.

מב). נסיף ונעיר שבזכריה ג, א-ז, מתואר שיש שיטנה על יהושע (בגלל בניו שנשאו נכריות), ושיסירו ממנו את הבגדים הצואים (דהיינו שבניו יפרישו את הנשים), וכו', ומיד אחר כך, בפס' ח', נאמר: "שמע נא יהושע הכהן הגדול, אתה ורעיק היושבים לפניך, כי אנשי מופת המה, כי הנני מביא את עבדי צמח". מי הם האנשים שתוארו כ'אנשי מופת' חז"ל ביארו שמדובר בחנניה מישאל ועזריה שנעשה להם מופת בכבשן האש. לענ"ד, מכיון שהם נזכרים בנבואה זו [ואף "יושבים לפניך" כתלמיד לפני רבו], ובנוסף מתוארים כ"רעיק" [כלומר, הם חברים של יהושע, דומים לו בהתנהגותם

נפרדים, הנזכרים בשלשה ספרים שונים בתנ"ך. ככולם נזכרת האש, וכולם קשורים לענין העריות.

ייתכן, לפיכך, שכוונת חז"ל איננה לומר שמבחינה היסטורית כל הדמויות הללו נזרקו לאותו הכבשן באותו הזמן, בימי נבוכדנאצר², אלא כוונת חז"ל היא להצביע על התהליך שהתרחש בימי גלות בבל, בה אירעו כל האירועים הללו.

נבוכדנאצר רצה לבולל את ישראל, ולכן לקח אל ארמונו ילדים יהודיים ממשפחת בית דוד³. חנניה מישאל ועזריה שמרו על יהדותם, על אף קרבתם למלכות, והיו סריסים שלא התקרבו אל נשות בבל. לכן הם ניצלו מכבשן האש⁴, שהרי כפי שהבאנו לעיל האש מרמזת על חטא העריות.

בניגוד גמור אליהם, נביאי השקר התקרבו לראשי המלכות הגוים והתבוללו שם. הם פסעו אחרי תאוותם והתחברו לטומאת העמים, לתרבותם ולנשיהם [בהערה כאן הרחבנו בענין זה⁵]. לכן הם נשרפו בכבשן האש.

ובשיטתם], מכך הסיקו חז"ל שכמו שחנניה מישאל ועזריה ניצלו מהכבשן בגלל נקיותם מעריות, כך גם יהושע. (ג). להלן (בנספח שבסוף פרק זה, סעיף ה) נדון האם דברי חז"ל על השלכת יהושע לכבשן יחד עם נביאי השקר כוונתם שכך אירע במציאות הפיזית, וכן האם דברי חז"ל הללו הם דרש או פשט (מד). בספרנו (כת"י) אשי ישראל לספר דניאל הרחבנו להראות שמטרתו של נבוכדנאצר היתה להמיר את דתם של דניאל וחבריו. הקלטה של שיעור שמסרתי בענין מצויה באתר הנפלא 'בני ציון' ללימוד תנ"ך (בשיעורים על פרק א' בספר דניאל. השיעור הועבר בימי עיון לתנ"ך לאורה של תורת א"י בגבעת שמואל).

מה). נבוכדנאצר השליך את חנניה משאל ועזריה לכבשן האש מפני שהם סירבו להשתחוות לצלם שהעמיד (כמתואר בדניאל פרק ג). נראה לומר שההשתחוואה לצלם ביטאה כניעה בפני האימפריה הבבלית ובפני תרבותה. לפי"ז מובן מדוע ישראל שהשתחוו לצלם נענשו בגזירת המן (מגילה יב, ע"א), שהרי ההשתחוואה הראתה את התבוללותם בין הגויים, ואת הרגשתם שהגלות היא ביתם, ולכן הקב"ה הענישם בהעמדת מלך קשה כהמן, שיבהיר להם ע"י גזירותיו כי הגויים רואים בהם זרים, וכי ביתם אינו בגלות אלא בארץ ישראל (הרחבנו בזה בספרנו כת"י 'אשי ישראל למגילת אסתר'). חנניה מישאל ועזריה שמרו על יהדותם, ולכן לא השתחוו לצלם ולא נשאו נשים בבבל. בסוף ההערה הבאה (באותה שם) ביארנו נקודה נוספת בעניינם - מדוע הם נשאו לבסוף נשים, ע"ש.

מו). נרחיב כאן בענין נביאי השקר הללו: א. לפי הגמ' נביאי השקר רצו לנאף עם בתו של נבוכדנאצר, ובתנחומא (ויקרא, סי' ו) מובא שהם רצו לנאוף עם אשתו [ושבנוסף נאפו עם נשות "גדולי מלכות בבל", ובפרקי דר' אליעזר פרק לג מובא שהם נאפו עם נשות הכשדים]. נראה לענ"ד שחז"ל מקשרים את ניאופם דווקא אל אשתו/בתו של המלך הבבלי, שהוא ראש מלכות בבל והוא זה שהוציא את ישראל לגלות, משום שבזה מודגש שניאופם של נביאי השקר מבטא חיבור אל תרבות בבל. ב. בפסוק בירמיהו (כט, כג) נזכר שנביאי השקר נאפו עם "נשי רעיהם", ולכאורה הכוונה ליהודיות, שהרי 'רעך' הוא יהודי (ראה סנהדרין נב, ע"ב, שלמדו מהפסוק "אשת רעך" שהדיון הנאמר שם אינו אמור באשת גוי, ואכמ"ל, וראה ספר מטל השמים לג"ר מרדכי טולדאנו, שיעורי שנת תשע"ג סי' ל', וראה בן יהודע כאן ד"ה מאן, ובמהרש"א ודעת סופרים). לפי"ז צ"ע מדוע מדברי חז"ל הנ"ל נראה שהכוונה לגויות?! ונראה לענ"ד שהגמ' מבארת שנביאי השקר שקעו בטומאת תרבות הנכר, ולכן 'רעיהם' של נביאי השקר היו הגויים הבבלים, ולא היהודים הדבוקים בתורה, ומכיון שכך "נשי רעיהם" הן נשות הבבלים [כע"ז מצאנו בגלות הראשונה. כשהיו ישראל במצרים הם ביטלו ברית מילה, נדמו למצרים, ושקעו במ"ט שערי טומאה, כנזכר במדרשים. ובזה מובן לענ"ד מדוע כאשר נצטוו לקחת משכניהם המצרים כלי כסף, נאמר בשמות יא, ב: 'וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף', והרחבנו בזה במאמרנו כת"י 'עוד אבינו חי']. ג. הפרק בירמיהו בו נזכר ענין נביאי השקר שניקלו (=נשרפו) הוא פרק כט. בתחילת אותו פרק (בפס' ב') נזכר שבגלות יכניה גלו גדולי העם ובכללם "הסריסים", ולפי ההקשר נראה ש"סריס" מתפרש כאן

החוליה השלישית היא בני יהושע, שבסוף גלות בבל נשאו נשים נכריות, ובכך התחברו לתרבות הנכר. אביהם ניצל מזה, ולכן חזו"ל מביאים שהוא נורק לכבשן האש וניצל".

ד. התקופה

יתכן להוסיף ולומר שהשטנה כלפי יהושע קשורה לתקופה:

בראשית ימי דריוש השני מחזק חגי הנביא את ישראל, ודוחף אותם להתחיל בבניית המקדש (חגי פרק א). יהושע בן יהוצדק הוא הכהן הגדול והמנהיג הרוחני של העולים לארץ, ובנבואת

כ'ש' (וכן ביארו את המילה 'סריס' בתרגומים לבראשית לו, ובעוד מקורות, ואכמ"ל, ובספרנו כת"י 'אשי ישראל לספר דניאל' הארכנו בזה). מעתה, יתכן שיש בזה רמז לכך שרק מי שהוא "סריס" המתרחק בגלות מנשות הגויים ומתרבות הנכר, הוא זה שראוי להיות "סריס" במובן של שר ומנהיג בישראל. ד. בפסוקים בירמיהו נאמר שה' ייתן את צדקיה ואחאב נביאי השקר בידי מלך בבל שישורף אותם "יען אשר עשו נבלה בישראל וינאפו את נשי רעיהם, וידברו דבר בשמי שקר אשר לא ציויתים". נזכרים כאן שני חטאים שלהם, והגמ' קישרה בין שני החטאים, שהרי לדבריה הם שיקרו ואמרו לבת מלך בבל נבואת שקר לפיה היא צריכה להיבעל להם. אולם, מפשט הפסוקים נראה לכאורה שנבואת השקר שלהם כללה תוכן אחר, שהרי הפרק הקודם בספר ירמיהו, פרק כח, עוסק כולו במלחמתו של ירמיהו כנגד נביא השקר חנניה בן עוזר שניבא כי בבל תיפול והגולים עם יכניה ישובו לארץ ישראל. גם הפרק שלנו, פרק כט, נפתח בכך שירמיהו אומר לגולים עם יכניה לבנות בתים בבבל, ולהשתקע בבבל ולהוליד שם בנים ובנות וכו', ומיד מוסיף ירמיהו שלא ישמעו לנביאי השקר, ושישראל ישובו מבבל לאחר שבעים שנה. לפי ההקשר מסתבר לפרש שנביאי השקר הללו טענו שהגולים ישובו מיד לארץ, ולכן אין טעם שיבנו בתים בבבל, וכנגדם ניבא ירמיהו שיש לישראל עוד שבעים שנה בבבל (כך אכן ביארו ר"י נחמיאש, מצו"ה, דעת סופרים, ודעת מקרא, ושאר המפרשים לא ביארו מאומה, כנראה משום פשיטותו). פסוקים ספורים לאחר מכן, בפסוק כא, אומר הנביא שאחאב וצדקיה ניבאים בשקר, ומסתבר לפיכך שנבואת השקר שלהם היתה דומה לנבואתם של נביאי השקר שנזכרו לפני כן, דהיינו נבואה על כך שעמ"י עתידים לחזור לא"י במהרה (וכ"כ בדעת מקרא, ושאר המפרשים לא ביארו מאומה). לפי דרך זו היו לאחאב ולצדקיה שני חטאים: נבואת שקר על שיבת ישראל לארץ, וניאוף (ובמצו"ד אכן נראה שביאר שמדובר בשני חטאים שונים, וראה במדרש תנחומא, ויקרא, ו, שהם "היו חוטאים בירושלים, ולא די אלא משגלו לבבל היו מוסיפים חטא. ומה היו עושים בירושלים? היו נביאי שקר, והניחו אומנות בבבל והיו מסרסרין זה לזה בעריות"). האם יש קשר בין שני החטאים? ניתן להציע כמה ביאורים לכך (ראו, לדוגמא, בדעת מקרא), ונביא שלשה מהם: א. הנואף שקוע בתאוותיו, ברצונו האישי והנהנתני. נביא שנואף מוסיף ממילא ע"י תאוותיו, ונוטה לפרש את הנבואות בדרך שתהיה יותר נעימה ונוחה. לכן הוא חושב שישאל ישובו לארצם, שהמקדש לא יחרב, ושהחיים הטובים ימשיכו כרגיל. הוא אינו מוכן לשלם מחיר על חטאיו, ולהתאמץ לתקן את מעשיו (פסענו כאן בשיטת המפרשים שסברו שהיו נביאי אמת שניבאו שקר, בלי כוונה רעה. הדרכים השונות בהבנת נבואות השקר נתבארו בהרחבה בספרנו כת"י 'נביאי האמת ונביאי השקר'). ב. הגלות היא עונש על כך שישאל התנהגו כמו הגויים. בעיני נביאי השקר הללו, חטא זה הוא קל ביותר, ואולי כלל אינו חטא בעיניהם, שהרי הם עצמם נאפו עם נשות הגויים ובכך ביטאו את התקרבותם לתרבות הנכר, כפי שנתבאר לעיל. מעתה מובן מדוע נביאי השקר סברו שהגלות עליה מנבא ירמיהו לא תתרחש. ג. נבואתו של ירמיהו הנזכרת כאן בפרק, נאמרה לגולים בגלות יכניה (ירמיה כט, ב). גולים אלו היו "החרש והמסגר" (שם), גדולי התורה של האומה (גיטין פח, ע"א), שהיו צריכים להכין את הקרקע לקראת הגלות הגדולה של העם כולו. בדומה ליהודה שנשלח לפני יעקב למצרים, כך היה תפקידם להכין תשתית רוחנית ותורנית שתגרום לכך שכאשר הגלות הגדולה תתרחש בכל זאת לא תשתכח התורה מישראל, ולא יהיה נתק בשלשלת מסירת התורה (על תפקידה של גלות יכניה הרחבנו בספרנו כת"י 'אשי ישראל מגלות בבל לבית שני' פרק נג, 1, בקטע על הדעה שנבואתם היתה בחז"ל, בהערה שם, והבאנו שם מהתנחומא, פרשת תזריע, ט, שגלות יכניה עשו "תרבץ לתורה" כדי שלא תשתכח התורה בגלות צדקיה, ובתנחומא, פרשת נח, ג, מובא שע"י גלות יכניה "לא תשתכח תורה"). וראה צניף מלוכה לרב משה צבי נריה, עמ' 167 ואילך, וראה מלבי"ם עזרא ב, א, על מצבם המכובד של החרש והמסגר בזמן הגלות). ירמיהו מנבא להם לבנות בתים וכו', דהיינו להתכונן לגלות של שלשה דורות, ולבנות מסגרת

זכריה שנאמרה באותן השנים נזכרת ביקורת ושטנה כלפי יהושע, ש"לבוש בגדים צואים", וסניגוריה עליו משום שהוא "אוד מוצל מאש".

יתכן שחזו"ל הבינו שהשטנה כלפי יהושע היא ביקורת כללית שהיתה כלפי העליה לארץ ישראל^מ. בבבל היה מרכז גדול של תורה, ואילו לארץ ישראל עלו מתי מעט, והיתה בה סכנה לנפילה רוחנית ולהיטמעות בין גויי הארץ.

שתייך ליהודים וליהדות לשרוד בתוך חשכת הגלות. לנביאי השקר, שנאפו עם נשות בבל ונהו אחר התרבות הבבלית, לא היה אכפת מכך שישאל יטמעו בין העמים. לכן הם לא הציבו שום תפקיד בפני גולי יכניה, וטענו בפניהם ש"הנה מיד אתם שבים לארץ הקודש". ה. כפי שכבר ראינו, בגמ' סנהדרין צג, ע"א, מובאים דברי חזו"ל על אחאב וצדקיה נביאי השקר שנאפו והושלכו לכבשן עם יהושע בן יהוצדק. מעט לפני כן עוסקת הגמ' בהשלכת חנניה משאל ועזריה לכבשן, ושואלת להיכן הלכו חנניה משאל ועזריה אחרי שניצלו מהכבשן? הגמ' משיבה שלפי דעת חכמים הם "עלו לארץ ישראל ונשאו נשים והולידו בנים ובנות, שנאמר 'שמע נא יהושע הכהן הגדול אתה ורעיך היושבים לפניך כי אנשי מופת המה' (זכריה ג, ח) - איזו הם אנשים שנעשה להן מופת? הרי אומר זה חנניה מישאל ועזריה", עד כאן. יש להבין: הגמ' מביאה ראיה לכך שהם עלו לא"י, אולם היא אינה מביאה ראיה לכך שהם נשאו נשים וילדו בנים ובנות! לפי מהלכנו נראה לבאר כך: שיבתם לארץ ישראל היתה בעקבות הצלתם מהכבשן, שהרי מי שניצל מהכבשן עמד באופן שלם בנסיון ההתבוללות בגלות, ומעתה נסיונו הסתיים בהצלחה, ואין לו עוד סיבה להישאר בגלות. חנניה מישאל ועזריה היו סריסים משום שהם רצו להתבדל מתרבות הנכר שבגלות, ומשום כך כאשר הם שבו לארץ ישראל הם לא נזקקו עוד להיבדלות זו, ולכן הם נשאו נשים והולידו ילדים. בזה מתבארים דברי הירושלמי (שבת סוף פרק ו) המביא שכאשר חנניה מישאל ועזריה היו בכבשן אז נאמר "וחבל לא יתי בהון" (=חבלה לא היתה בהם) כי "היו סריסים ונתפראו (מסריסותם)", הרי שהצלתם מהכבשן היא זו שאפשרה להם לשאת נשים וללדת ילדים. מעתה נוכל לקשר את הפרשה לפרשיה נוספת: לפי כמה מקורות חזון העצמות היבשות (ביחזקאל פרק לו, המתאר כיצד החיה הקב"ה את עצמות המתים היבשות), אירע באותו זמן בו חנניה מישאל ועזריה סירבו להשתחוות לצלם ונזרקו לכבשן האש (ברייטא בסנהדרין צב, ע"ב; שיר השירים רבה ז, יד). בספרנו כת"י 'אשי ישראל לספר יחזקאל' ביארנו את המקור לזה, ובנוסף ביארנו שחזון העצמות היבשות נאמר כלפי הארץ מלחמה. חזון זה מחזק את ישראל שיעמדו בנסיון, ויצפו לגאולה, שהרי העם היהודי הנראה כמת, כעצמות יבשות, יקום לתחיה וישוב לארצו. מעתה, לפי כל הנ"ל, יובן היטב מדוע לדעת רבי אלעזר בן ר' יוסי הגלילי "מתים שהחיה יחזקאל עלו לארץ ישראל ונשאו נשים והולידו בנים ובנות" (סנהדרין צב, ע"ב). המתים שקמו לתחיה חידשו את הסלידה מהגלות ואת הקשר לארץ ישראל, ולכן הם ראוים כעת לשאת נשים וללדת ילדים, שהרי הם סיימו את נסיון ההתבדלות מתרבות הנכר שבגלות, בדומה לחנניה מישאל ועזריה שאף הם "עלו לארץ ישראל ונשאו נשים והולידו בנים ובנות" [לפי כל זה עלינו לעיין מחדש בנבואת ירמיהו (פרק כט) העוסקת באחאב וצדקיה נביאי השקר הנואפים, שהרי ירמיהו אומר לגולים עם יכניה שלא יקשיבו לנביאי השקר האומרים להם שלא יתרחש חורבן, אלא עליהם לנהוג כך: "בנו בתים... קחו נשים והולידו בנים ובנות, וקחו לבניכם נשים, ואת בנותיכם תנו לאנשים ותלדנה בנים ובנות, ורבו שם ואל תמעטו" (והשווה גם עזרא ט, ב, וכן נחמיה י, לא, ושם יג, כה), ויש לעיין בזה].

מז). יהושע הוא "אוד מוצל מאש" (זכריה ג, ב), ולפי הגמ' שהבאנו הכוונה לכבשן האש, אך כמה מפרשים ביארו לפי הפשט שהוא היה משל לגלות (רד"ק וראב"ע, וכעין זה בר"י קרא). לפי מהלכנו, הפשט והדרש מתאחדים, שהרי כבשן האש רומז לחיבור אל הגויים, אל הגלות [ניתן להוסיף ולומר שהכבשן מבטא את המלכויות השולטות על ישראל בגלות, מלכויות השקועות בפיתוח העולם הטבעי ע"י כוח האדם. מי שניצל מהכבשן הוא מי שניצל מהגלות, מי שאינו משועבד להשפעת תרבות הנכר. מדוע הכבשן מרמז למלכויות? ראשית, משום שהאש היא הדבר הראשון שיצר האדם, כמבואר בפסחים נד, ע"א. שנית, משום שהאש היא יסוד היצירה האנושית וראש לארבעת היסודות, כמו שכתבו הרס"ג בגני שכתר ח"ב עמ' 490 וספר החינוך מצוה קלב, וביארו שמשום כך איסור המלאכה בשבת נזכר סביב האש - "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת". שלישית, משום שבכבשן גם מיוצרים כלי המתכת]. יש להוסיף שאף אברהם אבינו

כנגד ביקורת זו מנבא זכריה כי אמנם יש בעיות בארץ, "יהושע לבוש בגדים צואים", אך מעלת העליה לא ייגוברת על כך - "הסירו מעליו הבגדים הצואים". העליה לארץ תינצל מכבשן האש של תרבות הנכר, והעליה אף תשיב את ישראל, בסופו של דבר, אל זהותם היהודית¹.



ה. (נספח) האם דברי חז"ל על הצלת יהושע מהכבשן הם פשט והאם הם מציאות

לעיל הבאנו כמה רמזים לדברי חז"ל, וכתבנו ש"יתכן, לפיכך, שכוונת חז"ל איננה לומר שמבחינה היסטורית כל הדמויות הללו נזרקו לאותו הכבשן באותו הזמן, בימי נבוכדנאצר, אלא כוונת חז"ל היא להצביע על התהליך שהתרחש..."

נזרק לכבשן האש, ולפי מהלכנו הדבר מבואר, שהרי "אברהם העברי" העמיד את עצמו כנבדל משאר אומות העולם [ויש להעיר שבגמ' סנהדרין צג, ע"א, מובא שנבוכדנאצר השווה בין אברהם אבינו שניצל מהכבשן לבין יהושע שניצל מהכבשן]. אוסיף ואעיר על ענין נוסף שניתן לבארו לפי הרעיון שהבאנו כאן: חנניה מישאל ועזריה נזרקו לכבשן עם "סרבלהון פטשיוהו וכרבלתהון ולבושיהון" (דניאל ג, כא), ולא נשרף כלום אצלם, ואף "סרבליוהו לא שנו" (פס' כז). במדרש הובא שהציצית הגנה עליהם והיא לא נשרפה: "בזכות הציצית ניצלו חמ"ו מכבשן האש... 'לבושיהו' אלו טליתות המצויצות שלהם" (משנת רבי אליעזר פרק יד עמ' 273, הובא גם במדרש הגדול במדבר טו, מא, ובמנורת המאור לר"י אבוה נר ג ח"ד פ"א, קכג, עמ' 272, ובמנורת המאור אלנקה ח"ב עמ' 60, והשווה לדברי הערוך ערך 'כרב' שכתב: "כרבלתהון ... יש אומרים אלו הטליתות שהן עטופין"). לפי מהלכנו נראה להסביר שמכיון שעל הציצית נאמר "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" לכן חמ"ו שלא פגמו בעריות ניצלו בזכות הציצית. לפי"ז, יהושע שבגדיו נחרכו [בגלל שבניו חטאו בנשים] יש לומר שהכוונה לציצית שלו שנחרכה, ואכן הבאנו להלן (פרק סו, סעיף ט) שרבי אברהם בן שלמה כתב שה'תכלת' שלו נשרפה. ושו"ר שבווהר (פרשת שלח, דף קעד ע"ב, מהד' הסולם אות שכא) מובא שיהושע היה לבוש בגדים צואים ומביא הוזהר שמכאן שמענו שכל אדם שלא זכה בעוה"ז "לא תעטפא בעטופא דמצוה ולאתלבשא בלבושא דמצוה" (=להתעטף בעטוף של מצוה ולהתלבש בלבוש של מצוה, דהיינו ציצית. ביאור הסולם), אז כשנכנס בעולם ההוא עומד בלבוש מטונף וכו'. וכתב שם בביאור אור יקר לרמ"ק (פרשת שלח סי' ה) שמצות ציצית מצילה את האדם מאשה נכריה (כוונתו כנראה למעשה שהובא במנחות מד, ע"א, שטפחה ציצית על פניו של אותו חוטא שרצה לבוא על זונה גויה, ואז חזר בו מחטאו). ואם כן, יהושע שהיה פגום משום שבניו נשאו נכריות הרי מצות ציצית שלו היתה פגומה, עכ"ד.

מח. והשווה לדברי רבי אברהם של שלמה (זכריה ג, א-ג, מכתב ידו שלא נדפס עדיין, ותודתי לפרופ' אליעזר שלוסברג שבטובו הרשה לי לעיין בדבריו ולהביאם): "... וזכר בוז הנבואה כהן גדול לבדו שהוא מקום (=במקום) כל ישראל בוז הנבואה, והוא הדיבור אליו במקום כל ישראל לפי שהוא גדול שלהם ומנהיג שלהם", וכך גם בהמשך פירושו שם: "כבר ידעת שיהושע כאן מקום כל ישראל, ולפיכך רוצה ב"בגדים צואים" - שפירושו בגדים מאוסים ומלוכלכים - מה שהיו בו ישראל באותו העת ממיעוט החן ושהם בזויים בין העמים, ולפיכך בישר אותם שמגדלם ומגדל החן שלהם ומחזק מלכותם, והוא ענין מה שהלביש אותו מחלצות".

מט. עוד אעיר שבפירושו הארוך של הרס"ג לאסתר (ספר הליווי בגלות, עמ' קיג) כתב הרס"ג שישאל נענשו בימי המן מפני "שהיו מעורבים באומות והתחתנו איתם... כמו שאמר בעזרא (ט, ב) 'כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם, והתערבו זרע הקודש בעמי הארצות, ויד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה', ולכן הם נפגעו מכך (=נענשו ע"י גזירת המן), כי מקצתם עשו (=מקצת היהודים נשאו נכריות), והנותרים לא מנעו (!) אותם מכך". לענ"ד יתכן שהרס"ג סבר שדברי רב פפא על יהושע ש"לא מיחה" בבניו שנשאו נכריות, באו ללמד על חטאם של ישראל באותו הדור ש"לא מנעו" את החוטאים. יהושע הכה"ג הוא נציג של עם ישראל כולו [אולם, יתכן להסביר אחרת ולומר שהרס"ג למד את דבריו מסברתו: מפשט הפסוקים וגם מסברא קשה לומר שכל ישראל חטאו בנשים נכריות, אך למרות זאת כולם נענשו ע"י המן, ולכן צ"ל שכולם נענשו מכיון שלא מחו בחוטאים, וכמו שאמרו בגמ' שבת נד, ע"ב, שכל מי שיכול למחות באחרים על חטאם ולא מיחה נתפס על חטאם].

בסעיף זה נרחיב מעט בשאלה זו, ובשאלה נוספת המשיקה לה: האם דברי חז"ל על השלכת יהושע לכבשן יחד עם נביאי השקר, כוונתם לתיאור אירוע הסטורי מציאותי, או להצביע על רעיון? בנוסף, האם דברי חז"ל הללו הם "פשט" הפסוקים, או שהם "דרש"?

בירמיהו (כט, כא) נזכר על נביאי השקר שנבוכדנאצר "קלם" באש, דהיינו שנ"נ שרף את נביאי השקר (ויש מקום לומר שכיון שידוע לנו שנ"נ זרק את חמ"ו לכבשן, אם כן מסתבר שגם כאן מדובר על זריקה לכבשן. כך אכן מובא בתנחומא ויקרא ו' שנביאי השקר נזרקו לכבשן. לעומת זאת, מלשון 'אשר קלם' משמע שזה לא היה שריפה בכבשן אלא 'קליה', ונראה שכך מדייקת הגמ', וכך מובא במדרש אגדה ויקרא ה, א, שנ"נ קלה אותם על מחבת, וכע"ז בפסיקתא דר"כ כד, טו, שנ"נ קלה אותם על "טוגן של נחשת ועשה אותו נקבים נקבים").

בספר זכריה מובא שהנביא זכריה רואה שיהושע הכה"ג עומד לפני מלאך ה' והשטן משטין על יהושע, וה' גוער בשטן "הלא זה אוד מוצל מאש". מיד מובא ש"יהושע היה לבוש בגדים צואים ועומד לפני המלאך" ואז מסירים ממנו את הבגדים הצואים, ואומרים לו שעוונותיו הוסרו. הרי שמצאנו כאן שיש ליהושע עוון, והדבר נמשל במראה הנבואה לבגדים מלוכלכים. ועל כן מובן מה שאמרו חז"ל שעוונותיו היה בזה שבניו נשאו נשים שאינן הגונות לכהונה, שהרי חטאם זה של בניו נזכר בספר עזרא (י, יח, ששם נאמר ש-5 שנים מאוחר יותר נמצא שבניו נשאו נכריות), ובגדים צואים מרמז על פגם בכהונה, שהרי כה"ג אמור להיות לבוש בגדי כה"ג יפים (ע"פ מהרש"א ומלבי"ם).

כל הנ"ל הוא ע"פ דרך הפשט. אולם מה שאמרה הגמ' בענין 'אוד מוצל מאש' נראה שהוא בדרך דרש, שהרי הדימוי "אוד מוצל מאש" יכול להתפרש בכמה אופנים, כמובא במפרשי המקרא (רד"ק, ראב"ע, ר"י קרא, ר"א מבלגנצ' וראה ירושלמי תענית פ"ד, ה"ה). בגמ' פירשוהו כך: יהושע הושלך עם נביאי השקר לכבשן, בימי נ"נ, ואז בגדיו נשרפו, וזהו שהיה לבוש בגדים צואים, ודברי הגמ' הללו נראים יותר כדרש, ולא כפשט, שהרי לא מצאנו רמז בפסוקים לכך שיהושע הושלך עם נביאי השקר, וגם קשה לומר שבמשך 50 שנה חטאם של בניו נמשך, וכו'.

אכן, ברד"ק זכריה ג, ב-ג, ביאר שדברי חז"ל בענין הכבשן של נבוכדנאצר (ש"אוד מוצל מאש" הוא הכבשן) הוא רק על דרך דרש, אבל לגבי מה שיהושע לבוש בגדים צואים בגלל חטא בניו את זה מביא הרד"ק מבלי לציין שהוא רק לפי הדרש.

[לפי"ז הפסוקים מתבארים כך: זכריה רואה שכעת, בשנת 2 לדרישו, יהושע לבוש בגדים צואים משום שבניו נשאו נשים שאינן הגונות. הוא רואה שיהושע הוא "אוד מוצל מאש", דהיינו אש הגלות וכדו' (כשיטת המפרשים). חז"ל הוסיפו כי הדימוי "אוד מוצל מאש" יש בו עומק נוסף, בדרך הדרש: דימוי זה מרמז שיהושע היה בכבשן בימי נבוכדנאצר וניצל, אך היה קטרוג כלפיו שיישרף, ולבסוף בגדיו נפגמו. כלומר, העובדה שכעת, בשנת 2 לדרישו, בניו נשאו נשים פגומות, מצביעה על פגם קטן שהיה ליהושע לפי רום מדרגתו: הוא לא הצליח להרחיק את משפחתו לגמרי מהתרבות והעם הבבלי. הסמל לדבר זה הוא נבוכדנאצר, הראש לבבל, שניסה לבולל את דניאל וחבריו. חנניה מישאל ועזריה ניצלו מאש הכבשן כי לא הושפעו כלל מהבבלים, אך נביאי השקר הושפעו מהבבלים ולכן נשרפו. יהושע ניצל אך בגדיו נחרכו משום

שהיתה השפעה בבלית קטנה שחדרה לתוך משפחתו (ניתן להציע ביאור נוסף, ולפיו הפגם של יהושע החל כבר בימי נבוכדנאצר, משום שאז היו בניו ילדים קטנים, ואז היתה העת בה יכול היה יהושע לחזק יותר את סלידתם מהתרבות הבבלית).

כיצד הדימוי "אוד מוצל מאש" [לפי הגמ' סנהדרין הנ"ל] משתלב בפסוק? רש"י (וכן מצו"ד ואלשיך) מסביר כך: בימי זכריה יש שטן שמקטרג על יהושע, משום שבניו נשאו נשים שאינן הגונות לכהונה. ה' אומר לשטן: אל תקטרג על יהושע, שהרי לפני כ-50 שנה [בימי נ"נ] יהושע ניצל מהכבשן, ומכאן שיהושע הוא אדם גדול שאין לקטרג עליו.

לענ"ד יש מקום להציע ביאור נוסף בדברי הגמ', ונקדים לו שלש קושיות:

א. הגמ' מביאה שיהושע ניצל מהכבשן ובגדיו נחרכו, והיא מביאה לזה ראייה מהפסוקים בזכריה: "יהושע כהן גדול איחרוכי מאניה, שנאמר (זכריה ג) ויראני את יהושע הכהן הגדול עומד לפני מלאך ה' וגו' וכתוב (זכריה ג) ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך וגו' ". כלומר, עיקר הלימוד הוא מה"וגומר", כלומר מהמשך הפסוק, שם נאמר שיהושע הוא "אוד מוצל מאש" ו"לבוש בגדים צואים". אלא שזה צ"ע, שהרי לפי פירוש רש"י הנ"ל יהושע היה לבוש בגדים צואים בשנת 2 לדריש, ואיזו ראייה יש להביא מזה לכך שבימי נ"נ בגדיו נחרכו? הרי יתכן לומר שיהושע יצא שלם מהכבשן, ומ"מ לאחר שנים בגדיו נחרכו בגלל חטא אחר?

ב. זכריה אומר שיהושע עומד לפני המלאך וכו' ואח"כ שוב אומר "ויהושע היה לבוש בגדים צואים ועומד לפני המלאך", וצ"ע למה לא אמר "ויהושע לבוש"? מה הצורך בתיבת "היה"? (וראה מלבי"ם שנראה לענ"ד שהתכוון לתרץ קושיא זו, ועוד קושיות, ע"י פירושו המחודש).

ג. נאמר בגמ' (סנהדרין צג ע"א): "אינהו איקלו, יהושע כה"ג אחרוכי מאניה, שנאמר 'ויראני את יהושע הכה"ג עומד לפני מלאך יי' וגו' וכתוב 'ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך' וגו'. אמר לו...". לכאורה צ"ע, שהרי הגמ' מביאה כאן ראייה לכך שיהושע ניצל מהכבשן ובגדיו נחרכו, והראיה היא מתיבות "הלא זה אוד מוצל מאש. ויהושע היה לבוש בגדים צואים". (וזה כוונת הגמ' כשהיא מביאה את הפסוק "ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך וגו' ", דהיינו שעיקר הלימוד הוא מה"וגומר", כלומר מהמשך הפסוק). אלא שעדיין צ"ע למה הגמ' הביאה גם את הפסוק הקודם ואמרה: יהושע כה"ג אחרוכי מאניה, שנאמר 'ויראני את יהושע הכה"ג עומד לפני מלאך יי' וגו' וכתוב 'ויאמר ה' אל השטן..."?¹

1. בילקוט שמעוני (ירמיהו רמז ש"י) הנוסח הוא "אינהו איקלו יהושע איחרוכי מאניה, שנאמר 'הלא זה אוד מוצל מאש', אמר להם...", ולכאורה כך היא הלשון היותר פשוטה והמובנת. כע"ז הלשון בעוד שלשה מדרשים (פסיקתא דר"כ כד, טו, ומדרש אגדה ויקרא ה, א, ותנחומא ויקרא ו. קטע זה הושמט כולו בתנחומא בומר ויקרא י, ור"ש בומר כתב שהוא מפני שקיצרו בעניינים המגונים). מעתה יש להבין למה לא אמרה הגמ' כגרות הילק"ש (או לא אמרה: "איחרוכי מאניה, שנאמר 'ויהושע היה לבוש בגדים צואים... יגער ה' בך השטן... הלא זה אוד מוצל מאש. אמר לו..."), ומה הצורך להביא את הפסוק שלפני כן 'ויראני את יהושע עומד לפני מלאך יי'!? בפנינו עומדים שתי נוסחאות - נוסחת הגמ' שלפנינו ולעומתה נוסחת המדרשים הללו. יש מקום לומר שאלו שתי נוסחאות של חז"ל, אולם כמדומה לי שבדרך כלל הגישה היא לומר שיש כאן נוסחא אחת שהיא יותר מדויקת (אינני מבין די בענייני נוסחאות וכדו'), וגם לא בדרכי הבאת פסוקים במדרשים ובגמ', ולפיכך ייתכן שדברי בטעות יסודם). והנה נוסחת הגמ' שנדפסת לפנינו מובאת גם בדפוסים הקדמונים של הגמ' ובכתבי היד שלה, ולכן נראה שאין בזה שיבוש של נוסח הגמ' [כך הוא בדפוס ונציה רפ-רפג, ובדפוס ברקו רנח-רנט, וכע"ז בכת"י יד הרב הרצוג, ובעוד כת"י אחד, הובאו כולם באתר הכי גרסין, והובא

נציע לפיכך הצעה חדשה לביאור דברי הגמ': בכבשן האש של נ"ג מצאנו שחמ"ו הלכו בתוך האש כשמלאך שבא להצילן הולך לצדם (דניאל ג, כה, שהלך עמם מי שדומה לכן אלהים, וחז"ל והמפרשים שם ביארו שהוא המלאך גבריאל או מיכאל). ומעתה יש לומר שעפ"ז ביארה הגמ' שזכריה ראה במראה הנבואה כיצד יהושע 'עומד לפני מלאך יי' העומד להציל את יהושע מהכבשן, ולעומתו השטן משטין ורוצה שיהושע ישרף (שו"ר שכי"ז הוא במלבי"ם ע"ש, אלא שהמשך דברי כאן אינם כפירוש), וה' אומר לשטן שעל יהושע להינצל מהאש, וזהו "הלא זה אוד מוצל מאש". דהיינו ש"אוד מוצל מאש" אינו תיאור מה שהיה בעבר, כפירוש רש"י, אלא הוא תיאור של מה שראוי להתרחש מיד כעת (אע"ר שלפ"ז "ונתתי לך מהלכים" רומז אולי שיהושע יכול להתעלות למדרגת חמ"ו והמלאך שאיתם, שהיו "מהלכים" בתוך כבשן האש, כנוצר בדניאל ג, כה).

לפי מהלכנו זה מתורצת הקושיא הראשונה: נבואת זכריה אינה עוסקת בשני זמנים שונים, כפירוש רש"י, אלא כולה עוסקת בזמן אחד. גם מה שנאמר ש"יהושע היה לבוש בגדים צואים" הוא המשך התיאור מה שאירע ליהושע בימי נ"ג.

בזה מתורצת גם הקושיא השלישית: הגמ' צריכה היתה להביא גם את הפסוק "ויראני את יהושע הכה"ג עומד לפני מלאך יי'", שהרי מפסוק זה למדנו שזכריה ראה במראה הנבואה את יהושע בתוך כבשן האש, והמלאך [שהציל את חמ"ו] עומד להציל.

בזה מתורצת גם הקושיא השניה: אילו היה כתוב "ויהושע לבוש" היה ניתן לחשוב בטעות שעד כאן תיאר זכריה מה שראה במראה הנבואה על ימי נ"ג, וכעת עובר הנביא זכריה לתאר את מה שמתרחש בשנת 2 לדריש. לכן כתב "היה לבוש" לומר שזה המשך תיאור של מה ש"היה" בעבר, בימי נ"ג [פסוקים א-ב מתארים את מה שאירע כשיהושע היה בתוך הכבשן, ופס' ג' ואילך מתארים שבשלב שני, מיד לאחר הצלתו מהכבשן, היה יהושע עם בגדים חרוכים וצואים, ואז הסירו ממנו אותם].

לפי הצעתנו כאן זכריה ראה במראה הנבואה כיצד יהושע ניצל מהכבשן. לפי"ז יתכן לומר שזכריה לא ראה אירוע שאירע במציאות הפיזית, אלא זהו רק משל נבואי על מצבו של יהושע [או של עמ"י, שיהושע הוא מנהיגו הרוחני]³². לפי"ז, מה שכתבנו לעיל (אות ג) שדברי חז"ל

שם גם נוסחת כת"י מינכן 95 (שמובאת גם בדקדוקי סופרים) ששם גם כתוב כע"ז, וזה הנוסח שם: "שנאמר 'ויראני את יהושע הכה"ג (עומד לפני מלאך ה' ' וגו' וכתוב) ויאמר ה' אל השטן" (כל המוסגר בתוך סוגריים איננו בכת"י מינכן). הדק"ס גם מביא (בהערה ק) שבכת"י פלארענץ הנוסח הוא כעין מה שנדפס בגמרות שלנו: "שנאמר 'ויראני את יהושע הכה"ג עומד לפני מלאך ה' והשטן עומד על ימינו לשטנו ויאמר ה' יגער ה' בך השטן ויגער ה' בך הבוחר בירושלים הלא זה אוד מוצל מאש. אמר לו...". וכע"ז הנוסח באתר הכי גרסין בשם כת"י פירנצה 8-9. ברש"י על הגמ' רואים שגרס את התיבות "הלא זה אוד מוצל מאש", אך אין מזה ראייה האם גרס עוד תיבות לפני כן. מהי הנוסחה המדויקת יותר? לכאורה נראה יותר שנוסחת הגמ' היא המדויקת יותר, שהרי הנוסחא במדרשים היא הברורה יותר, ולכן מסתבר שבמשך השנים מעתיקי המדרשים 'דילגו' על הפסוקים שהובאו בגמ', מכיון שלדעת המעתיקים לא היה בהם צורך בשביל הבנת הדברים.

נא). לפי"ז שאלת הגמ' "מאי טעמא איענש" הכוונה "למה במראה הנבואה ראה זכריה שיהושע נענש בזה שבגדיו היו חרוכים?". [לפני כן למדו בגמ' מ"בגדים צואים" שבגדי יהושע נחרכו, אך עדיין לא למדו מדוע נחרכו, וכעת אומר רב פפא שיש בתיבות אלו גם רמז לסיבת חריכתם, שהרי כה"ג לבוש בגדים נאים ומיוחדים ומעתה מה שיהושע נחרכו בגדיו ובגדיו צואים במראה הנבואה הרי זה סימן לפגם בכהונה]. אחד מידידי הקשה: חז"ל מתארים בפירוט את הטענות

אינם נראים כפשט אין זה מוכרח, שהרי אין כוונת חז"ל שיהושע היה פיזית בתוך הכבשן, אלא כוונתם לומר שהוא היה שם במראה הנבואה, ומעתה דברי חז"ל יתכן שהם פשט הפסוקים. [לפי דרכנו כאן בשנת 2 לדריוש חטאו בני יהושע עם הנשים, ולכן דוקא אז ראה זכריה את הנבואה הזו, בה ראה זכריה אירוע בימי נבוכדנאצר שלא התרחש במציאות הפיזית].



הערות סופיות

{א} נעיר שברמב"ם (שם יד, ט) הובא שניתן להתנות מראש עם העבד שלא נטביל אותו אלא יהיה גר תושב, אולם יש להעיר שתנאי כזה אפשרי לפי הרמב"ם רק כשהיובל נוהג, והרי בזמן בית שני לא נהג היובל לפי שיטת הרמב"ן, ולכן דין גר תושב היה אפשרי אז רק לפי שיטת ר"ת שסבר שנהג אז היובל. גם גר תושב יש בו מעט יציאה מגוינותו, שהרי הוא חייב לקבל על עצמו להמנע מע"ז וכו'. עוד אריכות דברים בענינים אלו ראה בקונטרס ממשטה היין לרב ברוך שפירא עמ' לה ואילך.

{ב} יד החזקה לרמב"ם (הל' איסורי ביאה, פרק יג, הלכות יד-יו): "אל יעלה על דעתך שמשמון המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא 'ידיד יי' נשאו נשים נכריות בגיותן. אלא סוד הדבר כך הוא, שהמצוה הנכונה כשיבא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת, ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית, ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל... ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן, וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי בית דין גיירם, חשבן הכתוב כאילו הן עובדות כוכבים ומזלות ובאיסורן עומדין, ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות כוכבים ומזלות שלהן ובנו להן במות... גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן, ומל וטבל בפני ג' הדייטות - הרי זה גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם, וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו. ואפילו חזר ועבד כוכבים ומזלות הרי הוא כישראל מומר, שקידושיו קידושין ומצוה להחזיר אבידתו, מאחר שטבל נעשה כישראל, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואף על פי שנגלה סודן". יש להעיר שדברי הרמב"ם נתונים במחלוקת, שהרי כדברי הרמב"ם כך נראה מדברי ר' יוסי, אך התנאים האחרים נחלקו בזה על ר' יוסי, וסברו ששלמה חטא, ולדבריהם יתכן ששלמה לא גייר את נשיו (ראה ירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ה, ובמדבר רבה יט, ושיר השירים

שהפנו נביאי השקר אל מלך בבל, טענות שגרמו לבסוף להשלכתו של יהושע לכבשן יחד איתם. אם אנו מניחים שחז"ל באו לתאר מציאות פיזית שקרתה, הרי אז יש צורך באריכות זו, כדי לבאר מדוע השליך המלך את יהושע לכבשן יחד עם נביאי השקר. אולם, לפי טענתי כאן בפרק שמדובר במראה נבואה, הרי אז קשה מה הצורך בכל האריכות הזו? לענ"ד יש להשיב כך: לחז"ל אין צורך להסביר כיצד התגלגל אירוע מציאותי. אין תפקידם לתרץ לנו שאלות מציאותיות. מטרת חז"ל היא ללמד את ישראל דעת ויראה. לכן כל משפט בדברי חז"ל בא להצביע על רעיון רוחני, ואכן עלינו לעמול כדי למצוא פשר לכל פרט בדבריהם. אמנם, כמדומה לי שדברי אלו אינם מוסכמים, ושכמה מהראשונים כתבו שאין משמעות רוחנית לכל פרט במשלים שהובאו בחז"ל, אלא הדברים הובאו כדי להשלים את המשל כיאות. יש עוד לעיין בזה, ואכמ"ל.

רבה א, י. גם הרד"ק (מלכים א, יא, א) סבר ששלמה לא גייר את נשיו (סיכום הדעות בענין זה הבאנו בספרנו כת"י 'אשי ישראל על ספר מלכים' על מלכים א, יא, א). לפי שיטה זו של הרד"ק אין ראייה מסופה ספר נחמיה לכך שהנשים הנכריות בימי עזרא היו גיורות [וגם אין ראייה לצד השני, לומר שהן היו גויות].

{ג} נעיר כי רות אומרת לבועז "מדוע מצאתי חן בעיניך להכירני, ואנכי נכריה", ומדובר שם לאחר גיורה. ולפי ביאורנו אולי אפשר לומר שרות רמזה לכך שבני בית לחם סברו שיש בה פגם, למרות גיורה.

{ד} הרלב"ג (מלכים א, יא, א) כתב שלא היה ראוי לשלמה לשאת גיורות עמוניות ומואביות כי "העמונית ומואבית הם גם כן מעם שאינו ראוי לבא בקהל, שנאמר 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל יי'. ואף על פי שנקבותיהם לא נאסרו לבוא בקהל, כמו שביארנו שם, הנה לא היה ראוי למלך שיבוא בהם, כי הזרע שיהיה לו מהן אי אפשר שיהיה שלם מאד אחר שהגוי מרוחק. וכבר היה ראוי לשלמה שידקדק מאוד שיהיה זרעו שלם עם ה', כדי שיתקיים לו הברית שכרת ה' לדוד אביו להתקיים לו המלוכה תמיד אם ישמרו בניו תורתו". כע"ז כתב הר"י אברבנאל שאחד מחטאיו של שלמה היה "היותם נכריות מאשר מנעם הכתוב מבוא בקהל... ואין ספק שגיירם ואפילו הכי נענש, שהיה לו לדקדק בלקיחת נשים שיצא מהם זרע נקי כדי שיתקיים דבר ה' מהמשכת מלכותו". לפי דברי הרלב"ג והאברבנאל כתב לפרש בספר משבצות זהב (לספר מלכים) שמה שקראן הכתוב 'נכריות', אע"פ שנתגיירו, הוא משום שהן היו נכריות למלוכה, דהיינו שלא היו ראויות לבית המלוכה (וכתב במשבצות זהב עמ' תסח שכך גם ביאר בכלי יקר, אך לענ"ד המעיין שם בכלי יקר יראה שכוונתו היא לפירוש שונה: גיורן של נשים אלו היה שלא לשמה, ולכן לפי מעלת שלמה המלך נחשבות נשים אלו לגויות, שהרי גיורן איננו שלם).

{ה} הוכחתנו האחרונה נדחית לכאורה על פי פירוש הרלב"ג בתועליות (נחמיה יג, בסוף הפרק, בתועלת העשרים ושלש), שביאר כך: בתוכחתו מזכיר נחמיה את נשות שלמה, אך הוא מזכיר גם את מעלותיו של שלמה: "אם תתנו בנותיכם לבניהם, ואם תשאו מבנותיהם לבניכם ולכם. הלא על אלה חטא שלמה מלך ישראל, ובגויים הרבים לא היה מלך כמוהו ואהוב לאלוהיו היה, ויתנהו אלהים מלך על כל ישראל, גם אותו החטיאו הנשים הנכריות. ולכם, הנשמע לעשות את כל הרעה הגדולה הזאת, למעול באלוהינו, להושיב נשים נכריות?". הרלב"ג מסביר שנחמיה הזכיר את מעלותיו של שלמה משום שנחמיה עשה לישראל 'קל וחומר': אם שלמה המלך שהיה אהוב לה', וגייר את נשיו, וכו', בכל זאת "גם אותו" החטיאו הנשים הנכריות, למרות כל מעלותיו, הרי שק"ו שכך יהיה גם אצלכם, ולכן חובה עליכם להתרחק מהנכריות. ע"כ. לפי דברי הרלב"ג אין השוואה בין שלמה לישראל [כפי שהצענו כאן בגוף הפרק] אלא יש כאן 'קל' ו'חומר': שלמה גייר את נשיו, אך ישראל לא גיירו אותם ולכן מצבם חמור יותר [נעיר שאכן ברלב"ג עזרא ט, ב, כתב שבימי עזרא ונחמיה לא גיירו את הנשים הנכריות, וכן נראה גם מדבריו בעזרא סוף פרק י, התועלת השישי]. כע"ז הציע המהרש"ם באחת האפשרויות שהוא מביא לביאור פסוק זה (שו"ת מהרש"ם, ח"ו, סו"ס קיא). אולם בעוניי לא זכיתי להבין את דברי הרלב"ג, שהרי ה'קל וחומר' אכן מתבאר היטב בלשון הפסוק, אולם גיורן של נשות שלמה כלל

לא נזכר בין מעלותיו של שלמה, על אף שהיה מן הראוי להדגיש זאת, כדי לחזק יותר את ה'קל וחומר'! (אכן, המעיין בפירושו רלב"ג לפרק עצמו, בפירושו לפס' כו, יראה שהרלב"ג מביא את הקל וחומר, אך לא מכליל בכך את גיור הנשים. לפי"ז מה שכתב הרלב"ג בתועליות ששלמה גייר את נשיו, יתכן שאין כוונתו שם לומר שנחמיה הכליל ענין זה בתוך הקל וחומר שעשה נחמיה, אלא כוונת רלב"ג שם היא רק לומר שאנחנו הקוראים צריכים לשים לב לנקודה זו וללמוד ממנה מוסר). אם כן, עולה מכאן שאם נפסע בעקבות פירוש הרלב"ג הרי אז יעלה שלגבי מצב הגיור אכן יש דמיון בין מעמדן של נשות שלמה לבין מעמדן של הנשים הנכריות בימי נחמיה (ושלא כפי שכתב הרלב"ג עצמו שנשות ישראל בימי נחמיה לא התגיירו). שו"ר שיש לדחות את דברינו ע"פ מה שכתב החיד"א (חומת אנך, נחמיה יג, כו) "אהוב לאלהיו היה" הכוונה שנשא את נשיו לשם שמים וכלול בזה שגייר את נשיו, ולכן יש בזה ק"ו לגבי היהודים בימי נחמיה, עכ"ד. הרי שלפי דבריו הקל וחומר אכן מבואר בלשון הפסוק. כמדומה שעל פי דברינו כאן, יש לדחות גם הצעה נוספת לביאור הפסוקים, אותה שמעתי מידידי הרב מרדכי שנדורפי: ברמב"ם סוטה ג, ב, מובא שכשמאיימים על אשה סוטה "מגידין לה... מעשה ראובן בפלגש אביו על פשטו... כדי להקל עליה עד שתודה", וכתב בכסף משנה שם "ומה שכתב 'על פשטו', כלומר דכתיב ביה 'וישכב ראובן את בלהה פילגש אביו', אבל לפי האמת חס וחלילה מלומר כן על אותו צדיק...". כלומר, אע"פ שחלילה לנו לפרש את הפסוקים על ראובן כך, מכל מקום לצורך איום על הסוטה, כדי שתודה, אנחנו מספרים לה את פשוטו של מקרא. כך אפשר שעשה גם נחמיה ביחס לנושאי הנשים הנכריות: למרות ששלמה גייר את נשיו, מכל מקום נחמיה אמר להם את פשוטו של מקרא כדי לאיים עליהם: ראו מה דבר זה גורם. עד כאן דברי הר"מ שנדורפי. לפי דברינו לעיל נראה שיש לדחות את הצעתו, שהרי אילו נחמיה היה אומר את האמת, ששלמה גייר את נשיו, לא היה בזה הפחתה מהתוכחה לישראל, אלא אדרבא – הדבר היה מחזק את תוכחתו, שהרי היה כאן חזיון נוסף ל'קל וחומר': נשות שלמה הסירו את לבן, למרות שהן התגיירו (ולמרות ששלמה היה אהוב לה' וכו'), ואם כן ק"ו שאתם, שלא גיירתם את נשותיכם [ואין אתם אהובים לה' כשלמה, וכו'], ודאי שהנשים יסירו את לבכם. נציין גם לדברי האברבנאל בפירושו למלכים (א, ג, א, בביאור השאלה החמישית), המסביר את הדמיון בין חטא שלמה לחטאם של ישראל בימי עזרא: "ואמנם לספק החמישי אשר העירותי מדברי עזרא הסופר (עזרא ט, א-ב), כבר אמרו בו חכמינו ז"ל שהיו ישראל בימי עזרא נושאים נשים נכריות ולא היו מתגיירות אבל היו תמיד עובדות אלקיהן, וכבר יורה הכתוב עליו באמרו 'וככלות אלה נגשו אלי השרים לאמר לא נבדלו העם ישראל והכהנים מעמי הארצות בתועבותיהם לכנעני' וגו', הנה באמרו 'בתועבותיהם' העיד על העבודה זרה שהיו עובדים תמיד, ראה דברי עזרא בסוף ספרו (נחמיה יג כג-כו) 'גם בימים ההם ראיתי את היהודים הושיבו נשים אשדודיות עמוניות ומואביות וגו' ואריב עמהם ואקללם וגו' הלא על אלה חטא שלמה מלך ישראל גם אותו החטיאו הנשים הנכריות' וגו'. הנך רואה שלא זכר שם מצריות, לפי שלא היה חטא שלמה בנשאו את בת פרעה כי אם בנשי שאר העמים (הערה – יתכן שכוונתו שהיה בהן חטא כי לא גויירו, לעומת בת פרעה שגויירה. יתכן שכוונתו שבת פרעה לא הסיתה את שלמה, ולעומתה שאר הנשים החטיאו אותו). ולא היה צורך עזרא מהנשים האלה להיותו הנושא אותן עובר בלאו (לענ"ד כוונתו שאין איסור 'לא תחתן' משום שהן התגיירו, ויותר נראה שכוונתו שהן לא התגיירו והאיסור הוא רק בז' עממין, וכשיטת חכמים

וכדעת הטור, וכפי שכתב הרי"א בפירושו לעיל), כי אם ליראתו שיטו בעליהן אחריהן לעבוד אלקים אחרים. ומזה הצד הביא ענין שלמה, והיה סוף הדברים 'גם אותו החטיאו הנשים הנכריות' כי זה היה תכלית המאמר וכוונתו, "ע"כ. [פירוש הרי"א כאן מבוסס על כך ש'לא תתחתן בם' הוא רק בו' עממין, אולם בהמשך דבריו כתב האברבנאל שלפי חז"ל והרמב"ם יש איסור תורה להתחתן עם כל גויה, ולכן יש לפרש את הפסוקים במלכים לפי דברי חז"ל, ע"כ, ושמא לפי"ז יחזור בו הרי"א מחלק מדבריו שהובאו כאן]. נוסף כי הרב דוד צבי ביימיל אב"ד מעדיעש סבר ש"בימי עזרא גיירו אותן הנשים כשנשאום, אלא שאח"כ חזרו לסורן, וזהו שאמר נחמיה 'הלא על אלה חטא שלמה' וכו', ומבואר ברמב"ם ששלמה גיירם", והמהרש"ם (שו"ת מהרש"ם, ח"ה, סו"ס קיא) העיר על הצעתו: "ובאמת שאם גיירו הנשים בימי עזרא היה נראה שאין בו חטא, ולא דמי לשלמה שלא קיבלו הבית דין אז גרים מפני גדלותן של ישראל, מה שאין כן בזמן החורבן". כלומר, מהרש"ם מקשה שההשווה לשלמה המלך אינה עולה יפה, שהרי אצל שלמה הנשים גויירו [כדברי הרמב"ם] שלא כהוגן, שהרי בימי שלמה בית הדין לא קיבלו גרים, מפני שהיה חשש שהמניע לגיור הוא בגלל חשיבותם וגדלותם של עם ישראל באותו דור, אולם בזמן עזרא [בזמן החורבן] טעם זה לא היה קיים, ואם כן בהנחה שהנשים גויירו [כהצעת הרב ביימיל] לא ברור מדוע נחמיה מוחה על הדבר. המהרש"ם מציע מיד תירוץ לקושייתו: "אך בזה יש לומר דמכל מקום מפני שנתגיירו ע"י סיבה של הנישואין לא קיבלו אותן הבית דין, אלא נתגיירו ע"י הדיעות, וגם כי חזרו לסורן". כלומר, מהרש"ם מתרץ שבית הדין בימי עזרא סירב לגייר את הנכריות שהרי הן רצו להתגייר כדי להינשא לגברים היהודים, והגיור לא היה לשם שמים. בנוסף, נשים אלו חזרו לסורן לאחר שנתגיירו. מעתה שוב יש מקום להשוות בינן לבין הנשים שנשא שלמה לאחר שגייירן, ואם כן מצד זה אין דחיה להצעת הרב ביימיל (המהרש"ם נחלק עמו בשתי נקודות אחרות, שהרי הרב ביימיל סבר שגיור הנשים בימי עזרא פקע, ולכן היה צריך להרחיקן מישראל, ומ"מ את בניהן לא היה צורך להרחיק ע"פ ההלכה. המהרש"ם דחה את דבריו וכתב שגיוון של גיורות שחזרו לסורן לא פוקע, ובנוסף סבר המהרש"ם שבמקרים בהם הגיור פוקע אז מרחיקים גם את הבנים. מחלוקתם זו אינה נוגעת לנידון שלנו כאן).

{ו} תירוץ אחד לשאלתנו זו הבאנו להלן (סעיף ג, סוף אות ו). ניתן להציע תירוץ שני לשאלתנו: נחמיה מדגיש שהנשים הנכריות חינוכו את בניהם לתרבות זרה, משום שזהו הטעם שניתן בתורה לאיסור לשאת גויה. בדברים ז, ד, נאמר: "בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך, כי יסיר את בנך מאחרי" [ובשמות לד, טו: "פן תכרות ברית ליושב הארץ... ולקחת מבנותיו לבניך, וזנו בנותיו אחרי אלוהיהן והזנו את בניך אחרי אלוהיהן"]. חז"ל ורבים מהמפרשים ביארו ש"כי יסיר את בנך מאחרי" הוא טעם רק לאיסור "בתך לא תתן לבנו". נראה שלפסוק אין צורך לתת טעם לאיסור "בתו לא תקח לבנך", שהרי במקרה כזה הילדים גויים, ולכן ברור מדוע הדבר אסור. לעומתם, יש מי שאולי פירש שגם טעמו של איסור "בתך לא תתן לבנו" הוא מפני שהילדים יעבדו עבודה זרה, וראה גם בהמשך הפסוק שם: "כי יסיר את בנך מאחרי, ועבדו (בלשון רבים!) אלוהים אחרים" (ומשמע שזה מדבר גם על הבן הנולד ליהודי מן הגויה, ראה רלב"ג דברים שם בתועלת הששה עשר). התירוץ השני שהצענו דחוק, שהרי הוא שלא כהסבר חז"ל ורוב המפרשים (ואולי כולם).

{ז} כיון שעסקנו בזה, נעיר כאן על חידוש הקשור לכך [אף שאינו נוגע לנידון כאן בפרק]: בדברים ז, ד, נאמר: "לא תתחתן בם, בתך לא תתן לבנו, ובתו לא תקח לבנך. כי יסיר את בנך מאחרי...". בפשטות "בנך" שיסור מאחרי ה' הוא מי שנזכר לפני כן "בתו לא תקח לבנך", ומעתה יש לשאול: מדוע אין גם טעם בתורה לכך ש"בתך לא תתן לבנו"? יש כמה תירוצים לשאלה זו (ראה רס"ג, וכן בכור שור וחזקוני), אולם בגמ' (יבמות כג ע"א, וכן קידושין סח ע"ב, וכן בראב"ע ורלב"ג ועוד) הובא בשם רשב"י ש"כי יסיר את בנך" כלל אין כוונתו לבנו של היהודי [שמשיא את בנו לגויה] אלא כוונתו לנכד שיוולד מנישואין אלו, מהבת היהודיה, שהוא קרוי "בנך" כי הוא יהודי (ובני בנים הרי הם כבנים), ואביו הגוי יסיר אותו מהתורה. על הנכד שאביו יהודי ואמו גויה לא אמרה התורה כלום, כי איננו "בנך", שהרי מכיון שאמו גויה הרי הוא גוי (ע"פ פירוש רש"י, ושם בתוס' וגם בנור הקדש הביאו עוד ביאורים לדרשה זו, אך אין זה שינוי עקרוני לנידון שלנו). עד כאן. הרי לנו שלמדו מהפסוקים בדברים שמי שנולד ליהודי וגויה הוא גוי, דהיינו שהולכים אחר האם. בעזרא י, ג, נאמר: "להוציא כל נשים והנולד מהם, בעצת ה', והחרדים במצוות אלוהינו, וכתורה יעשה" (ומדובר שם על נשים נכריות), הרי שהם הוציאו את הבנים, ובמדרש בראשית רבה (פרשה ז, ב, וכן בירושלמי יבמות פ"ב ה"ו, תנחומא חוקת ו, קהלת רבה ז, מד, פסיקתא רבתי פרה דף סא ע"ב, פסיקתא דרב כהנא פרה מנדלבאום עמ' 65) מובא שהם הוציאו את הבנים בגלל דברי רשב"י הנ"ל שהבן של הגויה הוא גוי גם אם אביו הוא יהודי, כי היחוס הולך אחר האמא. במדרש שם רואים שעדיין בימי חז"ל היה מי שטעה והורה שהיחוס הולך לפי האב, ואז אמרו לחכם זה שראוי להלקותו והוכיחו לאותו חכם שאין כך הדין, והוכיחו לו זאת מהפסוקים בעזרא [בהם רואים שהוציאו את הבנים שנולדו מהנכריות], ואותו חכם שאל "מן הקבלה אתה מלקני" [שהרי הפס' בעזרא הם דברי קבלה, ואין נביא רשאי לחדש הלכה, ולכן מוכרח שבעזרא היתה זו הוראת שעה למיגדר מילתא. פירוש נזר הקדש, וכע"ז בקרבן העדה על הירושלמי]! ואז השיבו לו שכתוב בפסוק בעזרא 'וכתורה יעשה', וזהו שנאמר 'כי יסיר'. ע"כ. הרי שלא הוכיחו לאותו חכם מתחילה מהפסוק שבתורה, משום שאין זה מפורש בפסוק, ולכן הוכיחו לו מעזרא (ע"פ יפה תואר ונור הקדוש), אלא שהוסיפו לו שע"פ המובא בעזרא "וכתורה יעשה" מוכח שלזה כוונת התורה. ע"כ. על פי כל הנ"ל ניתן לענ"ד לומר כך: בפסוק בתורה לא מפורש שהולכים אחר האם, אלא כך מבואר רק מהפסוקים בעזרא. המשמעות הפנימית של תופעה זו היא שבימי עזרא התברר שהעיקר הוא האמא, שהרי ראו אז כיצד הנשים הגויות חינוכו את בניהם לדבר אשדודית. לכן, רק אז נתגלה למפרע שהדבר היה טמון ורמוז כבר בפסוק שבספר דברים.

{ח} שו"ר שבמצודת דוד ובדעת מקרא פירשו שיבדלו מעמי הארץ ולא יתנו להם את בנות ישראל, ובנוסף יבדלו מהנשים הנכריות שלא יקחום לבניהם, ע"כ [ויש לחפש מה המקור למצו"ד, שהרי כמדומה לי שבדר"כ הוא מעתיק ממפרשים קדומים לו, אך כאן לא מצאתי מי שפירש כך לפניו]. יש להקשות על דבריהם, שכן לא מצאתי בשום מקום בעזרא ונחמיה שנאמר מפורשות שבנות יהודיות ניתנו לגויים (ורק נאמר איסור כללי בדבר בעזרא ט, יב, ונחמיה י, לא, ואין משם ראייה, שהרי ניתן לומר ששם רק הזהירו את ישראל שלא ידרדו גם לזה), ושו"ר שכך כתבו גם ר"י אברבנאל (מלאכי ב, י) ודעת סופרים (עזרא ט, ב) שישאל לא נתנו מבנותיהם לגויים, וצ"ע. המפרשים האחרים על הפסוק לא ביארו כלום, ומזה נראה שלא פירשו כדברי המצודת דוד.

יתכן שהם יסבירו כך: היבדלו מעמי הארץ, שלא תתקרב אליהם, ובנוסף תעשו דבר קשה יותר, ותיבדלו מבנותיהם שאותן כבר לקחתם לנשים. אמנם לפי"ז קצת צ"ע למה לא אמר "והבדלו מעמי הארץ ומבנותיהם אשר לקחתם", וגם צ"ע למה אמר "ונושב נשים נכריות מעמי הארץ" ולא אמר "ונושב נשים מעמי הארץ". ניתן היה לתרץ ולהסביר באופן הבא: "ונושב נשים נכריות" – גויות, ולא זו בלבד אלא שהחטא חמור יותר משום שנשים אלו הם "מעמי הארץ" דהיינו לא סתם גויים אלא גויים שגרים בא"י שהסכנה הרוחנית מהם גדולה יותר. אלא שיש להעיר שכל זה אפשרי לפי המקורות שכתבו שנשיאת הנשים הנכריות אירעה בארץ ישראל, אולם אין פירוש זה אפשרי לפי המקורות שכתבו שנשיאת הנכריות אירעה כבר בגלות בבל, עוד לפני עליית זרובבל (ונאספו המקורות בזה, לכאן ולכאן, להלן פרק סח סעיף ד), ולפי דבריהם צ"ל שלא מדובר בנשים מהעמים היושבים בארץ ישראל, ולדעתם צ"ל ש"עמי הארץ" אין כוונתו ל'ארץ כנען', אלא כוונתו לגויים באופן כללי והם מכונים כך כי הם קשורים ל'ארץ' דהיינו לאדמה ולגשמיות וכדו', וכך מתפרש בפשטות המושג "עמי הארץ" באסתר ח, יז, לדוגמא (בספר 'אוצר מפרשי המגילה' לאסתר שם הובאו שיטות המפרשים בביאור הפסוק שם, והבאנו בהערטנו לאסתר ח, יז, שלדעת רוב ככל המפרשים הכוונה שם היא לגויים, ושכן עולה מדברי חז"ל, ועוד הבאנו בהערטנו שם את כל המקומות בתנ"ך בהם נזכר "עם הארץ" וכדו', וביררנו מה פירושו, והצעתנו שם לפרש באופן מחודש ולומר שהכוונה באסתר שם היא לעמי ארץ כנען שהתנגדו לבנין המקדש ובעקבות נס פורים הם התגיירו).

{ט} באותה תקופה נזכר המושג "עם הארץ" עוד שני פעמים, כשהמכוון הוא ליהודים: ראה חגי ב, ד, וזכריה ז, ה (וכן בדניאל ט, ו), ושם במקומם פירשנו מדוע נזכרה שם לשון זו. המושג "עם הארץ" נזכר 12 פעמים בספרי עזרא ונחמיה, ובכולם הכוונה לגויים.

{י} המפרשים נחלקו מה פירוש "מתייהדים", ובמפרשים יש בזה שני כיוונים עיקריים: א – יש מן המפרשים שביארו שגויים אלו התחפשו ליהודים (ר"מ חלאיו, יד המלך, מנות הלוי בדעת עצמו, מנות הלוי בשם ר"י בן שושן, פרי מגדים תחילת או"ח אגרת ראשונה ס"ק יד, וכע"ז ב"ר"א, וראיתי מביאים שכן גם בפירוש הרוקח, וכ"כ במגילת ספר לר"ש דוראן נין הרשב"ץ בשם ר"ש די וידאש, וראה בלקח טוב למהריט"ץ בשם ר"ש די וידאש [לענ"ד ניתן להביא מכאן מקור למנהג ההתחפשות בפורים, ושו"ר שכיוונתי בזה לשפ"א ליקוטים על מגילת אסתר, ושו"ת משנה הלכות ח"ז סי' צב סוד"ה איברא]. עוד ראה בתוס' יבמות כד ע"ב, ד"ה 'לא בימי', שכתבו שישאל לא הסכימו לגייר את הגויים הללו, ולכן הם התגיירו מעצמם, וכ"כ תוהרא"ש שם, וערוה"ש יו"ד רסח, ט, ולענ"ד נראה שהכוונה שהם התגיירו ממש לבד, דהיינו בלי בי"ד כלל, כי לא קיבלום, ולפי"ז הם התנהגו כמו יהודים אע"פ שלא התקבלו לגיור, וכך משמע לענ"ד מלשון הראשונים הנ"ל [וכע"ז הלשון ברש"י ע"ז כה, ע"א, ד"ה גרורים, בהשוואה ללשון הגמ' ע"ז ג ע"ב, ושו"ר ראיתי שכיוונתי בזה להבנתם של האגרות משה ח"ט אבה"ע ח"ה סו"ס לא, ושו"ת עשה לך רב ח"ג סי' כט עמ' קלו, וחדות יעקב לרב יעקב עדס יו"ד סי' יג, אות א, וכן הבין במגילת ספר לר"ב קאזיס על הרמב"ם לאוים קטן, והקשה שלפי"ז "עדיין הוא גוי". לעומתם, נראה שכמה ראשונים ביארו שהכוונה היא שהם התגיירו ע"פ בי"ד של הדיוטות – רשב"א יבמות עט, ע"א, מאירי ע"ז ג ע"ב, וראה במגיד משנה איסורי ביאה יג, טו, שהבין שכן דעת הרמב"ם, אך ראה בכסף משנה במה שהקשה על המגיד משנה, ושוב הראני מו"ח הגר"מ רבינוביץ' שבשו"ת אור שמח ח"ב סי' לב כתב שלדעת הרמב"ם גירוס הדיוטות ולשיטת התוס' נתייירו מעצמם], ולענ"ד לפי"ז שמא יש לפרש 'מתייהדים' במוכן של 'מצציגם את עצמם כגויים שעברו גיור ולכן נחשבים יהודים', וכע"ז ראיתי שפירש בביאור מגילת אסתר תליתאה לרמ"ד ואלי, וראה במה שכתב הרמ"ד ואלי בביאור חמש מגילות תנינא, שם כתב בפירושו השני שהם הראו עצמם כיהודים "ומרדכי ידע את רמאותם ואעפ"כ קיבלם". ב – חז"ל ורוב המפרשים ביארו ש"מתייהדים" פירושו 'מתגיירים', דהיינו שהם התגיירו ממש (גמ' יבמות כד ע"ב, וברש"י על הגמ' שם, מסכת גרים א, ג, תרגום ראשון, תרגום

שני, אסתר רבה ו, ב, רש"י הנדפס על אסתר, וכן כתב למסקנה מנות הלוי ג, ח, אחר שראה את המקורות הנ"ל, ועי"ש בדבריו, וכ"כ רד"ק בספר השרשים ערך 'ידה', ר' בחיי בסוף פירושו ששון ושמחה, אלשיך, ר"י אבן יחיאל, תשלום מצודת ציון, שלום אסתר, יערות דבש ח"א דרוש ח, ונעיר שבטעמא דקרא אסתר ט, כז "ועל כל הנלוים עליהם" ביאר שפירושו 'הגרים שהצטרפו אליהם', ור' שמואל הכהן הביא ראיה לזה מההשואה ללשון הפסוק בישעיהו יד, א, וכן נ, ו). עד כאן שני הפירושים המרכזיים, ויש מהמפרשים שהביאו את שני הפירושים הנ"ל (רלב"ג וראב"ע, ר"י חיון, ר"ש די אוזידא, שמן המור, מגילת ספר לר"ש דוראן נין הרשב"ץ) [יש מעט מפרשים שכתבו ביאורים אחרים לפסוק: במנות הלוי בשם ר"י גאקון כתב ש"מתייהדים" פירושו תומכים ביהודים, וכע"ז בשמן המור בפירושו הראשון שהכוונה שהם משבחים את היהודים. יש שפירושו ש'עמי הארץ' כאן הם יהודים שחשבו להמיר את דתם ולהינצל בכך מהגזירה ועתה התחזקו ביהדותם (שלום אסתר בסוף פירושו למגילה), וכע"ז כתב בעל השבט מוסר שיתכן שהכוונה ליהודים מדלת העם שלא הקפידו במצוות התחזקו כעת להיות זריזים במצוות (דנא פשרא-אורה ושמחה, לר' אליהו הכהן בעל השבט מוסר, שכתב שכך ניתן לפרש בנוסף למשמעות הכתוב הפשוטה שהיא שהם התגיירו). לפי שני הפירושים האחרונים יוצא ש'מתייהדים' פירושו 'חוזרים ליהדותם' או 'עוברים לצד של היהודים'. לפי דרכם נראה ש"כי נפל פחד היהודים עליהם" כוונתו ליראת הרוממות. עוד אעיר שבפירושו הארוך של הרס"ג לאסתר, הנקרא 'ספר הליווי בגלות', כתב הרס"ג בעמ' קיג שישראל נענשו בימי המן מפני "שהיו מעורבים באומות והתחתנו איתם... כמו שאמר בעזרא 'כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם'..." והוא מביא שכאשר התרחש נס פורים אז הם "נשברו וחזרו (ממעשיהם הרעים), ואז נתייהדו רבים". אולי כוונתו שהיהודים שהתבוללו חזרו להתנהג כיהודים, ואולי כוונתו שהגויים שהתערבו בעם ישראל התגיירו, ואולי כוונתו שהמגמה התהפכה ובמקום שיהודים יתבוללו בין הגויים החל תהליך הפוך, והגויים רצו להתגייר]. עד כאן הפירושים השונים לביאור תיבת 'מתייהדים'. הפסוק מסביר שהתייהדותם של עמי הארץ לא היתה לשם שמים, אלא "כי נפל פחד היהודים עליהם", כלומר בגלל הפחד מהמלחמה הקריבה, בה לפי הצפוי תהיה יד היהודים על העליונה (וכ"כ מאירי יבמות שם, ובגר"א אסתר שם, ובר"ש די אוזידא בפירושו השני, ובפרי מגדים תחילת או"ח אגרת ראשונה ס"ק יד, ובביאור תנינא לאסתר לרמ"ד ואלי כתב בפירושו הראשון שבגלל שהם התגיירו שלא לשם שמים לכן יצאו מהם רוב האפיקורסים של המינים שהיו בימי בית שני. אולם, ראה בפירושו הראשון של ר"ש די אוזידא וכע"ז בר"א גאליקן, שלפי דרכם מדובר היה כאן בגיור אמיתי ושלם). מה דינם של גויים שהתגיירו מתוך פחד? הרמב"ם (איסור"ב יג, טו) מביא שבזמן דוד המלך לא גיירו גויים, שהרי אז הגיור היה מתוך פחד, ומביא הרמב"ם שמ"מ היו הדיוטות שגיירו בימי דוד, שלא לפי הדין, ו"היו בית דין הגדול חוששים להם, לא דוחים אותם אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקרבין אותן עד שתיראה אחריתם", וכע"ז כתב השו"ע (יו"ד רסח, יב) ש"חוששים לו עד שתתברר צדקתו". לפי"ז יתכן לומר שעזרא הפריש את הנשים מבני ישראל משום שאז כבר נראתה אחריתם [ובימי נחמיה הדבר נתברר יתר, שהרי בניהם היו מדברים אשדודית וכו'].

{יא} וראה שופטים יט, יב, ודברי הימים ב, ו, לב. הצירוף 'נשים נכריות' או 'אשה נכריה' לא נזכר בתנ"ך אלא רק במקורות שהובאו כאן בפרק. עוד אעיר: עמוני ומואבי שהתגיירו נקראים עדיין בתורה בשמם הנכרי, כמו שנאמר בדברים כג, ד: "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל יי...", וגם

ממקורות נוספים ניתן להסיק שלאחר הגיור עדיין קרוי הגר על שם העם ממנו הוא בא [ראה קידושין עו, ע"ב, שם מבואר שלמסקנת הגמ' יתכן ש"אוריה החתי" "אתי הגתי" ו"צלך העמוני" היו גרים, וכך עולה לענ"ד מהכלי יקר והאלשיך לשמואל ב, יא, ג, שהביאו שאוריה החתי היה נושא כליו של גלית, ולפי דבריהם אוריה התגייר, וכ"כ בשו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם (סי' כה) שאוריה החתי, וכן דואג האדומי, וכן עבד מלך הכושי, היו שלשתם גרים (והביא שם עוד דעות)].

{יב} האמוראים נחלקו האם מלאכי הנביא הוא עזרא הסופר. רב נחמן אומר שמסתבר כדעה שמלאכי זה עזרא, שהרי מלאכי מנבא על חטא נשיאת הנשים, ועזרא הוא זה שהפריש נשים נכריות (מגילה טו, ע"א).

{יג} השווה גם מגיד משנה (על הרמב"ם איסורי ביאה יב, ה) ושו"ת רדב"ז (ח"ו סי' ב'קלב) ואגרות משה (או"ח ח"ד סי' טו ד"ה עכ"פ), שדנו האם הרמב"ם למד מ"בת אל נכר" שאין בכלל זה הבא על בת גר תושב (שקיבל על עצמו שלא לעבוד עבודה זרה). מדברי הנביא מלאכי "ובעל בת אל נכר, יכרת יי...", למד האמורא רב שהבועל גויה נענש בכרת (סנהדרין פב, ע"א, ורמב"ם איסורי ביאה יב, ו), וצ"ע, שהרי לפי דברינו מדובר בגיורת ולא בגויה?! אולם, מדברי רב שם נראה שמדובר בפירוש על דרך דרש, עי"ש בכל דבריו. בנוסף, יש לומר שאע"פ שלפי דברינו מלאכי מדבר על גיורות, מ"מ מכיון שגיורות אלו המשיכו לדבוק בתרבות הנכר לכן הן נחשבות כגיורות.

{יד} בישעיהו נד, ו, נאמר: "רני עקרה לא ילדה... הרחיבי מקום אהלך... ימין ושמאל תפרוצי... כי בועליך עושיך יי צבאות שמו... כי כאשר עזובה ועצובת רוח קראך ה', ואשת נעורים כי תימאס אמר אלהיך. ברגע קטון עזבתך וברחמים גדולים אקבצך...". ניתן לדרוש ולומר שכאשר ישראל בגדו באשת נעוריהם היה בכך קטרוג שפגע בשיבת הקב"ה אל אשת נעוריו לאחר ה"רגע הקטון" של גלות בבל.

{טו} שאלנו כאן כיצד יתכן שישראל חטאו עם נשים נכריות, וכיצד יתכן שגדולי העם לא מנעו זאת? הצענו שמדובר בגיורות, ולכן אין בזה איסור. מכיון שמצאנו שגם כהנים נשאו נכריות (עזרא י, יח-כב), לכן בהמשך ההערה כאן נדון האם גם כהן מותר בגיורת [ונמצא שאכן יש שיטות שסברו שגיורת מותרת מן התורה לכהן]. בהמשך הפרק נציע שהנשים הנכריות היו שפחות שהתגיירו למחצה, ולכן נדון כאן בהמשך ההערה האם יהודי וכהן מותרים בשפחה [ונמצא שאכן יש שיטות שהתירו את הדבר]. ניתן לענ"ד לתרץ אחרת, ולומר שהנשים הנכריות היו גויות ממש, ונושאי הנוכריות [ואף ראשי העם] סברו כדעת חכמים שנישואין עם גויה שאינה מז' האומות אין בהם איסור תורה [אם הדבר אינו נעשה בפרהסיא]. שו"ר שכע"ז כתב ר' שמואל הכהן (סיני עג, ג-ד, עמ' קנח-קנט, ועי"ש שלדעתו האיסור בפרהסיא לא היה מפורסם עדיין באותו הדור).

נסכם כעת את הדעות השונות בחז"ל ובפוסקים בסוגיא זו (על פי המובא באנציקלופדיה תלמודית, בערך גוי ובערך בועל ארמית, ובגמרות מהד' מתיבתא). מכיון שמצאנו שאף הכהנים נשאו נכריות, לכן לפי ההסבר האחרון שהבאנו נצטרך לומר שהכהנים הללו סברו שמן התורה גויה מותרת לא רק לישראל אלא גם לכהן. נבדוק בהמשך הערה זו כיצד הדבר יתכן, ונסכם את הדעות בסוגיה זו ובסוגיות משיקות [כגון: האם גויה אסורה לכהן משום זונה? האם איסור זה קיים אף ליהודי

שאינו כהן? דין שפחה כנענית לישראל ולכהן, ואיסור גירות לכהן. האם יהודי אסור בגויה משום 'קדשה' כאשר יחדה לו בלי קידושין? ועוד].

חיתון עם גוי/גויה מז' עממין ומשאר אומות: ביבמות כג, ע"א, דעת רשב"י היא שדרשין טעמא דקרא ולכן האיסור "לא תתחתן במ בתך לא תתן לבנו... כי יסיר את בנך" הוא בכל האומות, וחכמים נחלקו עליו וסברו שהוא רק בז' אומות. ביבמות עו, ע"א, נחלקו האמוראים האם איסור 'לא תתחתן' הוא רק בגויותן, שכן דעת רב יוסף, או גם לאחר שנתגיירו, שכן דעת רבא. יש בענין זה שלש שיטות בראשונים: 1 הרשב"א והטור (אבה"ע סי' טז, וכ"כ תוס' יבמות עו ע"א ד"ה בהיותן, בשם ר"ת) ביארו שיש הבדל בין שני חלקי הפסוק: בחלק הראשון נאמר 'לא תתחתן במ' וזה נאמר דוקא על ז' עממין [גם לדעת רשב"י], ובוזה נחלקו רבא ורב יוסף [וכתב הטור שהלכה כרבא שהאיסור רק בגיוון (ונראה שהוא דוקא אם קידש אותן, אך אם רק יחדה לו לזנות אינו אסור מהתורה)], והחלק השני של הפסוק "בתך לא תתן לבנו... כי יסיר" מדבר בגויותן, וזה מדבר לדעת חכמים על ז' עממין ולדעת רשב"י על כל אומה"ע [ובזה פסק הטור כחכמים (וכתב הטור שמ"מ להלכה יש בזה איסור מדרבנן, ע"פ גמ' ע"ז לו ע"ב, עי"ש שזה אולי נגזר כבר בימי יעקב אבינו. ראיתי שגם הר"י אברבנאל מלכים א, ג, א, נקט בתחילה כשיטת חכמים, וכן נקט הראב"ע דברים כג, ב, ושמות כא, ד), וראיתי מביאים שהאחרונים כתבו שלפי הטור האיסור הזה הוא גם בביאה שלא בדרך אישות. וראיתי מביאים שאם מדובר בפרהסיא בזה יש איסור תורה גם לפי שיטת הטור, שהרי קנאים פוגעים בו (כך ראיתי בשם אחיעזר ח"ג סי' כח, חזו"א אבה"ע ד סק"י, ומהר"ם שיק אבה"ע לו). 2- הרמב"ן והריטב"א כתבו שאין הבדל בין שני חלקי הפסוק: 'לא תתחתן' עוסק בז' עממין, שאסורים לפי רבא גם בגויותן וגם בגיוון [והאיסור כשבעל בדרך אישות], וההמשך 'כי יסיר' הוא טעם רק לחלק הראשון מדוע הם אסורים בגויותן, ומזה למד רשב"י שהאיסור הוא בכל מי שסיר, ולא דוקא מז' עממין [וחכמים נחלקו בזה על רשב"י]. 3 בשיטת הרמב"ם (וכ"פ בשו"ע) מבואר ש'לא תתחתן' הוא בכל האומות בגויותן [אם בעל בדרך אישות (אך אם רק יחדה לו לזנות זה רק מדרבנן - ב"ח)]. וביאר הכסף משנה שהרמב"ם פסק כרשב"י, וכן שהרמב"ם פסק שלא כמסקנת רבא [שהאיסור גם בגירותן] אלא שהאיסור רק בגויותן (ויש הסברים נוספים בטעמו של הרמב"ם, ולדעת חלקם הרמב"ם פסק כחכמים). בז' אומות שנתגיירו בזה כתב הרמב"ם (איסורי ביאה יב, כב-כד) שהם מותרים לבוא בקהל.

הבועל גויה בדרך זנות: י"א שעבר על גזירה מדרבנן (רמב"ם, מגיד משנה, טור) וי"א שחכמים גזרו שילקה אך עצם האיסור הוא מהתורה (ר"ן, אנצ"ת ערך גוי הערה 177, וערך בועל ארמית הערה 34). בד של חשמונאי גזרו שהבא על גויה בדרך זנות אף בצנעא יתחייב מדרבנן בארבע מלקויות של מכת מרדות - משום גויה, שפחה, זונה, ונדה (סנהדרין פב, ע"א, ולפי הרמב"ם והטור אם לא יחדה לו לזנות אלא היה זה בדרך מקרה או חייב רק משום גויה, ודלא כרש"י שסבר שגם בזה חייב בכל הארבע).

עונש כרת ודין קנאים פוגעים בו: הבועל גויה בפרהסיא [אף שהוא בדרך זנות] קנאים פוגעים בו, ואם לא פגעו בו אז יש לו דין כרת (סנהדרין פב, ע"א, ורמב"ם איסורי ביאה יב, ו, וטו"ש אבה"ע טז, ב, ולמדו כך ממלאכי "ובעל בת אל נכר, יכרת יי...", וזהו כרת חמור שאף זרעו נכרת שיהיו לו בנים שאינם טובים - ב"ח שם). הבועל גויה בצנעא נחלקו אם יש בו כרת (לפי הר"ן והב"ח יש כרת, ולפי חלקת מחוקק אין).

יהודיה הנבעלת לגוי בדרך זנות: אם נבעלה בדרך זנות יש אומרים שהוא גזירה דרבנן מבית דינו של שם (תוס', ר"ן, רי"ד) ואין בזה כרת כי בנה יהודי וימשך אחריה (ר"ן), ויש אומרים שיש בזה איסור תורה שעל זה נאמר 'כי יסיר את בנך' (אבני מילואים ס' טז, סק"א, ד"ה וכוה ניחא). לגביין 'קנאים פוגעים' י"א שאין באשה הנבעלת לגוי בזנות (רמב"ן, ב"י, חת"ס) וי"א שיש (מרדכי שהובא בתורה"ד ובמהרי"ק, הובאו באנצ"ת ערך גוי הערה 170).

איסור גויה לכהן משום זונה – כהן אסור בזונה. באנצ"ת (ערך זונה עמ' נג) הביאו שלדעת אביי גויה אינה אסורה משום זונה, ולדעת רבא אסורה מהתורה משום זונה (תמורה כט, ע"ב, ואם הבנתי נכון מהמתיבתא סנהדרין פב, ע"א, אז גם לפי אביי יש עדיין את האיסור של "בתולה מעמיו" ע"פ הירושלמי שנביא בהמשך לגבי גיורת), והלכה כרבא (רמב"ם איסור"ב יד, ג, ושם יז, ה, וטוש"ע ו, ח, ושם טז, א). ומה שבי"ד של חשמונאים גזרו שגויה אסורה משום זונה (עבודה זרה לו, ע"ב), הם הוצרכו לגזור רק בגויה בתולה (תוס' יבמות סא, ע"א, ד"ה אין. ויש להוסיף שתירוצ' נוסף מובא בתוס' תמורה כט, ע"ב, ד"ה ורבא, ולפיו מה שבי"ד של חשמונאי גזרו הוא שבנוסף לאיסור זונה ילקה גם מצד נדה ושפחה). יש מפרשים שגם בגויה שלא נבעלה האיסור מהתורה משום זונה [לדעת רבא], ומה שבי"ד של חשמונאים גזרו הוא אף על ישראל שאינו כהן שאסור בגויה משום זונה (מנחת חינוך מצוה רסו הסביר שכן הבין הבית שמואל את דעת הרמב"ם והשו"ע).

גיורת לכהן (לא נעסק כאן בדין גיורת פחותה מגיל שלש, כיון שאין זה נוגע לנידון דידן) – כהן אסור בזונה. באנציקלופדיה תלמודית (ערך גיורת עמ' כב) הביאו שדעת כמה תנאים היא שגיורת אסורה משום זונה (כך דעת חכמים ביבמות סא ע"ב, ודלא כתנאים אחרים שם, ונפסקה הלכה כחכמים), אפילו אם היא לא נבעלה (תוס', רמב"ם, ועוד), כי היא באה מהגויים שהם שטופי זימה (תוס'), ואף שדרשו בגמ' לאסור גיורת לכהן מהפסוק ביחזקאל (מד, כב), מ"מ באמת האיסור הוא משום זונה ויחזקאל רק בא והסמיכו על הכתוב. לעומתם, יש סוברים שאיסור גיורת לכהן הוא מהפסוק ביחזקאל (ראב"ד, רשב"א, מאירי, ריטב"א), וגם לפי דבריהם האיסור הוא מהתורה (ראב"ד, רשב"א) אלא שעד יחזקאל היה בקבלה למשה מסיני ובא יחזקאל והסמיכו לכתוב (רשב"א, אך במנחת חינוך מצוה רסז כתב שלפי הראב"ד האיסור מדברי קבלה). דעה שלישית היא שזה נלמד מהפסוק בויקרא כא, יד 'כי אם בתולה מעמיו' (ירושלמי). אם האיסור הוא מצד זונה אז הילדים חללים, ואם הוא לא מצד זונה אז אינם חללים (ירושלמי, ומנחת חינוך).

שפחה כנענית לכהן ולישראל – באנצ"ת (ערך זונה עמ' נד) הובא שי"א שאסורה מהתורה לכהן משום זונה (משנה למלך עבדים ג, ג, ד"ה וכופהו) וי"א שמן התורה מותר (בית מאיר טז, ג, וכע"ז במנחת חינוך רסו, א). ישראל [ווא הדין כהן] הלוקח שפחה, האם אסור מהתורה משום 'לא תהיה קדשה'? באוצר הפוסקים (אהע"ז טז, ג, ס"ק טז) הביאו מח' ראשונים בזה, שי"א שאינו מהתורה (מהרשד"ם בדעת הרמב"ם, וכתב ברדב"ז ח"ב סי' תקצח וכן ח"ד סי' קפח שרוב הפוסקים מסכימים שאין איסור תורה) וי"א שיש (אונקלוס, רש"י, רמב"ן, תוס', ועוד, וכן כתב במשנה למלך הג"ל בדעת הרמב"ם, ובבית מאיר כתב שגם לפי הרמב"ם יש איסור תורה שהרי הבן יהיה עבד וא"כ יש בזה איסור משום 'והתקדשתם', ובחינוך מצוה רט כתב שהשפחה מוסרת מאחרי ה' ולכן זה בכלל איסור תורה של 'כי יסיר', ותמה עליו בעצי ארזים סק"ח שמבואר ברמב"ם ששפחה אינה מוסרת, ולכן ביאר שהאיסור הוא מצד שהיא תסיר את בנה [לפי שיטה זו ששפחה אסורה משום קדשה, הסבירו שמה שבי"ד של חשמונאים גזרו שהבא על גויה חייב גם משום שפחה, כמובא בגמ' ע"ז לו ע"ב, הוא משום שגויה לעומת ישראל היא כשפחה לעומת גבירתה, והבא על הגויה עלול לבוא על שפחה,

ולכן גזרו – רש"י בע"ז לו ע"ב ובסנהדרין פב ע"א) [ואני מבין שגם האוסרים מודים שזה בתנאי שמתקיימים דיני איסור קדשה הנזכרים להלן, דהיינו שאם יחדה לו בזה י"א שאין איסור, ואם קידשה לו ודאי שאין בזה איסור].

איסור קדשה בכהן ובישראל – איסור זה הוא לכל יהודי [ולא רק לכהן]. איסור זה אינו קיים בגויה (רמב"ם אישות א, ד). לעיל סיכמו את הדעות האם קיים איסור קדשה בשפחה. אם קידשותה אז אין בזה איסור (רמב"ם אישות א, ד), אך אם יחדה לו בלי קידושין, ואינה מופקרת לכל אדם, דהיינו פילגש, בזה יש כמה דעות (באוצר הפוסקים אבה"ע כו, א, סק"ה, סיכמו את דעות הפוסקים בזה, ונביא את רובם): י"א שאסור משום 'לא תהיה קדשה' (כך דעת הרמב"ם לפי הבנת הראב"ד והמגיד משנה והריב"ש, וכ"כ הב"ח בהבנת דעת הטור והרא"ש) וי"א שיש בזה איסור עשה (רש"י לפי הבנת הרא"ם, רמב"ם לפי הבנת מהרי"ט ומהרשד"ם ומקנה וישועות יעקב), וי"א שהוא אסור מדרבנן (יד רמה סנהדרין כא ע"א, רד"ך שגם כתב שכן דעת הרמב"ם, ראב"ד לפי הבנת העצמות יוסף, רמב"ם לפי הבנת הרדב"ז והעצמות יוסף), וי"א שאין איסור מדרבנן אך אין נכון לנהוג כך (תשובת רמב"ן, וכן הרא"ש לפי הבנת העצמות יוסף ומהרש"ל והח"מ והפרישה, וכן הטור לפי הבנת העצמות יוסף והח"מ והפרישה והרשד"ם) וי"א שמותר (דעה שהובאה ברמ"א, ר"ן, רד"ק, וכ"כ הראב"ד לפי הבנת כמה אחרונים).

לסיכום: בימי עזרא לקחו ישראל נכריות, ובהם גם כהנים. יתכן לומר שעשו זאת באיסור, אך יתכן לומר שעשו זאת בהיתר משום שהם סברו כשיטות יחידאיות שנוקטות שאין בזה איסור תורה [ולא נדון באיסורי דרבנן, שהרי יתכן שבימי עזרא עדיין לא נגזרו אותם איסורי דרבנן]: בגירות – לגבי ישראל: ודאי מותרת. לגבי כהנים בגירות: יש מהתנאים שסברו שאין בה איסור 'זונה' לכהן (יבמות סא ע"ב). בגויה – לגבי ישראל: אין איסור קדשה בגויה לכו"ע. לגבי איסור 'לא תחתן בם' וכו' יתכן שבני אותו דור סברו כדעת חכמים [וכפסיקת הטור] שאיסור חתנות הוא רק בו' עממין [ואף שמ"מ נראה שיש בזה 'קנאים פוגעים בו' כשעושה כן בפרהסיא, וי"א שהוא אף איסור תורה, מ"מ אפשר לתרץ שהם לא עשו כן בפרהסיא, וזהו מה שאמרו בגמ' שהנכריות היו שפחות חרופות (כריתות יא ע"א, ונדון בזה להלן סעיף ג, אות ב), דהיינו שהן חיו בבית היהודי כשפחה ולא היה ניכר שהיא אשתו (או שמא בני אותו דור סברו כשיטת התוספות ישנים שפרהסיא לענין זה הוא רק כשעשרה רואים את מעשה הבעילה, ולא די בידעיה בעלמא – ראה מתיבתא ילקוט ביאורים ליבמות עו ע"ב הערה ז), ובני אותו דור סברו כדעת החלקת מחוקק שבצנעא אין עונש כרת]. לגבי כהנים בגויה: אולי סברו כדעת אב"י (תמורה כט ע"ב) שאין בה איסור זונה (ויש לעיין האם עדיין יש איסור מצד 'בתולה מעמיו יקח אשה', ואולי יש שלא סברו שלומדים מפסוק זה). בשפחה כנענית – לגבי ישראל: י"א שאין בה איסור קדשה מהתורה (רדב"ז ח"ב סי' תקצח וכן ח"ד סי' קפח בשם רוב הפוסקים), ובנוסף אם קידש אותה אז אין בזה איסור (רמב"ם אישות א, ד), ובנוסף אם ייחדה לו בלי קידושין, ואינה מופקרת לכל אדם, דהיינו פילגש י"א שמותר (דעה שהובאה ברמ"א, ר"ן, רד"ק). לגבי כהן פחה: י"א שמן התורה מותר ואין בה איסור זונה (בית מאיר טז, ג).

{טז} ראה גם את הצעתו המקורית של ר"ש הכהן (סיני, כרך עג, ג-ד, עמ' קנח ואילך).

{יז} נסביר מעט על דיני וגדרי שפחה חרופה: במשנה ובגמ' בכריתות שם מובאת מחלוקת מהי שפחה חרופה: לדעת רוב התנאים (ר' עקיבא ור' יהודה ור' אלעזר בן עזריה ור' אליעזר בן יעקב) שפחה

חרופה היא חצי שפחה וחצי בת חורין המאורסת לעבד עברי (וי"א שלשיטה זו היא יכולה להיות מאורסת גם ליהודי גמור - רשב"א, וכן רש"י בגיטין מג ע"א). לדעת ר' ישמעאל היא יכולה להיות גם שפחה כנענית רגילה שמיוחדת לעבד עברי, ולדעת "אחרים" היא שפחה כנענית רגילה המיוחדת לעבד כנעני (ויש שכתבו שרב חסדא הנ"ל סבר בהכרח כדעת אחרים - ראה רמב"ן גיטין לו ע"א, ובר"ן שם, וכן במלבי"ם על הפסוק בעזרא, ולעומתם סבר ר"ת שרב חסדא ודאי לא סבר כדעת אחרים). עוד מבואר שם במשנה שהבעיה בשפחה חרופה היא בעיקר הילד שיוולד ממנה [ולכן בשפחה חרופה אינו חייב על ביאה שאינה גמורה, ולא חייב על ביאה שאינה כדרכה, וגם מובא שאינו חייב על כל ביאה וביאה קרבן נפרד], ולענ"ד יש מקום לבאר לפי"ז את הוצאת הילדים שנולדו לישראל מאותם נשים (עזרא ג, ג). עוד מובא שהחוב על שפחה חרופה הוא בתנאי שהשפחה היא "גדולה (ולא קטנה), בעולה (ולא בתולה), המזידה, וברצונה" (רמב"ם איסורי ביאה ג, טו).

{יח} אמנם, כלפי שתי הראיות שהבאנו, ניתן לדחות ולהציע שדברי חז"ל עוסקים אך ורק בבני יהושע, ולא בכל נושאי הנשים הנכריות הנזכרים ברשימה שם. ניתן אף לחזק את ההשערה הזאת, שהרי הבאת האשם נזכרת בפסוק רק לגבי בני יהושע, ולא לגבי שאר האנשים שנשאו נכריות, וניתן לומר שמכך למדו חז"ל שאשמתם של בני יהושע היתה שונה מאשמת שאר האנשים הנזכרים שם. אולם, גם אם נאמר שדברי חז"ל אכן אמורים רק לגבי בני יהושע, עדיין יש כאן חיזוק להצעתנו, שהרי מצאנו כאן מקור לכך שכאשר נזכר בפסוק "נשים נכריות" לא מדובר בהכרח על גויות גמורות [שו"ר שהאחרונים נחלקו האם מביאי האשם הם רק בני יהושע, ואביא את דבריהם בסוף הערה זו]. אוסיף בענין הראיה השניה, שאולי ניתן לדחות ולומר שבני יהושע נשאו שפחות חרופות בנוסף (!) לנשים הנכריות [ונראה שכך יש לדייק מדברי הרמב"ן גיטין לו ע"א: "ומה שאמרו בכריתות מלמד שכולם בעלו שפחה חרופה... אימת בעלו נשים נכריות ושפחות בימי עזרא", ומשמע שזה שני חטאים שונים (ובדעת סופרים עזרא ג, ב, ד"ה 'ונשב', הערה ה, כתב שכך "העלה בתורת הראשונים", ואחר החיפוש לא מצאתי לאיזה ספר כוונתו). אולם, מדברי המשנת ר' אליעזר (פרשה יח, שיובאו בהמשך אות זו) עולה שלא מדובר בשני חטאים שונים]. אציין כאן מדברי כמה ספרים העוסקים בענין אותו קרבן אשם, או עוסקים בביאור שיטת רש"י בענין זה: 1 - בשו"ת אור המאיר (למהר"ם שפירא מלובלין, סי' סד) הביא בשם סבו הגאון רבי שמואל יצחק שור (בעל המנחת ש"י), שמה שכתב רש"י שהאשם הוא הוראת שעה כוונת רש"י לפרש כדברי הגמ', ולהסביר שהם הביאו רק אשם שפחה חרופה אחד לכל החוטאים יחד, ולא כל אחד מהם הביא אשם משל עצמו, וזה היה בהוראת שעה. לפי פירושו יוצא שגם רש"י וסיעתו מסכימים שהיה כאן אשם שפחה חרופה (אע"פ על דבריו שבמשנת ר' אליעזר פרשה יח מובא שהם הביאו אשם על כל ביאה וביאה). 2 - הרי"ד על הפסוק כתב: "שנעשו עליהם כאילו (!) באו על שפחה חרופה שצריך להביא איל אשם". נראה שלפי דבריו הם לא באו על שפחה חרופה, ובכל זאת היתה כאן 'הוראת שעה' להביא אשם, בדוגמת אשם שפחה חרופה. לפי"ז נראה שרש"י וסיעתו לא פירשו אחרת מחז"ל, אלא הסבירו את דברי חז"ל. 3 - בדעת סופרים עזרא ג, יט, ד"ה ואשמים, כתב שלפי פירושו (שאותו נביא להלן) הורו לנושאי הנכריות להקריב "קרבן הדומה לקרבן שחייב להביא מי שחטא בלקיחת שפחה חרופה, כי המקרה שלהם היה דומה לחטא זה",

וכתב שבזה יתאימו דברי רש"י ש'הוראת שעה היתה' לדברי חז"ל. 4 - בספר דרכי שלום (לרב משה שלום סטול, עמ' 270) ביאר שלפי רש"י לא נהג אז היובל ולכן היה זה אשם שפחה חרופה מדרבנן והיתה כאן הוראת שעה להביא לעזרה דבר שהוא חולין מדאורייתא וחובתו רק מדרבנן, והביא שכך פירש גם בספר נודע בשערים (לג"ר דוב בריש אשכנזי, אב"ד לובלין, מהדורה תנינא, דרוש לפרשת נחמו אות כ). 5 - הגאון בעל 'ושב הכהן' (בספרו 'שאלת הכהנים תורה', על כריתות דף יא) ביאר שמה שכתב רש"י ש"הוראת שעה היתה" כוונתו לפי הצד בגמ' שאין הלכה כרב חסדא, עי"ש בדבריו, וכתב שלפי הרמב"ם נפסק כרב חסדא. בתחילת הערה זו הצענו שאולי רק בני יהושע הביאו אשם, וחזיקנו זאת מלשון הפסוק. שו"ר שהאחרונים נחלקו בענין זה, ונביא כעת את דבריהם. יש אחרונים שסברו שרק בני יהושע הביאו את האשם, ולא כל נושאי הנכריות: 1 - בהגהות היעב"ץ לגמ' כריתות שם: "מלמד שכולן וכו' - רצונו לומר כל בני ישוע בן יצדק אלה הנזכרים שם, כמו שכתבתי בספר אם לבינה" (ספר זה אבד, ולא נדפס עד היום), ובעלי תמר (פסחים פרק ח, הלכה א, ד"ה שמואל אמר) כתב שכוונת היעב"ץ היא שרק בני יהושע נשאו שפחות אך השאר נשאו נכריות. 2 - העלי תמר (שם) כתב שלפי"ז מובן מדוע אצל בני יהושע נזכר לשון 'הוצאה' לנשים ואילו אצל שאר האנשים שם נאמר לשון 'הבדלה', שהרי לדעת רב חסדא הנושא שפחה חרופה חייב להוציאה בגט, עי"ש בעלי תמר (ולענ"ד דברי העלי תמר מסתדרים גם עם הלשון בעזרא ט, א, ובנחמיה ט, ב, אך צ"ע מעזרא י, ג, שהרי שם מדובר על כלל הנשים הנכריות ובכל זאת נאמר שם "להוציא כל נשים"? ויש לתרץ ששם המדבר הוא אחד משרי העם, והוא אכן טעה לחשוב שצריך גט לנכריות, אולם עזרא תיקן אותו בפס' יא שמספיק להיבדל מהן ללא גט, ורק מהשפחות צריך גט. אולם עדיין צ"ע מנחמיה יג, ג, ששם נאמר לשון 'הבדלה' אע"פ שמדובר שם ביהודיות שנישאו למואבים שהתגירו, ובוהו היו צריכים גט, שהרי כך נפסקה ההלכה ברמב"ם אישות ד, יד, וטוש"ע אהע"ז יח, א? וצ"ע). 3 - בספר דרכי שלום (לרב סטול, עמ' 270) הביא את דברי היעב"ץ וחזקם, וכתב שכדברי היעב"ץ כך עולה גם מדברי הגאון בעל 'ושב הכהן' בספרו 'שאלת הכהנים תורה' (על כריתות דף יא, ד"ה 'שוב ראיתי בספר פני יהושע') שהקשה על הפני יהושע וכתב שנושאי השפחות החרופות הם רק על בני יהושע, וכתב בדרכי שלום שכן נראה גם מדברי 'גרש ירחים' (אך להלן נביא שלענ"ד משמע להיפך מהגרש ירחים). מאידך, שו"ר כמה ספרים שכתבו שמביאי האשם לא היו רק בני יהושע אלא כל הנזכרים ברשימת נושאי הנכריות: 1 - בהמשך דברינו (כאן בגוף הפרק, בהמשך אות זו) נביא את דברי ה'משנת רבי אליעזר' מהם עולה שכולם נשאו שפחה, ולא רק בני יהושע. 2 - בפני יהושע (גיטין לו, ע"א, ד"ה 'בד"ה בזמן שאתה משמט') כתב "דלא שייך לומר שכולם קדשו שפחות חרופות, דלא שכיחא כלל לקדש אשה האסורה לו, ומדקתני 'שכולן שפחות חרופות בעלו' משמע דהוי דבר השכיח", ומדבריו אלו נראה שלא מדובר רק על בני יהושע. 3 - כך עולה לענ"ד גם מדברי מהרא"ל צינץ (גרש ירחים, גיטין לו, ע"א, אות קעד) וחידושי הרי"מ (גיטין לו, ע"א, ד"ה 'שוב ראיתי שהרשב"א'), שהביאו את דברי הפני יהושע והסבירו את הסוגיא לפי דבריו, ולא הקשו עליו כפי שהקשה בעל 'ושב הכהן' שהובא לעיל (מהרא"ל צינץ כתב: "ומה שכתב בפני יהושע דאיך שייך שכולם קדשו שפחות חרופות, לא ידענא מאי קאמר, דודאי בדור ההוא שהיו פרוצים בנשים נכריות יש לומר שקידשו כמה שפחות חרופות שישרו בעיניהם, ואפשר שאלף אנשים באו על שפחה חרופה אחת וכל אחד חייב באשם"). 4 - בפירוש דעת סופרים (עזרא י, יט, הערה ל) כתב ש"לא מסתבר כלל" לומר שרק בני יהושע

הביאו אשם שפחה חרופה, שהרי "לשם מה היה צורך לכתוב על כך בפרשה זו, שעוסקת רק בהושבת נשים נכריות בקביעות דרך אישות ולא במכשולים סתם". עוד כתב שפשטות המילה "כולם (!) שפחה חרופה בעלו" היא שמדובר על כל נושאי הנכריות [ולא ראיתי שהסביר מדוע לפי"ז נזכר בפסוק האשם רק בקשר לבני יהושע? וצ"ע. לענ"ד ניתן לתרץ בדוחק שרצה הכתוב לרמוז לכך שהאשמה תלויה בצוארם של בני יהושע, משום שהם חטאו בזה ראשונים ואחריהם נגררו אנשים נוספים, והשווה עזרא ט, ב: "ויש השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה"]. 5 - חיים ברודי כתב (במאמרו 'גרגרים', בתוך 'לדוד צבי - ספר היובל לרד"צ הופמן, עמ' 175, אות ג) שדברי היעב"ץ קשים, שהרי אם מדובר רק על בני יהושע לא מתאימה לשון הגמ' "שכולן (!) שפחה חרופה בעלו", ובנוסף "זר לומר שהיו בני יהושע דוקא אותן שבעלו שפחה חרופה, ולא כמותם אף אחד משאר האנשים הרבים" הנזכרים שם בפסוקים.

בסיום הערה ארוכה זו, אעיר לדברי המשך חכמה, שיכולים להיות מוסברים ע"פ דברי רב חסדא. במשך חכמה (שמות יב, כב, ד"ה 'אתם לא תצאו') כתב: "בגלות בבל היו שומרים גופי תורה, אמנם הסייגים והגדרים עברו, שבניהם היו מדברים אשדודית ושינו שמם והתחתנו עם גויי הארצות, כמו שנאמר בעזרא", וצ"ע לענ"ד מדוע התחתנות עם גויי הארצות זה רק סייג? (ובמהדורות המבוארות של המשך חכמה לא התייחסו לכך). חשבתי על כמה ביאורים לדבריו: א - המשך חכמה סבר כטור (אה"ע ס' טז) שרק ב' עממין יש איסור תורה. זה תירוץ דחוק, שהרי מסתבר מאוד שהמשך חכמה (בעל האור שמח על הרמב"ם) יצעד, כדרכו, בעקבות הרמב"ם (איסור"ב יב, א), שפסק אחרת מהטור וסבר שיש איסור תורה בכל האומות. ב - המשך חכמה סבר שהנשים הנכריות לא נלקחו ב"דרך אישות" (רמב"ם שם), אלא רק יחדו אותן לזנות, שבזה לפי הרמב"ם אינו אסור מהתורה (ב"ה אה"ע טז). תירוץ זה קצת דחוק, שהרי בפסוקים (עזרא ט, ב) משמע יותר שהמדובר היה בנישואין בדרך אישות. ג - גויי הארצות עמם התחתנו ישראל לא היו גויות אלא היו שפחות, כדברי רב חסדא, והמשך חכמה סבר שבזה יש רק איסור דרבנן (וכדעת הרדב"ז ח"ב ס' תקצח, וכן ח"ד ס' קפת, בשם רוב הפוסקים, שאין בזה איסור קדשה מהתורה). ד - לפני כן כתב המשך חכמה "במצרים... הסייגים והגדרים שמרו ביתרון גדול, כמו שאמרו במכילתא שלא שינו שמם, שלא שינו לשונם, שלא גילו מסתורין, עיין שם. לא כן בגלות בבל היו שומרים גופי תורה אמנם הסייגים...", וכוונת המשך חכמה היא שבמצרים לא שינו שמם ולשונם, שהם הסייגים, ולעומת זה בגלות בבל לא שמרו הסייגים, שהרי דיברו אשדודית (-שינו לשונם), וכן שינו את שמם, וביטול שני הסייגים הללו גרם לזה ש"התחתנו עם גויי הארצות" שהוא [אינו סייג אלא הוא] חטא חמור מאוד [והוא איסור תורה לפי הרמב"ם].

{יט} היה ניתן לדחות ולומר שהאמהות והילדים הם גויים, אלא שניתן היה לגייר את הילדים, וישראל לא עשו זאת ולא גיירום, אלא עשאו כממזרים שאין להם תקנה וריחקום מבלי לגיירם. [שמא יש מקום גם לציין כאן לדברי רש"י (יבמות טז ע"ב ד"ה מעשרת) שכתב שלפי רב אסי ישראל הבא על הגויה הולד הוא יהודי ממזר, וכ"כ בריטב"א (שם ד"ה גוי)]. עוד אעיר שבין הנשים הנכריות היו עמוניות ומואביות (עזרא ט, א), ואם נניח שהנשים הנכריות היו שפחות (כמו שהבאנו להלן סעיף ג אות ב), הרי יש מחלוקת באחרונים האם בנה של שפחה מואביה/עמונית נחשב

כשר [כמו בן של מואביה/עמונית שהתגיירה], או שמא הוא נחשב מואבי/עמוני (ראה במקורות שצוינו באנציקלופדיה תלמודית כרך מ' ערך מואבי עמ' ד' הערה 14), ואם נפסע בעקבות האחרונים שסברו שהוא מואבי/עמוני הרי אז הוא אסור בקהל כמו ממזר.

{כ} לא גרס 'בני אמה' עם אל"ף בניקוד צירה (=אימה), מלשון יראה ופחד (כגרת רבים בנדרים כ, ע"ב), אלא גרס 'בני אמה' עם אל"ף בניקוד פתח, דהיינו שפחה (כפי שגרסו ר' אברהם מן ההר בשם רש"י, תוספות ישנים, פ' הרא"ש, האגודה, מאירי, וגם ברי"ף וברא"ם שמובאים בשיטמ"ק הובאה גרסא זו).

{כא} ליקוטי הפרד"ס מרש"י ה' ע"ב, האגודה סי' קכב הל' פרישות, וכן בפירוש בעל המנהיג למסכת כלה.

{כב} אגב, בכוזרי שני-מטה דן (לר' דוד ניטו, ויכוח ראשון, אות כח-לח), מוכח שהבין שהנשים הנכריות לא היו שפחות אלא היו גויות. כך עולה לענ"ד גם מפירוש רס"ג שנמצא בגניזה הקהירית (לויקרא יח, ט, ד"ה מולדת בית, נדפס בסיני קכו עמ' עב).

{כג} פירוש הרי"ד (פס' ג), וכ"כ הרלב"ג (לפס' יט), וכן מובא כבר במדרש בראשית רבה (פרשה ז, ב), וכן בירושלמי (יבמות פ"ב ה"ו), תנחומא (חוקת ו), קהלת רבה (ז, מד), פסיקתא רבתי (פרה, דף סא ע"ב), ופסיקתא דרב כהנא (פרה, מנדלבאום עמ' 65) [מקור נוסף בחז"ל, ממנו עולה בפשטות שמדובר בגויות, הוא במדרש תנאים דברים ה, טו: "שלש שמגלגלין בהן על עושיהן את כל העוונות... הבא על הגויה מנין? שנאמר ויקם עזרא הכהן ויאמר אליהם: אתם מעלתם ותושיבו נשים נכריות להוסיף על אשמת ישראל' (עזרא י, י). אגב, יש להעיר שמפשט הפסוקים לא ברור כ"כ שאכן היה צורך להפריש את הבנים: בעזרא י, ב, אומר שכניה בן יחיאל לעזרא "נכרות ברית לאלוהינו להוציא כל נשים והנולד מהם...", ומיד "ויקם עזרא וישבע את שרי הכהנים וכל ישראל לעשות כדבר הזה" (פס' ה), ומשמע מזה שהסכים לדברי שכניה, אולם בהמשך קיבצו את כל האנשים למקדש, כדי לבצע את הדבר, ואז עזרא אמר להם "אתם מעלתם ותושיבו נשים נכריות... היבדלו מעמי הארץ ומן הנשים הנכריות" (פס' י-יא), והרי שהוא לא מזכיר כלל את הפרשת הבנים. בפס' מד נזכר בסוף רשימת נושאי הנכריות: "כל אלו נשאו נשים נכריות, ויש מהם נשים וישימו בנים", וניתן לפרש: לחלק מהם נולדו בנים מנשותיהם (וכך ביארו המיוחס לרש"י והמצוד"ד ועוד, ודלא כמיוחס לראב"ע שדבריו הובאו לעיל), ולכן היה להם קשה יותר לפרוש מנשותיהם. בשאר המקומות בעזרא ונחמיה לא נזכר ענין הבנים [בעזרא ט, א-ב, נזכר חטא הנשים הנכריות, ולא נזכר מאומה בענין הבנים. בנחמיה ט, ב "ויבדלו זרע ישראל מכל בני נכר", ושם בהמשך (י, לא, וכן יג, כג-כו) מוחה נחמיה בישראל שלא ישאו נשים נכריות, אך לא נזכר שהוא מפריש מי שכבר נשא נכרית. בנחמיה יג, א-ג, נזכר שנחמיה הפריש את מי שנשאו מואבי או עמוני (שהתגיירו), "ויבדילו כל ערב מישראל", ולא נזכר שהפרישו בנים]. הרי שבסיכומו של דבר נראה שרק בדברי שכניה אל עזרא נזכר שיש צורך להוציא את הבנים, ומדברי עזרא עצמו נראה בפשטות שהוא הפריש רק את הנשים. שמא יש מקום לומר שעזרא לא הפריש את הבנים משום שהגיוור היה תקף, לפחות באופן הלכתי-טכני, אלא שחז"ל למדו זאת מדברי שכניה שחשב בטעות שגיוור הנשים איננו תקף, וממילא לפי סברתו המוטעת

הילדים גוים, ולכן יש צורך להפרישם. (אולם, במשנת רבי אליעזר תחילת פרשה יח מבואר שהם הרחיקו את בניהם בפועל).

{כד} כך יש לפרש גם את דברי המיוחס לראב"ע שם פס' מד: "כל אלה נשאו נשים נכריות, ויש מהם נשים וישימו בנים" וביאר המיוחס לראב"ע (בפירושו השני): "וישימו בנים - לפני ראשי האבות, להתייעץ מה יעשה להם, או יגרשון או אם יקריבום".

{כה} ניתן היה אולי לבאר את דבריו אחרת: הנשים והילדים הובאו לפני המנהיגים כדי שיראו מי מהם ראוי לעבור גיור ולקרבו, אולם התברר שאף אחד מהם אינו מתכוון להתגייר לשם שמים כרות המואביה (שו"ר שכן פירשו את דברי המיוחס לראב"ע בשו"ת אדרת אליהו לגאון ר' אליהו גוטמאכר יו"ד סי' פה, דף שכד סוף טור ב, ובשו"ת משנה הלכות ח"ז סי' רג, וכן בתורת המדינה עמ' 165, וראיתי מביאים שכן הסביר גם הרב אלעזר לעוו מהונגריה בספרו פקודת אלעזר יו"ד קטז). הסבר זה דחוק בעיני משתי סיבות: האחת - מדוע הניחו שיש אולי נשים שירצו להתגייר לשם שמים, והרי אם מדובר בנשים נכריות ממש, הרי הן לא התגיירו במשך השנים, למרות שהן חיו כבר עם בעלים יהודים, ומכאן שאין להן רצון להתגייר לשם שמים (ניתן לדחות ולהסביר שעד כה הן כלל לא ידעו שיש ענין להתגייר. הן חשבו בטעות שבכך שהן חיות עם גבר יהודי יש בכך הצטרפות לעם היהודי). השנייה - הבאנו בהערה הקודמת את פירוש המיוחס לראב"ע לפס' מד. שם בפסוק נאמר "וישימו בנים", ולא נאמר "וישימו נשים ובנים", ומשמע שרק כלפי הבנים היה מקום לקרבם. מדוע? אם מדובר בגיורות [כהצעתנו, ולא בנכריות] הרי שאז נוכל להסביר שלאחר שהתברר שגיורן של הנשים כולן לא היה לשם שמים, מ"מ נשארה התלבטות לגבי הילדים, שהרי אף שהם גויים מ"מ הם גדלו עם היהודים ולכן אולי הם ירצו להצטרף לאביהם ולהתגייר.

{כו} בספרנו (כת"י) 'באשר תלכי אלך' על מגילת רות (הערה קח) הבאנו שאיסור 'לא יבא עמונו ומואבי בקהל יי' אין כוונתו לאסור את גיורם של בני מואב, אלא לאסור עליהם להתחתן לאחר גיורם עם בנות ישראל (יבמות עו, ע"ב; ספר המצוות לרמב"ם, ל"ת נג; רמב"ם, הל' איסורי ביאה יב, יח; חינוך, מצוה תקסא; משנה ידיים ד, ד; תרגום יב"ע דברים כג, ז; רש"י דברים כג, ד, ומפרשי רש"י שם, ועוד, ובספרנו שם דנו במקורות הבוודיים מהם משמע לכאורה שיש איסור אף בגיורם, ושו"ר שעסקו בזה בקצרה גם באנציקלופדיה תלמודית ערך מואבי ציון 79-80). אוסיף כי הנחנו כאן שאיסור 'לא יבא עמוני' קיים רק לאחר הגיור, ושו"ר שאכן כך דעת רוב החכמים (יפה ענף, העמק דבר, מהר"ו, ועוד, וכן משמע ברא"ש) אך יש חולקים וסוברים שגם בגוי עמוני/מואבי יש איסור זה (מנחת חינוך תקסא, ו, כתב שכן הוא לפי דעות מסוימות, וכ"כ בספר כל המצוה מצוה עט, וכ"מ מרב יהודאי גאון ומספר הבתים, הובאו הדעות הנ"ל באנציקלופדיה תלמודית כרך מ' ערך מואבי עמ' כז הערה 179 והערה 185).

{כז} לפי"ז 'ויבדילו כל ערב מישראל' (הנאמר בסוף פס' ג') אין כוונתו לגויים, אלא כוונתו לגרים עמונים ומואבים שבאו בקהל והתערבו בישראל (וכך אכן ביארו רלב"ג מלבי"ם ומצודת דוד, וכ"כ בראב"ע דברים כג, ב, לפי רוב מפרשי הראב"ע. ראיתי כמה ספרים שכתבו שהמיוחס לרש"י סבר שמדובר בגוים גמורים, וכע"ז הצענו בהמשך הפרק כאן, אך לענ"ד אין ראיה מדברי המיוחס לרש"י. ראה גם את ביאורו של הדעת סופרים, וכן את ביאורו של הרח"ה שפרן בתוך 'שו"ת הרב"ז שפאראן' של אביו, חלק אבן העזר, תשובות מכן המחבר, סי' ז, וכן את ביאורו של חיים ברודי, במאמרו 'גרגרים', בתוך 'לדוד צבי - ספר היוכל לרד"צ הופמן, עמ' 172, אות ב, ואע"ר שדבריו של ברודי יש להם סמך בדברי הר"א מלכים א, ג, א, וראה בכלי יקר שם במה שתקף את דברי הר"א, וברודי הציל עצמו מכך). בפסוק הבא בנחמיה נאמר כך: (ד) וְלִפְנֵי מֶזֶה

אלישיב הכהן נתון בלשכת בית אלהינו, קרוב לטוביה. (ה) ויעש לו לשכה גדולה, ושם היו לפניו נתינים את המנחה הלבונה והכלים ומעשר הדגן התירוש והיצהר, מצות הלויים והמשכרים והשערים ותרומת הכהנים. (ו) ובכל זה לא הייתי בירושלם, כי בשנת שלשים ושנים לארתחשסתא מלך בבל באתי אל מלך, ולקח ימים נשאלתי מן המלך. (ז) ואבוא לירושלם, ואבינה ברעה אשר עשה אלישיב לטוביה לעשות לו נשכה בחצרי בית האלהים. (ח) וירע לי מאד, ואשליכה את כל כלי בית טוביה החוץ מן הלשכה. (ט) ואמרה ויטהרו הלשכות, ואשיבה שם כלי בית האלהים את המנחה והלבונה". האם יש קשר בין פסוקים א-ג העוסקים בהרחקת הגרים המואבים והעמונים, ובין פסוקים ד-ט העוסקים בהרחקת טוביה? הסברא אומרת שכן, שהרי טוביה היה "עבד עמוני", כפי שנזכר כמה פעמים בספר (נחמיה ב, יט, ועוד). בנוסף, הרי פס' ד' מקדים ואומר "ולפני מזה", ואם אין קשר בין המקרים מדוע לא הוקדמו פס' ד-ט, לפני פס' א-ג. אם כן, מהו הקשר בין שני חלקי הפרק הללו? נציע שני הסברים לכך:

המלבי"ם מפרש שבתחילה ("=לפנים מזה") הרחיק נחמיה את טוביה, ובהמשך, כדי להסביר לעם את מעשיו, הוא הקריא בפניהם את הפסוקים המבארים את היחס המסויג כלפי גר עמוני (מהמלבי"ם משמע שטוביה היה גר עמוני, ויתכן שכוונתו לומר שבגלל שטוביה היה "עבד" כנעני לכן היה דינו כגר, ולהלן סעיף ו' נרחיב יותר בענין זה). כע"ז פירש בדעת סופרים.

לענ"ד ניתן להציע הסבר אחר: טוביה "העבד העמוני" היה גר עמוני [או במעמד של גר], וכמו שישאל התחתנו עם גרים עמוניים, כנזכר בפס' א-ג, כך עשה גם אלישיב הכהן שהיה "קרוב לטוביה" בקרבת משפחה (כך פירש הגאון ר' רפאל בירדוגו בפירושו משמחי לב: "שמא טוביה נשא אשה מבנות יויקים או אלישיב", וכע"ז כתבו רמ"ד ואלי ודעת מקרא. פירוש אחר הובא ברי"ד ומלבי"ם ודעת סופרים, ולפיו הכוונה לקרבה גיאוגרפית, וכן נראה ברלב"ג. מהמיוחס לרש"י ומצו"ד נראה שפירשו כמשמחי לב, אולם יתכן לדחוק ולומר שכוונתם לקרבה נפשית ולא לקרבת משפחה). קרבת המשפחה היא זו שגרמה לאלישיב הכהן להכניס את טוביה ללשכה שבמקדש [נעיר, שאלישיב היה מזרע יהושע בן יהוצדק, ולפיכך יש מקום לומר לפי פירושנו שמהפסוק כאן למדו חז"ל שבני יהושע נשאו נשים שאינן הגונות לכהונה, וראה על כך להלן פרק סז]. בהקשר לכך נסב את תשומת ליבנו לנקודה מעניינת: הפסוקים בהם עסקנו, בנחמיה יג, א-ג, מזכירים את האיסור להתחתן עם עמוני ומואבי שהתגירו. ברור שפסוקים אלו מכוונים לאיסור שנזכר באותם המילים בדברים כג, ד-ז. אולם, ישנו משפט חשוב בספר דברים שנשמט משום מה בספר נחמיה: "לא תדרוש שלומם וטובתם כל ימין לעולם". מדוע משפט זה הושמט?! (ולענ"ד ניתן קצת לתרץ זאת ע"פ מש"כ הרב שמריה מנשה אדלר בספר משיב כהלכה, קונטרס עלבונה של תורה אות יג דף סג-סד). יתכן שיש לקשר את התמיהה הזאת לתמיהה אחרת: בעזרא פרק ט' מתוארת זעקתו של עזרא בעקבות בעיית הנישואין עם הנכריות. באופן מפתיע בתוך דבריו הוא מזכיר את האיסור לדרוש שלומם וטובתם: "וְעֵתָהּ מָה נֹאמֵר אֱלֹהֵינוּ אַחֲרֵי זֹאת, כִּי עֲזָבְנוּ מִצְוַתְיָךְ אֲשֶׁר צִוִּיתָ בְּיַד עֲבָדֶיךָ הַנְּבִיאִים לֵאמֹר: הֶאֱרָץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּאִים לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ נֹדֶה הִיא בְּנִדַת עַמִּי הָאֲרָצוֹת בְּתוֹעֲבֹתֵיהֶם אֲשֶׁר מְלֹאוֹהָ מִפֶּה אֶל פֶּה בְּטִמְאָתָם. וְעֵתָהּ בְּנוֹתֵיכֶם אֵל תִּתְּנוּ לְבָנֵיהֶם, וּבְנֹתֵיהֶם אֵל תִּשְׂאוּ לְבָנֵיכֶם, וְלֹא תִדְרְשׁוּ שְׁלָמָם וְטוֹבָתָם עַד עוֹלָם" (עזרא ט, יב). האיסור לדרוש שלומם וטובתם לעולם נזכרת בתנ"ך רק פעם אחת נוספת - בפסוקים בספר דברים העוסקים במואבים ובעמונים - ולכן לא ברור מדוע לשון זו

נזכרת כאן, בקשר לנשים הנכריות?! [תירוץ ראשון לקושיא זו יש לפי מש"כ באור שמח הלכות מלכים, פרק ו, הלכה ה, שהביא שלפי הראב"ד לאחר שנכנסו ישראל לארץ אסור לקרוא לשלום לז' עממין, ולפי"ז כתב האור שמח שעזרא מדבר על ז' עממין שאסור לדרוש בשלומם. הסבר זה קשה, הן משום שלשון הפסוק נזכרת רק בקשר לעמון ומואב, אך בז' עממין אין לשון מעין זו. בנוסף, הסבר זה הרי לא יועיל לפי הרמב"ם שסבר שניתן לקרוא לשלום לז' עממין גם אחר שנכנסו ישראל לארץ. ירוץ שני לקושייתנו יש ברלב"ג במקום, שמסביר שמכיון שבעזרא ט, א, מובא שישראל נשאו נכריות מכמה עמים, ובין היתר מעמון ומואב, לכן עזרא מזכיר את האיסור הנוגע לנשים אלו. כך גם כתב באור שמח הנ"ל שכך יש לפרש לפי שיטת הרמב"ם. הדוחק בפירוש זה ברור, שהרי דברי עזרא עוסקים בכל הנשים הנכריות, ולא דוקא בעמוניות ובמואביות. בנוסף, הרי יש מהראשונים ומהאחרונים שסברו שאין איסור 'לא תדרוש שלומם' במואבית ועמונית נקיבה, ואם נאמר שהנשים העמוניות התגיירו הרי שבזה נראה שלכו"ע לא שייך איסור 'לא תדרוש שלומם' (ראה להלן בסוף ההערה שם סיכמנו את הדעות בהלכה בענין זה, ולכאורה מכאן קצת ראייה שהנכריות לא נתגיירו, אך ראה את הסברנו בהמשך שלפיו אין מכאן ראייה). הקושיא השניה על הרלב"ג אינה קשה אם נפרש כשיטתם היחודית של המצודת דוד ודעת מקרא לעזרא י, יא, שסברו שהיו בימי עזרא גם נישואין של יהודיות עם גוים זכרים. שמא ניתן להציע תירוץ שלישי: יש מהראשונים שסברו שאיסור 'לא תדרוש שלומם' קיים רק בשעת מלחמה (אנציקלופדיה תלמודית כרך מ' ערך מואבי עמ' יח 121-123, הביאו שכן לדוגמא סבר במנחת חינוך מצוה תקסב בדעת החינוך, וכן משמע בספר המצוות לרמב"ם ל"ח לו). לפי"ז יתכן שעזרא מזכיר את האיסור כדי לומר לישראל: אנו כעת בשעת מלחמה מול גויי הארץ, כיון שהם מפריעים לנו לשוב לארץ ולבנות את המקדש, ולכן חובה עלינו להתרחק מהם, אף אם מבחינה הלכתית בנויתיהם מותרות לאחר גיורן]. הרי לנו עד כאן שתי קושיות: מדוע בתחילת נחמיה יג הושמט איסור 'לא תדרוש שלומם', ומדוע בעזרא פרק ט' הוזכר איסור 'לא תדרוש' שלכאורה אינו שייך לשם? שמא נוכל לקשר את שתי הקושיות זו לזו ולפרש כך: הנשים הנכריות בימי עזרא היו גיורות, ולכן עזרא מבליט בתוך דבריו את הפסוק "ולא תדרשו שלומם וטובתם" שיבלוט לעם בזרותו, כדי להדגיש לעם שגיור איננו מוחק לחלוטין את המצב הקודם, ומזה ילמדו ישראל שגיור הנשים איננו ראוי אם הוא אינו גיור בלב שלם. בימי עזרא ישראל חטאו בנשיאת נכריות, אולם הם לא העלו בדעתם לתת מבנותיהם לגרים, שהרי ידעו שאבי המשפחה הוא נותן הטון בבית. אולם לימים, בימי נחמיה, הדרדרו ישראל יותר, ונתנו מבנותיהם לגרים, ולא זו בלבד אלא שאף גרים מואבים ועמונים שאסורים לבוא בקהל נתחתנו עמם. כששמעו העם על האיסור של עמוני ומואבי לבא בקהל הם פרשו מהם [ואולי אף פרשו מכל הגרים הזכרים, וזהו "ויבדילו כל ערב מישראל"]. השמטת הפסוק "לא תדרוש שלומם" בימי נחמיה נועדה כדי להזכיר לנו את איזכורו אצל עזרא, ובכך להזכיר לנו כי ההדרדרות החלה כבר אז, והחטא הדק כשערה הפך ברבות הימים לחבל עבה ממנו קשה להשתחרר. עד כאן הצעתנו, ויש לדון בה, ועוד חזון למועד. נסכם כעת את הדעות בהלכה בנוגע לאיסור 'לא תדרוש שלומם' (ע"פ אנציקלופדיה תלמודית, ערך מואבי, עמ' יט-כ, הערות 130-144, ע"ש): ברמב"ם איסורי ביאה יב, יז, משמע שמואבי ועמוני שהתגיירו אין בהם איסור 'לא תדרוש שלומם', שכל האיסור הוא רק לפני הגיור (וכ"כ

בדעת הרמב"ם בספר קובץ ביאורים על הרמב"ם לרש"צ שפירא), וכתב הרי"ף פערלא על יראים סי' רנ שכן משמע בכל הראשונים (וכ"כ בכל המצוה מצוה פ', ועוד). לעומתם, במנחת חינוך מצוה תקסב כתב ש'לא תדרוש שלומם' הוא אף אחר הגיור, וכן נראה גם מתרגום יב"ע דברים כג, ז, ובאנצ'ת הביאו שכן גם דעת היראים (ומ"מ בעבד עמוני ודאי יש איסור 'לא תדרוש שלומם' - עמק הנצי"ב על הספרי כי תצא פסקא מא, ואף אם נשתחרר העבד מ"מ כתבו בספר אלה המצוות מהד' המאור מצות לא תעשה נו הערה ו שבכל זאת יש בו איסור). וד כתב במנחת חינוך הנ"ל שהאיסור הוא אף בנקיבה, וכן משמע ברמב"ם, ואם מדובר אחר שנתגיירו כתבו כמה אחרונים שבזה אין איסור אף לפי שיטות אלו (חי' ר' שמואל רוזובסקי, נחלת בנימין, קובץ ביאורים על הרמב"ם. לעומתם יש שהבינו בדעת המנחת חינוך שהוא נוטה לאסור גם אחר שנתגיירה, ולכן הקשו עליו). לעומת המנחת חינוך הרי שבספר יראים סי' ר"נ, ובחמדת ישראל, ועוד, כתבו שאין האיסור בנקיבות, וכתבו אחרונים שלפי דעה זו גם בגיוותן אין איסור (סוכת דוד לרב שירירי, ושכן משמע ביראים, כלי חמדה, ועוד) (לפי דבריהם צ"ע מדוע עזרא מזכיר איסור זה, והרי בימי עזרא מדובר היה במאוביות נקבות?! כך הקשה ברנת יצחק עזרא ט, יב. ניתן לתרץ שהם סברו כמצו"ד שהיו גם עמונים גברים שנישאו לנשים יהודיות. עוד ניתן לתרץ שהם סברו שעזרא הזכיר זאת כענין חינוכי לימודי וכפי שהצענו לעיל).

{כח} לענ"ד יש גם להשוות לדברי רס"ג בתפסיר לישעיהו לב, ח: "שיעץ להתקבץ כדי שתצא כל אשה כופרת (!) מתוך העם, שנאמר (עזרא י, ג) 'ועתה נכרות ברית להוציא כל נשים והנולד מהם'..." (ויש לבדוק עד כמה התרגום שם מדויק). ראה גם בפירוש רס"ג שנמצא בגניזה הקהירית, לויקרא יח, ט, ד"ה מולדת בית, נדפס בסיני קכו, עמ' עב.

{כט} זו לשון נזר הקודש: "בשעה שעלו ישראל מן הגולה נתפחמו פני הנשים וכו' ונשאו נשים נכריות כמבואר בספר עזרא. והכא נמי כתיב התם במלאכי '...כי חלל יהודה קדש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר... כסות דמעה את מזבח ה' בכי ואנקה'... והא דתלינן הכא (בספר מלאכי) פגם המזבח מצד הגירושין ולא מצד נשואי נשים נכריות שפגמו ברית קודש... היינו משום דהרבה מהם נשאו נשים נכריות וגירושם, דדיניניהו כבנות ישראל וליכא פגם ברית קודש, ולהכי קאמר דמכל מקום הוי הכא כסות דמעה את מזבח, שפגמו במזבח ע"י כח הגירושין של בנות ישראל שנתגרשו בחינם על לא ערות דבר. וכל שכן הני דנשאו נשים נכריות ולא גירושם...". את שאלתו ניתן לתרץ בדרכים נוספות, ולדוגמא ניתן לומר שדברי מלאכי מדברים על חטא נוסף, ולא על חטא הנשים הנכריות הנזכר בספר עזרא. כמו כן ניתן לומר שמלאכי אכן מזכיר את שני החטאים (ויש מהמפרשים שביארו כך).

{ל} בפירוש 'דעת סופרים' לזכריה (ג, ג-ד) כתב על מה שיהושע היה לבוש בגדים צואים בלשון זו: "היתה בו אשמה חיצונית... בניו או בני בניו היו נשואים לנשים שאינן כשרות לכהונה, כי היו גירות [ובהערה שם ציין: "ראה יונתן (=תרגום), וזה לא כרושם המתקבל מספר עזרא שהיו נכריות, אלא שאף כי נתגיירו לא היו ראויות לכהונה"]], וראה המבואר בעזרא י, יח (שם הובא שבני יהושע נשאו נכריות), כי כל הכתוב שם קשור לתקופה זו", ובהמשך כתב "העברתי מעליך עוונך - החטא שלו נקרא 'עוון', שהוא שם לחטא מתוך ידיעה גמורה (יומא לו, ע"א), כנראה משום שידע מה שבניו עושים וסבור היה כי זה מותר, מפני שהתגיירו...". בהמשך כתב: "השיאו לו אשה מיוחסת שתוליד לו בנים שיהיו ראויים לרשת את מקומו, ולא ירשוהו בניו האחרים גם

לאחר שגירשו את נשותיהם הפסולות לכהונה, כי נפגמו ע"י נישואין אלו". עוד כתב: "זכריה ראה בנבואתו כי... שני הדברים ניתנו לשינוי וגם נשתנו: במשך הזמן הוכנו בגדים מתאימים, והנשים הבלתי מתאימות הופרשו מן הקהל... נצטוו המלאכים לעורר יוזמה בארץ להסרת הפגם מבני יהושע, והשלוחים לכך היו עזרא ונחמיה שפעלו לא רק לטהר את משפחת הכהנים אלא לטהר את העם בכלל... ניתנה המחשבה החזקה בלב עזרא ונחמיה לפעול להפרשת הנשים הבלתי ראויות, ולאנשים ניתן הכח להתגבר על רגשי הקשר המשפחתי לנשים אלו". כך כתב גם בדעת סופרים עזרא ט, א, ד"ה לכנעני, וכן שם פס' ב ד"ה מבנותיהם: "עם נישואיהם גם נתיירו גרות כל שהיא (ראה מה שהאריך בענין בדורות ראשונים כרך ב' עמ' 658 והלאה)". שם ד"ה 'ויד השרים' הוא שואל כיצד יתכן שהשרים חטאו בזה, ומתריך ש"מסתבר כי הענין היה על רקע של הוראת היתר משום שהבנות עברו גרות מסויימת". שם פס' יב, ד"ה ועתה, כתב: "הן מתגירות לשם נישואין... אין לבטוח בגרות כזאת, כל שכן אם זה לשם פילגשות", והוא מסביר (שם ד"ה אל תתנו) שבגלל הגיור לא שייך כאן דין 'קנאים פוגעים בו' וכדו', והוא מציין שעזרא מזהיר את ההורים לא להשיא לבניהם נכריות, ומכאן שמדובר בגיורות ולכן ההורים רצו בנישואין כאלו ולא ראו שיש איסור בדבר. בעזרא י, ב, ד"ה 'ונשב', הוא כותב שלא נזכר על נשים אלו לשון 'לקיחה' אלא 'ונושב נשים' וכדו', משום ש"לא היו נישואין אלה כדרך נישואי בת ישראל, כמו שנראה מדרך הכפרה של החוטאים שנכתב עליה בפס' יט. הם הכניסו נשים אלה לביתם כשפחות כנעניות במידה מסויימת, אם כי לא כשפחות ממש. דרך זו נראתה להם קלה יותר, ועוררה פחות התנגדות במשפחות. עי"ז נידמו נשים אלו למה שקרוי בהלכה 'חציה שפחה וחציה בת חורין' כי אי אפשר היה לקרוא לה 'שפחה', מאחר שנהגה דרך חירות כאשה ממש, ואי אפשר היה לקרוא לה 'בת חורין' מפני שלמעשה לקחה כשפחה כנענית, דבר שאי אפשר היה למנוע אותו כי מותר היה להכניס שפחות כאלו שלמעשה נהגו ככל בנות ישראל" (כי שפחה מקיימת מצוות שהזמן גרמא, ואם כן בזה היא כיהודיה) וציין הדעת סופרים שם שבזה תבואר הגמ' (כריתות דף יא) שהם נשאו שפחות חרופות (שהרי כיצד יתכן שכולם נשאו שפחות, אא"כ נאמר כמו שהעלה בתורת הראשונים שהיו ביניהם שנכשלו גם בזה). שם ד"ה 'נשים נכריות מעמי הארץ' ביאר הדעת סופרים שהבעיה בנישואין עמם היתה כפולה, שהרי חלק מהנשים היו מ"עמי הארץ" שהתגוררו בארץ ישראל, ולכן "צריכים היו לחשוש לרשעותם, גסותם... וכן אפשר שאף כי האשורים בלבד את כל העמים עדיין היו בני שבע העמים ידועים במידה מסויימת והם היו חלק גדול מעמי הארץ". בדעת סופרים עזרא י, ג, ד"ה בעצת ה', כתב שלא היה גירוש כללי של כל הנשים, אלא לגופו של כל מקרה, "כי היו מקרים בהם היתה גירות מוצדקת". בדעת סופרים עזרא י, יג, ד"ה והמלאכה לא ליום אחד, הוא מסביר שהיה צריך לבדוק מי לא צריך להרחיק את האשה, משום שלקח סתם שפחה, בלי קשר אישי איתה, או משום שמדובר היה בגיור אמיתי. בדעת סופרים עזרא י, יז, ד"ה אנשים, כתב שלוקחי הנשים הנכריות "סבורים היו כי הנשים ישתלבו במשפחות ויקבלו עול מצוות בשלמות", בעזרא י, יט, ד"ה ואשמים, כתב "נאמר להם שלאחר שיוציאו את נשיהם, יקריבו קרבן הדומה לקרבן שחייב להביא מי שחטא בלקיחת שפחה חרופה, כי המקרה שלהם היה דומה לחטא זה (וכתב בהערה שבזה יתאימו דברי רש"י ש'הוראת שעה היתה' לדברי חז"ל)...". בדעת סופרים עזרא י, מד, כתב שלשון הפסוקים שם מצביעה על כך

שנושאי הנשים טענו שהם לא נשאו אותם לאשה אלא רק לקחו אותם כשפחה, ומלשון הפסוק שם נראה שהם לא התייחסו לבני הנשים כאל בני שפחות אלא כבניהם ממש. בדעת סופרים נחמיה יג, כג: "עמוניות מואביות - ... כנראה לא היה ממשות בגירותם בתנאים שנמצאו בהם, או שבגלל הרשעות הרבה שהיתה בעמים אלו היה חשש לגירותם אף אם בתחילה נתגיירו בלב שלם, כי בגלל התנאים הקשים של עם ישראל מיהרו לחזור לסורן. המילים 'אשדודיות' 'עמוניות' הן לא מנוקדות. זה בודאי בכוונה ורמזו בכך שעברו גירות כל שהיא, ואי אפשר היה לומר שהן פסולות בהחלט" [אעיר ש"אשדודיות עמוניות" נכתב חסר, ורק הקרי הוא "אשדודיות עמוניות", והשווה לדברי פירוש הרוקח על רות א, ד, שכתב שנאמר שם 'מואביות' בכתב חסר לרמזו ש"אין להם דין מואבי". יש להעיר שבנחמיה תיבת "מואביות" מנוקדת והכתיב הוא מלא]. בדעת סופרים נחמיה יג, כה, מביא ש"לא נזכר שדרש (נחמיה) מהם שיוציאו את הנשים, וכל דבריו הם רק על להבא. כנראה משום שבדיעבד היה להם דין נשים יהודיות שאי אפשר להשליכם חזרה לבין הגויים". בדעת סופרים נחמיה יג, כז: "אנשים אלו... גיירו נשים מבנות המקום לנישואיהם, ואף אלו היו כפלגשות, כנראה מלשון 'להושיב'... לשון 'להושיב' כי לא נשאו אותן, אלא היו כפילגשים, כי ע"פ ב"ד לא יכלו לשאת אותן".

{לא} ר"ש הכהן ביאר אחרת: נושאי הנשים סברו כדעת חכמים שנקטו שמותר להינשא לגויה שאינה מז' עממין. לענ"ד ניתן לבאר בדרך שלישית [ונראה שכך הביאור הפשוט]: אף שמדובר היה בחטא ברור, מ"מ מבחינה מעשית קשה היה לגרום לפירוק המשפחות ע"י הפרשת הבעלים מנשותיהם הגויות ומבניהם. לעזרא לא היה כוח והשפעה גדולים עד כדי כך. אף שמצד המלך יתכן שהיה לו כוח כפיה על הדבר, מ"מ אם העם לא היו משתפים פעולה מיוזמתם לא היה הדבר מצליח בפועל.

{לב} שיטת הרלב"ג: מדברי הרלב"ג עולה מפורשות שהנשים לא התגיירו, שהרי כתב ברלב"ג עזרא ט, ב, כתב "והתערבו זרע הקדש בעמי הארצות - ידמה שנשאום בגיותן, שאם לא היה כן לא היה אסור בדבר בכל הגוים שזכר, כי אם במצרים" (כך גם נראה מהרלב"ג עזרא סוף פרק י, התועלת השישי. יש להעיר שקושית הרלב"ג "שאם לא כן לא היה אסור... כי אם במצרים" היא לענ"ד משום שנקט כשיטת רשב"י ביבמות כג ע"א, וכפסיקת הרמב"ם בהל' איסורי ביאה יב, א, אולם הטור אבה"ע סי' טז פסק כשיטת חכמים שחלקו על רשב"י, וכשיטת רבא ביבמות עו ע"א, ולכן לשיטת הטור יש איסור להתחתן עם ז' עממין שהתגיירו, והרי שלפי שיטתו קושיית הרלב"ג אינה קשה, אלא רק לגבי העמוניות והמואביות, וראה להלן במה שכתבנו על שיטת המשמחי לב). שיטת הר"י אברבנאל: בפירושו למלכים א, ג, א, בביאור השאלה החמישית, כתב האברבנאל שהנשים הנכריות הנזכרות בעזרא פרק ט' לא התגיירו, ולפני כן, בביאור השאלה הרביעית, כתב האברבנאל שהנשים הנכריות הנזכרות במלאכי פרק ב' לא התגיירו. שיטת היפה תואר: מהר"ש יפה כתב בספרו יפה תואר על בראשית רבה יח, ה: "ודע שנשים אלו אף על פי שנשאום לנשים והולידו בנים, בגויות נשאום ולא גיירום, ולהכי אמר להוציאן, וכל הנולד מהן גוי, דכן הגויה כמוה... דאילו גיירום כשרות היו הן ובניהם". שיטת ספר המקנה: בעל ההפלאה כתב בספרו המקנה קידושין סט ע"א: "...כתיב (עזרא ט, א) 'לכנעני וגו' העמוני המואבי וגו', היינו נשים נכריות שלא נתגיירו, תדע דהא 'עמוני ולא עמונית' (כלומר, אם מדובר בגיורות אין סיבה להוציאן, שהרי עמוניות ומואביות שהתגיירו מותרות לבא בקהל),

אלא שהיו נכריות והבדילו אותן ובניהן שנולדו מהן". שיטת ר"י סקילי: בתורת המנחה לר"י סקילי (פרשת תזריע, דרשה מה, עמ' 416): "... 'ובאשת נעוריה אל יבגוד' (מלאכי ב טו). פסוק זה אמרו מלאכי הנביא ע"ה והוא עזרא הסופר, להוכיח לישראל על הבגידה והתועבה שעשו בעת ההיא עם השם ית' ועם נשותיהם... שעברו על מצות התורה שצותה 'לא תתחתן במ'... הלכו ונתחתנו באומות ונשאו נשים נכריות על נשותיהם הכשרות, והיו נשי ישראל עגונות כאלמנות חיות, דכתיב ביה בעזרא (ט א) לא נבדלו העם ישראל והכהנים והלויים מעמי הארצות". שיטת המשמחי לב: במשמחי לב למלאך רפאל על עזרא פרק ט' כתב בתחילה שנראה שמדובר בגירות, ולא בגויות, שהרי בפסוקים שם נזכרים ז' עמי כנען, ועוד עמים שיש בעיה להתחתן איתם גם לאחר הגיור (וכע"ז ברלב"ג שהובא לעיל, ויש להעיר על דבריהם ממה שדייקו בדעת מקרא עזרא ט, א, שלא נאמר "הכנעני" וכו', אלא נאמר "כתועבותיהם לכנעני" וכו', ולכן אין הכוונה לז' עממין אלא לגויים משאר האומות שהתנהגו כמו ז' עממין). אולם, בהמשך מקשה המשמחי לב שאם מדובר בגרים לא מובן מדוע היתה בעיה להתחתן עמם, שהרי ברשימה שם נזכר "העמוני המואבי... כי נשאו מבנותיהם" (עזרא ט, א), והרי רק גברים עמונים ומואבים שהתגיירו אסורים אך הנשים מותרות, ולכן אם מדובר על עמוניות ומואביות שהתגיירו לא מובן מדוע עזרא מזהה בהם (לענ"ד אולי ניתן לתרץ ששרי ישראל, שהם המדברים שם בפסוק, טעו וחשבו שאיסור "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל יי" קיים גם בנקיבות, ודלא כדרשת חז"ל "עמוני - ולא עמונית", והדבר מסתבר שהרי מצאנו שהיה באותו דור רפיון בתורה ובלימודה). לכן נטה המשמחי לב לומר שהנשים לא התגיירו, וכתב ש"כן נראה" מדברי הרמב"ם (איסורי ביאה יב, א) שהנשים לא התגיירו (ואנו נעסוק בהמשך בשיטת הרמב"ם). בהמשך, בפירושו לעזרא פרק י', כתב המשמחי לב שאם הנשים היו גירות לא היה צורך להוציא את ילדיהן, ולכן צ"ל שלא נתגיירו [וכבר הערנו על ראייה זו, שאין כ"כ הכרח שהם אכן הפרישו את הבנים]. שיטת הרמב"ם: הרמב"ם (איסורי ביאה יב, א) עסק באיסור נישואין לגויות וכתב שמקורו ממה שכתוב בדברים ז, ג "ולא תתחתן במ, בתך לא תתן לבנו, ובתו לא תקח לבנך", וכתב שזה מדבר לא רק בז' עמי כנען, והוסיף הרמב"ם "וכן מפורש ע"י עזרא 'ואשר לא ניתן בנותינו לעמי הארץ ואת בנותיהם לא נקח לבנינו'...", וצ"ע שהרי פסוק זה אינו בספר עזרא אלא בנחמיה (י, לא)? ושמא יש לתרץ שהרמב"ם סבר שפרקים ח-י בספר נחמיה עוסקים באירוע שהתרחש מיד עם עליית עזרא (וכשיטת המיוחס לרש"י נחמיה ז, ה-ו, והמשמחי לב נחמיה ז, ה, והארכנו בביאור שיטה זו בספרנו 'אשי ישראל לספר עזרא' פרק נא, 2), ולפי"ז מתורץ. מכיון שבתקופת עליית עזרא היתה בעיה של נשים נכריות, לכן מסתבר לפיכך שעל זה מדובר בפסוקים הנ"ל שבספר נחמיה (אף שאין זה מוכרח), ומכיון שלפי הרמב"ם הפסוקים בנחמיה עוסקים בגויות אם כן מסתבר שגם הבעיה בימי עזרא לא היתה של גירות אלא של גויות (וכפי שהבאנו לעיל שכן הבין המשמחי לב בדעת הרמב"ם). אולם, שמא יש מקום לתרץ את לשון הרמב"ם "וכן מפורש ע"י עזרא" באופן אחר: כוונת הרמב"ם היא שכן מפורש בספר עזרא (שהרי לפי חז"ל ספר נחמיה נקרא גם הוא 'עזרא'). הסבר זה מסתבר, שהרי פרק י' בנחמיה אינו מדברי עזרא, אלא הוא נוסח האמנה עליה חתמו העם. לפי הסבר זה אין להביא ראייה מדברי הרמב"ם לנידון דידן, שהרי יתכן שהפסוקים בפרק י' בנחמיה מדברים על תקופת עליית נחמיה (כשיטת הר"ד נחמיה ז, עג, והרלב"ג נחמיה ז, ד, ועוד, עי"ש באשי ישראל שם), שמאוחרת בכ-13 שנים לעליית עזרא, ואם כן יתכן ששם בנחמיה מדובר על גויות,

ולא על הגיורות שעליהם מדובר בספר עזרא. יש להבין מדוע הרמב"ם מביא את הפסוק בספר נחמיה, והרי ראוי היה לו להביא פסוק מוקדם יותר, בעזרא ט, יב, שם נזכרים דבריו של עזרא הסופר: "כי עזבנו מצוותיך אשר ציוית ביד עבדיך הנביאים לאמר: הארץ אשר אתם באים לרשתה ארץ נדה היא... ועתה בנותיכם אל תתנו לבניהם, ובנותיהם אל תשאו לבניכם..."? ולכאורה מכאן ראייה שהפסוקים בספר עזרא עוסקים בגיורות, ולא בגויות, ומשום כך הרמב"ם לא הביא מהם ראייה. אולם, שמא יש מקום לתרץ אחרת: הרמב"ם הביא בתחילת דבריו שם שהאיסור בתורה "לא תתחתן בס" אינו עוסק בז' עממין, כפשט הפסוק, אלא בכל הגוים, ולזה מביא הרמב"ם ראייה מהפסוק בנחמיה. בפסוקים בספר עזרא נזכר "אשר ציוית ביד עבדיך הנביאים", ולכן היה אפשר להבין שאיסור זה נאמר רק בנביאים ולא בתורה, ומשום כך הרמב"ם העדיף להביא את הפסוקים בספר נחמיה, שמהם משמע יותר שזהו האיסור שנזכר בתורה, שהרי כך היא הלשון בנחמיה: "באים באלה ובשבועה ללכת בתורת האלוהים אשר ניתנה ביד משה עבד האלוהים, ולשמור ולעשות את כל מצוות ה' אדוננו ומשפטיו וחוקיו. ואשר לא נתן בנותינו לעמי הארץ ואת בנותיהם לא נקח לבנינו". בנוסף, מהפסוקים בספר עזרא ניתן להבין שהאיסור הוא דוקא בז' עמי כנען (וכפי שמשמע מעזרא ט, א, וכפי שהבין בתחילה בספר משמחי לב הנ"ל), אולם הפסוקים בנחמיה מדברים באופן כללי יותר, על "עמי הארץ", ולכן הרמב"ם הביא ראייה דוקא מהם. [נזכיר כי לעיל אותיות ו-ז הובאו ראיות מדברי הרמב"ם לכך שהנשים הנכריות היו גיורות]. שיטת יפה ללב: כיפה ללב (אהע"ז ד, ב, בתחילתו) כתב שישאל נשאו נכריות ואז הם הפרישום, כנזכר בעזרא פ'קיס ט-י. הוא מסביר שאף שישאל יכלו לא להפרישן אלא לגיירן ולהישאר נשואים להן, מ"מ ישראל לא רצו בכך, משום שמי שנשא גויה לפני גיורה לא טוב לכתחילה להישאר עמה אחר שתתגייר, משום שכבר נכשל בה. שיטת העלי תמר: הג"ר יששכר תמר כתב בעלי תמר (ביצה פרק ה, הלכה ב, ד"ה כאן להלכה) שלא היו 'קידושין' אצל הנשים הנכריות, והרי שסבר שהן לא התגיירו. שיטת בעל המדרש שמואל, הב"ח, והמלבי"ם: יש מחלוקת האם רות וערפה גויירו לפני שמחלוך וכליון התחתנו איתם, ורבים כתבו שהן לא גויירו (תרגום רות א, ד-ה, ושם י; תנחומא בהר ג; ועוד), ובעל המדרש שמואל והב"ח והמלבי"ם כתבו שמלשון הכתוב "וישאו להם נשים מואביות" ולא "ויקחו להם" כלשון הרגילה בתנ"ך, מזה משמע שלא נתגיירו, ולכן לא היה שייך בהן קידושין (מלבי"ם אות א, ד, משיב נפש לב"ח רות א, ד, דף יא טור ב, אגרת שמואל לר"ש די אוזידא בעל מדרש שמואל רות א, ד, ד"ה 'ובמהש"כ וישאו להם נשים מואביות', וכ"כ עוד כמה אחרונים ידועים פחות). לפי דבריהם, מכיון שגם בנשים הנכריות בימי עזרא כתוב לשון "נישואין" (עזרא ט, ב, ועוד), ולא לשון "ליקוחין", צ"ל שגם הן לא התגיירו (וכ"כ במפורש המלבי"ם שם. לענ"ד יש להעיר בענין שיטתו שלשון ליקוחין נזכרת בקשר לשמשון בשופטים יד, ב, ואכן המלבי"ם שם התייחס לזה, וכן בקשר לבת פרעה במלכים א, ז, ח, וצ"ע כיצד מסתדרים דבריו עם מש"כ בבראשית ו, ב, ובמלבי"ם שם). אמנם יש להעיר על ראייה זו: ישנה מחלוקת האם רות וערפה נתגיירו מתחילה, וכל מה שהבאנו הוא לדעת הסוברים שהן לא נתגיירו, אולם רבים הרי סברו שהן כן נתגיירו (ראב"ע רות א, ד, ר"ד אות א, ד, מהר"י קרא רות א, יז, רלב"ג רות א, י, ר"י ג'אקון המובא בשרש יש; וכך הסביר מהר"ו את המדרש ר"ר ב, יד, וכך מובא בזהר חדש, ובעוד מקורות. בפירוש הרוקח על חמש מגילות רות א, ד, כתב: "וישאו - בנישואין, כי גיירום, ויש או ויש ז' ברכות כמנין או"). לפי דעתם בהכרח

שלשון "נישואין" שייכת אף כאשר יש חלות לקידושין, ואם כן לפי דבריהם אין כאן שום ראיה (ובהמשך נרחיב מעט בכך). עוד יש להעיר שבעזרא ט, ב, נאמר "הנשוב להפר מצוותיך ולהתחתן בעמי התועבות האלה", ומלשון זו משמע שהיה כאן קידושין (וראיתי בשם נהור שרגא ליבמות עו, ע"א, שביאר שכפי שאצל שלמה אמרו ביבמות עו ע"ב שמתוך אהבה שאהבה את נשיו העלה עליו הכתוב כאילו נתחתן בם, כך גם כאן ישראל אהבו את נשיהם הנכריות ולכן נזכר שם לשון חיתון). נרחיב מעט בענין השאלה הנ"ל, האם לשון נישואין היא דווקא כשלא חלים קידושין: בספר התשבי (לר' אליהו בחור, מהדורת מכון איש מצליח תשס"ה), נדפסו הגהות רגלי מבשר לרב אליעזר הרשטיק (שאולי נרצח בשואה), שהביא שם בערך 'נשוי' שלשון נישואין מופיעה רק אצל רות ובספר עזרא, משום שהיא לשון נשיאה והרמה, ומכיון שהם לקחו נשים פחותות מהם לכן הנשים הללו נישאו והורמו, ע"כ. לשון נישואי אשה נמצאת גם בשופטים כא, כג, שם מובא על בני בנימין "וישאו נשים למספרם מן המחוללות אשר גזלו". לענ"ד פסוק זה מסתדר עם פירוש הרגלי מבשר (וראה לב אהרן על שופטים שם) אך קשה מזה על המלבי"ם הנ"ל, שהרי כאן מדובר בקידושין כשרים (כמש"כ בילקוט מעם לועז בשם לב אהרן, ובדברי טובה, ובפרשיות בספרי הנביאים, ובערוך השלחן אבה"ע מב, ד, אך ראה רלב"ג. ראה גם בספר 'שלחן הערוך' על ספר הערוך, לר' דוד גולומב, וארשא תרע"ה, עמ' 6, שכתב שלשון 'נישואין' הוא כשיש צד איסור בדבר, ואצל המחוללות היה הדבר באונס ובחטיפה והיה בזה חילול שבועה וכו', ולכן נזכרה שם לשון זו, כפי שהיא נזכרת ברות ובספרי עזרא ונחמיה. מ"מ גם לפי דבריו היו אצל בני בנימין קידושין כשרים. ראה גם יריעות שלמה לר' שלמה פאפנהיים, חוברת ב' יריעה ח, מהד' מה"ק תשע"ח עמ' 252, שלפי דבריו נראה שנזכר לשון 'נישואין' בשלשת המקומות הללו, משום שלשון נשיאה היא לקיחת דבר ממקום חיבורו, ובמקומות אלו לקחו את הנשים הללו מבית אביהן אל מקום שונה). מצאתי שלשון נישואין נזכרה בעוד שלשה מקומות: בדברי הימים ב, יא, כא, מובא שרחבעם "נשים שמונה עשרה נשא ופילגשים שישים", ושם יג, כא, נאמר על אביה מלך יהודה "וישא לו נשים ארבע עשרה", ושם כד, ג, נאמר "וישא לו יהודע נשים שתים", ובכל המקומות הללו המלבי"ם לא הסביר מאומה (ואין לומר שלשון זו נזכרת רק כשלוקחים כמה נשים, שהרי לשון 'לקיחת' אשה נזכרת בבראשית ד, יט 'ויקח לו למך שתי נשים', וכך גם בדברי הימים ב, יא, כ, שם מדובר באשתו השניה, ומיד בפסוק הבא נזכר "נשים שמונה עשרה נשא", וצ"ע. לשון 'לקיחת' אשה נזכרת גם בדברי הימים א, ד, יח, ושם ז, טו). מקור נוסף: ראיתי שחיים ברודי כתב (במאמרו 'אגרגים', בתוך 'לדוד צבי' - ספר היובל לרד"צ הופמן', עמ' 172, אות ב) שעזרא הרחיק נשים נכריות, אע"פ שהיו בהן עמוניות ומואביות שאינן מז' עממין, "וטעם הדבר לפי שלא נתגייירו, כי לא מצאנו בשום מקום שנתגייירו וקיבלו עליהם דת ישראל". הוא מביא לכך ראיה מסוף נחמיה, כי אם הנשים התגייירו אז כיצד מביא נחמיה ראיה מנשות שלמה, והרי נשות שלמה הוסיפו לעבוד ע"ז ואין זה דומה לנשים הנכריות שנכנסו תחת כנפי השכינה. דחיה לראיה מכל השיטות הנ"ל: הבאנו לעיל ראיה שלפי המדרש שמואל, הב"ח, והמלבי"ם בהכרח שהנשים הנכריות בימי עזרא לא התגייירו, שהרי נאמר בהן לשון 'נישואין'. אולם באמת נראה שאין כאן ראיה, שהרי לגבי רות וערפה הביא הב"ח עצמו בפירושו את דברי המדרש (רות רבה ב, ט) "תני בשם רבי מאיר: לא גיירום ולא הטבילו אותם...", וכתב הב"ח (משיב נפש רות א, ד) שכוונת ר' מאיר היא שהגיור לא היה כדין, משום שהיה בפני הדיוטות ולשם אינטרס (ודימה זאת הב"ח לגיור נשות שלמה), ועוד הביא הב"ח (בפירושו באר מים על רש"י א, יב) את דברי רש"י (רות א, יב) "שנכריות היו ולא נתגייירו", וכתב שיתכן שכוונת רש"י היא שהן "לא נתגייירו בצדק" כי הן

התגייירו רק כלפי חוץ "ובסתר היו עובדות עבודה זרה... ולכן לא נחשב הגירות לגירות". הרי לנו שכאשר כותבים המפרשים שלא היה גיור פעמים שכוונתם לכך שהגיור לא היה כשר. וכך נוכל להסביר את רוב השיטות שהבאנו לעיל (האברבנאל, הרלב"ג, המקנה, וכו'). אמנם, באמת לא נראה לומר כך, שהרי היה להם למפרשים לציין במפורש דבר מחודש שכזה, ולכן משתיקתם משמע שמדובר בגויות שלא עברו שום גיור, ואפילו לא גיור בעיית.

{לג} שיטת רמ"ד ואלי: בפירוש רמ"ד ואלי לעזרא נראה לענ"ד שהבין שמדובר בגויות ממש [אלא שיש להעיר שהוא כלל לא מזכיר בפירושו לעזרא, וגם לא בפירושו לזכריה, את דברי הגמ' בענין בני יהושע, ולכן נראה לומר שהוא ביאר לפי פשט הכתובים, ולא לפי חז"ל]. הוא כותב בעזרא י, ג, שהפרשת הנכריות "לא היה לאסור את המותר ולעשות לפנים משורת הדין, כי אם לשמור את דבר ה' שצוה בתורתו שלא להתחתן עם הנכרים". ברמ"ד ואלי נחמיה י, כט, כתב ש"הנבדל מעמי הארצות" הם גרים שהתגיירו, והוא מסביר שהכתוב אומר "הנבדל מעמי הארצות אל תורת האלוהים" משום שבאותו דור היו ישראל מושפלים ולכן מי שהתגיירו היה גיורם בצדק ולא כדי להצטרף לעם חזק. מזה משמע שלדעתו לא היו באותו דור גוים שגיוון היה מזויף. גם ברמ"ד ואלי נחמיה יג, כט, כתב שמה שנחמיה שם מבקר את הכהנים שנשאו נכריות "זכרה להם אלהי על גאלי הכהונה" מסביר הרמ"ד שעל הכהנים היה להישמר יותר מאשר כל העם בענין הערבוב עם הנכריות, כיון שהכהנים קרובים יותר אל הקדושה ולכן הם צריכים להתרחק יותר מהטומאה [הרי שלא ביאר שמדובר בגיורות שבזה יש בעיה חמורה יותר אצל כהנים משום שהם אסורים בגיורת אך כשגורה כשר והגון. מוכח מזה שהרמ"ד הבין שהכהנים נשאו גויות ולא גיורות]. מצד שני – ברמ"ד ואלי נחמיה יג, ג, כתב שאחרי שישאל קראו בתורה שמואבי ועמוני שמתגיירים אסורים לבוא בקהל ו"אי אפשר להם להתערב בנשמותיהם של ישראל", וכשישראל שמעו זאת "והבינו בטעמם" אז הם "הבדילו כל הסיגים של ערב רב מישראל, וזהו שאמר 'ויהי כשמעם את דברי התורה ויבדילו כל ערב מישראל'. וענין מה שתערובת האומות נקרא 'ערב' הטעם הוא לפי שהערב הוא עת שליטת ה'דין', ואין דין יותר קשה לישראל כמו ערבוב האומות, אע"פ שמתגיירים, כענין אמרם ז"ל 'רשים גרים לישראל כספחת'... וזהו שאמר 'ויבדילו כל ערב מישראל'...". ומשמע מדבריו שהם הבדילו מהם את כל המתגיירים [ולאו דוקא מעמון ומואב] [ואמנם ניתן לדחוק בלשוננו, ולבאר שכוונתו לומר שכמו שבכל הגרים הם קשים כספחת, כי נשאר בהם איזה משהו מגיותן, ככה אצל עמון ומואב נשאר אצלם מהעמוניות ולכן הם אסורים בחיתון, ולכן הפירוש את הגרים מעמון ומואב, אלא שכל זה דחוק בלשוננו], וכדי שלא יסתור את דבריו ניתן לתרץ שאכן כאן מדובר על גרים, אך בפרקים הקודמים מדובר על גויים ממש, ואלו שני חטאים שונים.

{לד} במאירי (אבות א, א, ד"ה 'ועשו סייג') כתב: "עד אז לא היו עושים סייג... ולכן הגיעו לגוף העבירות, כמו שמצאנו בנישואי נשים נכריות בספר עזרא (י), ובחילול שבת, ובכמה דברים. ועתה, בגלות בבל, התחילו לעשות תקנות וגדרים...". הרי שנקט שמדובר על איסור תורה ממש, שבו נכשלו ישראל מכיון שלא נעשה סייג לאיסור. לפי דבריו לא מדובר בנישואין המותרים לפי

עיקר הדין (כפי שהצענו), ואף לא בדבר שישראל חשבו שהוא מותר, אלא מדובר באיסור ברור שהעם נכשלו בו.

{לה} הרמ"ד ואלי (נחמיה י, כט) כתב שבימי נחמיה היו ישראל מושפלים, ולכן מי שהתגיירו היה גיורם בצדק, ולא כדי להצטרף לעם חזק. כך עולה גם מדברי המהרש"ם (שו"ת מהרש"ם, ח"ו, ס"ו) קיא: "ובאמת שאם גיירו הנשים בימי עזרא היה נראה שאין בו חטא, ולא דמי לשלמה שלא קיבלו הבית דין אז גרים מפני גדלותן של ישראל, מה שאין כן בזמן החורבן". לדבריו אצל שלמה הנשים גויירו שלא כהוגן, שהרי בימי שלמה בית הדין לא קיבלו גרים מפני שהיה חשש שהמניע לגיור הוא בגלל חשיבותם וגדלותם של עם ישראל באותו דור, אולם בזמן עזרא, "בזמן החורבן", טעם זה לא היה קיים). אמנם לענ"ד ניתן לראות את המצב במבט שונה: אמנם ישראל היו מושפלים, אך דבר זה התרחש רק כמה שנים לאחר עלייתם. לעומת זאת מיד עם עליית זרובבל היו ישראל במצב נפלא, שהרי כורש הצהיר שה' פקד עליו לבנות את המקדש, ומסתבר שהיתה תחושה שבתוך זמן קצר המקדש יבנה, יהודי בכל יצטרפו אל חבריהם שעלו, וישראל אף יזכו, אולי, לעצמאות מדינית. לפיכך היתה אז סיבה טובה לגויים שישבו בארץ להתגייר ולהצטרף לעם היהודי (זאת ועוד, יתכן שגם בשלב השני, לאחר שבניית המקדש נעצרה וישראל היו מושפלים, גם אז הכיוון הכללי היה כיוון של צמיחה). נזכיר כי לעיל (פרק סה, סעיף ב, אות ו) הצענו שהנשים הנכריות התגיירו במסגרת הגיור הרחב שאירע בסוף ימי אחשורוש, כאשר "רבים מעמי הארץ מתיהדים, כי נפל פחד היהודים עליהם". גיור זה היה מתוך פחד (כמובא בפסוק, וכפי שהארכנו לעיל שם), ולכן הוא דומה לגיור שאירע בימי דוד המלך.

{לו} חז"ל והראשונים (ערכין ה, ע"ב - ו, ע"א) נחלקו האם גוי יכול להקדיש מכספו עבור בנין המקדש: יש אומרים שהגוי יכול לתרום לבניינו, משום ש"לא לכם ולנו לבנות בית לאלוהינו" נאמר דוקא בימי עזרא, אז ניסו עמי הארץ לרפות את ידי הבונים, ולכן אין ללמוד מזה הלכה לדורות. לעומתם, יש אומרים שהגוי אינו יכול לתרום לבניינו, שהרי נאמר "לא לכם ולנו לבנות בית לאלוהינו". מה החשש בכך? לפי רש"י החשש הוא שכוונת הגוי לרפות את ידי הבונים. התוספות הביאו ביאור נוסף, ולפיו "בתחילת הבנין יש לחוש פן יחזרו בהם ויערערו לומר יש לנו חלק בבית המקדש" [ועל סיבה זו נעמוד בפרק הבא]. נבאר כעת את המקורות ביתר פירוט: בגמ' בבלי בערכין ו, ע"א (וכן בירושלמי שקלים פ"א ה"ד, דף ה, ע"א) מביאה הגמרא מחלוקת תנאים האם גוי יכול לתרום לבדק הבית: לפי ר' מאיר הוא לא יכול, ומבאר רבא שזהו משום 'לא לכם ולנו'. לפי ר' יהודה הוא יכול, ואבימי מבאר שמכל מקום ר' יהודה מסכים שהכסף נגנו ולא משמש לבנין, וזהו שנאמר 'לא לכם ולנו'. לפי רש"י רבא נחלק על אבימי וסבר שלפי ר' יהודה רק בימי עזרא לא קיבלו, כי היה אז מצב מיוחד שניסו להפריע לבניה, אך לדורות מקבלים, אך לפי הרמב"ם גם רבא מסכים לאבימי שלפי ר' יהודה אין מקבלים מהגוי באף דור, וראה בגמ' מתיבתא בביאור שיטות שאר הראשונים בסוגיא. הגמ' מביאה שהאיסור הוא "בתחילה" אך "בסוף" מקבלים מהגויים, וביאר רש"י שהכוונה היא שבתחילת הבנין אין מקבלים מהם, אך אחר שהמקדש כבר בנוי, דהיינו "בסוף", אז כן מקבלים עבור בדק הבית (ר' גרשם והרמב"ם ביארו באופן אחר, ולפיו 'בתחילה' פירושו 'לכתחילה' ו'בסוף' פירושו בדיעבד). מדוע לא מקבלים 'בתחילה' רש"י כתב שני ביאורים, ולפי ביאורו העיקרי בהתחלת הבנין לא מקבלים כי "שמא לרפיון ידים מתכוונים", ובתוס' הביא עוד פירוש "לכתחילה בתחילת הבנין יש לחוש

פן יחזרו בהם ויערערו לומר יש לנו חלק בבית המקדש, לבסוף... מקבלין, דלא שייך תו ערעור, הואיל ונבנה בית המקדש כבר" [ובגמ' שם מובא שגם כאשר התירו עדיין אין היתר אם הוא חפץ שיוכנס כפי שהוא לתוך הבנין, כגון קורת עץ לפי הרמב"ם, או כליא עורב לפי רש"י, וכתב ר' גרשם שהאיסור בזה נלמד מהפסוק 'לא לכם ולנו', וכן משמע ברמב"ם מתנות עניים ח, ח, וביאר רדב"ז שם ש'לכם' משמע דבר שניכר שהוא 'לכם' של הגויים, כלומר חפץ שאינו עומד להימכר אלא יוכנס לבנין המקדש כפי שהוא, ואם הבנתי נכון אז ר' גרשם הבין שהסיבה ל'לא לכם ולנו' הוא שמא הגויים יחזרו בהם]. עוד מובא בגמ' שם שלכו"ע (גם בתחילה) מותר לקבל תרומה אם היא התקבלה מן המלכות, ולפי הצעתנו (שהטעם לאיסור הוא מצד שזו נקודת הראשית שצריכה להיות טהורה) ניתן להסביר זאת ע"פ המשך חכמה דברים יז, טו, שכתב שהסיבה שמותר לקבל מהמלכות הוא משום שזה נחשב שהתרומה התקבלה מאת ה', שהרי לב מלך ביד ה' (וראה גם ברש"ש טויבש ד"ה מתיב, וראה בלחם משנה על ערכין פ"א ה"ו שכתב שלפי הרמב"ם מקבלים מהמלכות כי כך לא יהיה ערעור על המקדש כי המלכות תגן על מה שהיא בעצמה בנתה). עוד יש להעיר שהגמ' שם בערכין מקשה מכך שנחמיה קיבל עצים מאסף שומר הפרדס, כנזכר בנחמיה ב, ח (והגמ' תירצה שהמלכות מקבלים ממנה כי היא לא חוזרת בה), ורש"י שם בגמ' כתב שהפסוק בנחמיה ב, ח, מדבר על עצים לתחילת בנין שנשלחו ע"י כורש, ונראה שכוונתו לדריוש השני שמכונה על ידו 'כורש', והכוונה לתחילת בנין חומות ירושלים, ודינו כמו תחילת בנין המקדש כמו שמצאנו בירושלמי הנ"ל וברמב"ם שנביא בהמשך שדין חומות ירושלים כדין המקדש. עוד מקור לאיסור ישנו במשנה שקלים פ"א ה"ה שם מובא שלא מקבלים מ"הנכרי והכותי" (ולענ"ד אולי הדגישו 'הכותי' כי 'לא לכם ולנו' נאמר ספציפית על הכותים, וש"ר שכמדומה שכן ביארו בשוטנשטיין) אלא רק מה ש"נידר ונידב" לצורך המזבח (ולענ"ד יש לבדוק אולי יש קשר לכך שבימי זרובבל בנו תחילה מזבח ולא היתה לגויים בעיה עם זה, כמובא בעזרא ג, ג) אך לא מקבלים מהם לצורך בדק הבית, שנאמר "לא לכם ולנו", ובתפארת ישראל שם (יכין אות לב) כתב שמהפס' בנחמיה ב, כ 'ולכן אין חלק וצדקה וזכרון בירושלים' למדו שגם בקרבנות ציבור אין להם חלק, ובתלמוד ירושלמי שם שקלים ד, ע"ב, מבואר בשם ר' סימון שמהפסוק 'לא לכם ולנו' למדו שלא מקבלים מהם לצורך המקדש, ומהפסוק בנחמיה ב, כ, למדו לא לקבל מהם לצורך בדק העיר בירושלים "לאמת המים ולחומות העיר ומגדלותיה", וכן פסק ברמב"ם ערכין פ"א, הי"א, שאף לצורך חומות העיר אין מקבלים מהם "שאיין מקבלים מן הגויים נדבה או נדר לחזק בדק הבית או בדק ירושלים, שנאמר לא לכם ולנו לבנות בית' ונאמר 'ולכן אין חלק וצדקה וזכרון בירושלים'..."

{לז} השווה גם שו"ת משנה הלכות (ח"ז, סי' רנ), שסבר שמדובר בגויות ממש, והוא כותב ש"עזרא ובית דינו לא רצו לקבלם להתגייר, כל שהם לא יתגיירו גירות אמיתית כרות המואביה שנתגיירה לה' לבדו. ואף שהיו בני ישראל מועטים בזמן הזה בארץ ישראל ארבעים אלף איש, וודאי רצו להרבות אוכלוסייהם שהרי היו חצים עושים במלאכה וחצים מחזיקים הרמחים והמגינים והקשתות והשריונים, מ"מ לא רצו להתערב עמהם גוים אשר לא יתגיירו כהוגן כי אדרבה אלו יזיקו להם בבטחון". עוד אעיר: כאשר עזרא זועק על כך שישאל נשאו נכריות, הוא אומר בתוך דבריו: 'וְעַתָּה בְּנוֹתֵיכֶם אֵל תִּתְּנוּ לְבָנֵיהֶם, וּבְנֵיהֶם אֵל תִּשְׂאוּ לְבָנֵיכֶם, וְלֹא תִדְרְשׁוּ שְׁלָמָם וְטוֹבָתָם עַד עוֹלָם' (עזרא ט, יב). לכאורה פסוק זה אינו נוגע לענין, שהרי הוא

נאמר על עמון ומואב?! לעיל הארכנו בכמה הצעות לבאור קושיא זו, ובין היתר הצענו את הפתרון הבא: יש מהראשונים שסברו שאיסור 'לא תדרוש שלומם' קיים רק בשעת מלחמה (אנציקלופדיה תלמודית כרך מ' ערך מואבי עמ' יח 121-123, הביאו שכן לדוגמא סבר במנחת חינוך מצוה תקסב בדעת החינוך, וכן משמע בספר המצוות לרמב"ם ל"ת לו). לפי"ז יתכן שעזרא מזכיר את איסור 'לא תדרוש שלומם' כדי לומר לישראל: אנו כעת בשעת מלחמה מול גויי הארץ, כיון שהם מפריעים לנו לשוב לארץ ולבנות את המקדש, ולכן חובה עלינו להתרחק מהם, אף אם מבחינה הלכתית בנותיהם מותרות לאחר גירון.

{לח} שמא ניתן להכניס את הטעם הזה לתוך דברי בעלי התוספות שכתבו שהגוי לא יכול לתרום כסף לבנין המקדש משום ש"בתחילת הבנין יש לחוש פן יחזרו בהם ויערערו לומר יש לנו חלק בבית המקדש".

{לט} ברש"י לזכריה (ד, ז) ובמיוחס לרש"י לעזרא (ה, ג) כתבו שתתני וחבריו הם 'צרי יהודה ובנימין' (ודלא כמלבי"ם שם שכתב שתתני אינו מצוררי היהודים). גם בשיר השירים רבה (פרק ה, פס' ז) מובא: "מצאוני השומרים הסובבים בעיר - זה תתני פחת עבר נהרא וחבריו, הכוני פצעוני - כתבו שטנה על יושבי יהודה וירושלים..." (ממדרש זה עולה שתתני היה מכותבי השטנה, וכן ביאר ב"פה קול". אמנם ב'מדרש רבה המבואר' ביארו את המדרש באופן מחודש, שהוא דחוק לענ"ד, ולפי פירושם יוצא שתתני לא היה משונאי ישראל).

{מ} מגילה טו, ע"ב, בכמה מכתבי היד, וכן בילקוט שמעוני אסתר רמז תתרנ"ו, וכך גם בכמה נוסחאות של התרגום לאסתר ג, ב בשם תרגום ירושלמי. מדרש אגדת אסתר ה ט, תורה שלמה אסתר ב, אות נב, בשם מדרש מגלה (גסטר) עמ' 45.

{מא} כך מובא, לדוגמא, בסדר עולם פרק כט, ובאסתר רבה פתיחתא ה, אסתר רבה ז, ב, רש"י אסתר ט, י, בשם סדר עולם, מדרש אבא גוריון תחילת פרשה ג, ועוד רבים, שדבריהם הובאו בספרנו (כת"י) אשי ישראל לעזרא פרק מו, 2.

{מב} יערות דבש (ח"א, דרוש יז, ד"ה 'וזה היא כוונת אחשורוש'), כלי חמדה (פורים, סי' מח), שו"ת התעוררות תשובה (ח"ד, יו"ד סי' קלא), שו"ת צפנת פענח לר' גצ'ובר (דפוס ורשא סי' קלח), ועוד אחרונים שהובאו בהערותנו לגמ' מגילה טו, ע"ב.

{מג} יש להעיר לדברי הדעת סופרים (עזרא ט, א, ד"ה לכנעני), שכתב שנראה שישראל לא התבוללו עם נשים כותיות [לבד מסנבלט שהיה יצא דופן].



הרב י. שלמה אזרחי

כיצד מודדים אגודלים וזרועות

המדידה שמתבצעת על ידי אגודלים מעסיקה את חוקרי המידות במשך עשרות השנים האחרונות, וראוי לתת את הדעת לספקות השונים באופן המדידה שהועלו בבית המדרש.



א. ספיקות במדידת האגודל

ספק א מדידה באוויר או על שולחן

כאשר מודדים אגודל על גבי שולחן, וחוזרים ומודדים אותו כאשר הוא מונח באוויר, יש הפרש בין המידות. והסתפק בשו"ת מנחת ברוך (סימן עה) כיצד אם כן דרך המדידה הנכונה, האם באגודל מאוזן, שמא באגודל מאונך, ואולי באגודל המונח על השולחן. הפער בין המדידות עשוי להגיע ליותר מ-1 מילימטר לאגודל, וכשמדובר על מדידת ו' טפחים [כ"ד אגודלים] הפער מצטבר לשיעור 2-3 ס"מ, ואם מעמידים את האגודל באוויר במאונך ולא במאוזן, ההפרש והפער בין המידות עשויים לגדול.



ספק ב את מי נכלול בנמדדים

בספר מעשה רוקח מביא בשם רבי אברהם בן הרמב"ם, שאת האגודל מודדים באיש בינוני והוא בן 35 שנה ומעלה. אולם יש להסתפק האם דבריו מוסכמים, או שמא יש הסוברים שמודדים גם אגודלים של בני 20 או 18 שנים, ואולי יש להוסיף למדידה אף נערים בני י"ג שנים ומעלה. ככל שמרחיבים את טווח הגילאים, מידת האגודל קטנה, ואם נצרף למדידה גם נערים צעירים, זה עשוי להוריד את הממוצע של האגודל הבינוני עד 1/2 ס"מ. עוד יש להסתפק, האם מודדים רק אגודל של אנשים, או שמודדים גם אגודלים של נשים, כשהפער ביניהם משוער ל-3 מילימטר.



ספק ג אגודל שמאל

בספר מדות ושיעורי תורה (פרק ה הערה 21) חוקר האם יש למדוד ממוצע מאגודל ימין ואגודל שמאל, או שיש להתמקד באגודל ימין בלבד, כשההפרש בין האפשרויות הוא 0.5 מילימטר בקירוב.

(א). עיין בספר מדות ושיעורי תורה פרק ה הערה 20.

עוד הוא מסתפק האם יש למדוד באנשים עמלי כפים או בכאלו שאינם עמלי כפים, וכתב שההפרש ביניהם יכול להגיע עד 2 מילימטר.



ספק ד מדידה בקליבר

עוד יש להסתפק כיצד נמדוד את האגודל, האם בקליבר, או באמצעות סימון חריצים משני צידי האגודל.

מקום הספק הוא, מפני שכפי הנראה והנשמע רוב המודדים בקליבר מוצאים מידה הפחותה בכ-1 מילימטר [ולפעמים 2 מילימטר] ממדידת חבריהם המודדים באמצעות חריצים וסימונים על הסרגל. המבוכה בנושא, כי מצד אחד המדידה בקליבר היא מקצועית ומדויקת, מה שאין כן בשאר צורות המדידה שאינן מגיעות לדיוק מקסימלי ונופלות בהם טעויות, ומאידך ההשערה הפשוטה היא שחכמי התלמוד הגאונים והראשונים לא השתמשו בקליבר,² ובדרך כלל המדידה בקליבר לוחצת את האגודל מעט.



ספק ה אגודל בינוני

מידת האגודל היא כמו שאר המידות שבתורה, ונמדדת באדם בינוני. אולם בנוגע לשאלה כיצד מחליטים מיהו בינוני יש כאן כמה וכמה צדדים:

צד א בוחרים אדם שנראה בעינינו בינוני, ומודדים את אגודלו. וגם בזה יש כמה צדדים, האם משערים באדם שמבנה גופו הכללי נראה בינוני, או שצריך לקחת אדם שהאגודל שלו בינוני ולמדוד אותו בלי להתחשב בצורת גופו הכללית, ואולי צריך שילוב של אדם שמבנהו הכללי בינוני, וגם באגודל שלו ניכר שהוא בינוני.

צד ב לוקחים ב' אנשים קיצוניים, האחד שאגודלו גדול ביותר, והאחר שאגודלו קטן ביותר, ומצרפים את מידת שניהם יחד, ואת התוצאה מחלקים ל-2 חלקים שווים, שכל אחד מהם הוא אגודל בינוני.

צד ג אין מסתמכים על מדידת אגודל בודד אלא מודדים הרבה אגודלים בכדי לקבוע את מידת הבינוני. גם בזה יש מקום לשני צדדים - יש אפשרות לחבר את כלל האגודלים יחד, ולחלק את התוצאה למספר האגודלים שנמדדו, ועל ידי זה מתקבל ממוצע לאגודל בודד, ואפשרות נוספת היא למדוד מספר מסוים של אגודלים ולקחת מתוכם את האמצעי, שהוא הבינוני שבתוכם.

(ב). הקליבר בצורתו הנוכחית פותח בארצות הברית בשנת ה"א תר"כ. [על פי ויקיפדיה].

גם בזמנים הקדמונים היו כלים המסייעים לדיוק המדידה, אבל אין בירור שהם היו בשימוש בזמן חכמי התלמוד והגאונים. בכל אופן, הכלים הללו אינם מדויקים ואינם מגיעים לרמה של הכלים הקיימים כיום.

ההפרשים בין המדידות מגיעים לכמה מילימטרים. אמנם קשה לתת מספר מדויק, מפני שכל אחד בוחר את הנראה בעיניו שהוא בינוני בגופו או באגודלו, אלא שזה גופא יוצר בלבול הגדרת הקביעה מיהו הבינוני.



ספק ו מיקום המדידה

מהר"ם מרוטנבורג (שו"ת מהר"ם דפוס פראג סימן רלט) נשאל היכן יש למדוד אגודל האם באמצעות רוחבו או למעלה מן הפרק או למטה, והשיב מהר"ם שמודדים ברחבו של גודל באמצעותו. ובמרדכי (ציצית תתקמח) ובתשובות מיימוני (קנין סימן יד), ומהר"ם מרקאנטי (סימן שכט) נקטו כדברי מהר"ם.

בפירוש דברי מהר"ם התגלעה מחלוקת, הבית אפרים (ראש אפרים סימן יז) וערוגות הבושם (יו"ד סימן קפח) מפרשים שכוונת מהר"ם למדוד במקום הרחב ביותר ולדבריהם זו דעת רוב האחרונים, אבל מהרש"ם מברעזאן כותב (דעת תורה יו"ד סימן לה ס"ק קט"ז) שכוונת מהר"ם למדוד את מקום הקשר ולא את המקום הרחב.

צד נוסף מובא בדברי תוספות במנחות (מא ב) שהסתפקו שמא מודדים את האגודל בראשו שהוא קצר. בדברי התוספות נפלו שיבושים, ויש בדבריו כמה גירסאות, ופירושים שונים. מכל מקום דעת חלק מהאחרונים, שדברי התוספות נאמרו כהוראה כללית שיתכן למדוד אגודלים במקום הקצר.¹

הפערים בין המדידות השונות הם גדולות מאוד, והטווח נע בין 2.5 ס"מ ועד 1.9 ס"מ לאגודל.



ספק ז מדידה רציפה באגודלים מהודקים

בספר מנחת ברוך (סימן עה) כותב שלפי בדיקות שערך מצא שאגודלים הצמודים זה לזה מידתם מועטת, ואילו אגודל שנמדד בפני עצמו מידתו רחבה, והוא מסתפק מהי צורת המדידה הנכונה.

אם מודדים את המקום הרחב שבאגודל, ההפרש בין צורות המדידה השונות נותן פער של 3-4 מילימטר, כן מבואר במנחת ברוך (שם) ובספר שיעורין של תורה (סימן ג).



ספק ח עובי האגודל

בלשונות האחרונים בדרך כלל מופיע המושג רוחב אגודל, כשהמשמעות היא למדוד את רוחבו מצד לצד. אולם נמצאו גם לשונות בקדמונים שמשמעותם למדוד את עובי האגודל, ועל

1. עיין בספר שערי תשובה על אור"ח סימן יא וסימן רי.

פי זה כתב הרא"י גרינפלד בספר מדה כנגד מדה שמדידת אגודלים צריכה להתבצע בעוביים ולא ברחבם, וכמה מחכמי הדור כתבו השגות והערות על דבריו, וחלקם נדפסו בקובץ התורני מוריה (שנים תשמ"ב-תשמ"ג).⁷

ההפרש בין מדידה בעוביו לבין מדידה ברחבו היא כ-4-5 מילימטר.⁸



נעשית התורה כשתי תורות

ריבוי הספיקות נותן טווח ומגוון רחב של אפשרויות, וכל השיטות והדעות יש להם ביטוי תחת המטריה הנקראת 'שיעור אגודל'. יכולים שני חכמים להתווכח ימים ושבועות על שיעור אגודל ולבסוף מתגלה שהאחד משער במקום הרחב והאחר במקום הקצר, האחד מודד אנשים מבוגרים וחברו מודד צעירים, האחד מודד באמצעות קליבר והאחר מסמן וחורץ על הדף. בדרך זו מתפתחים רוב הוויכוחים בנוגע לשיעור אגודל.

גם כשעומדים חכמים ומתווכחים בלהט, האם אגודל הוא 2.5 או שמא 1.8 ס"מ, כאשר בודקים אחר מידתם נראה שהוויכוח איננו במציאות האגודל, אלא על הדרך הצורה והאופן שבה יש למדוד אגודל, וממנו נוצרים הפערים השונים.



מדידה מוזמנת

בדורנו ובזמננו, לאור ריבוי הספיקות, ולאור גילויים חדשים שלא נודעו בדורות עברו, כמו ידיעות מסודרות על משקל הדינר בתקופת הרמב"ם, נפח הביצים בימי הביניים, וכדומה, השתנתה שיטת המדידה מן הקצה אל הקצה.

אם עד לפני 80 שנה היה מקובל למדוד אגודלים ככלי לבידור שיעור האמה והטפח, והתוצאה שהתקבלה מן המדידה היא זו שקבעה את מידת הטפח, מהו שיעור לבוד, וכמה הם ד' אמות, כיום הדרך הרווחת בקרב מודדי האגודלים היא לסמן מראש את התוצאה על פי ידיעות חיצוניות, על פי רוב בהיצמדות למטבעות הרמב"ם, ולנפח הביצים המצויות, ועל פי זה להחליט באיזה אופן נמדוד את האגודל, כמה ללחץ, באיזה מקום למדוד, את מי לצרף למדידה, ואת מי להחשיב כבינוני.

בדרך זו, כל הספיקות נפשטים מאליהם, והכל גמיש, כי אם לא ניחא לך לצרף נשים וקטנים למדידה, אפשר במקום זה ללחוץ אגודלים בקליבר עד שהם יגיעו למידה הרצויה, או למדוד אגודלים צמודים והפוכים זה מזה, ומהודקים זה לזה בתכלית ההידוק, בצורה הממעטת את מידתם.

ד). ובסוף ספר שיעורין של תורה הדפוס הקה"י תגובה למאמרו של הרא"י גרינפלד.

ה). ראה בירחון מוריה גליון כז-קכח תמוז תשמ"ב, מאמר מדה כנגד מדה עמודים סא, סג.

נדמה, שלאור העובדה שמדידת האגודלים היא גמישה, נהגו חכמי המידות בימינו ליישב את כל הנתונים גם יחד, ולהניח את מדידת האגודלים לסוף סדר העדיפויות, ולאחר סיכום כל הנתונים האחרים הם 'מיישבים את הקושיא מהאגודלים' ולא 'מודדים אגודלים'.

והדבר מסוכם יפה בלשונו של הגאון מהר"ר אליעזר¹ סילבר: עינינו רואות באצבעות אגודל כשמודדן על ידי רוחבן באמצע הוא כפליים [-כוונתו דכשימדוד האגודל במקום הרחב תעלה מידת הרביעית כפליים משיעור הרביעית בביצים], אבל יש לומר א. כי צריכין למדוד רק בראשי האצבע בסוף הצפורן. ב. אילולי דמיסתפינא הייתי אומר כי מה שאמרו לשער אגודל ברחבו הכוונה שמשערים בעוביו של אגודל כפי שהוא עב במקום הרחב שלו [רק שאין משמעות הלשון כן]. ג. ואולי סגי למדוד באצבע של קטן בן י"ג שנה כדי להשוות לשיעור הביצים.



ב. מידות האורך בדורות עברו

מהאמור בפרקים הקודמים נראה, שהמידות הן ענין מסובך ומורכב השמור לבעלי רוח הקודש בלבד. כי מדידת האגודל סובלת מריבוי מבהיל של ספיקות, ולא תמצא משנה ברורה והלכה ברורה במקום אחד.

אם כך, יש מקום לשאול, כיצד התמודדו חכמי ישראל לדורותיהם עם השאלה המסובכת הזו. הרי לא מדובר בנדון תיאורטי אלא בשאלה יומיומית, הנוגעת לדיני עירובין ותחומין, לולב וסוכה, מזוזה וציצית, שחיטה וטריפות, וכמעט בכל נושא שבתורה נצרכת ההכרעה כמה הוא שיעור טפח ואגודל.



קושיית הצל"ח

מפורסמת היא קושיית הצל"ח (פסחים דף קטז) שמדד רביעית באצבעות ומצא מידתו כפול מרביעית הנמדד בנפח הביצים, ולכן הוא מחדש שהביצים התקטנו, ולדעתו יש להכפיל את שיעור הרביעית.

ויש לתמוה על דבריו, שהרי במדידת האגודל נפלו ספיקות ומבוכות, ואם יש קושי וסתירה למידת הביצים, בקלות אפשר ליישב ולמדוד באגודלים דחוקים, או למדוד בעובי האגודלים, ושלל הצעות נוספות כפי שהוזכר לעיל בפרק א. ומאידך מידת נפח הביצים היא מידה ברורה שאין בה ספק, כמו שכותב הצל"ח עצמו שהמנהג הפשוט במקומו למדוד שיעור חלה בנפח הביצים בלבד. ואם כך מה הטעם שהצל"ח העדיף את מדידת האגודלים שאינה ברורה, והתעלם ממדידת הביצים הברורה, ומן המנהג הרווח בישראל לשער בנפח הביצים.

(1). ספר עצי אר"ז הלכות פסח סימן תפו עמוד שטז.

ועוד קשה, שהרי מדברי הצ"ח שהורה להכפיל את הביצים, יש ללמוד שחל שינוי גדול ועצום בנפח הביצים, והוא לא הורגש במהלך הדורות עד שבא הצ"ח וגילה זאת. ודברים אלו הם מחודשים ודחוקים במאוד מאוד, שבכל תפוצות ישראל לא הרגישו בשינוי במשך כמה וכמה דורות, עד שבא הצ"ח והאיר עיני כל ישראל. ובוודאי גם הצ"ח ידע שמונח בדבריו חידוש עצום שקשה לקבלו בהשקפה ראשונה.

לכאורה נראה שהביאור בזה, כי לדעתו של הצ"ח אין אפשרות לשנות את התפיסה הפשוטה שאגודל הוא 2.4 ס"מ. ומטעם זה כל מחיר הוא מוכן לסבול, ואפילו יהיה התירוף דחוק ומחודש ביותר הוא יתקבל בברכה, ובלבד ששיעור רוחב האגודל יישאר על מקומו.



ההסכמה על קושיית הצ"ח

נראה שהתגובה הטבעית של חכמי ישראל בדורו של הצ"ח היתה צריכה להיות, שאם הצ"ח לא ניסה לשנות את שיעור האגודל, לכל הפחות הם יטפלו בבטיה משורשה, ימדדו את האגודל באופן שיעלה בקנה אחד עם מדידת הביצים, ויפתרו את קושיית הצ"ח באופן המניח את הדעת.

אולם ראה זה פלא שחכמי דורו של הצ"ח לא ההינו לשנות את מידת האגודל, אלא הוסיפו להסתבך בקושייתו של הצ"ח: הגר"א (מעשה רב סעיף קה) לאחר שמדד ובדק הסכים להוראתו של הצ"ח והגדיל את שיעורי הנפח. החתם סופר (שו"ת או"ח סימן קכו וסימן קפא) לאחר שבדק ומדד הוכרח להסכים לדברי הצ"ח. גם הגר"ח מוואלז'ין (שערי רחמים סעיף קסה) פסק והורה להכפיל את שיעורי הנפח.

הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות בעל הבית אפרים עומד על כך שאם נמדד באגודל במקום הקצר, יהיה בכך תירוץ לקושיית הצ"ח, ואף על פי כן, הוא מתנגד למדידה זו (ראש אפרים קונטרס התשובות סימן יז), ואף אינו מציע שום פתרון אחר לקושייה, ורק בדרבנן במקום צורך ודוחק הוא מסתמך על מדידה במקום הקצר. והקושי מתעצם, שהרי הפתרון ידוע וברור, ומה הטעם להחזיק בקושייה.



בדברי התשובה מאהבה

הגאון מהר"ר אלעזר פלעקלס, תלמידו המובהק של הצ"ח, כותב בספרו תשובה מאהבה (חלק ג' סימן תז דף סח) כי לפי דעתי מורי ורבי הגאון בעל צ"ח מדד לפי אגודל שלו, והוא היה ארוך בדורו ומשכמו ומעלה גבוה מעל כל גבוהים, ואגודלו היה כפול משל אדם בינוני כנודע לכל מי שזכה להכירו, וכדברים האלה אמרתי למורי ורבי נ"ע והיה מנענע בראשו ושחק.

את דבריו של התשובה מאהבה הביאו כמה גאוני ישראל הלא המה: מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (סימן רה), ובשו"ת רבי עקיבא יוסף שלזינגר (סימן שטז), ובהגהות מראה כהן על שלחן ערוך (יו"ד סימן שכד).

אולם החתם סופר (או"ח סימן קכז) מתפלל על דבריו, כי לפי בדיקתו נראית מידת הצל"ח מדויקת. גם בספר לפי ספרי (מערכת ר אות מה) שהיה מחכמי מרוקו הידועים משתומם על דברי התשובה מאהבה שהרי כשהוא מדד אגודל בינוני מצא כדברי הצל"ח. ובדרכם הולך הרב טוביה סג"ל תלמידו של הצל"ח שכותב בספרו בירורי המדות (חלק א' סימן לא) שמידת אגודל לקולא הוא 2.3 ס"מ, והאמה 55.5 ס"מ, והגאון רבי יצחק דוב במברגר אב"ד וירצבורג שבגרמניה כותב בביאור יצחק ירנן על ספרו של הרי"צ גיאאות (הלכות לולב סקמ"ח) כי דברי הצל"ח יש להם עמודים ומסעדים חזקים כראי מוצקים, ומה שכתב בספר תשובה מאהבה דהרב צל"ח ארוך בדורו הוה, במחילת כבודו לית ביה מששא.

והגאון רבי אברהם הכהן מתוניס (ספר בן פורת יוסף חלק ג' דף יד) תמה על דברי התשובה מאהבה: שאם נאמר שרבו הצל"ח הודה לדבריו קשה, איך עד השתא לא ידע שכל שיעורי חכמים בבינונית, ובעל כרחך שידע שאצבעו כשל אדם בינוני או ששיער באדם בינוני ואם כן צריך לומר דמה שנענע בראשו ושחק אינו כמודה לדבריו אלא כמתמיה איך חשב (התשובה מאהבה) ששיער באצבעו ממש (ולא בבינוני).^ז

ובספר באר בשדה-הלכות חלה (עמוד ריז) כתב: עיקר טענתו של הגאון תשובה מאהבה אינה מובנת שהרי אין לחשוד בגאון ההוראה בעל הנודע ביהודה ז"ל שלא ידע כי האי מילתא שיש למדוד באגודל הבינוני, והרי עינינו הרואות חכמי דור ודור מדורו של הנו"ב ועד דורנו שכולם מעידים כי אגודל הבינוני הוא כאגודלו של הנו"ב. וכן האדמו"ר בעל השפע חיים כתב על דברי התשובה מאהבה דצריך עיון העובדא דאם הנו"ב חזר בו למה שחק והרי זה ענין כביר שקבע הלכה בספרו לכל ישראל ונוגע להרבה הלכות של תורה, והיה לו להודיע ברבים שהוא חוזר בו, ולשחוק מה זה עושה.^ח

נראה אם כן, שההסתמכות על דברי התשובה מאהבה כדחיה למדידת הצל"ח, לוקה בחסר, ואינה מקובלת על רבים מרבתינו האחרונים.

ז. בקובץ בית ועד לחכמים (חלק ד' עמוד רטו) תמה הגאון רבי יהודה שמואל פרידמן על דברי מהר"י אסאד, שהרי מהר"י אסאד עצמו מודה שיש סתירה בין האגודלים לביצים, ולדבריו לא יתכן שהנו"ב הודה לדברי התשובה מאהבה, שהרי מהר"י אסאד מדד אגודלים במקום הקשר ומצא סתירה כל שכן הנו"ב שמודד במקום הרחב ימצא סתירה במדידתו ואי אפשר שיודה לדברי התשובה מאהבה. עכ"ד.

והמעייין בדברי מהר"י אסאד יראה, כי בהוראה למעשה כתב להכפיל את השיעור, אלא שלא הפריז להגדיל מאוד השיעור, והסתייע מדברי התשובה מאהבה ועוד קדמונים, אבל לא פסק באופן מוחלט כדברי התשובה מאהבה.

ח. על פי המבואר בספר מדות ומשקלות של תורה פרק פז הערה 2. [ספר בירורי המדות נדפס בפראג שנת תרס"ו, 14 שנים לאחר פטירת הצל"ח].

ט. ובמקום אחר (שו"ת שואל ומשיב [הרב שלמה מאזוז] סימן יח) כתב מהר"א הכהן: באמת נראה לי שוודאי לא היה טועה הצל"ח בזה ובוודאי שיער באדם בינוני, וההוכחה לזה בדברי החתם סופר ששיער ומצא השיעור מכוון כמו שכתב הצל"ח, ודחה דברי תשובה מאהבה, ומה שמנענע בראשו ושחק אין הכרח מזה שהודה לו.

י. הובא בספר שפע טהרה עמוד תמט הערה סח.

יא. והגאון מהר"ר יצחק ישעיה וייס (ברכת אלישע חלק ד' עמוד עז) מבאר בכוונת התשובה מאהבה שהצל"ח הודה ואמר שאין להקל כפי שיעורו הגדול במקום שנוגע לקולא, אבל אין כוונת התשובה מאהבה שהצל"ח הודה לדבריו שאגודלו איננו בינוני.

בארצות הספרדים

גם לארצות הספרדים הגיעו דברי הצל"ח, למרוקו^{יב} הגיעו דברי הצל"ח בסביבות שנת תר"ה, וגם לתוניס^{יג} הגיעו דברי הצל"ח בתקופה זו. לאחר שנים ספורות [תרס"ו] אנחנו מוצאים את חכמי איזמיר^{יד} כשהם דנים באריכות בפרטי פרטים המבוארים בדברי הבית אפרים, ושאר אחרונים בסוגיה זו.

וראה זה פלא, כי גם בארצות המזרח, החכמים התייחסו בכבוד ראש למדידת האגודלים, והפכו בדבר הנה והנה כיצד פותרים את בעיית הביצים הקטנות, אבל לא העלו הצעות שונות ומשונות בצורת ובאופן המדידה, וגם לא העלו הצעות לתחליפי אגודלים אפשריים, אלא נצמדו לבסיס המדידה באגודלים כפי האופן שמדד הצל"ח.^{טו}



דעת רוב האחרונים

ככל שעברו הדורות, נראה היה שמדידת האגודל שמדד הצל"ח היא עובדה שאינה ניתנת לשינוי. 150 שנים עברו מיום שהתפרסמה קושייתו של הצל"ח עד מלחמת העולם השנייה, ובאותם שנים נכתבו מאות תשובות ובירורי הלכה חיבורים ומאמרים הנוגעים ישירות בשיעורי האורך והנפח, וברובם המכריע אינם מעלים בדעתם הצעה כזו להקטין את שיעור האגודלים, על אף שפתרון כזה יעקור את הבעיה משורשה. וכל הוויכוח ניטש סביב השאלה האם יש להכפיל את שיעורי הנפח או לחלק בין הנושאים ששיעורי הנפח יישארו קטנים ושיעורי האורך יהיו גדולים. להלן מספר דוגמאות:

הגאון רבי שלמה גאנצפריד מזכיר בכללים שבראש הספר קיצור שלחן ערוך את דברי רבו בשו"ת אמרי אש (סימן לג) שנוגע בהצעה שיש להקטין את שיעורי האורך, וסומך על דבריו בשיעורי רביעית וכביצה, ולמרות זאת הוא פוסק ששיעור האמה לקולא הוא 58 ס"מ.^{טז}

(יב). בספר ברית אבות למהר"ר אברהם קוריאט ממוגאדור שבמרוקו מביא (סימן תעג, דף סג) את דברי הצל"ח, הספר נכתב לפני שנת תר"ה, שהיא שנת פטירת המחבר.

בספר דבר אמת למהר"ר ידידיה מונסוניגו מדייני העיר פאס שבמרוקו מאריך הרבה (סימן א דף ג עמודה ג) לדון בדברי החתם סופר, והדברים נכתבו בשנת תר"ה, שהרי הוא מזכיר שהחתם סופר [שנפטר בשנת ת"ר] נפטר ה' שנים לפני זמן כתיבת התשובה.

(יג). בספר נתיב מצותיך [ביאורים על האזהרות של הר"י אלברגילוני] שנדפס בשנת תר"א מביא (בדף עז) הגאון מהר"ר שאול הכהן מגדולי רבני גרובא את דברי הצל"ח ודן בדבריו.

(יד). בספר פתח הדביר חלק א' סימן קצ דף קצב שקיל וטרי באריכות עם מהר"ר משה הכהן נהר, כששניהם דנים באריכות בדברי היד אפרים והרב אדרת אליהו שכתבו כדברי הצל"ח. ואילו בחלק ג' מביא בפתח הדביר את דברי החתם סופר ודן בהם באריכות.

(טו). לדוגמא, הפתח הדביר שפסק שהאגודל 2 ס"מ, אינו מפפקק על יסודות הצל"ח אלא מכריע על פי מדידות שערך, והוא כותב בפירוש שכל חכם ומורה בעירו צריך למדוד אגודלים ולנהוג על פי המידה שתעלה בידו גם כשהדבר כרוך בהגדלת שיעור הרביעית.

(טז). הגר"ח נאה בספר שיעור מקוה סעיף נט.

המשנה ברורה פוסק להקל בשיעור הרביעית במקום הצורך, אבל בנוגע לשיעורי אורך הוא מצטט את הוראת הקיצור ש"ע ופוסק כמותו.¹

החיי אדם נוקט כקו ברור בשיעורי אורך גדולים עוד יותר מהצל"ח,² זאת למרות שבשיעורי נפח הוא מחשיב את דברי רבו בעל הצל"ח כחומרא בלבד.³

הגאון רבי מאיר אריק נוקט בפשטות שהאגודל הוא 2.4 ס"מ [ולחומרא 2.25 ס"מ], ואין להחמיר ולשער באגודל של 2 ס"מ, אבל לגבי מידות הנפח אינו מכריע בין השיטות.⁴

וכך כשעוברים ספר אחר ספר, ושיטה אחרי שיטה, מעטים הם אותם המערערים על מדידת הצל"ח, והנדון כולו מתמקד אך ורק בנוגע למידות הנפח, ואינו מתייחס כלל למידות האורך.



אורך ב' מנעלים

גם בדורות הקדמונים נראה שרוב רובם של גדולי ישראל, היה ברור בעיניהם מידות האגודל והטפח והאמה, בין לקולא ובין לחומרא, בכל שטחי החיים, ובכל דיני התורה, כמו שיבואר:

בשו"ת מהר"י וייל (סימן עה) כותב נראה שאורך ב' מנעלים מאדם בינוני היא אמה, וכן עלתה לי המדה, וכן משמע בעירובין (דף מב) שאמרו היה שובת בבקעה ואינו יודע תחום שבת מהלך אלפיים פסיעות בינוניות וזהו תחום שבת, אלמא פסיעה בינונית היא אמה, והיינו כשיעור אורך ב' מנעלים.

דברי מהר"י וייל בקביעת שיעור אמה הם עמוד הימיני, ועליו נסמכו כל גדולי האחרונים אשר מימיהם אנו שותים, ודבריו הובאו ללא חולק, כמבואר בדבריהם:

מגן אברהם (סימן שא סק"ב, וסימן שצז סק"א), **ש"ך** (יו"ד סימן רא סק"ו), **באר היטב** (סימן שא סק"א, וסימן שצז סק"א, וביור"ד סימן רא סק"ב), **אליה רבה** (סימן שצז סק"ד), **מקור חיים** (סימן שצז), **תוספת שבת** (סימן שא סק"ג, וסימן שצז סק"ב), **שו"ע הרב** (סימן שצז סק"ב), **שלחן עצי שיטים** (הלכות שבת סימן ד' דיני תחומין סעיף ב), **חיי אדם** (כלל עו סעיף א), **מחצית השקל** (סימן קכג סק"י), **מטה אפרים** (סימן תריא סעיף ג'), **ערוך השלחן** (סימן שצז סעיף ג), **משנה ברורה** (סימן שא סק"ג ובשער הציון סק"ה, וסימן שצז סק"ה), **כף החיים** (סימן שא סק"ה, וסימן שצז סק"ז), **שתילי זיתים** (סימן שצז סק"ד), **שו"ת עמודי אש** (סימן ה סעיף ט), **מחזור בית הכפרת** (להרב אברהם חמוי דף רל דין כ).

וכך כותב הגר"ח נאה בספר שיעור מקוה (עמוד סג): כתב מהר"י וייל אמה היא כשיעור אורך ב' מנעלים, והביאו דבריו בש"ך (יו"ד סימן ר"א סק"ו), ובמג"א (סימן שצ"ז), ושו"ע אדמו"ר שם (הגר"ז), וכל האחרונים עכ"ל.

יז). משנה ברורה סימן שנח סק"ז, ביאור הלכה סימן רעא סעיף ג.

יח). שו"ת מגן שאול סימן כז סעיף יא.

יט). חיי אדם כלל קכח דין טו, וכלל קמד דין ז, ובספר שערי צדק פרק יד דין ח.

כ). שו"ת אמרי יושר חלק א' סימן פח. ספר מנחת פתים יו"ד סימן שכד סעיף א.

מידת האמה היוצאת מכך מבוארת בספרי האחרונים^כ שמידת אורך ב' נעליים היא 55 עד 61 ס"מ, ויש ללמוד מכך שהיה הדבר פשוט בעיניהם שהאגודל והאמה הם גדולים.



ראשו ורובו של קטן

מבואר במנחות (דף מ עמוד ב') כי בגד שמכסה את ראשו ורובו של קטן חייב בציצית. ובגיל הקטן נחלקו הראשונים, ולדינא הכריעו רוב האחרונים כדעת הטור שמשערים בקטן בן ט'.

בין חכמי האחרונים נמצאו כמה וכמה אשר הכריעו כי מידת גובה קטן בן ט' היא ב' אמות פחות משהו, ומידת ראשו ורובו היא כמידת אמה בת ששה טפחים. ומהם והלאה התפשטה הוראה ונקבעה הלכה, כי שיעור ציצית הוא אמה על אמה, כמבואר בספרים:

צאן קדשים (מנחות דף מ) בדעת רש"י והרא"ש, שו"ת בית דוד (או"ח סימן ח), שו"ת פרי הארץ (חלק א' סימן א), שו"ת נחפה בכסף (חלק א' סימן א דף ה ע"ד ודף ו ע"ב), ארצות החיים (סימן טז סק"ז), יד אהרן (סימן טז בהגהת טור), פרי האדמה (הלכות ציצית פרק ג'), מגן גבורים (סימן טז סק"א), שלמי צבור (דיני ציצית דין ב בהגהה), זכור לאברהם (או"ח אות ט' דף מא ע"ב), חסד לאלפים (או"ח סימן טז), גליון מהרש"א (או"ח סימן טז^כ), ביאור נחל אשכול על ספר האשכול (דף קב אות סק"ד), בני חיי (סימן טו הגה"ט אות ב), אשל אברהם (רבי אברהם אופנהיים, סימן טז סק"א), שו"ת מלמד להועיל (חלק א' סימן כו).

במדידות שנערכו בזמננו נמצא שגובהו של קטן בן ט' הוא 122-130 ס"מ, ואף אם נדחק לפרש שקטן בן ט' הכוונה משעה שנכנס לשנת ט', דהיינו בן ח' שנים ויום אחד^כ, הממוצע של הגובה הוא בסביבות 117-125 ס"מ, וראשו ורובו של קטן כזה הוא 60 ס"מ !! והגר"ח בניש מביא^כ שגם לפני 90 שנה (תרצ"ג) היה הגובה הממוצע של קטן בן ח' 116 ס"מ.

מידת האמה בת ו' טפחים היא כ-51% מהגובה הכללי של הקטן [בן ח' או בן ט'] המדובר בסוגיה, ולפי הנתונים שהובאו לעיל נראה שמידת האמה 58-59 ס"מ.

נמצא אם כן, שהמידה של אמה וטפח, היו פשוטים וברורים בדורות עברו ולא נפלו בהם ספיקות ומבוכות אשר מצויות בימינו.



כא. ראה: ברורי המדות (הרב טוביה סג"ל, פראג תקס"ז) חלק א' סימן לא (על פי ספר דרישת הזאב דף טז עמודה ג'), דרכי הוראה (ווילנא תרמ"ד) פרק י"ג (כפי שפירש בשיעורי תורה שער ו'), מנחת ברוך (וורשא תרנ"ו) סימן עה, בית שאול (וורשא תרנ"ז) דף מז סעיף ב, תיקון עולם (פיוטרקוב תרס"ה) מקואות סימן י' סק"ב, חינוך בית יצחק (הונגריה תר"מ) יו"ד סימן מט. ובספר מדות ומשקלות של תורה (פרק פז) ביאר באריכות שמדה זו היא 60-56 ס"מ.

כב. נדפס בספר טוב משה עמוד קלו.

כג. כפי שמצדד החזון איש (או"ח סימן ג סק"א ד"ה נראה).

כד. ספר מדות ושיעורי תורה (פרק י הערה 112), על פי נתונים שהתפרסמו בשנת תרצ"ג בארץ ישראל.

ג. מדידת אגודלים טבעית

לאחר שהתבאר בפרק ב שהמושכל הפשוט אצל רוב האחרונים היה שהאגודל הוא 2.3-2.5 ס"מ בקירוב, נותרה לה התעלומה מדוע וכיצד אינם מסתפקים בכל הספיקות המנויות לעיל בפרק א.

האמת היא שרוב הספיקות וכמעט כולם הועלו על ידי חכמים בדורות מאוחרים ממש, ואילו בדורות הקדמונים כמעט ולא מוצאים נידון כיצד ובאיזה אופן למדוד אגודל, וגם חכמים שהסתבכו במדידה לא העלו ספיקות בנוגע לאיכות המדידה וצורתה, והדבר אומר דרשני.

נראה שהפתרון לשאלה זו נעוץ בדברי מהר"ם מרוטנבורג (שו"ת מהר"ם דפוס פראג סימן רלט) שהורה למדוד ברחבו של אגודל באמצעותו, מסברא, דמסתמא לא באו חכמים לסתום אלא לפרש. וכוונתו שדברי רב פפא נאמרו כהוראה וככלי מדידה, ששיעור טפח צריך להימדד באמצעות ד' אגודלים, ולכן צריך לומר מסברא שרב פפא פירש וביאר את מדידת האגודל באופן שלא נופל בו ספק.

לפי דרכו של מהר"ם, אין מקום לרוב הספיקות שהעלו חכמי זמננו, מפני שמסתבר שגם חכמי זמננו אם לא היו מוצאים סתירה מהביצים, מהמטבעות, ושאר קושיות, לא היה עולה בלבם להסתפק באופן המדידה. אם כן הספק איננו בפירוש הגמרא, אלא הוא ספק מחמת דבר אחר, שמכח הסתירה של הביצים וכדומה, הם מחדשים ספיקות במדידה בכדי לישב את הקושי. וברור אם כן שהחכמים שלא שמעו ולא ידעו על הקושיא, או ששמעו ואעפ"כ סברו [מכל סיבה שהיא] שאין לחדש ספיקות מחמת קושיא זו, נשארו בהבנה הפשוטה והבסיסית המיוסדת בדברי מהר"ם שדברי רב פפא נאמרו באופן הפשוט ביותר שאין בו ספק.



מדידה באוויר

משתי סיבות נראה שצריך למדוד אגודל המונח על השולחן.

האחת מפני שהמעלה את הסברא למדוד באוויר, נראה שמטרתו הברורה היא המעטת המידה, שהרי הדבר ברור שמדידה באוויר ממעטת את המידה מחמת מתיחת בכלי הדם, וכן המדידה באגודל זקוף ממעטת את המידה במכוון. ונראה שגם המסתפקים עצמם מודים שההבנה הפשוטה היא למדוד באגודל המונח על השולחן [ברפיון בלי דחיקה].¹

השנית במדידה באוויר יש צורך להיעזר ב'קליבר', והיות ורב פפא לא התנה ופירש שצריך למדוד באמצעות מכשירים, והרי לא באו חכמים לסתום אלא לפרש, ומכח הסתימה נראה שהמדידה יכולה להתבצע על שולחן וכדומה, שם אפשר למדוד בדרך הישנה, ובאמצעים שהיו מקובלים בתקופת התלמוד.²

(כה). מלבד זאת, הדבר פשוט שצורת המדידה בפועל של חפץ כלשהו היא על ידי הנחת האגודלים על גבי הדבר הנמדד ולא כשהאגודל באוויר, ואם האגודלים מיועדים למדידה מעשית של חפצים ובגדים הדבר פשוט שאין לערוך את המדידה באוויר, ולקמן יבוארו הצדדים השונים בענין זה.

גיל הנמדדים

דברי רבינו אברהם בן הרמב"ם ברורים למדוד רק באנשים שהגיעו לתכלית הגידול, שהרי הדבר ברור שכשמודדים זית בינוני, מודדים זית בשל שגדל כל צורכו ונקטף מהעץ, וכן כביצה מדובר בביצה שהגיעה לגמר גידולה ויצאה מן התרנגולת, וכן בגרורת מדובר בתאנה בשילה שנקטפה, ועל דרך זה גם האגודל צריך להגיע לגמר גידול.

זו הסיבה שדברי רבינו אברהם התקבלו ללא עוררין, מפני שדבריו תואמים את הבנת מהר"ם שרב פפא לא בא לסתום, וכיון שלא התפרשו תנאים מיוחדים במדידה יש לפרש כפי הפשטות שמודדים באיברים שהגיעו לסוף הגדילה. ועל אף ששאר ראשונים לא הזכירו תנאי זה אין לחוש, מפני שסברת רבינו אברהם מיוסדת על הבנת מהר"ם והיא מקובלת על כל הפוסקים.



מדידה רציפה

ההצעה למדוד את האגודלים במדידה רציפה, כוללת בחובה קשת של אפשרויות, יש מציעים להניח את אגודל שמאל בכיוון ההפוך מאגודל ימין, ובהצעה זו אפשר להניח את החלק העליון של האגודל זה מול זה, ואפשר להניח את כל אורך האגודל זה מול זה, ואפשר להניח את האגודלים זה לצד זה, ויש המציעים להניח את כל האגודלים באותו כיוון זה בצד זה, ונראה כי ככל שירבו המצדדים במדידה רצופה כך ירבו ההצעות כיצד ובאיזה אופן יש לבצע.



אגודל ליד אגודל

גישה זו אינה עולה בקנה אחד עם סברת מהר"ם, שהרי מדידה רציפה יכולה להתבצע בכמה דרכים, וכיצד יברור לו האדם את דרכו ביניהם, ולא בא רב פפא לסתום אלא לפרש.

זאת ועוד, יסוד הגישה למדוד אגודלים רצופים מבוססת על ההבנה שכך אכן מדדו בדורות קדם, וכשאדם בא לקנות קרש, ורצה למדוד את אורכו, היו הקונה והמוכר מניחים את אגודליהם עליו ומודדים אותו מראשו ועד סופו, וחוזרים ומודדים באגודל אחר אגודל לוודא שלא נפלה טעות במדידה הראשונה.

אבל בדברי חז"ל רואים בבירור שהיו משתמשים באמת מידה ידועה, כשם שבימינו משתמשים בסרגל ובסנטימטר למדידת אורך ורוחב של בגדים וחפצים, כך מבואר בפסחים (דף פו) שהיו בבית המקדש אמות מידה, כך מבואר במסכת שבת (דף לא) שהבנאים היו מודדים באמת הבנין שבידם, ובמידות ארוכות היו מודדים בחבל מידה כמבואר בנביא (זכריה ב ה)

כו). משתי הסיבות הנ"ל יש ללמוד שאין לחייב למדוד אך ורק באמצעות קליבר, אלא שאין התנגדות למדידה באמצעותו, כל זמן שאין שינוי בשיטת המדידה. כוונת הדברים שמדידת קליבר בטבעה דוחקת במעט את הדבר הנמדד. שיטת מדידה זו מתאימה למדידת עצמים קשיחים כגון מוטות ברזל, אבל במדידת עצמים רכים כגון אגודל הדחיקה הזו גורמת לשינוי רוחב האגודל, ונצרכת שימת לב וערנות שאכן שהקליבר רק יגע באגודל ולא יכוון אותו וישנה את רוחבו.

ובעירובין (דף נו). גם לאומות העולם היו בזמן חז"ל אמות מידה ידועות, כגון האמה הרומאית והאמה היוונית, ובתקופות קדומות יותר היו נהוגות האמה האכדית והבבלית, והאמה המצרית.

נמצא שהנידון אינו כיצד מדדו בזמן חז"ל, שהרי הדבר ברור שכבר אלפי שנים מודדים עם אמות מידה מוסכמות, כל מדינה לפי המידות הנהוגות בה, אלא הנידון הוא כיצד יצרו את המידה הראשונה שממנה העתיקו כל בני המדינה, וזהו ספק שאין לנו איך לבררו.

הפוסקים שהכריעו למדוד באגודל בודד ולהכפיל את מידתו, הוא מפני שסברו כי לא באו חכמים לסתום אלא לפרש, ואם היה תנאי למדוד באגודלים צמודים יש מבוכה וספק באיזה דרך להצמידם, והרי לא באו חכמים לסתום אלא לפרש, ולכן צריך לומר שהמידה מתבצעת באגודל בודד והכפלתו לאחר מכן.

בנוסף, כאשר מודדים אגודלים לצורך יצירת אמת מידה אחידה, מדידה רציפה איננה מהווה סיבה לשינוי ברוחב האגודלים, שהרי מדידה לצורך יצירת מידה אחידה נעשית באיטיות ובדייקנות, וכל אגודל נמדד כפי רוחבו המציאותי, וכמעט שאין משמעות לנדון האם בזמן התלמוד השתמשו במדידה רציפה.



אמה שוחקת

בדברי השלחן ערוך (יו"ד סימן רא סעיף א) מבואר בשם הרשב"א שהחילוק בין שוחק לעצב הוא $\frac{1}{48}$, דהיינו תוספת של $\frac{1}{2}$ אגודל לאמה בת כ"ד אגודלים.

היה מקום לומר שהתוספת הזו מונחת גם על אגודל בודד, והספק הוא שמא לא צמצמו במידתו כל הצורך ולכן גם במידת אגודל בודד צריך לפחות ולהוסיף את אותם 2%. אולם מדברי כל הפוסקים שלא הזכירו שוחק ועצב באגודלים אלא רק בטפחים ואמות, מוכח שמדידת הטפח והאמה לא נעשית באמצעות הכפלת האגודל, אלא בצירוף של אגודלים רצופים זה אחר זה, ופעולה זו יוצרת את החשש שמא לא צמצמו במידה כראוי. ונראה שהם מפרשים את דברי הגמרא הטפח ד' אגודלים, שאופן מדידת הטפח הוא בהנחת ד' אגודלים זה לצד זה, וכפי דרכו של מהר"ם שפשטות לשון הגמרא היא הקובעת את אופן המדידה.

מאידך, תוספת זניחה של 2% בלבד מוכיחה, שאין התוספת נובעת משינוי בשיטת המדידה, אלא מחשש טעות כלשהי שיכולה להיווצר תוך כדי המדידה.



אגודלים דחוקים

הדעה הגורסת למדוד באגודלים דחוקים זה לזה, נראה שמזמינה מראש את התוצאה. ולעומת זאת עשרות ומאות פוסקים במשך מאות שנים האחרונות, שמדדו אגודלים ככלי הקובע מידה, ובלי להגדיר מהי התוצאה הרצויה, לא העלו בדעתם לדחוק אגודלים זה בזה, אלא השתמשו ברוחב האגודל הטבעי בלי להוריד ממנו חתיכות וזנבות.

והנה כשהגמרא בבכורות (דף לט ע"ב) אומרת 'אצבע שאמרו אחד מארבעה בטפח של כל אדם', המובן הפשוט הוא שהמדידה באגודל בודד היא בדיוק 1/4 ממידת טפח, והיות ובאגודל בודד לא שייך 'לדחוק זה בזה', הרי לנו משמעות מדברי הגמרא שגם הטפח אינו נמדד באגודלים דחוקים זה בזה.

אמנם אפשר לדחות שהמשפט 'אחד מארבע בטפח' מכוון למדידת טפח באגודלים דחוקים זה בזה, וחילוק התוצאה בארבע זהו שיעורו של אגודל בודד. אולם אם נכונה ההכנה שהגמרא באה לבאר לנו כיצד מודדים ולא השאירה אותנו עם 'נעלמים', אזי משמעות הגמרא בבכורות ברורה שהאדם ימדוד אגודל בפועל¹ ולא יחלק את הטפח לארבעה חלקים שווים.



אגודלים הפוכים



אגודל מול אגודל

ההצעה למדוד אגודלים הפוכים, כשהאחד משלים את השני, באופן הממעט את מידת האגודלים, לא הועלתה על ידי חכמי הדורות בשום צורה שהיא, ונראה שהיא נובעת מהצורך להסתדר וליישב קושיות שונות. והיות ומדידה רציפה באגודלים איננה אמורה למעט את מידת האגודל באופן אוטומטי, נותרה האופציה להקטנת האגודל, באמצעות דחיקת האגודלים זה בזה בכח ובמכוון, מדידה שלכל הדעות איננה מדידה טבעית, וכתחליף לכך קיימת ההצעה למדוד באגודלים ההפוכים זה מזה.



אגודל מול אגודל

במדידת אגודלים הפוכים קיימות כמה אופציות, האם למדוד חצי אגודל מול חצי אגודל, או למדוד אגודל שלם מול אגודל שלם [קשר מול קשר], ועד כמה להעמיק את האגודל במדידה. ועל אף שהמדידה באגודלים הפוכים היא פרקטית ונוחה מאוד, עדיין נותרו כל הצדדים פתוחים. והנה המודדים שמצאו מידות קטנות באגודלים הפוכים, בררו להם אגודלים מסוימים המסייעים להקטנת האגודל, והעמיקו מאוד להכניס אגודל בתוך אגודל, עד שהמדידה נעשתה מסורבלת.



חצי מול חצי

אולם אם מניחים חצי אגודל מול חצי אגודל שהיא מדידה נוחה יותר, התוצאה זהה לאגודלים הנמדדים זה לצד זה במקום הרחב, ואף אם נמדוד אגודל שלם מול אגודל שלם שיתכן והיא יותר פרקטית מיתר המדידות, אין הפרש משמעותי בין מדידה זו למדידת אגודלים המונחים זה לצד זה, שהרי מקום הקשר עומד במכוון זה מול זה. ומטבע המדידה כאשר מודדים בצורה רציפה בלי דחיקה מכוונת נוצר פער קטן בין האגודלים [שאינו שייך לנושא של שוחק ועצב], כך שהמדידה קרובה למידת אגודלים במקום הרחב.

(כז). ומה שאמרו 'אחד מארבע בטפח', היינו לבאר ש'האצבע' המדוברת היא 'אגודל' ולא אמה או קמיצה וכדומה.

יתכן ובכל הדורות מדדו באגודלים הפוכים, אבל לא התאמצו להקטין את שיעור האגודל, ולכן לא מצאו הפרש משמעותי בין המידות, ורק במדידות שנערכו מתוך מטרה להקטנת האגודל הצליחו להקטין את האגודל באופן משמעותי [15-20%].

אגודל בינוני

בקביעת הבינוני נאמרו כמה צדדים חשובים על ידי הפוסקים וקשה להכריע ביניהם. בדברי המשנה בכלים (פרק י"ז משנה ו') לגבי מדידת נפח הביצה, מבואר שיש רצון להגיע לדיוק מקסימלי בקביעת בינוני, ומאידך קשה מאוד לברר מיהו הבינוני המושלם. ולכן נחלקו התנאים האם יש צורך להתאמץ ולברר מיהו הבינוני על אף שמסתבר ולא ביררנו הדבר עד תומו, או שמא יש למדוד ביצה בינונית על פי השערה שווהי בינונית ואין צורך בעריכת בירור מיוחד.

לאור הנתונים הנ"ל יש הצדקה לשינוי שיטת המדידה בדורנו המתבססת על ריכוז נתונים מכמות גדולה של נמדדים והוצאת הממוצע מתוך כלל הנתונים שנאספו, שהרי גם בזמן חכמי התלמוד המטרה הסופית היתה לברר את מידת הבינוני, אלא שבימינו יש יותר כלים ומחקרים המאפשרים קביעה מדויקת יותר.

מאידך, ברור שבהוראת הגמרא למדוד אגודלים לא נאמר תנאי שצריכים למדוד 300 או 500 אגודלים, ובלי זה אין לקבוע מיהו בינוני. ונראה כי רוב הפוסקים קבעו את הבינוני לפי השערה ומראית העין. ולכן בכל מקרה יש אפשרות להשתמש במדידת אגודלים, כי אם לא נוכל לברר מידה מדויקת בצורה מדעית, עדיין קיימת הדרך המקובלת לקבוע על פי השערה ואומדן, או לחילופין לחבר אגודל קטן וגדול ולחצות את התוצאה.

אולם טענת הסוברים שבלתי אפשרי לקבוע את מידת הבינוני מחמת ריבוי הספיקות שבו,^{כח} כמדומה שהיא נסתרת מדברי חז"ל וכל הפוסקים שנתנו את האגודל ככלי שימושי, ולא התנו שקביעת המידה תיערך על פי חכמים ומומחים מיוחדים בתחום. ונראה שגם זה כלול בדברי מהר"ם שלא באו חכמים לסתום אלא לפרש, והיות ולא פירשו הוראות וכללים לבירור הבינוני, הדבר פשוט שניתן לקבוע את הבינוני באומדן וכמבואר במשניות לגבי מדידת ביצה.

עובי האגודל

הנושא של עובי האגודל אין ממנו גילוי מפורש בגמרא, אולם ריבוי לשונות בראשונים ובאחרונים לא נותן מקום לספק שהם מדדו רוחב אגודל ולא את עוביו.

באומות העולם במשך מאות [ואולי אלפי] שנים היה מקובל להשתמש ברוחב האגודל ככלי מדידה,^{כט} ולא נעשה שימוש בעובי האגודל, ויתכן שזה גרם לרבותינו להבין שהאגודל ככלי

כח. עיין בשיעורי תורה שער ו' סעיף ב.

כט. ראה בקריית אריאל עמודים רלו-רמב.

מידה נמדד ברחבו. אולם אין להתכחש שזו גם המשמעות הפשוטה בדברי הגמרא, שהרי לכולי עלמא הטפח אינו נמדד בעוביו אלא ברחבו וכן הזרת [מידת חצי אמה] אינה נמדדת בעוביה אלא ברחבה. ואם אגודל השתנה מכל אלו להימדד בעוביו ולא ברחבו היה לחכמים לפרש זאת, ומאחר שלא באו חכמים לסתום אלא לפרש, יש להיצמד למובן הפשוט שהאגודל נמדד ברוחבו ולא בעביו.



במקום הרחב

יוצא מן הכלל הוא ענין מקום המדידה, שנידון כבר בימי הראשונים, וכן בתקופת האחרונים, וללא שום קשר להזמנת מידה כלשהי אלא מתוך חקירה בגוף דברי הגמרא, האם התכוונו למדוד במקום הרחב, במקום הקצר, או במקום הקצר.

גם כאן, מאחר ולא באו לסתום אלא לפרש, ההבנה הפשוטה היא למדוד במקום הרחב, ואין מי שמפקפק בזה, אלא שתוספות הביאו שבזבחים (דף סג ע"א) מצאנו שמדדו אגודל בזכרות. נמצא שהגמרא עצמה פותחת פתח למדידה אחרת שלא במקום הרחב, ואם כן יש מקום לספק שמא יש ללמוד את אופן מדידת האגודל המוזכר במנחות (דף מא ע"ב) מן האגודל המוזכר בזבחים.

אך דא עקא, כי מהגמרא בזבחים שהביאו תוספות יש הוכחה נגדם, שהרי המדידה בזכרות המוזכרת שם, נאמרה כהוראה פרטית לגבי 12 אגודלים בודדים [מתוך 768 אגודלים] במידת אורך הכבש של המזבח. ואדרבה משם הוכחה לדברי מהר"ם ששאר האגודלים נמדדים במקום הרחב, ואכן מהר"ם מוכיח מהגמרא בזבחים את שיטתו. וכבר עסקו בשאלה זו גדולי רבותינו, וביארו בדברי התוספות איש איש כפי דרכו.^ל

בתקופת הראשונים והאחרונים, כשהנדון הצטמצם להבנת דברי הגמרא, רבים מהפוסקים נקטו שדברי מהר"ם הם המובנים והמחוזרים בפשטות דברי הגמרא, ואף האחרונים שחששו לספק של בעלי התוספות לא הכריעו למדוד במקום הקצר, על אף שיש לכך הוכחה מנפח הביצים. וטעם הדבר מפני שהם עסקו ב'מהות', כיצד קובעים את האמה והטפח, ומה הפירוש המתיישב והמחוזר בסוגיא, וכשהנדון מתמקד בבירור מדידת האגודל, כולי עלמא מודו שאין מקום לומר שהמדידה במקום הקצר היא הפשוטה.

זאת הסיבה שהנדון הצטמצם לשאלה האם לחוש לכתחילה לדברי התוספות [שגם הם רק 'הסתפקו' ולא הכריעו למדוד במקום הקצר], או להכריע באופן מוחלט כדברי מהר"ם. גם לאחר שהתפרסמה קושיית הצ"ח, לא הועלתה ההצעה שמא ספק התוספות הוא העיקר לדינא ויש למדוד אגודלים במקום הקצר.^{לא}

(ל). שו"ת מעיל צדקה סימן כח, ראש אפרים [על טריפות הריאה] קונטרס התשובות סימן יז, הנצי"ב בשו"ת משיב דבר חלק א' סימן כד, ספר דרכי הוראה פרק כא.

(לא). ואפילו השערי תשובה (או"ח סימן יא) שמצדד לסמוך בדברנו על דברי התוספות, גם הוא לקח זאת כספק השקול, ולא הכריע שהעיקר כדברי המודדים אגודל במקום הקצר.

רק בדור האחרון, כשהתפשטה ההבנה שאגודל הוא דבר גמיש, ולא נלקח כגורם מכריע בקביעת המידה, הדבר גרר בעקבותיו שלל הצעות שונות ומגוונות כיצד למדוד אגודל, ובראש כולם הספק של תוספות שמא אגודלים נמדדים במקום הקצר. אולם הבנת כל רבותינו בכל הדורות ובכל המדינות, שדברי הגמרא במנחות נאמרו להורות לנו כיצד למדוד טפח ואמה, ולדבריהם הדבר ברור שהצד למדוד אגודל במקום הקצר הוא המחודש, והנידון מצטמצם לשאלה האם בהוראה למעשה יש לחוש לצד זה.



ה. דרכים שונות לבירור האמה

מצאנו בדברי גדולי האחרונים אשר נבוכו בקביעת האגודל הבינוני, והתעוררו לחפש דרך חדשה לבירור מידת האמה באופן שיברר את המידה, ויפטור אותם מהצורך למדוד אגודלים.



גובה האדם

הצעה ראשונה הועלתה בספר גולות עליות (מקוואות פרק א' משנה ז' פסקא א') על פי דברי הגמרא (עירובין דף מ"ח) שגובהו של אדם בינוני הוא ג' אמות, ואם כן נוכל למדוד גובה אדם בינוני בזמננו, ולחלק את התוצאה לשלש חלקים שווים. והגולות עליות מדד ומצא שגובה האדם הבינוני בזמנו (רוסיה תק"נ) 160 ס"מ, והחליט מכח זה שהאמה 53.3 ס"מ, והטפח 8.9 ס"מ.^ל ובדרכו הלך בספר ערוך השלחן (חו"מ סימן תיח). שלא עסק כלל במדידת אגודלים אלא קבע את אורך האגודל והאמה לפי גובה האדם המצוי בזמנו. ובספר אדרת אליהו (קונטרס מי נדה סעיפים כא-כה) גם כן הולך בדרך זו ומגדיל את האמה עד 58 ס"מ.^ל

בספר מנחת ברוך (סימן עה) מסכים גם הוא להצעה זו, אלא שהוא מעורר שהרי דעת רוב הראשונים שמדידת גובה האדם ג' אמות מסתיימת בכתפיים ולא בקדקוד, ועל כן לדעתו יש לחסר מהשיעור הגובה הכללי קרוב ל-30 ס"מ, ומשיעור האמה כ-9 ס"מ. ותהיה האמה 49 ס"מ, והטפח 8.15 ס"מ.

הגר"ח נאה מקדיש שער שלם (שיעורי תורה שער ו) לבעיה הזו שאין בידינו ידיעה ברורה מהי מידת האגודל, ולדבריו ממידת גובה האדם ג' אמות יש ללמוד שהאמה 48 ס"מ והטפח 8 ס"מ.



לב). במסקנתו הוא חושש שמא הממוצע של האנשים גדול יותר והוא מגדיל את שיעור האמה [השוחקת] עד 58-57 ס"מ.

לג). על פי דברי הספר מדות ומשקלות של תורה פרק סד הערה 12. אולם יש לציין שהוא מסתמך בהכרעתו על מדידת אגודלים ועוד נתונים, ומביא את גובה האדם כסייעתא לדבריו.

הזרוע

בספר גולות עליות התעורר על כך שניתן למדוד את האמה באמצעות הזרוע, מקצה אצבע האמצעית ועד המרפק.

אמנם הוא מעורר שמדברי הראשונים משמע לו שהזרוע היא שווה למידת אמה בת חמשה טפחים, וכן נקטו בספרים דרכי הוראה (ווילנא תרמ"ד¹), וערך מלין (ברדיטשוב תרס"ה²) שהזרוע בזמננו היא כ' אגודלים, והיא שווה לאמה בת חמשה. וכך היא גם מסקנתו של מהר"ר שמואל חסיד בקונטרס תורת חסידים (נדפס בספר תורת יעקב דף עב) שהזרוע עד המרפק מידתה ה' טפחים שהם כ' אגודלים.

כך גם בשו"ת תיקון עולם (מקוואות סימן י' סק"א) כתב שבדברי הגמרא בעירובין (מח א) נראה שמידת הזרוע עד המרפק היא קטנה יותר ממידת ו' טפחים בינונים, ואין למדוד אמה בת ו' טפחים בזרוע.

הגר"ח נאה (שם) אשר נוקט שאין בידינו מידה ברורה לאגודל, מברר ומוכיח מדברי רש"י בכתובות ובמנחות שהמידה מתבצעת באמצעות הזרוע, ומכח זה הוא קובע את מידת האגודל והאמה המדויקת על פי דבריהם שהיא 48 ס"מ, הטפח 8 ס"מ, והאגודל 2 ס"מ.³



הזרת

איתא בתוספתא (כלים בבא מציעא פרק ו הלכה ד) זרת אמורה בתורה חצי אמה של ששה טפחים, וכן מבואר בספר השורשים לרד"ק (ערך זרת) ובפירוש רבינו שמשון משאנץ בכלים (פרק יז), והגר"ח נאה (שם) מונה והולך ח' ראשונים שנקטו כדברי התוספתא.

וכתב בספר הפרדס⁴ הזרת האמורה בכל מקום, נמדדת בפשיטת היד באלכסון מהאצבע הקטנה שהיא הזרת ועד האגודל.

מאידך, בשו"ת הרשב"א (חלק א' סימן תתקי, חלק ה' סימן קמז) כתב שהדבר מפורש במקרא ביחזקאל (פרק מג), ובסוגיית התלמוד בעירובין (ד א) שמידת הזרת היא ב' טפחים ומחצה.⁵ וכן מבואר בשו"ת הריטב"א (סימן פו), ובדברי התשב"ץ (חלק א' סימן יז), והמגיד משנה (הלכות שבת פרק ט הלכה ז). ובספר ערך מלין (ערך זרת) שמיישב דברי הרשב"א עם התוספתא.

לד). קנה המידה פרק ה עמוד 8, ועיין בפרק יד.

לה). ערך טפח בהערה כז**). ועיין ערך אמה גדולה הערה כט**).

לו). בשו"ת רמ"ע מפאנו מבואר שהזרוע יש בה ששה טפחים, אבל לא מבואר בדבריו שהמידה נעשית באמצעות הזרוע, ובספר דרכי תשובה (סימן יט סק"ז) נראה שגם לשיטתו של הרמ"ע המדידה נעשית באגודלים ולא בזרועות.

לז). עמוד כא בהוצאת רח"י עהרענרייך בודפשט תרפ"ד, ועיין ספר השורשים להרד"ק ערך זרת. ובפירוש התורה לרבינו אברהם בן הרמב"ם פרשת תצוה מפרש זרת - 'שָׁבֵר' [מדה ידועה אצל הערבים, נמדדת כדברי ספר הפרדס].

לח). וכן מוכיח בספר זכרון יעקב (הרב בנדיטמאן, בקונטרס תורת חסידים, דף עב) מדברי הגמרא שהזרת היא י' אגודלים.

הגר"ח נאה (שם), אשר נוקט שאין בידינו מידה ברורה לאגודל, מברר ומחזק את שיטת הסוברים שהזרת היא ג' טפחים, וקובע ששיעור ג' טפחים הוא 24 ס"מ, והאגודל 2 ס"מ.

הטפח

שיעור טפח נמסר לנו בגמרא במנחות (מא ב) שהוא ארבעה אגודלים, אולם אותם אשר נבוכו מהו שיעור אגודל חיפשו וחקרו מהו שיעור טפח, ונמצאו כמה צדדים ואפשרויות.

הרד"ק כותב (ספר השורשים ערך טפח) מידת הטפח הוא בארבע אצבעות היד דבוקות זו לזו. ומאידך הרמב"ם כותב (פירוש המשניות עדויות פרק ד משנה ו) כי הטפח הוא 'כף היד'.^{ל"ט} גם באופן המדידה יש להעלות כמה ספיקות, האם האצבעות נמדדות ביד קפוצה או ביד פתוחה, האם האגודל מונח על האגרוף ונמדד עמו או שמא אין לכלול את האגודל, גם במידת כף היד יש להסתפק אם היא נמדדת בהצמדת האגודל או שמא בלי האגודל, ושורשי הספיקות במדידה זו מבוארים בספר מנחת ברוך (סימן עה).

ואפשר למצוא ביד את כל סוגי המידות האפשריים, ד' אצבעות פשוטות הן 7.5 עד 7.8 ס"מ [תלוי באיזו נקודה מודדים], רוחב כף היד בלי האגודל הוא 8.5-9 ס"מ, וכן הוא רוחב ד' אצבעות קפוצות בלי אגודל, ואילו כשנמדוד ד' אצבעות קפוצות כולל האגודל, או כף יד עם אגודל צמוד תעלה המידה 9.5-10 ס"מ.

דיוק השיעור

בין מקטיני השיעור, קיימות ב' דעות ושתיהן מתמודדות עם קשיים:

דעת הגר"ח נאה - להיצמד לדרכו של המנחת ברוך שגובה האדם עד הכתפיים הוא המודד המרכזי לאמה, ועל פי זה הוא קובע ששיעור כ"ד אגודלים הוא 48 ס"מ, מפני שגובה אדם בינוני [שגובהו הכללי 170-172 ס"מ] עד הכתפיים הוא 144 ס"מ.

על דברי הגר"ח קשה, שאין מצוי בזמננו זרועות של 48 ס"מ, ולא זרתות של 24 ס"מ.^מ

דעת הקרית אריאל - להיצמד למידת הזרוע הטבעית והזרת הטבעית, שהן מתאימות זה לזה בדיוק נמרץ, כאשר הזרוע המצויה היא 45.5-46 ס"מ, והזרת המצויה היא 23 ס"מ.^{מא}

לט). ובספר קרית אריאל (פרק ט עמוד ריד) הוכיח מדברי כמה ראשונים שאין מודדים בארבע אצבעות היד.

מ). הגר"ח עצמו מסתפק האם זרת בינוני הוא 22 ס"מ או שמא 24 ס"מ (ראה שיעור מקוה סעיף יב, קונטרס אבני צדק סעיף 43,44), וגם בענין הזרוע מבואר בשיעורי תורה (שער ו) דמידת הזרוע היא 45-50 ס"מ, ולא התברר לו בזה מידה מוכרחת, ואעפ"כ הוא מכריע לדינא שהאמה היא 48 ס"מ לקולא ולחומרא, וכפי הנראה מטבעות הרמב"ם הם שביררו והכריעו את המידה המדויקת.

אמנם לענין הזרוע גם הדרכי תשובה (סימן י"ט סקכ"ז) כתב שהזרוע היא 48 ס"מ, ונראה שהוא מדד את הזרוע עד סיום המרפק אחרי שמתעגל, כי אז תהיה הזרוע הבינונית 48 ס"מ.

מא). קרית אריאל סוף פרק ט עמוד רנח, וכדבריו סוברים רוב המודדים הנצמדים למידות טבעיות.

על דברי הקר"א וסיעתו קשה, שהרי גובה אדם בינוני בזמננו עד הכתף הם נזקקים ליישב איש קושיית רעהו, ונזקק הקר"א ליישב בדוחק גדול ששיעור גובה האדם ג' אמות לא נאמר בדקדוק ובצמצום, והאמת היא שגובהו עד הכתפיים הוא ג' אמות וטפח.²²



האם צריך למדוד אגודלים

עוד ויכוח נפל בין מקטיני השיעור, האם יש צורך לעסוק במדידת אגודלים.

דעה א' יש להתאמץ ולבאר כיצד ובאיזה אופן מודדים את מידת האגודלים. זו דרכו של המנחת ברוך (סימן עה) שביאר כיצד מידת האגודלים מתאימה עם שיטתו שהאמה 49 ס"מ. וכן מבואר בספר דעת תורה (יו"ד סימן לה ס"ק קטז), ובדרכי תשובה (סימן ל סכ"א), כך גם בספר עצי אר"ז (עמוד שטז), ובספר קרית אריאל (פרק ט' הערה לא) שיוצאים מכולם מנקודת הבנה כי תנאי ראשון ויסוד כל המידות הוא להגדיר ולפרש כיצד מודדין אגודלים.

דעה ב' דוגלת שאם יש קושי לברר את מידת האגודלים, ונצליח להוכיח ממקום אחר מהי מידת האמה והטפח, אין צורך לבדוק אחר אגודלים. כך הוא הפשטות בדברי הגלות עליות (מקואות פרק א משנה ז), וערוך השלחן (יו"ד סימן רא), שלא עסקו באגודלים אלא במדידת גובה האדם, וכך היא דעתו של הגר"ח בניש (מדות ושיעורי תורה פרק ה סעיף י') שיש להסתמך על מדידת זרועות.

דעה ג' הגר"ח נאה כותב (שיעורי תורה שער ו סעיף ד) הזרוע איננה עודפת על 48 ס"מ, ומוכרח שהאגודל הוא 2 ס"מ. ואם נימא שיש סתירה בין האגודל לזרוע, מאי חזית דסמכת על האגודל סמוך על הזרוע שהוא עיקר שיעור התורה ובה נמדדה האמה של משה.

והגר"י מרגולין כותב²³ אם מהות שיעור האמה הוא כ"ד אגודלים אזי הפוסקים שנקטו אגודל גדול דעתו של רואה יקבע שהשיעור שצריך לנהוג בו הוא גדול, אבל לי נראה שמוכח בגמרא שאמה אינה נמדדת בכ"ד אגודלים אלא היא אמת היד [-זרוע], ודברי הגמרא והרמב"ם שמודדים באגודלים, נאמרו כדרך מדידה יעילה, אבל אין זה מהותו של הגדרת השיעור. כמובן שלפי דרך זו אין צורך וגם אין טעם למדוד אגודלים.



מב). קרית אריאל פרק ט' הערה כג. וצריך עיון כי בדברי התוספות (עירובין מח, יומא לא, בבא בתרא ק) ושאר הראשונים ההולכים בשיטתם מבואר ששיעור קומת האדם נאמרה בצמצום ובתכלית הדיוק, שהרי כתבו שגובה תחתית הארון 11.1/3 טפחים מעל הקרקע, וחשבון מדויק זה מוכיח שהגובה עד הכתף הוא י"ח טפחים בדיוק.

מג). בספר בירורים וביאורים (מאת מה"ר אריה גלינסקי) בבירורי השיעורים סימן יא עמוד תקיג, וסימן כ עמוד תקלג, ועיין בספר הידורי המידות פרק נז.

סיכום הדברים

אותם המסופקים במידת האגודל ופנו למצוא פתרון ממקום אחר, לא העלו ארוכה לבעיה המדוברת, שהרי בכל הצדדים והאופנים אשר פנו אליהם הם נזקקו להכריע בין הצדדים השונים.

הטפח - תלוי בקביעה האם מודדין אצבעות או את כף היד, והאם היד פתוחה או סגורה.

הזרוע - תלוי בקביעה מוקדמת האם היא אמה בת חמשה, או בת ששה, ושמא אין מודדים בזרוע כלל.

הזרת - גם הוא תלוי בפרשנות מוקדמת האם הוא חצי אמה בת ששה או חצי אמה בת חמשה.

גובה האדם - תלוי במחלוקת האם קומתו ג' אמות היא עד הכתפיים או עד קצה הקדקוד.

ואם כן עדיין נשאלת השאלה, כיצד אם כן אפשר לצאת מסבך הספיקות.



ה. מדידת זרועות וזרתות

לאחר שהתבאר מפי ספרים ומפי סופרים, כי המושכל הפשוט של רבים מהפוסקים, ודעה רווחת בקרב האחרונים היא לדבוק בשיעור האמה הגדול, כאן הבן שואל, כיצד הכריעו רבותינו את המבוכות הרבות אשר עולות במדידת הזרוע ושאר כלי המדידה.



שו"ת מהר"ם

בראשית הדברים יש לחקור לאיזו מדידה יש להיצמד, האם למדידת אגודלים, או שמא למדידת הזרועות.

לעיל בפרק ד, הובאו דברי הסוברים שיש להתחשב במדידת הזרועות כמידה בעלת משקל מכריע, וכן נוקטים בדורנו כמה מחכמי הזמן. אולם בדברי הראשונים והקדמונים נראה שהאגודל בלבד אמור לשמש ככלי למדידת הטפח והאמה.

בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סימן רלט) כותב שכוונת רב פפא למדוד את האגודל באמצעותו וברחבו, כי מסתמא לא באו חכמים לסתום אלא לפרש, ואי אפשר לעמוד עליו מהיכן הוא מודד, אלא מרוחבו.

אם היתה כוונת רב פפא לתת סימן בעלמא כמה הוא אגודל, אבל עיקר המדידה היא בזרועות, אין קושיית מהר"ם מובנת, שהרי חכמים פירשו דבריהם שהאמה כ"ד אגודלים. והרי זה ביד כל אדם למדוד את הזרוע ולחלק את התוצאה ל-24, ומדוע מהר"ם רואה בדבריהם הוראה סתומה. נראה מהדברים, שמהר"ם מפרש בדברי רב פפא שהמדידה אמורה להתבצע אך ורק באגודלים, ואין להסתייע בזרועות וזרתות לקביעת המידה.

גם בשו"ת התשב"ץ משיב לשואלים וכותב (חלק ג' סימן לג) שיעור מקוה הוא אמה על אמה ברום ג', והוא מפורש בתורה שיהיה המים שכל גופו עולה בהם, והשורש המסור לנו הוא כי אמה היא בת ששה טפחים והטפח הוא ארבע אצבעות בגודל כמבואר במנחות, ואחר כל אלה השורשים אם יש בכם בקיאים בשיעורין ימדדו באצבע היותר גס והיותר דק ומה שביניהם הוא הבינוני ובו ימדדו אצבעות המקוה.

הוא אינו מציע לשואלים את ההצעה הפרקטית, הזמינה, והמדויקת, למדוד זרועות, למדוד זרתות, או כל אבר אחר, אלא נצמד לדברי רב פפא, ומורה למדוד אגודלים.



הבית יוסף וחכמי דורו

מהר"י בירב רב העיר צפת (עד שנת ש"ו) נשאל¹ אודות שיעור הטפח, שנפל בו וויכוח בין החכמים בהפרש עצום של 33%, ועוד שאל השואל שכאשר מדד את המקוה בנפח הביצים לא נמצאה התאמה לאחד מהמידות של האגודלים. והשיב הגאון מהר"י בירב, כי לפי דעתו מידת האגודל היא ממוצעת בין ב' המידות הנ"ל, ועל השאלה מנפח הביצים כתב שצריך להתיישב בדבר בהזדמנות אחרת.

לאור העובדה שעלתה בידם ג' צדדים במידת האגודלים, ומידת הביצים אינה תואמת לאף אחד מהמידות הנ"ל, היה מתבקש שיציע להם מהר"י בירב שימדדו זרועות, זרתות, או כל פתרון אחר שיכול להוציאם מן הסבך, ולברר את מידת הטפח המדויקת. ונראה מתוך הדברים שההוראה המסורה בידינו היא למדוד טפח ואמה באגודלים דווקא, ולא בשאר דרכי מדידה שלא נמסרו לנו לקבוע המידות על פיהם.

בדור שאחריו, נשאלו שני גדולי צפת, מרן הבית יוסף וחברו המבי"ט, על אודות מקוה בעיר ארם צובה שמימיו מועטים, ורבני קהילת המגורשים ערערו עליו שאין בו שיעור אמה על אמה ברום ג', וצריך להכפיל את שיעורו כפי שעולה ממדידת אגודלים. ולעומתם טענו המכשירים שמקוה זה תואם להפליא לשיעורי המטבעות של הרמב"ם, ומינה לא תזוע.

על כך השיב הבית יוסף שעל אף שאינו מבין כיצד אירע הפרש כה גדול במדידות, מכל מקום אין להכשיר מקוה עד שימצא בו שיעור אגודלים המבואר בפוסקים. גם המבי"ט מתפלא מאוד כיצד יתכן הפרש גדול כל כך עד כדי כפל, ומשער שהמים היו כבדים, עכורים, ומלאים עפר. לסיום, הוא מצרף להם במכתב התשובה מידת טפח שנמדד כהוראת מהר"ם.

גם כאן השאלה מתבקשת, אם ההפרש כה גדול, והחכמים אינם יודעים לפרשו, מוטב היה שימליצו לשואלים למדוד אמה בזרועות, בזרתות, ובשלל אופנים, אשר יתנו להם מידה מדויקת וברורה לאמה, לטפח, ולאגודל. ונראה מן הדברים שחכמי צפת סברו שאין אפשרות למדוד את הטפח בזרועות וכיוצא בזה, אלא האגודלים לבדם הם שנמסרו לנו ככלי המברר את מידת האמה והטפח.

(מד). השאלה והתשובה נדפסו בספר זכרון הצבי והצדק עמוד קד.

חכמי ירושלים

מקרה נוסף מובא בדבריו של הגאון מהר"ם מיוחס, ^מ חתנו של מהרי"ט אלגאזי, שבעיר ירושלים אירע שמדדו מקוה על פי האצבעות, וחזרו ומדדו אותו במשקל המים, ומצאו שהמים הנמדדים במשקל הם חצי משיעור מקוה הנמדד באצבעות. ^מ נמנו וגמרו (חכמי ירושלים) שאין לסמוך על המשקל אלא במדידת אצבעות.

גם כאן תמיהה עולה מאליה, הלא חכמי ירושלים רואים את הסתירה לנגד עיניהם בדיוק כפי שתיאר המבי"ט, ואעפ"כ לא עולה בדעתם למדוד בזרועות, או בזרתות. ונראה מהדברים שאין תחליף למדידת אגודלים, ומה שיעלה במדידתם הוא הקובע לדינא ואין בלתו. וכפי שאכן משמע בדברי הרמב"ם בהלכות שבת (פרק יז הלכה לו), ובשלחן ערוך אורח חיים (סימן שסג סעיף כו), ויורה דעה (סימן רא סעיף א), וכל נושאי כליהם, שגם במידות גדולות וארוכות של אמות שלמות, כמו שיעור מקוה, ופרצת מבוי, ודופן עקומה, ורוחב רשות הרבים, המדידה בפועל מתבצעת באמצעות אגודלים, ולא באמצעות זרועות.

מהר"ם מיוחס מנמק את הכרעתו כדעת המבי"ט הסובר לשער באגודלים ולא במשקל, מפני שכך נראה מפירוש המשניות להרמב"ם בחלה (פ"ב מ"ו), בעדויות (פ"א מ"ב), ובהקדמה לפירוש המשניות מסכת מנחות. ^מ ולדעתו ההכרעה לדבוק במדידת אגודלים ולא להיסמך על כלי מדידה נוספים, נעוצה ומושרשת בדברי הרמב"ם שגם מידות הנפח נמדדות באגודלים.



פתח הדביר והמנחת ברוך

גם האחרונים אשר שמו להם למטרה להקטין את שיעור האגודל והטפח כדי לצאת מן הסבך, וכדי לסייע את המנהג בשיעורי הנפח שתואם לאורך הזרוע, ^מ לא מצאו לנכון להשתמש בזרוע ככלי מדידה, וכהוכחה לכך שהאגודל הוא 2 ס"מ.

המנחת ברוך (סימנים עה עו) מאריך לדון באופנים השונים של מדידת האגודל, והטפח, שיעורי הנפח, ושיעור גובה האדם, והוא עמל בכל דרך לסייע למידת האמה של 48-49 ס"מ, ומכל מקום אינו מזכיר אפילו ברמז שיש הוכחה ניצחת מאורך הזרוע להקטין את שיעור האמה, ואדרבה הוא נוקט שהאמה היא 49 ס"מ, שהוא לכל הדעות שיעור מופרז לזרוע טבעית.

מה). ספר ברכות מים יורה דעה סימן רא (דף עב עמודה ד).

מו). נראה שבמדידה זו השתתף גם החיד"א שחי בדורו של מהר"ם מיוחס, ותושב ירושלים עד שנת תקל"ג, שהרי בשו"ת חיים שאל חלק א' (סימן עד אות יח ואות יט), שיורי ברכה (יו"ד סימן רא סק"ב) מופיעים פרטים על מדידת מקוה שהשתתף בה החיד"א והם זהים לפרטים שמוסר מהר"ם מיוחס, ועיין בספר מזבח אדמה (יורה דעה סימן רא דף יד עמודה ב) שחיבר מהר"ר רפאל מיוחס אביו של מהר"ם מיוחס (נפטר תקל"א).

מז). כוונתו, שהרמב"ם במקומות הנ"ל קובע את כל מידות הנפח, רביעית, לוג, עשירית האיפה, וכו', על פי מדידת אגודלים בלבד.

מח). אם הזרוע היא 48 ס"מ הרביעית היא 86 סמ"ק, ואם הזרוע 46 ס"מ אזי הרביעית 77 סמ"ק בקירוב. שיעורי רביעית במספרים אלו היו נהוגים ברוב רובם של תפוצות ישראל.

כך גם הפתח הדביר (חלק א' סימן קצ) מאריך להוכיח את מדידת 2 ס"מ לאגודל, ולדעתו כך מדדו כמה אחרונים בדורות שלפניו, ונדחק מאוד לישב את דברי הרמב"ם, ואעפ"כ אינו מסתייע ממדידת הזרועות כהוכחה ברורה למדידתו, ולמנהג ישראל.

וגם בשו"ת חסד לאברהם^מ (קמא סימן יח), אשר דן בסתירה שבין האורך לנפח, ומתקשה בשוב סוגיא זו, אינו מסתייע ממידת הזרועות כהוכחה לבירור מידת האמה.



הרמ"ע מפאנו ודרכי תשובה

בספר דרכי תשובה (סימן יט סק"ז) מביא את דברי הרמ"ע מפאנו (שו"ת הרמ"ע סימן ג) שסובר כי אורך הזרוע מהמרפק הוא כשיעור אמה בת ו' טפחים, ובמדידות שערך הוא מוצא שהזרוע הזו שיעורה 48 ס"מ, ואם כן האגודל הוא 2 ס"מ.

למרות זאת, בכל המקומות¹ בהם מדבר על שיעור האמה והטפח, הוא מציג את הצדדים השונים ואינו מכריע ביניהם, ואיננו מעלה את הטענה הפשוטה שהמדידה בזרועות מוכיחה את מידת האמה של הרמ"ע. ומשמעות הדברים היא שהוא מפרש כי הרמ"ע עצמו לא קבע את מידת האמה על פי הזרוע, וגם לא הסתייע ממדידתה להוכיח את שיטתו בשיעור האמה, אלא לאחר שעסק במדידת אגודלים קבע והכריע שמידת הזרוע הטבעית שווה למידת כ"ד אגודלים.



גלות עליות וחיידושי מהרי"ץ

בנוסף לכל האמור, נמצאו חכמים אשר מדדו זרועות, וראו את חוסר ההתאמה בין הזרועות לאגודלים הנהוגים במקומם, ואעפ"כ לא הכריעו שהזרועות הם שיקבעו את מדת האמה.

בספר גלות עליות² כותב (בסוף ההקדמה) כי יצא ומדד את הזרוע מהמרפק ועד ראש אצבע האמצעי, ומצא שהוא קרוב לשליש מקומתו של אדם מרגליו ועד כתפו, ובעקבות כך הוא מצדד שהזרוע היא אמה בת חמשה טפחים, ואין בה שיעור ו' טפחים.³

בספר דרכי הוראה⁴ כותב (פרק ה עמוד 8) מדדתי את היד באצבעות אגודל אותו האיש ומצאתיו מן הקודא (-המרפק) ועד גמר האצבע שקורין אמה 20 אגודלים מדוקדקים, והוא חמשה טפחים ולא ששה, ונשתוממתי על המראה שהרי לדין האמה היא בת ששה. ולאחר אריכות דברים, הוא נשאר איתן בדעתו שבכל מקום שאמרו חכמים שיעור טפח משערין ליה באגודלים, ובזרוע יש רק ה' טפחים ולא ו' טפחים.

מט). מאת מהר"ר אברהם תאומים, נכדו של בעל נתיבות המשפט ורב העיר בוטשאטש, לבוב, תרי"ז.

ג). ראה בדרכי תשובה סימן ח סק"ז, סימן יט סק"ז, וסימן נג סק"ב-ל"ד. [וראה עוד סימן כ סק"ה, סימן ל סק"א, סימן לה סק"ה, סימן מו סק"ג, סימן מז סק"י, סימן נו סק"כ וסקמ"ג, סימן נח סק"ו וסק"פ, סימן צו סק"ח]

גא). מאת מהר"ר דב בער ליפשיץ (נכד מהר"ר מרדכי אחיו של אדמו"ר בעל התניא), וורשא, תרמ"ו.

גב). ועיין בספר גבורות אליהו (או"ח סימן קמו עמוד רנ).

גג). מהר"ר יהונתן אליאשברג, ווילנא, תרמ"ד. והוא חיבור שלם העוסק בענייני שיעורים בעומק הסוגיות.

בספר בית שאול בחלק חידושי מהרי"ץ (דף מז עמוד א) עוסק במידת הזרוע מהמרפק עד קצה האצבע, אבל לא רואה במידה זו הכרעה ברורה לשיעור האמה, אלא הוא מפרש שאמה זו היא אמה בת חמשה טפחים לפי דעת הרמב"ם ורשב"ם, ואילו לדעת רש"י יש בזרוע שיעור אמה מצומצמת בת ששה, אבל אמה מרווחת-שוחקת מוסיפה עליה עוד 2 צאל ומחצה [כ-6 ס"מ]. לדבריו, אין בראשונים מי שסובר שהזרוע קובעת שיעור אמה ברור, ולכל היותר הזרוע 'מתאימה' למידת אמה עצבה, אבל לא 'קובעת' את האמה העצבה.

הגאון מהר"ר שמואל רגולר כותב (ספר זכרון יעקב" דף עב) מדדתי אמה מראש 'הקובדו' (מרפק) עד אצבע השלישי הנקרא אמה, ומדדתי זרת שהוא חצי אמה ועלו ב' המדידות מכוונים, ועשיתי מאמה זו ו' טפחים ומכל טפח ד' אצבעות, ועלתה מידת הרביעית הנמדדת באצבעות אלו כפי שיעור ביצה ומחצה.² אך במסכת עירובין (דף ד ע"א) נראה כי הזרת היא חצי אמה של אמה בת חמשה טפחים, ואם כן בזרוע אין בו כי אם ה' טפחים שהם כ' אגודלים.

בספר ערך מלין, אשר מקיף את כל ענייני מידות ומשקלות, קובע ומכריע בדבריו (דף ח עמודה ב ועמודה ג) כי אמה עוצבת היא 56 ס"מ, והשוחקת היא 57.1 ס"מ, והגמרא במנחות דף צ"ז שמביאה ג' מיני אמות, אמה בינונית, ואמה בת ו' טפחים, ואמה בת ה' טפחים, ושלשתן אמות מלאכותיות, ואין שם עסק עם האמות הטבעיות כלל.

מסקנת הדברים

מידת הזרוע אשר היתה ידועה כבר לפני 100 ולפני 200 שנה, וכנראה אף קודם, לא הכריעה את מידת הטפח והאמה, והסברא שהזרוע היא זו שתקבע את כל השיעורים, היא דבר חדש שלא נשמע כמותו מימות עולם, וכל המודדים והעוסקים במדידת שיעורים, לא העלו בדעתם לקבוע את שיעור האמה על פי הזרוע.

במשנה בכלים (פרק יז משנה ט) נאמר 'אמה שאמרו באמה הבינונית', ולא מצאנו בדברי המפרשים שיוכירו שהאמה הבינונית הכוונה לזרוע הבינונית, ואדרבה הרמב"ם בפירוש המשניות שם כותב שהאמה הבינונית היא נמדדת באמצעות כ"ד אגודלים.

נד. בתוך ספר בית שאול (וורשא, תרנ"ז) נדפסו חידושי מהרי"ץ בעייני שיעורים, מאת מהר"ר יעקב יצחק מזליחוב שהיה אב"ד סאבין [עיר הסמוכה לוורשא].

נה. מאת נכדו מהר"ר יעקב בנדיטמאן, והדפיס בסוף הספר חידושים מזקנו מהר"ש רגולר שהיה מרואי פני הגר"א, ומבאי בית מדרשו.

נו. המשך דבריו, דאף שבאגודלים עולה מידה גדולה 'ואנו רואים' שהרביעית הנמדדת בהם היא כשיעור ג' ביצים, האמת יורה דרכו כי במדידת דבר קטן הטעות מצוי יותר ממדידת דבר גדול, וגם אין אנו יודעים היכן למדוד האגודל אם בתחילת הצפורן או באמצע האצבע בסוף הצפורן, ולכן יש להניח את מידת האגודל ולסמוך על האמה.

הוא איננו מצדד שכשיש סתירה בין הזרוע לאגודל, הזרוע תקבע את השיעור. הוא גם לא אומר שאין צורך למדוד אגודלים מפני שמדידת הזרוע היא הקובעת, והאגודלים נאמרו לסימן בעלמא! אלא הוא מחפש לברר את שיעור האגודל מתוך הזרוע, ומאחר שמעיקרא היה סבור שהזרוע היא כ"ד אגודלים, ונפלו בלבו כמה ספיקות במדידת האגודל, העדיף להסתייע בזרוע 'בכדי לברר את דיוק מידת האגודל'. וגם זה נדחה לבסוף מאחר שהוכיח מהגמרא שבזרוע יש 20 אגודלים, ולא 24 אגודלים כפי שסבר מעיקרא.

והגר"ח נאה מוכיח (שיעורי תורה שער ו' הערה ד') מדברי רבינו חננאל רש"י והרמב"ם בדין אמה עצבה ואמה שוחקת, שמידת האמה נקבעת על ידי אגודלים ולא באמצעות זרועות. ואם כן ההצעה לקבוע את מידת האמה על פי זרועות, כמעט ואין לה על מה שתסמוך.



ו. שיטת רש"י

רש"י בכתובות ובמנחות

מבואר בכתובות (ה' ע"ב) שהשם יתברך ברא את האצבעות מחולקות זו מזו, כאשר כל אחת מהן משמשת לדבר אליו היא מיועדת, כמו שאמר מר, זו זרת, זו קמיצה, זו אמה, זו אצבע, וזה אגודל.

ופירש רש"י זו זרת - ממנה מודדין זרת של חושן, זו קמיצה - מאצבע שאצל הקטנה מתחילין לקמוץ, זו אמה - מהגדולה מודדין אמת בנין וכלים, זו אצבע - למתן דמים, זו אגודל - לבהן יד דאהרן ודמצורע.

גם במסכת מנחות (יא ע"א) מובאת המימרא של זו זרת, זו קמיצה, וכו', ושם מפרש רש"י זו אמה ממנה מודדין כל אמות בנין וכלים לפי שהיא ארוכה מכולן, ושתי אמות היו בשושן הבירה שתי מקלות שהן אמה ובהן מודדין אמות הבנין, ואותן מקלות נמדדו באותו אצבע שהוא ארוך.

מדבריו של רש"י מוכיח הגר"ח נאה (שיעורי תורה שער ו') שהזרוע הטבעית היא אמה בת ו' טפחים, ובה קובעים את מידת האמה, וכן בספר הידורי המידות (פרק נו) מעמיד ומייסד מכח דברי רש"י שעיקר מידת האמה נקבעת בזרוע ולא באגודלים.¹ לדבריהם, דברי רש"י המפורשים הם העיקר והיסוד שאין לזוץ ממנו, ומי שבכל אופן רוצה למדוד אגודלים, מוכרח ומוזהר למדוד אותם באופן שיצליח למדוד 24 אגודלים בזרוע. וגם אם ימדוד ולא תעלה בידו, אין חשש בדבר, מפני שעיקר המדידה היא בזרוע ולא באגודלים, והיא מדידה שאין בה ספק כלל.² מאידך, יש כמה מקורות בדברי רש"י, שאינם מתיישבים עם מדידת הזרוע, אלא מידת ו' טפחים היא גדולה יותר מן הזרוע הטבעית.



(נו). בספר קרית אריאל (עמוד ריד) מביא דברי רש"י בסוכה (דף ז' ע"א ד"ה טפח שוחק) שמודדים את הטפח השוחק בד' אצבעות שאינם נוגעות זו בזו דהוי טפח ומשהו, ודקדק מזה שמדידת הטפח אינה נעשית באגודלים אלא בטפח טבעי שהוא 1/6 של זרוע טבעית. וצריך להבין היכן מצא בלשון רש"י שארבע אצבעות המדוברות אינן אגודלים.

(נח). זה לשון הגר"ח נאה (שיעורי תורה שער ו') אם נימא שיש סתירה בין שיעור האגודל לשיעור הזרוע, מאי חזית דסמכת אאגודל סמוך על הזרוע שהוא עיקר שיעור התורה ובה נמדדה אמה של משה, ובאמת שיש להתפלא שלא עמדו רבותינו האחרונים למדוד הזרוע. עכ"ל. פירוש דבריו, שהדבר ברור שבפוסקים לא הוזכרה מידת זרועות (כפי שהוזכר לעיל), ואעפ"כ הגר"ח נאה מכריע מכח דברי רש"י שיש למדוד זרועות, ועל דברי הפוסקים יש להתפלא ותו לא.

שיעור פסיעה

בשלושה מקומות כותב רש"י^י שהילוך פסיעה בינונית הוא כמידת אמה, ומבואר בדבריו שמידה זו היא מדויקת, וסומכים עליה גם בתחומין דאורייתא, וכאשר המשנה כותבת 'ולמודד שאמרו נותנים לו אלפיים', מפרש רש"י ש'המודד' הוא האדם שהלך אלפיים פסיעות בינוניות.

דעת מהר"י וייל (שו"ת סימן עה) וכל האחרונים^י ששיעור פסיעה בינונית היא באורך ב' נעליים של אדם בינוני, ולדבריהם הפסיעה לכל הפחות 55 ס"מ, שהרי זהו השיעור המינימלי ל-2 נעליים בינוניות, והיות ולדעת רש"י הפסיעה הבינונית היא מכוונת למידת אמה מדויקת נמצא שהאמה לדעת רש"י היא 55-59 ס"מ,^י מידה שאינה תואמת ל'אורך זרוע בינונית'.

ובשבת דף קי"ג ע"ב ד"ה מהו לפסוע כותב רש"י שאסור לפסוע בשבת פסיעה יותר משיעור אמה מפני שהיא פסיעה גסה, ואם הזרוע היא אמה בצמצום, יהיה אסור לדעת רש"י לפסוע בשבת פסיעה של 50 ס"מ.



שיעור זרת

בספר דברי יחזקאל^י (סימן ט) כותב כי בעירובין (דף ד ע"א) נראה מדברי רש"י^י (ד"ה אלו הקרנות) שהזרת היא עשרה גודלין,^י וכן בספר טוב עין (דף פא ע"ב) דקדק מדברי רש"י בעירובין (שם), וביחזקאל (פרק מג) שהזרת היא י' אגודלים.

נט). עירובין דף מב ע"ב ד"ה פסיעה, דף מה ע"א ד"ה לא יכנס, דף סא ע"א ד"ה ולמודד.

ס). מבואר לעיל בפרק ב.

סא). אף שבספר מנחת ברוך (סימן עה ענף ב) מבואר שאדם ההולך לפי תומו שיעור פסיעותיו הם כ-50 ס"מ בקירוב, מכל מקום כל האחרונים שכתבו שיעור ב' מנעלים הבינו שהגמרא מדברת באדם שמכוון ללכת ועושה פסיעות גסות מעט, ואז שיעורן מכוון כמידת ב' מנעלים בצמצום (כמבואר במנחת ברוך שם).

ובכל אופן גם פסיעה לפי תומו אינה מכוונת למידת הזרוע, ובהילוך של אלפיים אמה מצטבר הפרש של 40-80 מטר, ואי אפשר שרש"י יסמוך על מדידת הפסיעות שאינה מדויקת למאן דאמר תחומין דאורייתא בהפרש כזה.

סב). שחיבר מהר"ר יחזקאל הלברשטאם משינאוהו בנו של הדברי חיים מצאנא.

סג). ובשו"ת הרשב"א (חלק א' סימן תתקי ובחלק ה' סימן קמז) כתב שהדבר פשוט בעירובין (דף ד) שהזרת היא חצי אמה בת חמשה טפחים. ועיין שו"ת שם משמעון חלק יו"ד סימן כ.

סד). בספר הפרדס לרש"י (סימן לו, הובא בסוף ספר שבלי הלקט) כתב: שיעור צצית מעיקרו אמה וכשיכפלו יעמוד על זרת דהיינו ג' טפחים לזרת טפח לגדיל דהיינו ד' אצבעות וב' טפחים ענף. עכ"ל. הנה מפורש בדבריו שהזרת היא ג' טפחים, וב' זרתות היא אמה בת ו', והגר"ח נאה (שיעורי תורה שער ו סעיף ה) מוכיח מזה שלדעת רש"י הזרוע היא האמה, והזרת היא ג' טפחים. ובסוף ספר שיעורין דאורייתא מסכים להוכחה זו, ונדחק לישב שרש"י מודד אגודל של ציצית במקום הקצר.

אמנם בתוספות דף מא ע"ב ד"ה בית שמאי (ברא"ש (הלכות צצית סימן יב) ובמרדכי (הלכות קטנות סימן תתקמח) מבואר שלדעת רש"י הענף הוא ד' אצבעות והגדיל ב' אצבעות, ורבינו תם חולק וסובר שהגדיל ד' והענף ח', ולא נזכר בדברי הראשונים שנמצאו בזה דברים מפורשים מרש"י (בספר הפרדס, וספר האורה סימן מו) כדברי ר"ת, ולכן יש מקום להרהר שמא לא יצאו דברים אלו מידי רש"י (ועיין ברש"י בכורות דף לט ע"ב).

היות והגר"ח נאה מצא (שיעור מקוה סעיף יב) שהזרת היא 22-24 ס"מ, ס"ה יהיה שיעור האמה 53-57 ס"מ בקירוב, וכמובן ששיעור זה אינו מתאים לאורך הזרוע הטבעית.



ראשו ורובו של קטן

בספר צאן קדשים (מנחות דף מ"א ע"א ד"ה ממקום) מצדד בדעת רש"י שחתיכת בגד שיש בה אמה על אמה הוא כשיעור טלית שהקטן מכסה בה ראשו ורובו, ויכול לעשות ציצית באותה חתיכה. וכן הסכים הארצות החיים (סימן טז סק"ז).¹⁰

שיעור כדי להתעטף בו ראשו ורובו של קטן, יש משערים בקטן בן ט', ויש אומרים בן ו'-ז'. ולדברי שניהם האמה היא יותר מ-50 ס"מ, שהרי גם קטן בן ו'-ז' גובהו הכללי הוא יותר מ-100 ס"מ ורובו הוא 52-53 ס"מ לכל הפחות, וכמובן שמידה זו אינה תואמת את הזרוע הטבעית.



וכאמתים על פני הארץ

בחומש במדבר (יא לא) כתוב שהשלי התפשט סביבות המחנה והוא עמד בגובה כאמתים על פני הארץ, בדברי חז"ל מובא¹¹ ששיעור אמתים מגיע עד כנגד ליבו של אדם, וכך מפרש רש"י (שם ד"ה וכאמתים) כי מליבו של אדם עד הארץ יש שתי אמות.

הנצי"ב¹² מדקדק מדברי חז"ל ומביא מהם ראיה להגדיל את שיעור האמה, וכן הסכימו הגר"ח נאה [בשיטת מדרשים אלו] ועוד אחרונים.¹³ והיות ובמדידות שנערכו באדם בינוני נמצא שמרגליו ועד ליבו יש כ-120 ס"מ, נמצאת האמה כ-60 ס"מ, וכמובן שמידה זו אינה מתיישבת עם מידת הזרוע.¹⁴



אגודל במקום הרחב

מהר"ם מרוטנבורג (שו"ת מהר"ם דפוס פראג סימן רלט) מצדד בדעת רש"י שכל טפחים ואמות שבתורה נמדדים באגודל במקום הרחב, מלבד אותם אגודלים המוזכרים בזבחים (דף סג ע"א)

סה. כמבואר בשיעור מקוה סעיף יב. אבל בהערה 23 שם וכן בספר שיעורי תורה שער ו' הכריע שהזרת הבינוני הוא 24 ס"מ.

10. ולדעת שו"ת בית דוד (חלק או"ח סימן ח), שו"ת פרי הארץ (חלק א' סימן א), שו"ת נחפה בכסף (חלק א' סימן א סוף דף ה), ובחזון איש (או"ח סימן ג סק"ח וסקל"א), כבר מדברי הגמרא מוכח ששיעור אמה על אמה יש בו כדי להתעטף ראשו ורובו של קטן שהוא שיעור ציצית.

11. מכילתא (שמות טז, יג), פסיקתא זוטרת (שם), מכילתא דרשב"י (שם), ילקוט שמעוני (בשלח רמז רנ"ט).

12. ברכת הנצי"ב על המכילתא (שם), ובברכת הנצי"ב על הספרי (בהעלותך סוף פסקא לט).

13. אדרת אליהו קונטרס מי נדה פרק כו, ערך מלין הערה קפב**), הגר"ח נאה בשיעורי תורה שער ו' סעיף טז.

14. וברש"י זבחים (דף ס ע"א ד"ה ולרבי יהודה) משמע קצת שעד הלב הוא ב' אמות ועד סוף גובהו הוא ג' אמות.

לגבי הכבש שבמקדש. ולדבריו פשוט שרש"י שמשער אגודל במקום הרחב אינו מתחשב כלל במידת אורך הזרוע [התואמת רק למידת אגודל הנמדד במקום הקצר].

ישוב הדברים

אם נרצה לישב את דברי רש"י שלא יסתרו דבריו אלו לאלו, יתכן להציע שהזרוע היא אמה בת חמשה טפחים,^{עא} וכשהיו באים למדוד אמה בת ששה, היו מודדים אותה בזרוע ומצרפים לה טפח. ובנביא יחזקאל (פרק מג) מבואר שהיו מידות שהוגדרו 'אמה וטופח', ותרגם יונתן אמתא דהיא 'אמתא ופשך', דהיינו אמתא ועוד תוספת של 'פשך', וכוונת הדברים היא שמדדו זרוע, והוסיפו עליה עוד 'פשך'-טפח. וברש"י ביחזקאל (שם) מפרש כדברי התרגום יונתן.^{עב}

אם נכונים הדברים, שכך היתה הדרך הרגילה למדוד אמה בת ו' בצירוף טפח, אם כן, כשכתב רש"י שבאמה זו מודדין בנין וכלים, כוונתו שיש למדוד בזרוע הטבעית, וכפי דרך המידה הנהוגה בזמנם, שהבא למדוד אמה בת ששה היה מודד בזרועו ומוסיף עליה טפח.^{עג}

ביאור נוסף מבואר^{עד} בספר דברי יחזקאל (בתשובות שבסוף הספר סימן י) שאין מודדין זרוע עד קצה המרפק, אלא המידה של אמה דומה למידה של זרת, ובשתיהן מודדים מידת חצי אמה, אלא שהמידה של זרת מודדת חצי אמה בת חמשה, ומידת האמה מודדת חצי אמה בת ששה.

אופן המדידה הוא שימתח מאגודל עד אצבע בכל כוחו ותעלה מידתו ב' טפחים,^{עה} ויחזור וימתח מאצבע ועד האמה ותעלה מידתו טפח שהוא ד' אגודלים,^{עו} וכשיצרף את ב' המדידות

(עא). וכן משמע בדברי הרד"ק ביחזקאל (פרק מ פסוק ה).

(עב). הגר"ג וייס בספר מדות ומשקלות של תורה (פרק עז ופרק צ) מדקדק ומפרש בדברי רש"י (עירובין שם, וביחזקאל פרק מג) שהזרוע הטבעית היא אמה בת חמשה [וכן משמע בספר חושבנות קונטרס מקוה טהרה פרק נ], והיות שמידת הזרת הטבעית מכוונת למידת חצי הזרוע (כמבואר בספר זכרון יעקב דף עב), אם הזרוע היא ה' טפחים, תהיה מידת הזרת ב' טפחים ומחצה, כמבואר בדברי יחזקאל.

יש להדגיש, רש"י אינו 'כותב' בפירוש שהזרוע היא חמשה טפחים, אלא זו השערה קרובה על פי משמעות דברי רש"י.

(עג). תירוץ זה הוא על פי המבואר בספר אפית צדק ענף ז, ובספר טהרת יום טוב חלק ז עמוד שמא.

(עד). כן נראה לפרש בדבריו, וגם בספר דרישת הזאב (מאת הרב זאב וולף פורהילה, נכד הישמח משה, י"ד סימן קצח) נראה שמפרש דברי רש"י כמו שפירשתי בדברי יחזקאל.

ובשו"ת חוט השני סימן צז (דף צג ע"א, מונקאטש, תרנ"ו) מביא שרש"י מפרש בפסוק וכל בשליש, שמדד מהגודל ועד האמה שהוא שלישי לאצבעות, ומפרש בחוט השני שכוונתו למרחק שבין אגודל לאצבע ושבין אצבע לאמה ששיעורם יחד הוא ג' טפחים. ומבואר אם כן, שצורת מדידה זו היתה נהוגה בזמן הנביאים.

(עה). רמב"ם הלכות שבת פרק ט הלכה ז והלכה י. וכן מבואר בדברי רש"י [דלקמיה] שמידה זו היא כפולה מהמרחק שבין האצבע לאמה.

(עו). אופן המדידה מובא ברש"י ור"ן בשבת דף קה ע"א, ובפירוש הברטנורא שם (שבת פרק יג משנה ב), ובספר ברורי המדות חלק א' סימן לא. והביא בברורי המדות שם מדברי הפייט שהטפח והסיט שיעורם שוה שהם ד' אצבעות [אגודלים]. וכן הביא בספר טוב עין (קרקוב, תרצ"ה, דף פא) בשם רבי אליעזר הקליר בפיט לפרשת שקלים שארבע אצבעות הוא הטפח והסיט.

הנ"ל תעלה לו המידה י"ב אגודלים שהם ג' טפחים, והיא חצי אמה בת ששה טפחים.^ז ובהו הוא דומיא דמידת זרת שמותח ידו ומודד מאגודל עד הזרת והמידה אשר תעלה היא חצי מאמה בת חמשה טפחים.^ח



אין הזרוע קובעת

בגמרא במנחות (דף יא ע"א) משמע שהברייתא זו אמה, זו קמיצה, זו זרת, נאמרה לגבי דברים הנהוגים במקדש. רבינו בחיי בפרשת צו (ויקרא ח כב) מביא את פירוש רש"י, ומסיים^ט וכל אחד מהם יש בו צורך ואף בצרכי גבוה. וכך דקדק הגר"ח נאה (שיעור מקוה עמוד לט) מתוך דברי רש"י ותוספות בכתובות (דף ה).

ובאמת שבגוף הברייתא נזכר שבקמיצה השתמשו לקמיצת מנחות, באצבע למצות הזאת הדם, ובאגודל למתן בהונות של מצורע. ולכן נראה פשוט שגם הזרת והאמה המוזכרות בברייתא לא נאמרו לקביעת שיעורי התורה, שהרי הברייתא עוסקת בעבודות המקדש, ולכן מפרש רש"י שהזרת לחושן, והאמה לבנין וכלים, דהיינו שהם שימשו בשימוש פרקטי לבנית כלי המקדש.

אם כן, בטלה כל ההוכחה שרש"י קבע שמודדים אמה עם זרועות, שהרי רש"י אינו עוסק בסוגיית 'כיצד מודדין', אלא בסוגיית 'כיצד משתמשים' עם האצבעות לצרכי גבוה.^פ וכוונת רש"י שלאחר שביירו מהי מידת הזרוע, השתמשו עמה למדידות מאחר שמידתה ידועה, והרי זה כמי שהביא דף A4 מתוך ביתו ומודד עמו מידת אורך ושטח בידעו שדף כזה אורכו 29.7 ס"מ, ורוחבו 21 ס"מ, ועל דרך זה הזרוע לא 'קבעה את המידה' אלא 'שימשה את המודדים' לאחר שהם בדקו את הזרוע וקבעו את מידתה.^{פא}

עז). אמנם יש להעיר שלשון רש"י במנחות נראה שמדדו את 'אורך' האצבע האמצעית. וכן משמע ברש"י בבכורות דף מד ע"א (ד"ה בעל מום וד"ה באמה של) שהאמה שהיתה במקדש נמדדה בזרוע.

עח). ובספר אדרת אליהו קונטרס מי הנדה (סעיף כא) מיישב שכוונת רש"י לשער את הזרוע עד הכתף. ודבריו תמוהים במציאות, שהרי עד הכתף יש ז' וחצי טפחים, ואפילו אם נשער עד קצה האצבע האמצעית יעלה השיעור ז' טפחים בקירוב, מלבד מה שיש לדון האם דבריו מתיישבים בלשונות חז"ל.

ומכל מקום הדבר פשוט בעיניו שדברי רש"י אינם כפשוטם לשער בזרוע עד המרפק ולהתעלם מן האגודלים.

עט). רבינו בחיי כתב זאת בשם רש"י, ואינו ברש"י שלפנינו.

פ). וזו הסיבה שכל הראשונים והפוסקים מבעלי התוספות ועד המשנה ברורה, לא למדו מדברי רש"י שההוראה למדוד זרועות מפורשת בתלמוד.

פא). הגר"ח נאה (שיעורי תורה שער ו' סעיף ג) מוכיח מדברי רבינו שמשון משאנץ והרב ברטנורא והרד"ק ושו"ת חוט השני, שהיו רגילים בימי קדם להשתמש בזרוע כקנה מידה, ומוכיח מזה שאמה בת ו' טפחים מידתה זרוע.

אולם לפי המתבאר, הרי אין חולק בדבר שהמידה באמצעות הזרוע היא קלה נוחה ופרקטית, וכך אכן נהגו, אבל אין בהקשר לקביעת המידה, הזרוע לא שמש שום תפקיד. וכשם שבימינו שהסכימו רוב האומות למדוד בשיטה המטרית, יוכל האדם למדוד בזרועו ויידע כי כל זרוע שלו היא 45 ס"מ, ואם מדד 10 זרועות הרי שיש בידו מידת 4.5 מטר, כך בימי קדם היה ידוע לכל, כי זרוע בינונית היא 4.5 או 5 או 5.5 טפחים, ובסיום המדידה הוא סיכם את מספר הזרועות הנמדדות ותרגם אותם לאמת הבנין הנהוגה במדינתו.

והנה כל האצבעות הנזכרות בברייתא הן גזרת הכתוב, שגזר הכתוב להזות עם האצבע דוקא ולא באמצעות הקמיצה או האמה, וגזר הכתוב להזות על הבהן ולא על הזרת וכדומה, וגזר הכתוב לקמוץ בידו ועל ידי ג' אצבעות דוקא ולא יוכל להוסיף עליהם ולא לפחות מהם. ועל דרך זה גזר הכתוב שהחושן ימדד על ידי הזרת דוקא, ומדידת המשכן וכליו ימדדו באצבע האמה דוקא. וכשם שחובה לקמוץ בעצמו של כהן ולא יעשה מידה לקומץ, כך צריך למדוד בזרת ואמה בעצמן ממש ולא באבר אחר או בתחליף אחר.

אלא שהוקשה לרש"י במנחות (דף יא ע"א ד"ה זו אמה) שהרי היו במקדש ג' מיני אמות האחת מדויקת והשתיים היו עודפות עליה חצי אצבע ואצבע. נמצא אם כן שכל המדידות נערכו על ידי קנה המידה המונח במקדש, ולא באמצעות זרועות. ותירץ רש"י שבדאי את המידה בפועל עשו באמצעות קנה המידה, אולם ביצירת קנה המידה השתמשו בזרועות מגזרת הכתוב.²²

ולפי מה שנתבאר לעיל, מודה רש"י כי זרוע בינונית אין בה ו' טפחים, ולכן כאשר מדדו וקבעו את קנה המידה באמצעות זרוע כמו שגזר הכתוב, לא לקחו זרוע בינונית, שהרי בזרוע בינונית אין ו' טפחים, אלא לקחו זרוע של אדם ארוך שזרועו מתאימה למידת 24 אגודלים של אדם בינוני.²³ וכשעשו את ב' מידות האמה הארוכות שבהם האומנים מחזירים (כמבואר בפסחים דף פו ע"א) לקחו אדם שזרועו ארוכה כשיעור 24.5 או 25 אגודלים.



זו אגודל

ובדרך זו מיושבת קושייתו של הגר"ח נאה (שיעור מקוה עמוד לח) מדוע לא פירש רש"י 'זו אגודל' שבה מודדים את הטפחים והאמות, והוכיח מכך שלדעת רש"י אין למדוד אמות עם אגודלים אלא רק עם זרועות. ותשובתו בצדו, שהברייתא באה לבאר כיצד כל אצבע ואצבע משמשת למעשה מצוה בעבודות המקדש, אין לזה שייכות למידת אגודל, שהרי האגודל הוא כלי לבירור המדה, ואין שום חיוב או ציווי להשתמש באגודל לאחר שהמידה כבר ידועה לנו. ולכן הוכרח רש"י לפרש שמדובר במדידת קנה המדה שבבית המקדש שצוותה עליו התורה למודדו באמה ובזרוע.

גם במה שכתב רש"י (בכתובות דף ה) שבאמה מודדים בנין וכלים, תמה עליו בהגהות הרש"ש (שם) שדבריו הם אליבא דרבי מאיר, אבל לרבי יהודה הלא כלים נמדדים באמה בת חמשה, ולמה הכניס עצמו בפלוגתא. אולם לפי המבואר ברש"י במנחות הלא מדדו בזרוע את קנה

פב). את יסוד הדברים כתב בספר דרכי הוראה (פרק ז) שמדידת הזרוע המבוארת בכתובות, אינה המדידה הרגילה באגודלים, אלא מדידה מיוחדת שגזר עליה הכתוב, אלא שהוא נוקט שהאמה הכתובה בתורה נקבעת על פי הזרוע הבינונית, ותמה עליו בספר ערך מלין (דף ז הערה כה**) שדבריו נסתרים מפסוקים ביחזקאל. ולפי מה שנתבאר כאן תסור קושיית הערך מלין.

פג). והיו מצויים ביניהם לויים ארוכים וגבוהים, כמו שהוכיח המאירי בשבת (דף צב) מהלויים שהיו נושאים את מזבח הנחשת, ולמאן דאמר גובהו פי שנים כארכו היו גבוהים ח' או ו' אמות כמו מרע"ה, ובודאי שהיו מצויים אנשים שזרועם ו' או ז' טפחים. וכן הוכיח בספר אדרת אליהו בקונטרס מי הנדה (סעיף כג-כד), ובשו"ת חוט השני (סימן צו, דף צב עמודה ב', מונקאטש, תרנ"ו), שהיה מצוי אנשים גבוהים בימי משה, ועיין בבא בתרא דף עד ע"א.

המידה הארוך, והיו מסמנים בו עד כאן ה' טפחים, ועד כאן ו' טפחים, וכמו בסרגל שלנו שיש סימנים על גביו, ובדרך זו יכלו למדוד אמה בת ה', ואמה בת ו'.

ובזה מיושב שגם ארון הברית, וגובה השלחן, ורוחב קרשי המשכן, שנאמרו בהם חצאי אמות, גם הם נמדדו בזרוע, כי אם נמדוד בזרוע בינונית, אי אפשר למדוד בה 'חצי זרוע', ונצטרך לדחוק שאת האמות השלימות מדדו בזרוע ואת חצאי האמות מדדו בטפחים או בזרתות וכיו"ב. אבל לפי דברי רש"י במנחות שעם הזרוע מדדו את הקנה, אפשר שלקחו זרוע ארוכה ומדדו בה ו' טפחים, וסימנו מקום בחצי הקנה ובו מדדו מידת אמה וחצי, אמתים וחצי, וכדומה.

במסכת כלים (פרק יז) מבוארים כל שיעורי התורה במה משערים, שם מבואר לשער בזית אגורי, ברמון בינוני, בביצה בינונית, שעורה מדברית, ועדשה מצרית. ולגבי מידת האמה כותבת המשנה (שם משנה ט) 'האמה שאמרו באמה הבינונית' ומפרש הרמב"ם בפירוש המשניות הבינונית היא בת ו' טפחים, וכל טפח ד' אצבעות אגודלים, והיא אמה של משה אשר בה ישוער המשכן.

ויש לתמוה, שהרי האמה של משה ושבמשכן, משערין אותה בזרוע ולא בטפחים ולא באגודלים כמבואר בברייתא בכתובות. אולם לפי הדרך שביארנו ניחא שהמידה בפועל נעשתה בזרוע אבל בחירת הזרוע הוחלטה על פי מידת כ"ד אגודלים.

אף שלא נוכל להתעלם מכך שכל ההסברים שנאמרו בדברי רש"י בכתובות ובמנחות הם דחוקים ביותר, אולם מאידך לא נוכל להתעלם מההוכחות בדברי רש"י שאין מודדין אמה בזרוע אלא באגודלים.



לסיום

גם אם כל התירושים אינם מכוונים לאמת, והשאלה נותרה אם כן בעינה, ותהא מונחת עד שיבא אליהו ויאיר את עינינו, הדבר ברור שראיה, גדולה ככל שתהיה, אין בכוחה לבטל את ההוכחות המפרידות את מידת הזרוע ממידת האמה בת ו' טפחים. וכל זמן שאין בידינו ישוב ראוי להוכחות הנ"ל, לא נוכל להשתמש בדברי רש"י (במנחות ובכתובות) כמקור בלעדי לקביעת שיעור האמה בזרועות.



הרב יצחק קופמן

גרודנה, בלרוס

תולדות מניין תרי"ג מצוות

א.

המקור לכך שמניין מצוותיה של תורה הוא שש מאות ושלוש עשרה, הוא במסכת מכות* (כג ע"ב):

דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה - שלוש מאות וששים וחמש לאווין כמניין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם.²
אמירה זו - שמניין מצוותיה של תורה הוא בדיוק תרי"ג - מופיעה לראשונה בתקופת האמוראים, אך היא לא מוזכרת במקורות שלפני כן.
מה מקורו של מניין זה, לפיו יש בתורה בדיוק שש מאות ושלוש עשרה מצוות, לא יותר ולא פחות?

בשאלה זו התחבט הרמב"ן והקשה על כך קושיות רבות, מסקנתו היא שהיות שמניין זה מופיע בדברי חז"ל פעמים רבות "נאמר שהוא מסור בידם מפי משה בסיני ... מן הסתם יסמכו על זה המנין כי הוא המקובל בידם". כמוהו, רוב הראשונים נקטו כדבר פשוט שמניין המצוות הוא תרי"ג. ומניין זה התקבל בעם ישראל.
לעומת זאת, ישנה דעה של חלק מהראשונים שסברו שהמניין אינו מדויק. במאמר זה ננסה להציג את גישתם, וכן את הקשיים בגישה המקובלת, ולבאר את מאמרי חז"ל וסדר השתלשלות מניין זה בעיניהם של ראשונים אלו.



א. הדברים מופיעים במקורות נוספים, בחלק מן המקורות בשם חכמים אחרים (רבא, רב אדא, רב אחא) ראו ילקוט שמעוני שמות יט, א-ב. ילקוט שמעוני משלי ד, כג. ילקוט שמעוני משלי לא, כט. פסיקתא דרב כהנא יב, א. מדרש תהילים יז, א. תנחומא כי תצא ב.

ב. דברים אלו מיוחסים כמקור הדברים אצל הרמב"ם (בהקדמתו לספר המצוות), אצל הרמב"ן (השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם שורש א: "והנה על פי זו המימרא בא בעל הלכות גדולות ומנאן אחת לאחת למצוא חשבון"), ועוד.

הדבר מסתבר הן מבחינה היסטורית, שהרי רבי שמלאי, וחכמים אחרים שלהם מיוחסים הדברים, היו בני הדורות האמוראיים הראשונים, ואין מקורות קדומים יותר המזכירים תרי"ג מצוות.

והן מבחינה תוכנית, היות וכאן ההתייחסות הינה לעצם המניין, וניתן גם לשער מתוך הדברים איך נוצר המושג, בשונה ממקורות אחרים שמשמשים במניין תרי"ג בדרך אגב או כמושג שכבר ידוע.

ב.

נתחיל מדור מתן תורה: כאשר התורה מדברת על המצוות היא אינה מציינת את מניינן, אלא משתמשת בלשון כללית כמו "ושמרתם את כל המצוה אשר אנוכי מצווך היום" (דברים יא, ח), "למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי" (במדבר טו, מ).

ובתקופת התנאים: גם התנאים לא הזכירו מניין למצוות. למרות שיש עשרות מקורות תנאיים שמופיע בהם הביטוי 'כל המצוות', אין אפילו מקור תנאי אחד שמזכיר שמניין הוא תרי"ג. חלק מן המקורות אף דנים אודות ריבוי המצוות שבתורה, ובהם הזכרת מניין המצוות – באם הייתה ידועה – מתבקשת:

"רבי חנניה בן עקשיא אומר רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות" (משנה מכות ג, טז).

"ומה אברהם שלא נצטווה אלא מצות יחידות ירש את הארץ, אנו שנצטוינו על כל מצוות אינו דין שנירש את הארץ?" (תוספתא סוטה ו', ט'. ועד"י בספרי דברים ו', ד').

ביחס לכך שהתורה ניתנה לעם ישראל ולא לאומות העולם נאמר במכילתא: "ומה אם בשבע מצות שנצטוו בני נח לא יכלו לעמוד בהם, על אחת כמה וכמה בכל המצוות שבתורה" (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - מסכתא דבחדש פרשה ה').

רק בתקופת האמוראים, כ-1500 שנה לאחר מתן תורה, אומר רבי שמלאי שמניין מצוותיה של תורה הוא תרי"ג.

אך גם בתקופת האמוראים, תרי"ג מצוות הוא מושג שמופיע בתלמוד הבבלי ואינו מופיע בירושלמי. יתרה מזו, דרשה שמופיעה בתלמוד הבבלי ומזכירה את תרי"ג המצוות, מופיעה גם בתלמוד הירושלמי ולא מזכירה זאת: בתלמוד הבבלי נאמר שמשא רבינו "... שבר את הלוחות. מאי דריש? אמר: ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות, אמרה תורה: 'וכל בן נכר לא יאכל בו', התורה כולה [כאן], וישראל משומדים – על אחת כמה וכמה!" (שבת פז, א, וביבמות סב א). לעומת זאת בתלמוד הירושלמי נאמר: "דרש משה מק", מה אם פסח שהיא מצוה יחידית נאמר בו 'כל ערל לא יאכל בו', התורה שכל המצוות כלולות בה על אחת כמה וכמה!" (ירושלמי תענית ד' ה').

עצם זה שספרות התנאים ואמוראים ארץ ישראל אינם מזכירים שיש תרי"ג מצוות מורה על כך שכנראה לא היה קיים בזמנם מניין מסוים למצוות התורה, כך שישנו קושי לומר שמניין התרי"ג הגיע במסורת ממש רבינו.



ג.

ניתן להעלות אפשרות אחרת – שרבי שמלאי ספר את מצוות התורה והגיע לתוצאה זו.

ג). יש גירסאות שבהן מופיע כאן מניין תרי"ג המצוות, אך בכתבי היד המדויקים הדבר לא מופיע, המניין נוסף כנראה על ידי מעתיקים מאוחרים.

ד). הדברים מופיעים גם בשמות רבה י"ט.

אלא שאם כן, נראה שנאלץ לומר שמניין זה הינו רק דעתו של רבי שמלאי ואינו לפי דעתם של שאר החכמים. שהרי תהליך בירור ההלכה המשיך גם בדורות שאחרי רבי שמלאי, וההלכה שבמסקנת התלמוד לא נקבעה מתוך התאמה עם מניין תרי"ג.

למשל, יש פסוקים שנחלקו בהם חכמים האם הם מצווה או רשות (כגון "לעולם בהם תעבודו", "לה יטמא"), וכיצד ניתן לדבר על מניין מדויק למצוות ומוסכם על כולם, אם יש מחלוקת אם למנות פרטים כאלו כמצווה או לא?

ובמילים אחרות: מן המקורות נראה שחז"ל לא החזיקו ברשימה של תרי"ג המצוות, שהרי גם אחרי" שרבי שמלאי מנה תרי"ג מצוות, שאר החכמים המשיכו לדון ולחקור ולפסוק מבלי להתחשב במניין זה.

ועוד - גם אם נאמר שמקור מניין התרי"ג הוא בספירה, יש לשאול שאלה נוספת: רבי שמלאי הרי לא נתן רשימה של תרי"ג המצוות, וגם לא הסביר איך מונים את המצוות, מה מוגדר כמצווה ומה כפרט מתוך המצווה. לשם מה מסר רבי שמלאי את המידע אודות מניין המצוות שיש בתורה? הרי ללא הידיעה מה בדיוק כלול ברשימת תרי"ג המצוות, אין לכאורה תועלת בידיעה כמה מצוות כלולות בה!



ד.

שאלות אלו, יחד עם העובדה שדרשת רבי שמלאי משולבת בדברי אגדה, מובילות אותנו להסבר אחר, פשוט והגיוני יותר, לפיו גם בעל המימרא, רבי שמלאי, כלל לא התכוון למסור את מניין המצוות המדויק, שהרי הדברים נאמרו במסגרת של דרשת אגדה, דרשה שעיקרה העברת מסר שכביכול כל אבר מבקש שיעשו בו מצווה וכל יום מבקש שלא יעברו בו עבירה, ובדרשות כאלה העיקר הוא המסר ולא הדיוק שבדברים.

אכן, מפורש במסכת תמיד (כט ע"א) שישנם מקומות בהם חכמים השתמשו בלשון גוזמא. וישנם מקומות בדרשות האגדה בהם נראה שחכמינו משתמשים במספרים סמליים, או מוגזמים (למשל, מספר הרוגי ביתר ומספר המכות בהגדה של פסח).

אלא שתרי"ג הרי אינו מספר עגול וגם לא מספר סמלי, מדוע בחרו דווקא בו לייצג את מניין המצוות?

מסתבר שיסוד הדרשה הוא במספרים רמ"ח ושס"ה, שהם מספרים סמליים. רמ"ח היה ידוע כמספר האברים של האדם, ושס"ה הוא מניין ימות החמה. כוונת הדרשה היא לקשר בין המצוות לאברי הגוף ולימות השנה, כביכול כל אבר בגוף מבקש שיעשו בו מצווה וכל יום בשנה מבקש שלא יעברו בו עבירה, לכן נאמר שיש רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה, כנראה מתוך הנחה שזהו בערך מספר המצוות. כלומר, מניין אבריו של אדם ומניין ימות החמה

ה). בברכות כא א נחלקו אמוראים מדורות מאוחרים לרב שמלאי אם קריאת שמע היא מצווה מדאורייתא או מדרבנן.

ו). משנה אהלות א, ח.

אינם סימן שנועד רק כדי ליזכור את מספר המצוות, כי אם סימן סימבולי שיצר את המניין עצמו. כך נהווה מושג של רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה. רק לאחר מכן, כאשר חוברו שני המספרים והתוצאה הייתה תרי"ג נוצר המניין - והמושג - של תרי"ג מצוות!



ה.

אכן, למרות שכאמור התפשטה והתקבלה הדעה שמניין תרי"ג הינו מניין מדויק ומוחלט, חלק מרבתינו הראשונים התלבטו בדבר^ז, וחלקם סברו שמניין תרי"ג אינו מדויק כלל: לדעתו של רבי יהודה בן שמואל אבן בלעם "המאמר הזה נאמר על דרך הקירוב ... המצוות התמידיות בכל הזמנים, הנה מספרן לא יעלה לתרי"ג".^ז

לדעתו של רבי אברהם אבן עזרא אם נספור את כל פרטי המצוות יעלה מספרם לאין קץ, ואם נספור רק את העיקרים והכללים אין המצוות עשירית מתרי"ג.

ז. ניתן אולי להעלות השערה על שלבי התפתחות המסר הרעיוני של תרי"ג מצוות:

בתחילה היה רעיון המקשר בין המצוות לאברי גוף האדם, רעיון זה התפתח לקשר בין מספר האברים למספר המצוות, כולם כיון שיש יותר מרמ"ח מצוות, התפתח רעיון שרמ"ח הוא מספר מצוות העשה, ואילו את מצוות לא תעשה קישרו לשס"ה ימות החמה, לבסוף, חיברו את רמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת וכך הגיעו לתרי"ג מצוות.

מדרש תנחומא שמיני ח': "זאת החיה אשר תאכלו, זש"ה לעשות רצונך אלהי חפצתי ותורתך בתוך מעי, אשרים ישראל שבכל אבר ואבר שבכם נתן מצוה שמאתים וארבעים ושמונה איברים באדם ולכך אנו אומרים בכל יום ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים חלולים חלולים, חלולים חלולים בגימטריא רמ"ח הוי כמנין איברים שבאדם, בראש לא תקיפו פאת ראשכם, בבשר ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם, ועוד מצות מילה שנא' ונמלתם את בשר ערלתכם, ועוד שחתם שמו שהוא שדי בבני ישראל, השי"ן באפין והדל"ת ביד והיו"ד במילה, השי"ן באפים שלא יקבלו ולא יהנו מגזל, והדל"ת ביד שיהא משא ומתן של אדם בכשרות ולא בגזל, היו"ד במילה שלא יחטא אדם וכו'". ומעניין שמדרש זה מזכיר את רמ"ח אברי האדם מקשר את המצוות לאברים, ולמרות שמתבקש שמדרש כזה יזכיר שישנם רמ"ח מצוות עשה כמניין האברים, אולם המדרש אינו עושה זאת! בנוסף לכך, המדרש מקשר גם מצוות ל"ת למצוות שבאברים. האם מדובר במדרש מתחילת התפתחות הרעיון לקשר את המצוות לאברים, עוד לפני שהופרדו לרמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת? איני יודע אם מבחינה היסטורית ניתן לומר זאת, שהרי מדרש תנחומא אינו כ"כ קדום.

ח. הרמב"ן עצמו שבמסקנתו סובר שמקור המניין הוא במסורת ממש רבינו, התלבט בתחילה בשאלה זו, כפי שהוא כותב באריכות בהשגותיו לשורש ראשון, וגם לאחר מסקנתו שמקור המניין הוא במסורת ממש, הוא כותב שדעת בה"ג שמניין תרי"ג יסודו בספירה של רבי שמלאי, יש גם לשים לב ללשונו של הרמב"ן במסקנתו: "מן הסתם יסמכו על זה המנין כי הוא המקובל בידם (-ממשה רבינו)". הרשב"ן בספרו זוהר הרקיע מקבל את מניין התרי"ג אך בסוף ספרו כותב: "ושמא מה שהוסכם שמניין המצוות הם תרי"ג - שס"ה ורמ"ח, הוא לפי דעת ר' שמלאי, וכפי מה שפירש הוא המצוות, ואנחנו לא נסמוך עליו בפירושו בעניין פסק הלכה, אבל נסמוך על סוגיית התלמוד. ומה שהזכירו בכל מקום זה המניין, הוא לפי שלא מצינו חכם אחר מנאם - תפסנו מנינו. ואף אם יחסר או יעדר המניין הוא הולך סביבו, והוא כאומרים בהרבה מקומות: הוי פורתא, ובפורתא לא דק".

ט. בפירושו על ספר דברים. הדברים הובאו בזכרון לראשונים (הרכבי) מחברת ג' ע' 41, והוזכרו על ידי הרי"ף פערלא בתחילת המבוא לביאורו על ספר המצוות לרס"ג.

וכך כותב הרלב"ג: "באלו המספרים שזכר ר' שמלאי קצת קירוב, לא חשש בו ר' שמלאי בזה הדרש. ולזה אמרנו שאין ראוי שילחצנו זה המספר הנזכר בזה המקום למצוות על צד הדרש, ממנות המצוות על האופן שראוי שימנו לפי האמת. וזה, כי כמו שיוציאו בדרש פסוק אחד מכוונתו, להוציא ממנו מוסר טוב ... כן הקל מעט זה החכם בזה המספר, להוציא ממנו אלו המוסרים הנפלאים שיצאו מאלו המספרים, כאילו כל אבר ואבר מאברי האדם יאמר: עשה בי מצוה, וכל יום ויום מימות השנה השמשית אומר: אל תעבור בי עבירה. ובהיות הענין כן, הוא מבואר שאם היה מספר המצוות מסכים לזה המספר בקירוב - די בו להוציא ממנו זה המוסר, ולא יצטרך להסכים לו בלי פחת ובלי יתר^י".



ו.

אף אם יסודו של המניין בדברי אגדה, מסתבר שהיות ולא היו חולקים מוצהרים על מניין זה, הוא החל לשמש גם כהמחשה מספרית של מצוות התורה.

לדוגמה: בדברים אודות שבירת הלוחות, מובן שאין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי מה היתה הלשון המדויקת של דברי משה (ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות או 'פסח שהוא מצווה יחידית'), אלא שהיות ומניין תרי"ג מצוות הפך למושג ידוע בתלמוד הבבלי, הדברים נוסחו שם תוך שימוש במושג זה.

לאחר שהפך למושג ידוע ומקובל, הוא היה גם יכול להוות בסיס לדרשות אגדה נוספות. כמו המדרש^י שמצוות ציצית מזכירה את כל המצוות היות וציצית בגימטריה ת"ר ויחד עם ח' חוטים וה' קשרים הרי תרי"ג.

וכך, יחד עם דרשת רבי שמלאי, המושג תרי"ג מצוות מוזכר בתלמוד הבבלי 6 פעמים, ובמדרשי חז"ל הוא כבר מופיע עשרות פעמים.

כך הלך המושג תרי"ג מצוות והתפשט במשך הדורות, והיות ולא היו חולקים מוצהרים על מניין זה, הוא התקבל לא רק כדברי אגדה של אחד החכמים, אלא כמושג מוסכם.



ז.

בתקופת הגאונים (בסביבות שנת ד'תקפ"ה) חובר ע"י רבי שמעון קירא הספר הלכות גדולות, בהקדמת הספר הובאה לראשונה רשימה של תרי"ג מצוות.

(י). יסוד מורא שער שני.

(יא). התועלת השישי לפרשת בא (במהדורה בתרא של פירוש).

(יב). הרמ"ע מפאנו (שו"ת סימן קח) כותב אודות מניין רמ"ח מ"ע "מניינא לאו דאורייתא, לפיכך נחלקו בו הסופרים וכל דרך איש ישר בעיניו".

(יג). מדרש תנחומא (ורשא) פרשת קרח סימן יב.

המצוות ברשימה זו לא חולקו לרמ"ח מ"ע ושס"ה מצוות ל"ת, אלא לארבעה קבוצות:

71 עונשים (מצוות שהעובר עליהם מתחייב במיתת ב"ד, כרת או מיתה בידי שמים),

277 מצוות לא תעשה (איסורים על היחיד),

200 מצוות עשה (חיובים על היחיד),

65 פרשיות (מצוות המוטלות על הציבור).

מה הייתה עמדתו של בעל ההלכות גדולות עצמו בשאלת מקור מניין המצוות? האם מחברה של רשימת תרי"ג מצוות הראשונה סבר שמניין התרי"ג מקורו במסורת מסיני? לפי הרמב"ן התשובה שלילית: "אבל בעל ההלכות זצ"ל סבור שזו המימרא, וכל כיוצא בה, במספר הזה תפשו בחשבונם כל המצוות הנוהגות בישראל לדורות, ועשו להם סימן כמניין איבריו שלאדם וכמניין ימות החמה".¹ לכאורה הסיבה להבנה זו, לפיה דעת בה"ג היא שמניין תרי"ג מצוות שבדברי חז"ל מקורו בספירה מזמן חז"ל, היא מפני שבה"ג כולל במניינו גם מצוות דרבנן, ואם כן מדובר במניין שמקורו מזמן חז"ל.

באותה תקופה, כנראה בהשפעת תפוצת מניין תרי"ג מצוות בספר הלכות גדולות, החלו להכתב פיוטי ה'אזהרות' - רשימות של תרי"ג המצוות שנכתבו בסגנון שירי, את האזהרות נהגו לקרוא בחג השבועות, ויש קהילות הנוהגות כך עד היום.

רובן של האזהרות מנו את המצוות כשיטת בעל ההלכות גדולות וחלקן מנו אותם בצורה שונה. ספר ההלכות גדולות ופיוטי האזהרות גרמו להמשך פרסום והתקבלות המושג תרי"ג מצוות.



ח.

כאשר בא הרמב"ם (ד'תתצ"ח - ד'תתקס"ה) לחבר את ספרו משנה תורה שירכוז את כל ההלכות התורה, הוא החליט שהבסיס לחיבור יהיה רשימה של תרי"ג המצוות, שהרי ההלכות הן הרחבה ופירוט של דיני המצוות.

אלא שרשימות תרי"ג המצוות הקיימות היו - לדעתו - משובשות באופן ש'לא אוכל לספר גודל גנותם'. הרמב"ם יצא בחריפות נגד מניין המצוות של בה"ג, וגם נגד פיוטי האזהרות שמחבריהם 'היו משוררים, לא רבנים'. הוא הקשה קושיות רבות על אופן מניית המצוות במניינו של בה"ג, על כך שמנה מצוות דרבנן ועל כך שמנה מצוות שנצטוו בהן רק דור יוצאי מצרים ואינן ציווי לדורות.

הרמב"ם ניגש אפוא להכין רשימה חדשה של תרי"ג המצוות, וכתב את ספר המצוות.

יד). השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם שורש א.

הרמב"ם, שקיבל את דברי רבי שמלאי כעובדה מדויקת, הניח שלמרות שברשימת המצוות שלו יכנסו רק מצוות שנפסקו ע"פ הכרעתו במסקנת התלמוד, התוצאה הסופית תהיה בדיוק כפי שנאמר בדרשת רבי שמלאי - תרי"ג מצוות, רמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת.

כדי לפענח את רשימת תרי"ג המצוות האמיתית, ערך תחילה רשימה של 14 כללים ("שורשים") המגדירים איך נכון להגדיר מצווה ואיך נכון למנות את המצוות, שורשים אלו יהיו המפתח לפענוח המצוות הנכללות במניין תרי"ג מצוות.

במלאכת מחשבת הגיונית ומסודרת הוכיח את שיטתו, ומתוך כך ניגש למלאכה והגדיר בצורה שיטתית ובדיוק רב את רמ"ח מצוות העשה ושס"ה מצוות הלא תעשה.

מניין המצוות של הרמב"ם התפרסם והתקבל ונחשב למניין המקובל והעיקרי של תרי"ג המצוות.



ט.

רבי אברהם אבן עזרא (ד'תמ"ט - ד'תתקכ"ד?) בספרו 'יסוד מורא וסוד תורה' קדם לרמב"ם בחקירת מצוות התורה. הוא סבר כאמור שמניין תרי"ג אינו מדויק כלל. יתרה מזו, הוא ביקר גם את עצם מניית המצוות ואת מוני המצוות, לדעתו "בעלי האזהרות דומים לאדם שסופר כמה הוא מספר העשבים הכתובים בספר רפואות והוא לא יכיר מה תועלת בכל אחד מהם ומה יועילו לו שמותם, ויש מהם נזכרים בספר בשני שמות והוא חושב כי שנים הם".

במילים אחרות, לדעת האבן עזרא - אין כזה דבר תרי"ג מצוות, וגם אין שום משמעות לידיעת מספר המצוות המדויק.

מתוך כך הוא ממשיך ומגדיר באריכות מה הן מצוות. הוא דן בהבחנה בין מצווה לבין טעמה של המצווה, בין ציווי כללי על שמירת המצוות כולם לבין ציווי פרטי, ומדבר אודות ההפרש בין מצווה הנוהגת לדורות לבין מצווה שניתנה לדור יוצאי מצרים.

הרב ירוחם פישל פערלא מצביע^{טו} על הדמיון בין דברי האבן עזרא לדברי הרמב"ם בשורשי המצוות, חלק גדול מן השורשים של הרמב"ם מקבילים לדברי האבן עזרא, הרמב"ם גם משתמש בחלק מן הדוגמאות המופיעות בדברי האבן עזרא. הרי"ף פערלא טוען ששורשם של שורשי הרמב"ם הם בדברי האבן עזרא שעוררוהו לנושא זה, והרמב"ם בא אחריו, קיבל חלק מהדברים והוסיף עליהם.

אך בעוד האבן עזרא מבקר את מניית המצוות, הרמב"ם מבקר רק את מוני המצוות. אצל האבן עזרא הדברים קשורים ומשתלבים עם דעתו שמניין תרי"ג אינו מדויק ושאינו אפילו חשיבות בידיעת המניין המדויק, ואילו אצל הרמב"ם, שסבר שהמניין מדויק ושחשוב לדקדק בו ולהגדיר מה בדיוק נכלל בתרי"ג המצוות, הדברים מהווים כלי לבירור המצוות הנכללות במניין זה.

(טו). במבוא לביאורו על ספר המצוות לרס"ג פרק ו.

אם השערה זו נכונה^{טז}, הרי שהרמב"ם בנה את שיטתו המדוקדקת במניין תרי"ג מצוות, על יסודם של דברים שנכתבו מתוך השקפה הפוכה לחלוטין.



י.

הרמב"ן (ד'תתקנ"ד – ה'ל'), יצא להגן על בה"ג מפני ביקורתו החריפה של הרמב"ם. בהשגותיו לספר המצוות השיב ותירץ חלק מטענותיו של הרמב"ם, אך נאלץ להסכים ולקבל חלקים אחרים מן הדברים. כנגד המצוות שהוריד הוא הוסיף מצוות אחרות שחשב שנוכח למנותן, וכך נוצרה רשימה נוספת של תרי"ג המצוות.

בסוף דבריו הודה הרמב"ן שאינו בטוח שהגיע לרשימת תרי"ג המצוות הנכונה והמדויקת: "ובאמת שחשבון המצוות הוא דבר אשר אני חושד בו את כולנו, ומניח ביאור אמתתו במחשבתי למי שהניחו לו כל הספקות, נאמר בו אנחנו החסרים מה שאמרו השלמים בכל חכמה: אליהו עתיד לפרש פרשה זו"^{יז}.

נוסף לשיטות אלו, נכתבו במשך הדורות שיטות נוספות בדרך מניית תרי"ג המצוות, כך שישנם יותר מעשרה רשימות שונות של תרי"ג המצוות: של בה"ג (בערך ד'תקפ"ה), רבי סעדיה גאון (נפטר ד'תש"ב), הרמב"ם (ד'תתקכ"ז), הראב"ד (נפטר ד'תתקנ"ט), ספר יראים (נפטר בערך ד'תתקצ"ח), סמ"ג (ה'י'), הרמב"ן (נפטר ה'ל'), ספר החינוך (ה'י"ח), סמ"ק (נפטר ה'מ'), הרשב"ץ (ה'קע"ז), ספר חרדים (בערך ה'ש"ס).

סיכומו של דבר: תרי"ג מצוות הפך למושג והתקבל כעובדה מוסכמת, אך לא נוצרה הסכמה בנוגע לזהותן של המצוות המרכיבות רשימה זו.

אלא שיש לזכור שלמען האמת אין השלכה מעשית רבה לשאלת מספר המצוות. חובה להניח תפילין של יד וגם תפילין של ראש, בין לשיטת בה"ג שמגדירן כמצווה אחת ובין לדעת הרמב"ם שהן שתי מצוות נפרדות. ובציצית הדין הוא שיש להטיל גם חוטי לבן וגם תכלת, והלבן והתכלת אינם מעכבים זה את זה, ולמרות זאת הם מוגדרים כמצווה אחת.



יא.

עם התפשטות תורת הקבלה (בתחילת האלף השישי), הרעיון והמסר שבדרשת חז"ל על תרי"ג מצוות קיבלו תוספת עומק.

טז. האדמו"ר מטאלנא, פרופ' ר' יצחק טברסקי, דן בשאלה 'ההשפיע ר' אברהם אבן עזרא על הרמב"ם?' (כמעין המתגבר, ירושלים תש"פ, פרק שלישי), הוא מביא הקבלות רבות ומעניינות בין דבריהם, אך מסקנתו היא שאין אפשרות להכריע הכרעה ברורה ומשכנעת בשאלה זו.

יז. השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם, העשין והלאוין שסילק.

על פי הקבלה לא רק רמ"ח מצוות העשה קשורות לגוף האדם (רמ"ח אברים), אלא גם שס"ה מצוות הלא תעשה, שכן בספר הזהר נאמר" ששס"ה מצוות ל"ת הם כנגד שס"ה גידים שיש באדם. כך למעשה כל התרי"ג קשורות לשלמות של הגוף, ומהוות יחד שלמות אחת.

נוסף על תרי"ג אברי וגידי הגוף, ונוסף על תרי"ג המצוות - המכונים בקבלה 'אברין דמלכא' - באה תורתם של מקובלי צפת (בתקופת שנות ה'ש') והוסיפה מימד נוסף: גם הנשמה מורכבת מתרי"ג אברים וגידים רוחניים".

תרי"ג אברי וגידי הנשמה מקבילים לתרי"ג המצוות, כך שכל אבר מקבל את חיותו באמצעות קיום המצווה המסוימת המקבילה לה, וכדי להגיע לשלמות תיקון נשמתו על כל אדם מישראל לקיים את כל תרי"ג המצוות במעשה, בדיבור ובמחשבה.

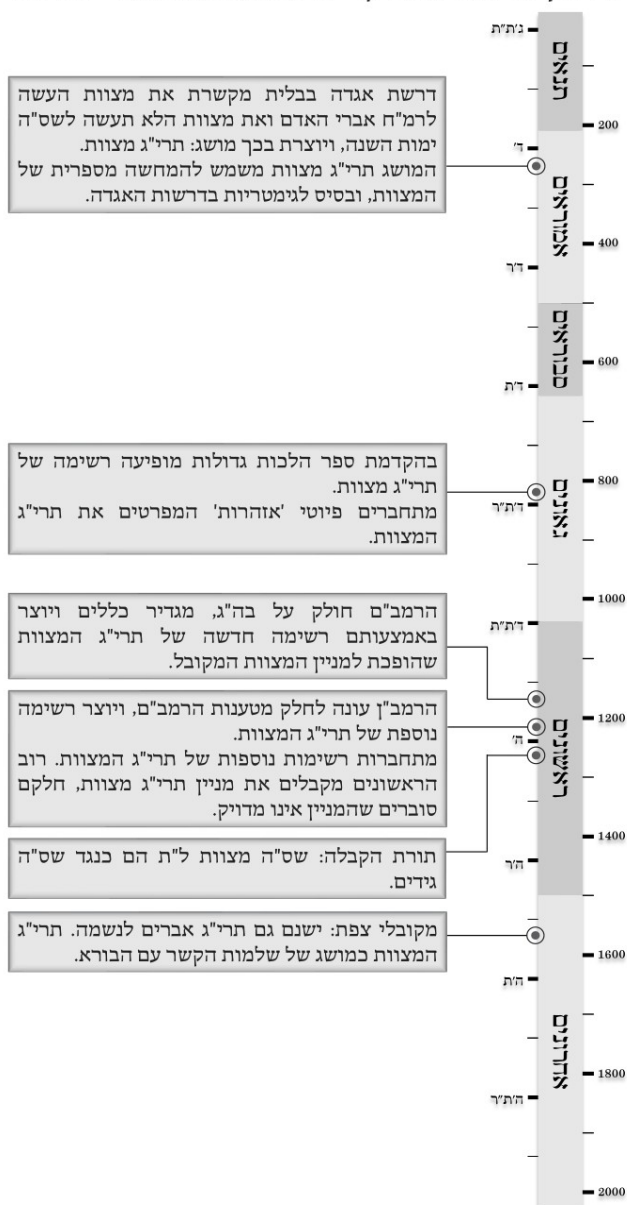
במידה מסוימת ניתן לומר שבכך חזרה ועלתה המשמעות המקורית שברעיון תרי"ג המצוות, המשמעות הסימבולית.

כך המניין, שבמקורו נועד - לדעת כמה מהראשונים - רק לבטא מסר, הפך במהלך הדורות להמחשה מספרית של כל המצוות, לבסיס לגימטריות בתחום האגדה, התקבל כמידע מספרי מדויק - לדעת ראשונים אחרים - והיווה בסיס לחיבור יסוד של הלכות התורה, ולבסוף חזר והיה לדבר שמבטא מסר: מסר של קשר שלם בין האדם לבוראו על ידי קיום מצוותיו.



יח). זוהר ח"א קע, ב. בשונה ממאמרו של רבי שמלאי, שם נאמר ששס"ה מצוות לא תעשה הן כנגד שס"ה ימות החמה.
יט). שערי קדושה חלק א' שער א'.

ציר זמן של מאורעות עיקריים בתולדות המושג תרי"ג מצוות



הרב עידוא אלבה

בירור המסורת על מקום בית מקדשינו

ידועה הקביעה של הרדב"ז (ב, תרצא) שהצח"ר היא אבן השתיה שבקדש הקדשים. במאמר בגליון עח הראיתי שהוא גם קובע שכאשר רוצים לדעת את גבולות העזרה יש למדוד מהכיפה י"א אמה למערב כאילו היא כותל ההיכל שממנה עד כותל העזרה היו י"א אמה, וכעין זה הוא מדד בצפון.

מדבריו יש להסיק שהמסורת בענין מקום מקדשינו כוללת שתי ידיעות. האחת, מה שכתב בתחילת דבריו שהצח"ר היא אבן השתיה שבקדש הקדשים, והשניה שהכיפה קשורה לכתלי ההיכל. ליסוד זה הבאתי מקורות בירחון האוצר עח, וכאן אדון בדברים שהתבררו לי עוד מאז, ומבהירים ענין זה יותר, יחד עם תיקון של חלק מהדברים.



א.

יסוד דברי הרדב"ז

תחילה יש להבהיר שבגלל האמונה בגדולת חכמי ישראל, לא הגיוני לומר שהרדב"ז סמך על אמירה עממית, שבהפעלת חוש ביקורת של פוסק בסדר גודל שלו לא היה לו לסמוך עליה. על חכמים מוטל לבדוק את השמועות, ואנחנו סומכים עליהם שהם לא יכניסו לעם ישראל מסורת בגלל דמיונות ושמות בעלמא שמצמידים אנשים למקומות. אלא מה שהם מעבירים לנו הוא מה שנאמר על ידי חכמים לפנייהם. מסורת של זיהוי דברים מועברת ונוהגים על פיה בהרבה הלכות, כל עוד שלא נמצא סתירה הגיונית מהמציאות.

גם ברור שהרדב"ז לא עוסק כאן בהשערות לחומרה, כי הוא מדבר על תחום השבעים, והוא למעשה סומך בידיעותיו רק על זה שהצח"ר היא אבן שתיה, ולא ראה את האבן עצמה וגם לא קיבל דיווח מהיהודים שהוכנסו למקום בעל כרחם, כי אנו רואים בתחילת תשובתו שכל

א). כיון שהוא אמר כך גם לגבי הצפון אין ספק שדבריו לא נובעים מאיזה מסורת מיוחדת בענין כותל המערבי, שהוזכרה בשם ר' יצחק חילו בספר שבילי ירושלים. גם יש לדעת שספר זה התגלה לפני 200 שנה, ורבים חושדים על פי ראיות רבות שזה ספר שהמ"ל זי"ף (ראה ויקיפדיה שכ"כ החוקרים: יוסט, מיכאל איש שלום וגרשם שלום. ציון ו תרצ"ד עמ' לט. תרביץ כרך ו טבת תרצ"ה). לפי ביאורינו לדברי הרדב"ז, גם בדרום הרדב"ז סומך על אמדן כזה בקביעתו שכתל הרמה הוא בערך כותל העזרה, שהוא מבוסס על אמדן מרחק לפי ראית מתחם הר הבית, שהוא מוכיח שהוא מתחם הר הבית הקדום מול מבנה הכיפה, שלפי המרחקים נראה שכותל הרמה מתאים להיות כותל העזרה. במזרח הרדב"ז לא הוצרך לזה, כי בלאו הכי השאלה היתה למעשה רק על מבנים הצמודים לחומת המתחם המזרחית, שכן לא היו מבנים אחרים, והם בודאי מרוחקים מספיק כמו שכותב הרדב"ז שיש רווח שי"ב אמה בקו מזרח מערב שהוא מותר, לכן בודאי מה שצמוד לחומה החיצונית מרוחק דיו.

מה שהוא ידע זה "ועתה שאלנו את פיהם ואמרו שהיא גבוהה מקרקעית הכיפה ג' קומות ואנו רואין מבחוץ שעולים לכיפה במדרגות הרבה". הוא רק שמע שתחומה גדול ויש בה ג' קומות אדם, ועל כן בודאי צריך לחוש שמא האבן בצפון קרובה לכתלים פחות מ-25 אמה שהיו בין כותל קודש הקדשים לגבול שבעים האמה של ההיכל. הרדב"ז גם לא יכול היה לסמוך על דיווח של אנשים שהיו במקום, בלי לומר שעל זה הוא סומך ולמסור מה אמרו לו, ולמה הוא סומך על מספר האמות שהם אמרו, כי הרדב"ז לא היקל ראש לסמוך בקלות על אמדנים שאומרים, הוא אפילו לא היה בטוח שיש י"א אמה ועובי כותל עד גבול הרמה המערבית. גם לא נראה שהרדב"ז ידע את המידות המדויקות של הכיפה, כי הוא מסתפק מה בהיכל היא מציינת, ולא פושט את הדבר מתוך ידיעות על מיקום האבן ומרחק מכתלי הכיפה, לכן לא יתכן שהוא יקבע כדבר שאין מה לדון בו מסברה בלבד שדי למדוד מכתלי הכיפה.

ואין להביא ראיה שח"ו דרך הרדב"ז היא לסמוך על אמירה של אנשים שלא ראוי לסמוך עליה בהלכותיו ממה שבשו"ת (ח"ב סי' רלג) הוא מביא את הזיהוי שהמקום הקרוי קבר חולדה מזהה עם קבר של חולדה הנביאה. אין לדמות את הדבר, כי גם שם לא מדובר בזה על המצאה של הרדב"ז בגלל שמועה שמסתובבת ביני אינשי, אלא שכך היה מקובל בדורו על ידי חכמים, כמו בזיהוי הרבה קברים, שרבים מהם התגלו על ידי האר"י בלי ראיה הלכתית. ובזמנו לא ראו רעותא בשמועה זו, וגם לא דנו בגלל זה לקולא בדברים חמורים. אלא שהיום טוענים שיש הוכחות שאינו קבר הנביאה חולדה. בעוד שבזמנו לא היה ראיות נגד הזיהוי שהיה מקובל, ולא ראו בזה מסורת עממית לא ברורה, לכן הוא נהג כדין כשהחשיב את הענין כנכון לפי מה שמקובל על חכמים בדורו.

הרב אדר בגליון עח עמ' שדמ כתב שאמנם מסורת הצח"רה היא מסורת חזקה, אך לדבריו כיון שראה שאני המצאתי מסורת ללא מסורת מעתה אין לסמוך גם על מסורת הצח"רה שמא גם היא מומצאת בדרך דומה.

אך לא עלי תלונתו כי אם על הרדב"ז, כי לפי דברי הרב אדר הוא זה שסמך על מסורת עממית, ואם כן הוא זה שהמציא מסורת ללא מסורת. אך כתבתי והראיתי במאמר הקודם, ויתברר יותר לקמן, שבאמת הרדב"ז אינו בודד, וסמך בזה על חכמים שקדמוהו, וכן משמע מהכו"פ ותלמיד הרמב"ן (וגם הם טעו בענין קבר חולדה). וכאן עדיפא טובא, כי שורש הענין כבר כתוב בנסתרות דרשב"י, ושהוא בעצם המקור הראשון גם למסורת אבן השתיה, ועל כן בודאי אי אפשר לסתור את דבריו בלא ראיה מהמציאות. בכל אופן מחשבה כזו שבגלל טעות של אדם אחד נערער על מסורת שלמה היא בסיס לערעור ח"ו על כל מסורת בעם ישראל, כי כמעט תמיד ימצא משהו שלמד ממנה דבר לא נכון.

הרב אדר הוסיף שם שבענין מסורת הצח"רה יש בעיה של חסרון 300 שנה שלא ידוע על כך שהאבן היתה גלויה והראוהו מדור לדור. אך לענ"ד אין בזה נפקא מינה, מכיון שכפי שביארתי נדון דידן הוא מסורת על העברת סיפור שמתחיל להיות מסופר מאז כיבוש המקום. והסיפור לכשעצמו הגיוני, כיון שידוע ש-22 שנה לפני כן הקריבו קרבנות במקום, ואם כן שפיר יכלו

הזקנים לחשוף את האבן, ולמצוא את כתלי האולם, ולדעת עליה מיקום מדויק של מקום הקרבת הקטורת.

אמנם הרדב"ז לא הבהיר על מה הוא סומך, אך לאור פרסום הידע על העובדה שבה התגלה בית המקדש, מסתבר שהרדב"ז מייסד את דבריו על עובדה ידועה שנמסרה במסורת, שבזמן כיבוש המוסלמים את המקום התגלה מקום בית מקדשינו, ואז הועברו מחכמי אותו דור הידיעות האלו. לקמן נבאר שמדברי הפדר"א ונסתרות דרשב"י עולה שבאותה שעה ידעו בדיוק את גבולות המקום לפי מה שהתגלה, כי הם מתייחסים לענין ההיכל כדבר שידוע מקומו, ולכן שייך לומר שהישמעאלים יגדרו משהו באותו היכל ידוע. אך למעשה במשך הדורות כבר לא היה כל כך ברור בדיוק היכן ממוקם ההיכל וקדש הקדשים, כי אמנם הועברו הידיעות שהצח"ר היא אבן השתיה, ושהכיפה שבנו המוסלמים קשורה להיכל, אך מהידיעות האלו בלבד נשארים ספקות. לגבי האבן הספקות הם האם בהכרח מדובר על אבן שחלק ממנה בלט בקדש הקדשים, או שיתכן שהיא האבן שהיתה תחת ההיכל, והקביעה שחלק ממנה היה גלוי בקדש הקדשים היא פרשנות שהתווספה מאוחר יותר. גם אם חלק ממנה היה בקדה"ק, היכן בדיוק בקדה"ק האבן בלטה, ואיזה חלק ממה שאנו רואים בלט. ובענין הכתלים איננו יודעים באיזה צורה הכתלים קשורים להיכל. אם הם נוגעים בו מבחוץ, או מפנים או עליו ממש. והאם מדובר בתחום של מאה על מאה אמה, שעליו נאמר במשנה שהוא תחום ההיכל, או הכוונה למידת המבנה עצמו של ההיכל בלא האולם, שהוא 70 על 86.

אלא שהידע בימינו על צורת האבן ועל מבנה הכיפה מאפשר לנו לשחזר את מה שהתגלה בימי הכיבוש המוסלמי בצורה מדוייקת יותר ממה שהיה ביכולת חכמי הדורות לעשות ללא תמונות ומדידות. ואחר העיון רואים בחוש מה שצפוי לקרות בשתי מסורות נכונות, שבעצם שתי הידיעות, על הצח"ר ועל ההיכל, מתבררות ומשלימות זו את זו בצורה מופלאה, ומביאות ממש לאותה מסקנה. מתוך הביאור של הדברים נראה כיצד אותה התאמה מופלאה נכונה ומדוייקת, כשהולכים לפי מידת האמה של 51.7 ס"מ.

דרך הלימוד אותה אני מציע בזה היא הדרך שבה קיבלתי ממו"ר שכך לומדים תורה בכל הלכה. אני מציע לראות אם לפי מה שאנו רואים נוכל לפתור את השאלות שנשאלו עמומות. כך למשל כשיש לנו ספיקות מהו לפי הגמרא זמן עמוד השחר², אנו מסתכלים מצד אחד על לשון הגמרא והראשונים ומצד שני על הידוע לנו על אורך היום בזמנים השונים, ומתי מתחיל האור להופיע יתכן שנגיע לפתרון הספקות. כך גם כאן, מה שאנו רואים בפועל ילמדנו כיצד לפרש את המסורת. וכמו בדברים אחרים לפעמים בהסתכלות ראשונית נראה לשומע שיש כאן חידושים מפליגים, ועצם זה שהם לא נאמרו לפנינו גורמת רתיעה מלקבלם. וכגון מה שהביאו ראיות יפות על התכלת בימינו. אך כל אחד צריך לומר את מה שהעלה בשכלו, וידונו בזה הלומדים עד שתתברר ההלכה יותר ויותר.



(ב). ראה משא ומתן בגליון זה ביני ובין הרב בנימין הלוי.

ב.

הידע על כתלי הכיפה והצח'רה הוא מסורת

בענין הסלע לא כתוב אצל חכם כלשהוא שהידע עליו הועבר איש מפי איש שהצביעו תמיד זה הסלע שהוא אבן שתיה. יתכן שהיתה הפסקה של ראית הסלע בימי שלטון הביזנטים, כי 300 שנה לפני כבוש המוסלמים התחילו לכסות את המקום באשפה, ולפי הידע ההסטורי כאשר הגיעו המוסלמים הסלע וסביבותיו היה מכוסים לגמרי באשפה רבה, ועמלו רבות לנקותו. אלא שבכל אופן, יש כאן סיפור שהועבר במסורת היהודית על מאורע הנוגע לגילוי הצח'רה ובנית הכיפה. לפי המסורת, שבאותו זמן ניקו את האשפה וחשפו מחדש את מקום המקדש, ואז הודיעו לנו חכמינו לפי מה שהם ראו באותם דורות שמקום ההיכל התגלה ומבנה הכיפה קשור עימו, וגם שהאבן שבתוכו היא אבן השתיה, כי הם ידעו לזהות מה שהם רואים והבינו מהו ההיכל כמו שהבינו מהי אבן השתיה.

אף שמדובר על סיפור, אנו מתייחסים לזה כמסורת, כי גם ידע על מאורע שהיה הוא בגדר מסורת שלומדים ממנה להלכה. ולדוגמא, כתב הרמב"ם הלכות קריאת שמע (א, ד): "מסורת היא בידינו שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו ציוו וזרוז על יחוד השם ועל דרך ה' שהלך בה אברהם ויצחק אביו ושאל אותם ואמר להם בני שמא יש בכם פסלות מי שאינו עומד עמי ביחוד השם כענין שאמר לנו משה רבינו פן יש בכם איש או אשה וגו' ענו כולם ואמרו שמע ישראל יי' אלהינו יי' אחד, כלומר שמע ממנו אבינו ישראל יי' אלהינו יי' אחד, פתח הזקן ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

אנו מתייחסים לזה כהוראה מיעקב אבינו ובניו בגלל סיפור המעשה שהועבר במסורת. כך גם בענין הצח'רה והכיפה, אנו מתייחסים לזה כידע שגילו לנו חכמים מאותה תקופה, שהיה ביכולתם לגלותו לנו לפי מה שמצאו שרידים מהמקדש. והרדב"ז נוקט לסמוך על זה להלכה.¹



ג.

מקורות ברורים למסורת שכותלי הכיפה מציינים את ההיכל

האחרונים הביאו מדרשים שמקשרים את הצח'רה לאבן השתיה, אך לא עמדו על כך שבאותם מדרשים עצמם יש גם קישור ברור בין הכתלים להיכל, ומשמע להדיא שהכותבים

1. הרב אדר כתב (ירחון ע"ח עמ' שמג) "יש חששא של גדולי ישראל, שמא המסורת שאבן השתיה נמצאת תחת כיפת הסלע, אינה מדויקת", ומציין לדברי הגרע"י ביבי"א ח"ה סי' זך. אך דוקא באותה תשובה הגרע"י מביא את מסורת הרדב"ז כדבר מוסכם, והוא הנימוק העיקרי אצלו להיתר התפלה בכותל המערבי, כי אם אבן השתיה אינה תחת כיפת הסלע, אולי היא ממערבה של הכיפה ואסור להגיע לכותל המערבי, לכל הפחות ללא טבילה וחליצת נעלים. אלא שלכאורה יש בדבריו קושי, כי בתשובה אחרת (שם סי' כו), אחרי הבאת דברי הרדב"ז כתב "אבל במקום אחר כתבנו לפקפק ע"ז, וכבר מצאנו עוררים על כך". וקצת תמוה, שא"כ לדבריו מתערער היסוד להתיר להתקרב לכותל המערבי. עכ"פ המושג של "גדולי ישראל בדורינו" לא כ"כ ברור, ולכל ציבור יש את גדולי ישראל שלו, ועל כן אני מתייחס רק לגופם של דברים. וגלוי וידוע שאיני בא לפסוק הלכה לכלל ישראל, אלא רק לומר את הנלענ"ד, והבוחר יבחר.

אותם ידעו מהו תחום ההיכל, שזה צמצום גדול יותר של המיקום מאשר הידע הכללי שכאן נמצאת אבן השתיה.

בפרקי דרבי אליעזר פרק ל כתבו על בני ישמעאל שלעתיד לבא: "יגדרו פְּרָצוֹת חוֹמוֹת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, וַיִּבְנוּ בִּנְיָן בְּהִיכָל".

אמרו "יגדרו" דוקא על החומות, שהן בפשטות חומות הר הבית, בעוד שלגבי ההיכל אמרו לשון בניה. אפשר להעלות כמה אפשרויות לשינוי לשון זו. אולי זה משום שבחומה שייך לשון גדר, כי היא גדר שהושלמה, אך בבנין בהיכל לא מדובר על גדרת פרצות של חומת ההיכל, שאינו בגדר גדר, אלא הדברים נוגעים לבנין בהיכל, כלומר על מקומו של ההיכל או בתוך תחומו, אולי באופן שנוגע להיכל, ואולי באופן שאינו נוגע.

עכ"פ, העיקר הוא שמשמע מהפדר"א את אשר אמרנו, שלפחות לבעל המדרש ידוע מהו תחום ההיכל, ולכן הוא מדקדק ואינו אומר באופן כלל שהם יבנו בנין במקום ההיכל, או על מקום ההיכל, אלא אומר "יבנו בהיכל". כלומר, שברור לו מהו ההיכל והוא ידוע שהבנין שעשו אינו מעבר להיכל, כי אם נאמר שכוונתו רק לומר שכיון שהתגלתה האבן ידעו בערך שהם בונים במקום ההיכל שמקיף לאבן, אם כן העיקר הוא גילוי האבן. ואם כן, היה לו להזכיר את העיקר שיגלו את האבן, ולהשמיט את הטפל שיבנו בנין בהיכל. אך אם נאמר שעיקר הדיוק לדורות הוא ממה שסימנו את ההיכל, מובן שאמרו רק את העיקר.

פרקי דר"א מציג זאת כנבואה לאחרית הימים, ונראה שהוא מחשיב את ימי שלטון המוסלמים כאחרית הימים. אך כיון שככל הנראה מעדיות נכרים, המוסלמים בנו שני מבנים בתאריכים שונים, לא ברור האם מדובר בפרדר"א על המבנה שנבנה בתחילת הכיבוש או על המבנה שנבנה יותר מאוחר, שהוא בנין הכיפה.

דברים מפורטים יותר נמצא בספר נסתר דרשב"י (בתי מדרש ח"ג עמ' 78) שם כתוב: "המלך השני שיעמוד מישמעאל יהיה אוהב ישראל ויגדור פרצותיהם ופרצות ההיכל, (והוצב הר המוריה ועושה אותו מישור כולו) ובונה לו שם השתחוויה על אבן שתיה, שנאמר וְשֵׁם בְּסֻלַּע קִנְיָד, ועושה מלחמה עם בני עשו והורג חיילותיו וישבה שביה גדולה מהם, וימות בשלום ובכבוד גדול. ויעמוד מלך גדול מחצר מות ויעשה מלוכה ימים מעטים ויעמדו עליו גבורי בני קדר ויהרגוהו, ויעמידו מלך אחר ושמו מריאו (מרואן) ויקחוהו מאחורי הצאן והאתונות ויעלוהו למלוכה, ויעמדו ממנו זרועות ארבע ויגדרו ההיכל" וי"ג יגדרו בהיכל".

(ד). המהרז"ו כתב "דבר זה ידוע שבנה בנינים על יסודות בית המקדש". כלומר גם הוא רואה זהות בין פרקי דר"א למסורת על קישור הכתלים של הכיפה ליסודות בית המקדש.

(ה). המוסגר לא נמצא בנוסח הראשונים (מדרשי גאולה עמ' 180). וכתבתי שיש אפשר שהכותב הראשון לא רוצה לעסוק במה שהוא עשה בשביל הערבים כי רצה בעיקר לשבח, והכוונה להשוואת המתחם בדרום באופן שיוכשר לבניית אלאקצה.

(ו). מתחילת המדרש מבואר שרשב"י דרש את הפסוק בנבואת בלעם על הקיני על הטובים שבישמעאלים שיושעו אותנו מבני אדום. יתכן של שאמר רשב"י הוא עצם העיקרון שהם יושעו את ישראל, וההמשך של הפירוט הוא מבעל המדרש.

(ז). הכוונה למרואן, אביו של עבד אל-מלך, בונה כפת הסלע על אבן השתיה, שהיו לו ארבע בנים שמלכו אחריו.

גם כאן נראה להדיא שבעל הנסתרות יודע היטב מהו ההיכל, שכל הפרטים נאמרים ביחס לתחום ידוע של ההיכל. ומשמע מנסתרות דרשב"י שהיו שני מעשי בנין, ושניהם קשורים להיכל. אחד בימי עומר, שהוא גדירת פרצות היכל, ואחד בימי בני מוריאן, שעליו אמרו יגדרו ההיכל או בהיכל. המילה "יגדרו" אצלו יכולה להתפרש כמילה נרדפת ל"בנו", ויכולה להתפרש מלשון גדר. כלומר מבנה מסביב לתחום של מבנה אחר. ונראה שזה תלוי בשני הגירסאות. אם גורסים "יגדרו ההיכל" יש לפרשו מלשון בניה, ומשמע שבנו בנין שהוא כמו ההיכל, אך כיון שאנו יודעים שמדובר במתומן ולא במבנה רחב מלפניו וצר מאחוריו, נפרש שהכוונה אינה שהוא ממש ההיכל אלא שהוא נוגע בהיכל. ואם גורסים "יגדרו בהיכל", יש לפרשו מלשון גדר, שפירושו שההיכל הוא להם כגדר, או שהבנין שלהם הוא כגדר להיכל. בכל אופן נראה שהכוונה להצמדה בין כתלי ההיכל, שכן אם הכוונה שהכיפה היא רק חלק קטן הבנוי בתוך ההיכל, לא שייך לומר שההיכל הוא הכיפה או שההיכל גדר לכיפה, כי ההיכל עצמו כלל לא נבנה.

ומכל מקום הספקות הם אצלנו. אבל לבעל המדרש בפשטות לא היה ספק והוא יודע בדיוק מהו ההיכל, לכן הוא יכול לומר שהם גדרו את ההיכל או גדרו בהיכל, ולדקדק בשינוי הלשון שזה לא כמו שהיה בתחילה גדירת פרצות היכל.

המדרש מציג זאת כנבואה של רשב"י, ולפי החוקרים זמן כתיבת המדרש הוא בתחילת תקופת המוסלמים. על כן מסתבר שמדובר במדרש ששורשו בימי התנאים ומרשב"י, אך הפרטים הושלמו לפי ראיית המציאות. נסתרות דרשב"י דייק מאוד בעובדות של המלכים השונים ופועליהם, והוא מייחס את הבנין השני לבני מוריאן ולא לעומר, ומזה גופא נראה שדקדק גם כששינה את לשונו לומר לך שהבנין הראשון אינו בדיוק כמו השני.

ואכן, על פי מה שמשמע מעדויות הנכרים היו שני מבנים, והראשון על יסודות של חרבות בצורה ריבועית או מלבנית¹⁰¹, וזה ראוי להיחשב גדרת פרצותיו, ובפעם השנייה בנו מבנה שהוא

(ח). כך הנוסח בילקוט הרועים, אסופת מדרשים מאוחרים עמ' 101. ציון המקום הזה נמסר לי מהרב אדר.

(ט). סיביאוס, שהיה בישוף בירושלים, כתב: "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 בשבילים הם. הערבים מקנאתם ביהודים גרשו אותם משם ונתנו למקום [שם] 'מקום תפלה'. היהודים בנו בשבילים במקום אחר אצל המקדש בית תפלה אחר".

והבישוף הצרפתי ארקולף אמר: "במקום הנפלא, שעליו בצורה מפוארת נבנה פעם המקדש, הנמצא בסמוך לחומה המזרחית, מבקרים עכשיו הסרצנים בית תפילה בעל 4 צלעות, שהם בנו בצורה גסה, כשהם הניחו לוחות עץ וקורות גדולות על אי אלו חורבות".

שניהם מזכירים בניה על חרבות, אך ארקולף לא ציין שבתחלה הוא נבנה ליהודים (דבר שמוזכר גם אצל רבי פתחיה מרגנשבורג). ואין זה סתירה כי י"ל שהא לא ראה בזה חשיבות. עכ"פ כתוב בשניהם שהם בנו את כל הבנין שעשו על יסודות קדומים. לפי מה שאנו רואים שהכיפה מסמנת תחום ריבועי של מאה על מאה, יתכן שזה היה התחום שאותו בנו על סימון היהודים, ועל פיו נבנתה אחרי כך הכיפה בתוך גבוליו, אם מפני שכך התנו איתם היהודים, ואם מפני שהם רצו לדמות את המבנה למקדש. ארקולף מדבר על קורות גדולים, אך המבנה כמוכן לא צריך להיות בקורות ולוחות עץ שארכם מאה אמה. הראיה לנכונות המסורת לא בנויה על דיוקים מדברי סיביאוס, אלא בעיקר על דברי נסתרות דרשב"י שהועברו לדורות והמציאות הנראית, שכן המסורת שמביא הרב"ז מובנת דוקא אם נאמר שהכיפה מוקפת בתחום של

קשור להיכל (או שהוא סביב ההיכל, או שהוא כמו ההיכל, או שההיכל הוא סביבו). על טיב הקשר נוכל לעמוד לפי מה שנראה במציאות.

מסתבר שהרדב"ז ידע על הנסתר דרשב"י שהראשונים השתמשו בו, או שעכ"פ שמע בעל פה כדברים הללו, אלא שעדיין למעשה לא היה ברור מזה לרדב"ז מהו תחום ההיכל שעליו מדובר. וכפי שנראה להלן ברדב"ז שהיה לו ספק על איזה תחום של היכל מדובר, 70 על 86 או 100 על 100. ואפשר שגם היה לו ספק באיזה אופן הקישור נעשה, האם ההיכל עליו ממש או מבחוץ או מבפנים, אלא שהוא לא חש לדקדק אלא בשאלה אם הוא 70 על 86 או 100 על 100 ובוזה אמר לשער לחומרה. ולשאר הספקות לא התייחס ומדד מהכתלים, מפני שכל האפשרויות אינן משנות הרבה.

בניגוד לפרד"א, בנסתרות דרשב"י מוזכרת גם אבן השתיה. יש לנו לבחון ג' אפשרויות:

א. מדובר באבן שהיתה תחת מקום המזבח, שגם היא קרויה אבן השתיה.

ב. מדובר באבן שהיתה תחת ההיכל, ולא דוקא בקדש הקדשים.

ג. מדובר באבן שיש בה את השיא שבלט בקדש הקדשים.

והנה, אחר שביארנו שמהנסתרות דרשב"י עולה שהיא בתחום ההיכל, מובן שאפשרות א' נשללת, אלא שעדיין לא ברור שכוונתם לאבן שבקודש הקדשים כי יתכן, שכוונתם לאבן היסוד שעליו ההיכל, כלומר שהיא האבן שתחת הקודש בלבד.

על כן יש לנו להתבונן מהי אבן השתיה בלשון חכמים.

איתא במשנה ביומא (נג ע"ב): "אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים ושתיה היתה נקראת, גבוה מן הארץ שלש אצבעות, ועליה היה נותן (את הקטורת ביום כיפור)".

ובגמרא (נד ע"ב): "ושתיה היתה נקראת. תנא: שממנה הושתת העולם. תנן כמאן דאמר מציון נברא העולם. דתניא, רבי אליעזר אומר: עולם מאמצעיתו נברא... וחכמים אומרים: מציון נברא, שנאמר מזמור לאסף אל אלהים ה' ואומר מציון מכלל יפי - ממנו מוכלל יפיו של עולם. תניא, רבי אליעזר הגדול אומר: אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים. תולדות שמים - משמים נבראו, תולדות הארץ - מארץ נבראו. וחכמים אומרים: אלו ואלו מציון נבראו, שנאמר מזמור לאסף אל אלהים ה' דבר ויקרא ארץ ממזרח שמש עד מבואר, ואומר מציון מכלל יפי אלהים הופיע - ממנו מוכלל יופיו של עולם".

בתוספתא יומא פרק ב הלכה יד איתא: "אבן היתה שם מימות נביאים הראשונים ושתיה נקריה גבוהה מן הארץ שלש אצבעות, שמתחלה היה עליה ארון נתון, משניטל הארון עליה היו מקטירין קטרת שלפני לפנים. ר' יוסה אומ' ממנה נשתת העולם שנ' מציון מכלל יופי הופיע".

סתמא דברייתא בבבלי נשנה בתוספתא בשם ר' יוסה. והוא ר' יוסי בן חלפתא כבמד"ר לקמן.

ובירושלמי מסכת יומא פרק ה הלכה ג: "א"ר יוחנן למה נקרא שמה אבן שתייה שממנה הושתת העולם. תני ר' חייא ולמה נקרא אבן שתייה שממנה הושתת העולם. כתיב [תהילים נ א]

מאה על מאה אמה. עדויות הנוצרות מובאות כאן רק כסיוע לתיאור העובדות שעמדו ברקע של הגילוי.

מזמור לאסף אל אלהים ה' דבר ויקרא ארץ וגו' מציון מכלל יופי אלהים הופיע, ואומר [ישעי' כח טז] לכן הנני יסד בציון אבן וגו'.

ובמסכתות קטנות מסכת שמחות ספר חיבוט הקבר פרק א הלכה א: "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה, ללמדך שכשברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, כילוד אשה בראו. מה ילוד אשה מתחיל מטבורו ומותח לכאן ולכאן לארבעת צדדיו, כך התחיל הקדוש ברוך הוא לברוא את העולם מאבן שתיה ומקדש הקדשים, וממנה הושתת העולם, ולכך נקראת אבן שתיה שממנה התחיל הקדוש ברוך הוא לברוא את עולמו".

המדרש שמדבר על בריאת העולם מטיבירו ואומר שהיווצרותו היא מאבן השתיה מופיע בתנחומא, וכעין זה בתנא דבי אליהו. ובפשטות מקום אחד מגלה על שאר המקומות, ובכולם הכוונה היא כמו שכתוב במסכת שמחות - לאבן השתיה שבקדש הקדשים.

ואם כן, מסוגית הגמרא בבבלי מבואר שהמשנה נוקטת שהאבן שעליה הונח הקטורת בקדש הקדשים, ממנה התחילה בריאת העולם. וכך אומרים רבי יוחנן ותני רבי חייה בירושלמי, וכ"ה במסכת שמחות ובמדרשים.

אמנם במשנה עצמה לא מוכח שמדובר בסלע שממנו הושתת העולם, ומצינו שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש "ופירוש שתיה, יסוד, ולפי האמת מקום העבודה הוא יסוד העולם". ואם כן יש לשאול מנין לגמרא שהמשנה מתכוונת לאבן שממנה נשתת העולם, ולמה לא נאמר שרק התוספתא אומרת כך, אבל את המשנה אפשר לפרש כדברי הרמב"ם, ויתכן שהיא אבן בעלמא שהונחה שם. ולאידך גיסא קשה למה הרמב"ם אומר פירוש אחר מהגמרא? לענ"ד חדא מתרצתה בחברתה. לפי הרמב"ם כוונת הגמרא שאם המשנה מתפרשת כמו הברייתא שנקראת שתיה משום שממנה נשתת העולם, הרי שמשנתנו כדעת חכמים שהעולם הושתת מציון. לכן נוקט הרמב"ם שיש מקום לפרש אחרת את המושג אבן השתיה, וחדש פירוש נוסף¹, כדרכו לפעמים לכתוב את פירוש המשנה לפי הפשט ולא דוקא לפי הגמרא. ואין לנו לדעת מה דעתו להלכה, כי בהלכה לא ציין דבר על מהות אבן השתיה, אלא רק שהיא במערבו (משמע של קדש הקדשים).

(י). במדרש תנחומא (ורשא) פרשת פקודי סימן ג:

התחיל הקדוש ברוך הוא לבראות את עולמו מאבן שתיה תחלה וממנה הושתת העולם, ולמה נקרא שמה אבן שתיה, מפני שממנה התחיל הקדוש ברוך הוא לבראות את עולמו. וכעין זה בפרקי דר"א המובא לקמן.

ובתנא דבי אליהו רבה (איש שלום) פרשה ה:

"מושיבי עקרת הבית, זה בית המקדש שעמד הקדוש ברוך הוא בתוכו וברא את כל העולם כולו מסוף העולם ועד סופו, שנאמר ה' בחכמה יסד ארץ וגו' (משלי ג' י"ט)".

יא). בספר עזרת כהנים (מידות ד, ז) הביא פירוש של הבית דוד שהרמב"ם נוקט כפשט המשנה ששתיה אינו משום שממנה הושתת העולם, והעזרת כהנים דוחה את פירושו. ולענ"ד אמנם נראה שהרמב"ם לא מכריע שהיא האבן שהושתת ממנה העולם, אך הוא גם לא קבע שהיא אבן ניידת. כנראה הוא לא הכריע בזה משום שהוא לא שמע על מסורת אבן השתיה אצל היהודים (גם אם שמע אותה מפי הערבים) ולא ראה את נסתרות דרשב"י.

ומכל מקום, גם אם ננקוט שאין הכרח שחכמים שבברייתא סברי שהעולם הושתת מאבן השתיה שבקדש הקדשים, אנו רואים שלפי הברייתא בבבלי, ר' יוסי בתוספתא, ומסכת שמחות, ור' יוחנן ור' חייא בירושלמי, מהאבן שבקדש הקדשים הושתת העולם. ועל כן נראה שכך יש לנו לנקוט, גם בלי שנכנס למסורת הצח'רה.

וגם מה שעולה מהמסורת שהיא סלע, האם אפשר להסיק גם בלי שיאמר בפירוש סלע, כי מסתבר שאם היא אבן שממנה הושתת העולם, הרי שהיא סלע האם, כי בטבע כל אבן היתה סלע, ומדלא אמרו שהיא נחתכה ונתלשה משמע שהיא במצב בראשית. וכן עולה מפרקי ר"א פ"י "אבן שתיה קבועה בתהומות"². ובפל"ה "אבן השתיה, שמשם הוא טבור הארץ, ומשם נמתחה כל הארץ, ועליה היכל ה' עומד". בפשטות "ועליה היכל ה' עומד", מורה שמדובר על סלע האם שתחת ההיכל. ונראה שלזה התכוון גם הקליר באומר בקינה לתשעה באב "זה כמה שנים גלה יסוד מכוני". ואין קושי בכך שהיא נקראת אבן, כי סלע יכול להיקרא אבן. גם רבי יצחק (נפחא) שאמר: "אבן ירה הקדוש ברוך הוא בים, ממנו נשתת העולם, שנאמר על מה אדניה הטבעו או מי ירה אבן פנתה" מדבר על אבן, שכאמור מסתמא היא סלע. אין קושי מזה שכתב שהאבן היתה מימי הנביאים הראשונים, כי בפשטות הכוונה היא שהנביאים גילו את ענינה. וכן נראה ממה שרב חייא בירושלמי האומר שממנה הושתת העולם (מלשון חוטי שתי, וכן נקראת האבן בהגיה תימנית) הביא גם את הפסוק בישעיהו פרק כח פסוק טז לכן כה אומר אדני יקוק הנני יסד בציון אבן אבן בחן פנת יקרת מוסד מוסד המאמין לא יחיש". ואם שייך לומר שה' ייסד את האבן ממנה נשתת העולם, שייך גם לומר שהנביאים גילו אותה.

וכן מבואר שהאבן שממנה הושתת העולם היא סלע מויקרא רבה (פרשה כ סימן ד פרשת אחרי מות): "מקדש השני (איוב ל"ט) 'על שן סלע ומצודה' לינות הרבה, דתנינן תמן משניטל הארון היתה שם אבן שתייה ולמה נקראת כן א"ר יוסי ב"ר חלפתא שממנה הושתת העולם, הה"ד (תהלים נ) מציון מכלל יופי". הרי שקורא אבן שתיה לסלע שבלט בקדש הקדשים. וכן הוא בנסתרות דרשב"י.

והנה הזכרנו לעיל את מסכת שמחות, וציינו שיסוד הדברים בתנחומא על פסוק "בחכמה יסד ארץ". אך במאמר בגליון עח הבאתי שיש שפקפקו במסורת שאבן השתיה שהתגלתה היא בקדש הקדשים בגלל נוסח נוסף למדרש זה [בית המדרש ח"ה]³, שבו נאמרו בסוף דברים

(יב). פרקי דרבי אליעזר פרק לה חיברו את הענין הזה לאבן של יעקב שנתלשה וחבורה:

מה עשה הקדוש ברוך הוא. נטה רגל ימינו וטבעה האבן עד עמקי תהומות, ועשה אותה סניף לארץ כאדם שעושה סניף לכפה. לפיכך נקראת אבן השתיה, שמשם הוא טבור הארץ, ומשם נמתחה כל הארץ, ועליה היכל ה' עומד, שנאמר [שם כב] והאבן הזאת אשר שמתה מצבה יהיה בית אלהים.

(ג). ור"ח כ"כ על הבבלי, ויתכן שגרס כך בבבלי.

(ד). בילקוט מדרשים חלק ה, בהקדמה, כתב המו"ל ר' עידן דשא על מדרש ה' בחכמה יסד ארץ, שיתכן שהוא נוסח אחר של מדרש כונן. ושם על מדרש כונן הוא כותב: מדרש זה ביסודו הוא מדרש קדום מאד מימי התנאים הראשונים. "אמנם נוסח המדרש שלפנינו מאוחר הוא וכמה סימנים יש בו שנתחבר בדורות האמוראים האחרונים או אפילו בדורות הגאונים". אני מציין זאת לאפוקי ממה שרצה לעשות מנוסח מדרש זה עיקר, בטענה שהוא יותר קדום ויותר בר סמך מהמקורות האחרים, שבהם נכתב על הבריה מהטבור.

שונים מבתנחומא: "ה' בחכמה יסד ארץ וגו', שברא הקדוש ברוך הוא את העולם כילוד אשה, מה הילוד הזה בתחלה מתחיל מטיבורו, ומשם הוא מתחיל והולך, כך העולם התחילו הקדוש ברוך הוא מטיבורו ומשם נמתח לכאן ולכאן. והיך טיבורו זו ירושלים, טיבורו עצמו זו המזבח ולמה קרא שמו אבן שתיה שממנו הושתת העולם כלו".

כאן לכאורה משמע שהמזבח שהיה בחצר המקדש בעצמו קרוי אבן שתיה ולא רק האבן שתחתיו. אך זה תמוה, שהרי המזבח אינו אבן. ועוד, שמזבח לשון זכר, וכאן אמר "זו" לשון נקבה. לכן נראה לי שבנוסח זה קרא לאבן המונחת בקדש הקדשים, בו הונחה הקטורת, בשם מזבח, כי על מקום זה מקטירים קטרת. וכיון שמדובר על אבן נקט לשון נקבה, וכדברי התוספתא על אבן השתיה "עליה היו מקטירים קטורת" שהיא כמזבח. ולפי זה אין הבדל בינו לשאר המדרשים. וזה מתאים למה שביארנו שמנסתרות דרשב"י מוכח שלא מדובר על אבן שתחת המזבח.

אלא שעכ"פ שתי האפשרויות יתכנו לפי נסתרות דרשב"י. יתכן שהכוונה שזו האבן שהיתה תחת ההיכל כלשון פרקי דר"א, ואין הכרח שבאבן עצמה נמצא חלק מקדש הקדשים, כי מצינו שלפעמים מכנים את האבן שתחת ההיכל כולה בשם אבן השתיה.

ונמצא שנסתרות דרשב"י הם מקור לרדב"ז בשתי המסורות, כי יש לראות במקור זה גם את היסוד המבואר ברדב"ז, שמקשר בין כתלי הכיפה להיכל. וכפי שמסורת אבן השתיה שהיא הצח"רה לא היה ידוע לה מקור כתוב אצל הרבה מהאחרונים, ובכל זאת קבלוה, ואנו נוקקים למצוא לה סמך מנסתרות דרשב"י ומסמך מהגניזה רק כדי לחזק את המסורת. ואף שיש ראשונים ואחרונים שלא ידעו על מסורת הצח"רה, ובנסתרות דרשב"י ומסמך מהגניזה לא כתוב שהיא אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים, עכ"פ ברור שיש נגיעה בין אבן השתיה לקדש הקדשים, ולכן נסתרות דרשב"י הוא מקור למסורת. וכך גם בענין קישור כתלי הכיפה, שכפי שהראיתי עולה גם כן ממדרש נסתרות דרשב"י. וזה ששם לא כתוב במפורש כיצד קשורים הכתלים להיכל, ובכל זאת יש לנו לומר שנסתרות דרשב"י הוא מקור למסורת, כי עכ"פ משמע שהתגלה בזמנו המיקום המדויק של ההיכל, ויש נגיעה בין הכתלים להיכל.



ד.

הסיפור על גילוי מקום המקדש אחרי 500 שנה מהחורבן

הסיפור הידוע שיהודים הראו למוסלמים את מקום המקדש לא כתבו בפדר"א ונסתרות דרשב"י, אך הוא מקבל תוקף של מסורת כאשר הדבר מסופר על ידי חכמים. נראה לי שדבר זה נמצא באגרת מחכמי ירושלים⁵¹, שבה הם פנו לגולה ומספרים בה על תפילותיהם על יד מקום המקדש. ומתוך האגרת מובן מנין הם יודעים שהם מתפללים ליד מקום המקדש, כי הם כתבו ידע שנראה שהועבר להם במסורת שבעת כיבוש המקום על ידי הישמעאלים "הראו להם את

(טו). אגרות א"י, יערי, עמ' 51.

מקום המקדש והתנו עמהם תנאים, כי הם יכבדו את בית המקדש מכל גיאול", ונתנו להם רשות להתפלל בשערי.

יש ג' אפשרויות להבין את כוונתם:

א. שהראו להם את האבן.

ב. שהראו להם את מתחם הר הבית.

ג. שהראו להם מקום המקדש הפנימי דהיינו ההיכל.

אפשרות א' לא נראית מלשונם, כי הם לא כתבו להדיא שהראו להם את אבן השתיה, אלא אמרו "מקום". גם אפשרות ב' דחוקה, כי לא מסתבר שהמוסלמים יקבלו עליהם תנאים בשביל לדעת מילתא דעבידא לאיגלויי כזו, שודאי היה ידוע לרבים היכן המתחם בו היה המקדש, ויכלו להיוודע על מקום מפורסם כזה מהיהודים או בכח הזרוע מהנוצרים, גם בלי צורך להתניית תנאים. על כן משמע כאפשרות הג', שבה מדויק הלשון "מקום המקדש", וכוונתם שהיה כאן גילוי משמעותי של מקום מבנה המקדש. לפי זה כלולים בדבריהם גם גילוי האבן וגם גילוי כתלי ההיכל, כי זה הוא אותו ענין של גילוי המקום הפנימי.

ויש עדויות שמחזקות את המסורת, כי הן מסבירות לנו כיצד ידעו היהודים לסמן מבנה מהמקדש. והוא ממה שהובא על ידי הרב קורן (מעלין בקדש גליון ל) שמשנת 614 למנינם עד שנת 628 למנינם שלטו במקום הפרסים בראשות כרסוי, והם הרשו ליהודים להקריב קרבנות. ואכן הקריבו קרבנות, כפי שציינתי במאמר בגליון עח שכך כתבו ר"א הקליר וספר זרובבל, וכן העיד סיביאוס. ומילא מובן שעל פי ידע מאותו זמן למדו הזקנים על מקום המזבח, וכל יכלו לציין את מקום ההיכל ואבן השתיה.

ואם אכתי תשאל, כיצד בימי כורסוי ידעו היהודים על מקום המזבח המדויק?

על זה יש להשיב בכמה אנפי. יתכן שהוא מפני שהמקום של המזבח עצמו היה עדיין ניכר. וגם יתכן שהם עשו חישוב לפי כותל ההיכל שראו או גילו את שרידיו. או שגילו זאת על פי האבן, כי בניגוד לימי המוסלמים לא ידוע שגם בימי כורסוי הכל היה מכוסה באשפה. העיקר בשבילנו הוא שעובדה זו קיבלה את הגושפנקא של הקליר, ולכן אין לפקפק בעובדה זו. מאחר שזמן קצר לפני כיבוש העיר ידעו את המיקום, לא ייפלא שיכלו לגלותו לעומה.



ה.

התגלתה אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים

על עצם גילוי האבן יש סיפור שונה אצל היהודים מאשר המוסלמים. המוסלמים מספרים שהגילוי הוא על ידי יהודי שהתאסלם בשם כעב, אך כמובן שיש להעדיף את הסיפור היהודי שהמגלים הם חכמי היהודים^{טז}. במסמך היהודי מהגניזה, שבו מסופר על גילוי האבן, כתוב:

טז). כמובן שגם הסיפור של מדידת מספר אמות ממקום מרוחק מאוד כדי לדעת מהו המקום לא הגיוני.

ש"ציווים (עומר) 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".

מפורש כאן על מציאת שרידים מהמקדש חוץ מהאבן. נראה שהיהודים שהיו שם השתמשו בידע שהיה להם על מקום המזבח שנים מעטות לפני כן למציאת שרידים ולסמן את המקום שבו תמצא האבן.

מאחר שאנו מאמינים בחכמי ישראל, לעולם אנו הולכים לפי מסורת כל עוד שאין לה סתירה מהמציאות. ויש כאן מסורת על עובדה שהיתה ובו התגלה מקום המקדש. ועל כן עיקר הנפק"מ להלכה בכל הדיון שדנתי עד עתה הוא מה משמעות הדברים שנאמרו בסיפור של המסמך מהגניזה שהתגלה "הסלע, הלא הוא אבן השתיה", שיש לדון האם יש מקום לסברה שהעלו בזה שהכוונה של בעל המסמך למקום המזבח.

ולפי כל האמור לעיל, נראה שאותו ספק שיש בנסתרות דרשב"י קיים גם במסמך מהגניזה. מכיון שבחז"ל מצינו אבן השתיה כינוי גם לכלל המקום שתחת ההיכל, לא מתברר מגוף לשון המסמך האם מדובר באבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים. וכמו לגבי מסורת הכתלים, את זה נוכל לדעת רק אם נקבל את הקביעה בדורות מאוחרים יותר, שהוא סלע שהיה בקדש הקדשים, או לפי בחינת המציאות בימינו.

מכל מקום, הידע על הסלע הבראשיתי המקודש הגיע גם אל הערבים, וכפי שהובא במסמך הנ"ל הגילוי לערבים מהיהודים. אך נראה שגם היחס את הכיפה כקשורה לכותלי המקדש עבר אליהם. בקובץ חידושים בארכיאולוגיה של ירושלים וסביבותיה ח"י (עמ' 66), הביא אסף אברהם מסורות שונים של ערבים מהם עולה "שהחרם הוא המקדש הקדום שנבנה מחדש, הקוראן היא האמונה האמיתית והמוסלמים הם בני ישראל האמיתיים (קפלני: 2009: 108)". לדבריו "מסורות כאלה מצויים בקבוצה גדולה של מקורות ספרותיים המתוארכים למן המאה הח' ואילך ונאספו בנוסחים שונים בספרות הפצ'אל של ירושלים שתחילתה במאה הי"א... מסורות אחרות המופיעות בספרו של אבן אלמרג'א (מחצית ראשונה של המאה הי"א) מנבאות את בניית המקדש בירושלים על ידי עבד אלמלך. מילשטיין מראה בכתבי יד מוסלמיים מאוירים שהכיפה האומיית מובאת כשהיא מיוחסת למקדש של המלך שלמה, כשבתחילה תואר המקדש ככיפה שמצדדיה מופיעים שני כרובים ובשלב מאוחר יותר נעלמים הכרובים ונותרת הכיפה. באחת הדוגמאות הללו, בתוך כתב יד המתוארך לסוף המאה הי"ד, מתואר נבוכדנצר ההורס מבנה כיפתי המזוהה בכתובת. מכל זה הוא מסיק שהם התייחסו אל הכיפה כבית המקדש הקדום של היהודים, וכדרכם לנקוט מה ששמעו מהיהודים.

יז). לפי פשט לשונו, עומר ציווה על כך, ויתכן שזו האמת למרות שבפועל נבנה אחר כך, אבל גם יתכן שהכותב לא דקדק בזה שזה נעשה על ידי מלך אחר, וזה בשבילו פרט שולי.

הראיה ששורש המסורת מהיהודים, היא ממה שפרקי דר"א ונסתרות דרשב"י קדומים למקורות של המוסלמים, וגם מהמקורות הערביים בעצמם מדובר על ידע שהגיע מיהודים (אלא שהם לא רצו להודות בזה, ולכן הליבשו זאת על כעב).

מכל מקום, מה שתואם למידות ההיכל הוא מבנה ריבועי שעשוי להקיף מתומן, כשמדובר על אמה על מאה אמה. ויש להוסיף דברים בדרך אפשר. ההגיון בכך שההתייחסות היא לתחום מאה על מאה, למרות שזה כמובן אינו מתומן, נראה לי שיתכן שכך היה נוח יותר למסמנים לומר לעומר שזוהי צורה שתיתפס יותר בעיניו. ועוד י"ל שבאמת היהודים סימנו רק את תחום האולם שנחשב בלשון המשנה היכל, והערבים בנו את המתומן בהתאם ובהצמדה לסימון של כתלי ההיכל למערב. ואם סימנו מאה על מאה, יש אפשרות שהמסמנים רצו לציין תחום מאה על מאה, כדי שיהיה קל לומר מה צריך לשמור מכל גיאול. ואולי הם גם סברו שתחום זה הוא מכריע להלכה של עשר קדושות המובאת במשנה מסכת כלים פרק א משנה ט: "בין האולם ולמזבח מקודש ממנה שאין בעלי מומין ופרועי ראש נכנסים לשם. ההיכל מקודש ממנו שאין נכנס לשם שלא רחוק ידים ורגליהם".

הנה, אם הקובע בכל זה הוא רק מה שנבנה, היינו מצפים שיהיה הבדל קדושה בין חלק האולם לחלק ההיכל שהוא יותר צר, אך אנו רואים שאין במשנה דרגת ביניים בין התחום שבין האולם למזבח ובין התחום של בין האולם להיכל. וביומא מד ע"א הסתפקו אם קדושת היכל ואולם חדא היא, ולפי הצד שחדא היא משמע שקדושת ההיכל מתחילה מהאולם ולפנים ואינה מפסקת בכל מה שכנגד האולם ומערבה עד סוף המאה אמה, שכל הריבוע של האולם וההיכל נקרא בלשון המשנה היכל. ועל כן משמע שכל השטח המקביל אל האולם, דהיינו מאה על מאה אמה, הוא באותה קדושה, ולא רק בתוך השבועים על שמונים ושש של ההיכל, שאם הוא היה נחשב כנפרד מהאולם היה נחשב רק החלק הבנוי היכל.

ואף שלפי זה גם בבית המקדש לא כל המאה על מאה היו מסומנים, אין הכרח שכל הפסק בין תחומין מסומן לכל ארכו, כמו שאנו רואים שבין "המזבח" ל"בין האולם והמזבח" אסור לבעלי מום ופרועי ראש להיכנס והתחום לא היה מסומן לכל ארכו שכן הכיור נחשב עומד בין האולם למזבח, ומה שבין הכבש לכנגד המזבח הוא מזבח. ומשמע שהתחומים אינם נקבעים לפי המבנים אלא לפי החוט שעובר במקום המזבח, מה שחוק לחוט נאסר לבעלי מום, ומה שלפנים מהחוט הוא בין האולם למזבח שנאסר. וכה"ג בנידון האולם וההיכל שחדא הם, מה שלפנים מהחוט של האולם וההיכל נאסר למי שלא רחוק ידי ורגליו.

ולגבי אופן הסימון, אפשר לשער לעצמנו את מה שארע כך. בתחילה מצאו סמוך למקום המזבח שהיה יותר ידוע אצלם בהשערה את כותל ההיכל המזרחי (שאו"י גם בגללו ידעו לפני כן את מקום המזבח), שבמקום האולם הוא 100 אמה. ואפשר שהסתפקו בסימון כותל האולם בלבד, או שסימנו ריבוע מלא של ההיכל. עכ"פ לא סימנו לו את גוף בנין ההיכל, שכן הוא לא ביקש לבנות את ההיכל. וגם לא הראו לו באצבע היכן תנקה ותמצא את האבן, אלא אחד החכמים "סימן לו את גבולות המקום אשר נחשף". כלומר שכוונתם היתה לא רק למצוא את הזבל, אלא

שהוא יפנה את הזבל מכל השטח הריבוע שנחשף. כי רצו להרחיק כל גיאול מהמקום המקודש, וכפי שאמרו באגרת חכמי ירושלים.

ההגיון של הערבים בכך שבנו את הכיפה בהתאם לכותלי ההיכל יכול להיות בגלל התנאים של היהודים שאמרו להם היכן לבנות כדי שהמקום ישמר מכל גיאול (כנ"ל מאגרת חכמי ירושלים), ויכול גם להיות מפני שהם רצו להחליף את היהודים (כנ"ל מדברי החוקר אסף אברהם), ולדין אין נפקא מינא מה הטעם.



ו.

אין סתירה בין המסורות

כאמור בתחילה לענ"ד עתה שזכינו להתקרב לגאולה ולהתקרב למקום, ויש גם צילומים של האבן, אנחנו יכולים להבין את דברי פרדר"א ונסתרות דרשב"י יותר מהדורות הקודמים על פי הידע שיש לנו היום.

הצגתי בירחון האוצר עז (עמ' שפ) שרטוט משוער של מקום המקדש, ואני מציג אותו כאן בצורה יותר מדויקת.



הצבתי כאן בכוונה את תחום ההיכל בכמה ס"מ פחות מקצות הכיפה, כיון שהכיפה צופתה בימי צ'לאח אדין בציפוי שעוביו 40 - 50 ס"מ. וברור שהסימון הוא על יד מה שנבנה לפניו, לכן בשרטוט הכיפה מציינת את ההיכל על ידי העברת חוט מקיף בחצי מטר פחות מארבע

פינותיה הרחוקות זו מזו, דהיינו שהחוט עובר חצי מטר למערב מהפינה המזרחית דרומית, חצי מטר לדרום מהפינה הצפונית מזרחית, מטר למערב מהפינה המערבית צפונית, וחצי מטר לצפון מהפינה הדרומית מערבית. כך אנו רואים בשרטוט הקו המקווקו את תחום 100 על 100 אמה שנאמר במשנה (מידות ד, ו) שהוא תחום ההיכל, שהוא חוט דמיוני סביב החלק הבנוי של ההיכל שכולל את האולם כמבנה רבועי המכוון כרוחות העולם". כיון שמדובר בריבוע שמקיף מתומן, המרחק בין החוט העובר בדרום לחוט העובר בצפון הוא כמו המרחק בין החוט העובר במזרח לחוט העובר במערב. זהו המרחק של 51.7 מטר, והוא תואם למציאות בין לפי מה שמדדתי על השרטוט של הרב קורן ובין לפי מה ששמעתי מפרופ' מיכלסון".

וידעתי שיש חכמים שראו את דברי וכתבו על דבריי שהמסורות סותרות, אך זה מפני שהם הבינו שאם הכיפה מציינת את ההיכל, האבן שעומדת במרכז המבנה אמורה להיות באותה צורה וביחס שהיתה בקודש אל כותל הכיפה, ולפי שראו שהאבן היא במרכז הכיפה ולא במערה, כפי שהיתה בהיכל, אמרו שמיקום האבן סותר למסורת הכתלים. אך לענ"ד זה אינו נכון. מלבד זה שבמקורות הראשונים לא ברור שהאבן שאנו רואים היא שבלטה בקדש הקדשים, כך שגם אם זה היוצר חצר מטר מערבה מהאבן המוסרת לא סותרת, עכ"פ דברי הרדב"ז שהיא האבן שבלטה בקדש הקדשים מתאמתים לפי השירטוט המדויק. המשיגים לא עמדו על כך שלפי המשנה נכון להציב את הבליטה שהיתה בקדש הקדשים דוקא במזרח קדה"ק, ולפי גובה פני הסלע מסתבר שמקום זה נמצא דוקא במערב האבן. וכאשר מציבים את ההיכל ביחס לאבן באופן זה, לא רק שאין כל קושיה, אלא מגיעים ממש לאותה מסקנה העולה בין ממסורת כתלי הכיפה ובין ממסורת הצח"ר אבן השתיה, ואף בהנחה שהיא שהיתה בקדש הקדשים. ועל כן יש חיזוק של מסורת אחת מחברתה.

מה שהבליטה היתה במערב האבן, כך נראה לפי דברי חז"ל שאבן השתיה שעליה מונח הקטורת היא שן סלע במקום הכי גבוה בהר, וכן אמרו ששברו את אבן השתיה. מוצג כאן שרטוט האבן עם סימון המקום הגבוה שבה, שהוא במערב האבן בדיוק במקום בו יש מדרגה שחצובה באבן.

יח). השרטוט נעשה על גבי שרטוט מבנה מתומן הכיפה והאבן בתוכו בספרו של הרב קורן 'ועשו לי מקדש'. השרטוט כאן יותר מדויק מבירחון עת, כי הצבתי את הכיפה בולטת בכמה ס"מ יותר מההיכל, כפי שכתבתי שכן צריך לעשות מפני שהיא מצופה אבן בעובי של כ-40 ס"מ מימי צאלח א דין, ואנחנו רוצים לראות כיצד הכיפה ציינה את ההיכל לפני שצופתה בשיש. אמנם המעיין יראה שבשרטוט הקודם היתה חריגה משמעותית יותר במערב, שקצה הכיפה הצפון מערבי מרוחק במטר או שנים משרטוט ההיכל. אך כאן, כשהצבה יותר מדויקת, רואים שיש רק חריגה זעירה במערב, הנובעת ממה שהעריכים עשו את המרחק בין מזרח למערב כ-40 ס"מ יותר מאשר בין הצפון לדרום, וזה מובן שלא דייקו מעצם זה שהכיפה אינה לגמרי סימטרית. מכל מקום השרטוט לא נועד לקביעת הלכה, ותתכן בו סטיה של מספר ס"מ.

יט). פרופ' מיכלסון אמר לי שהמרחק בין חוט המקיף את הכיפה בצפון לחוט המקיף בדרום הוא 52.6 מטר, ובהורדת 45 ס"מ בגלל עובי הציפוי של צאלח א דין הוא 51.7 מטר. המרחק בין חוט המקיף את הכיפה במזרח לחוט המקיף במערב גדול יותר, מכיוון שהעריכים משכו את הפינה המערבית צפונית למערב ולכן הכיפה לא סימטרית. במדידה שעשיתי על השרטוט מספרו של הרב קורן שהצבתי עליו את הריבוע באופן המוצג כאן ראיתי לפי קנה המידה של השרטוט שהדברים מתאימים.

כ). נראה שאין הכוונה שעקרו את כל מה שהיה תחת ההיכל, שעל דבר כזה לא היו מסתפקים בשם שבירת האבן או פסיקת אבן.

לא רואים בשיא האבן שלפנינו מקום ישר, והוא שטח צר מאוד. ולכן מסתבר שהמקום שבלט בקדש הקדשים היה המקום הנמשך מהמקום הכי גבוה שאנו רואים מעל המדרגה שעשו באבן. וכמו כן מסתבר שהבליטה של האבן היתה במזרח קדש הקדשים, כי כך עולה מעיון בפסוקים ודברי חז"ל, כפי שאבאר.



ז.

בליטת האבן במזרח קדש הקדשים

נאמר בתורה: (שמות כה כב) "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת". פשט הפסוק משמע שעיקר מקום השראת השכינה היה במקום הארון והכפורת, וכך כתב הרמב"ן בפירושו לתורה (שמות כה, ב) ש"מקום מנוחת השכינה הוא הארון".

לכאורה אפשר להבין שהשכינה שרתה במיוחד רק על מקום הארון עצמו, שאורכו שנים וחצי אמות ברוחב אמה וחצי, אך בגמרא מנחות צח ע"א מובאת דרשה על מה שנאמר (בדברי הימים ב, ה, ט) "ויאריכו הבדים": תניא: ויאריכו הבדים יכול לא היו נוגעין בפרוכת? תלמוד לומר: ויראו; אי ויראו, יכול יהו מקרעין בפרוכת ויוצאין? תלמוד לומר: לא יראו החוצה, הא כיצד? דוחקין ובולטין בפרוכת ודומין כמין שני דדי אשה שנאמר: צרור המור דודי לי בין שדי יליין".

ובמדרש שיר השירים רבה (פרשה א, ג): "בין שדי ילין – " שהיתה מצומצמת בין שני בדי הארון... ר' עזריה בשם רבי יהודה ברבי סימון, למלך שיצא לו למדבר והביאו לו מטה קצרה, התחיל מצטער בעצמו ומדחק באיבריו, כיון שנכנס למדינה הביאו לו מטה ארוכה התחיל פושט עצמו ומותח איבריו, כך עד שלא נבנה בית המקדש היתה השכינה מתמצעת בין שני בדי הארון, משנבנה בית המקדש ו"יאריכו הבדים".

מהגמרא ומהמדרש עולה שכל זמן שלא הוקם המקדש, מקום השכינה העיקרי היה בין בדי הארון, שהגיעו עד הפרוכת, שהיתה במרחק קטן יותר מהארון מאשר במקדש, כי גודל קודש הקודשים במשכן הוא עשר אמות על עשר אמות, ובמקדש הוא עשרים אמה על עשרים אמה. לכן האריכו הבדים את עצמם עד הפרוכת שבמקדש.

הנצי"ב בפירושו לשמות כו, לג מוכיח שכאשר ה' דיבר עם משה רבינו, משה עמד בקודש בין הבדים במקום בליטתם בפרוכת, ומפני זה נקראה האמה שבין קודש הקודשים לקדש 'דביר' (מלכים א, ו, כ), על שם הדיבור של הקב"ה עם משה. ולדורות הכוהן הגדול היה עומד ומתפלל את תפילתו העיקרית במקום זה (בבית החיצון ולא בקדש הקדשים עצמו, שם לא היה לו מקום להתפלל, היות והוא הניח את הקטורת צמוד לפרוכת כדלקמן, וזה גופא סיוע למה שנבאר לקמן). ונראה שהוא עמד דווקא במקום הבליטה, ללמד שעד שם נחשב עיקר מקום השראת השכינה.

יש אחרונים שדנו על מקום אבן השתיה בקדש הקדשים מתוך דיון בראשונים היכן עמד הארון. אך לענ"ד לשאלה היכן עמד הארון אין נפק"מ. אבן השתיה נקראת אבן שתיה שעליה עומד הארון, גם אם מה שעומד מעליה הם רק בדי הארון, שהרי הם חלק מהארון.

ונראה שלא רק הבדים התארכו עד הפרוכת, אלא גם אבן השתיה שבלטה בקודש הקדשים, בליטתה היתה צמודה לפרוכת, כי שנינו ביומא פ"ה משנה ב: "החיצונה היתה פרופה מן הדרום, ופנימית מן הצפון, מהלך ביניהן עד שמגיע לצפון, הגיע לצפון הופך פניו לדרום, מהלך לשמאלו עם הפרוכת עד שהוא מגיע לארון. הגיע לארון, נותן את המחתה בין שני הבדים. צבר את הקטרת על גבי גחלים, ונתמלא כל הבית כולו עשן... משניטל הארון, אבן היתה שם מימות הנביאים הראשונים, ושתייה היתה נקראת, גבוה מן הארץ שלשה אצבעות ועליה היה נותן".

כיון שהמשנה מפרטת את מסלול ההליכה ומציינת שהכהן הולך עד הפרוכת, בלא לציין שמהפרוכת הוא ממשיך והולך למרכז קודש הקודשים, משמע שהמקום הגבוה ג' אצבעות שעליו הונחה הקטורת היה ליד הפרוכת, בלא שיצטרך ללכת לעברו.

ובתוספתא (יומא פרק ב, יג) הוסיפו "הגיע לארון ודחף את הפרכת במתניו ונתן המחתה בין שני הבדים" גם כאן לא אמרו שיש המשך להליכתו למרכז.

וכן אמרו שם בירושלמי (ה, ג) "מגשש ונכנס... מגשש ויוצא" ומה הוא מגשש, בפשטות את הפרוכת. ומה שאמר הרמב"ם (ה, א) שביציאתו "אחוריו כלפי הפתח", היינו כשיוצא במקום שבו הוא נכנס.

וכן נראה לדייק מרש"י (יומא נב ע"ב) שפירש: "מהלך לשמאלו עם הפרוכת - שהמהלך מצפון לדרום שמאלו למזרח, והפרוכת היתה לו למזרח החלל לבין שני הבדים, והבדים היו ארוכים עד הפרוכת - ראשן אחד למערב והשני למזרח, אחד בראש הארון לצפון ואחד בראשו לדרום, ואורך אמתים וחצי של ארון ביניהן".

וצריך להבין למה כתב כאן שהבדים הגיעו עד הפרוכת, הרי אם דעתו היא שהכהן היה מהלך עד גוף הארון אין לזה קשר למשנה זו, שרק ציינה את מקום ההנחה בין הבדים, ולא אמרה שהוא מהלך בין הבדים. אלא משמע שהוא פירש זאת משום שפשוט לו מהמשנה שמקום הנחת הקטורת היה צמוד לפרוכת, ולכן ביאר שדבר זה תואם לקביעה שמניח בין הבדים, כי הבדים האריכו. ורש"י בא להסביר מה שיתמה התלמיד, איך יתכן שמניח במזרח, כפשט לשון המשנה, וגם נחשב בין הבדים. ולזה הוא מודיע את דברי חז"ל שהבדים האריכו, שהרי אם אינך יודע את דברי חז"ל שהבדים מגיעים לפרוכת אתה חושב שאין שם בדים. לפי זה, גם לרש"י היה פשוט שמקום ההנחה של הקטורת, שהוא על פסגת ההר, היה צמוד לפרוכת. וכן נראה קצת גם מהתנחומא (קדושים י ורשא): "והארון באמצע ההיכל ואבן שתיה לפני הארון", שבפשטות הכוונה ממזרח לארון. ויש שם גרסה אחרת לפי כתה"י "אבן שתיה לפני ההיכל", ונראה שלגרסא זו אבן השתיה לפני ההיכל פירוש שהיא יסוד ההיכל, כפי שאמרו בויקרא רבה ובפרקי דר"א שההיכל עומד עליה.

ונראה שאין הבדל בדבר זה בין בית ראשון לבית שני, כי לשון המשנה ביומא (נב ע"ב): "החיצונה היתה פרופה בדרום והפנימית מהצפון... עד שהוא מגיע לארון". ומבואר שהוא הולך בין שתי פרוכות, וזה היה רק בבית שני, כפי שאמרו שם בגמרא נד ע"א. הגמרא שואלת "במקדש שני מי היה ארון", ומשיבה "מאי הגיע לארון – מקום ארון". ומשמע שכל מסלול ההליכה בשני הבתים שווה, ומה שכתוב במשנה "מגיע לארון" פירושו בין שני הבתים. המשנה הבאה "משניטל הארון" פירושו שהיתה שם, כלומר נשארה אותה אבן.

והעניין מבואר לפי מה שהבאתי לעיל, שנתפשטה עיקר הקדושה עד הפרוכת והדביר. וההנחה של הקטורת דוקא שם מדגישה את חובת הקב"ה לעם ישראל כחיבת חתן וכלה.

וידעתי שהרמב"ם בהלכות בית הבחירה פרק ד כתב: "אבן היתה בקדש הקדשים במערבו שעליה היה הארון מונח", והוא היסוד לדברי הרדב"ז בזה. אך אין הכרח להסיק מזה שהוא לא פירש את המשנה כדברי, כי הרמב"ם לא מדבר על מקום הנחת הקטורת, שהוא לפי המשנה ליד הפרוכת. יתכן שהרמב"ם כתב שעיקר אבן השתיה היה במערב, כיון שהוא פירש כך את התנחומא פ' קדושים שהאבן היתה לפני הארון, ואין זה סותר לכך שהיה חלק ממנה בולט במזרח, ושם הונחה הקטורת. ועכ"פ מסתבר לנקוט כדברי, כי כך היא פשוט המשנה ורש"י, ואם הרמב"ם חולק מקורו לא נודע, ולמעשה לא ברור כלל שהוא חולק.



ח.

מחויבתנו לקבל מסורת על כתלי הכיפה

בירחון עז התחלתי את דברי בתשובת הרדב"ז, כי ממנו למדנו את ההכרח לכך שיש מסורת על כתלי הכיפה. את ההכרח שזו דעת הרדב"ז ביארתי בתחילת דברי. וכתבתי במאמר שגם אם לא היינו מביאים מקורות שמראים שיש מסורת כזו, היה מקום לסמוך על דבריו, מתוך אמונה שחכם גדול כמוהו לא יבנה את דבריו על מסורת עממית קלושה.

כדי שלא יראו דברי אלו תמוהים, איך נסמוך על דברים של חכם ללא מקור קדום, אבהיר שודאי שאלו אינם רק דברי הרדב"ז, כפי שהבאתי לכל הפחות שכך עולה גם מתלמיד הרמב"ן. ולדעתי יש מחכמי ישראל שנוקטים שיש לאחוז במסורת כאלו גם כשלא ידוע להם בבירור מקורם בדברי חז"ל כי החת"ס (חלק ב יורה דעה סימן רלו) כותב: "שם נבנה בית עבודה שלהם ואומרים שאבן שתייה באמצע הכיפה" ודן בזה כדבר ידוע שהוא נכון, ורק יש שאלות אחרת שיש לדון בהם על חידוש העבודה בירור המקום אינו נצרך לו. למרות שבזמנו לא היה ידוע על מסמכים מהגניזה, וגם לא נראה שהוא הכיר את נסתרות דרשב"י שהרי לא הזכירו. וגם הוא לא נצרך לשמוע מרבו ששמע מרבו כדבר הזה, די לו שאומרים מה שכתוב ברדב"ז. ונראה אם כן שדי לו בכך שחכמים גדולים אומרים שזו המסורת, כדי שיקבל זאת כדבר מוסכם.

מסתבר שכמו כן מה ששמע הרדב"ז הוא מה שכתוב בנסתרות דרשב"י ופרקי דר"א, שלא רק שאבן השתיה נמצאת במקום אלא שהכיפה היא "בנין בהיכל", או "גדירה בהיכל", ולא ראה

צורך לכתוב שמצא כך, כי באמת לא על דיוקים מנסתרות דרשב"י סמך, אלא העיקר הוא שהיה די לו במה שמקובל על חכמים כך. ועל פי זה הרדב"ז כתב את ההוראה למדוד מהכתלים מתוך חשש לחומרה שמא הכוונה לציון ה-70 אמה על 86 אמה. הוא גם לא ידע בדיוק את הכיוונים, ולא נכנס לזה כי ממילא מדובר על אומדן. אבל אנו, שיודעים את המציאות, מבינים לפיה כיצד לפרש את המסורת, ולכן עלינו לפרש את המסורת לפי מה שמתאים לפי ראות עיננו. ומה שאנו רואים בתמונות על המקום נראה ברור שהקישור בין כתלי הכיפה לתחום ההיכל בדיוק הכי מירבי שמאפשר לנו המבנה הוא בכך שהמבנה הריבועי של ההיכל שהוא מאה על מאה ומכוון כרוחות השמים מקיף את הכיפה. כך נמצא שכתלו המזרחי של קה"ק נמצא במערב האבן, וממילא מובן שממזרח קה"ק בקו ישר כרוחות העולם עד הקו הנושק לכותל הכיפה בפניה הדרום מזרחית שבו אנחנו מעבירים ניצב כרוחות השמים שהוא תחום מזרח האולם יש 37 אמות, שהן 19.1 מטר, וכן רואים בשרטוט, והכל אתי שפיר.



ט.

הרמב"ם נכנס להר הבית וכנראה גם עלה לרמה על פי מסורת הכתלים

ברשימת הרמב"ם המובאת בספר חרדים פ"ד כתב הרמב"ם על חסדי השם שהיו לו בעלותו לארץ ישראל, והורה לכל משפחתו לדורות לעשות יום מיוחד ביום שבו 'נכנסתי לבית הגדול והקדוש'. כיון שהרמב"ם רוצה שמשפחתו תנהג כך לדורות, מסתבר שכתב זאת כדי שמשפחתו תקרא מה שהוא כתב ושיבינו הקוראים כמה חשובה היא ההתקרבות למקומות המקודשים, ומדובר בשיחת תלמידי חכמים הצריכה תלמוד. הרמב"ם מספר על זה בערגה גם באיגרת לרבי יפת הדיין "בלכתנו יחד בבית ה'".

ונראה שהלשון "הבית הגדול והקדוש" יכולה להתפרש בכמה אופנים:

א. מקום מקודש שנקרא כך מחוץ להר הבית.

ב. בנין ההיכל עצמו.

ג. בנין ההיכל עם העזרה, שמצינו שמחנה השכינה, כולל העזרה, נקרא בתורה בית ה' (שמות כג, דברים כג) והוא כעין שאמרו בעירובין סח ע"ב "בית בלא חצר לא דיירי אינשי" שהחצר והבית הם ענין אחד. ובבית המקדש ברור שאנשים התייחסו לעזרה כחלק מהבית, שהכל מחנה שכינה.

ד. כלל מתחם הר הבית.

ה. כל המבנה של הכיפה עם הרמה שהיא כנגד העזרה.

אפשרות א' נשללת, מכיון שלא ידוע על מקום כזה בימי הרמב"ם, וגם לא נראה שבגלל הגעה למקום מחוץ להר הבית או מערת המכפלה היה הרמב"ם קובע יום טוב לדורות.

אפשרות ב' ג' נשללות כי אין לומר שהוא נכנס ממש לתחום העזרה, שהרי הוא אוסר להיכנס למקום העזרה גם בזמן הזה, וגם בדבריו בפירוש המשניות (שבועות ב, א) לא נזכר חילוק בין זמנם לזמננו, ומשמע שהוא סבר גם אז שזה אסור. ועוד שאת"ל שעכ"פ באותה עת מסויימת סבר שמותר, איך דיבר על הענין הזה אחרי שנים בערגה וגם קבע יום טוב על שזכה להיכנס והודיע לבניו לעשות כך?

גם אפשרות ד' דחוקה, כי בעלמא מובן לכל אחד שכשאנו אומרים בתפלה של מוספי החגים וברכת המזון "הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו" מתכוונים למה שהתורה אומרת בית ה' ואיננו מתכוונים להר קדש, שהוא רק המקום שלפני בית ה' אלא למקום ההיכל והמזבח, וכן בברכת מעין שלוש לא מוזכר הר הבית אלא מזבחך והיכלך.

בלשון הרמב"ם ובני דורו לא מצאנו שהר הבית כולו קרוי הבית קדוש. אין למצוא סמך ממה שכתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה א, ח על החציבה שאסורה בכל הר הבית למרות שהאיסור להשמיע קול בפסוקים הוא בתחום "הבית בהבנותו", ונרצה ללמוד מכאן שלפעמים מפרשים בית על הר הבית, כי נראה פשוט שכוונתו התם שיש להימנע מקול של חציבה בהר הבית, כי אז הוא ישמע ממילא בבית המקדש עצמו, אבל הוא לא התכוון לומר שתחום הר הבית הוא פירוש למילה בית.

גם אין להביא סמך ממדרשים בהם תחום הר הבית חמש מאות אמה נקרא בית מקדש⁵⁴, או ממה שאמרו חכמי ירושלים שהם מתפללים אצל שערי בית המקדש, שמכל מקום אין זה אלא ביטוי כשרוצים לומר שהמקום הידוע שאליו אנו מתייחסים מקודש, קוראים לו מקדש, וכמו בבית כנסת שגם הוא נקרא לפעמים "מקדש". אך הלשון "הבית הגדול והקדוש" נאמרה כאן לאדם אחר כדי שיזהה על מה מדובר, גם מבלי שצויין לפני כן מה הנושא. וברור שהכוונה אותו הבית הגדול והקדוש אליו שנקרא שמך עליו אנו נושאים את עינינו תמיד ומקורו בברכת המזון ותפלה, הבית הידוע שנקרא שמך עליו, וכעין לשון הנוצרים באותו זמן טמפלו דומינו - בית ה', לא היה מוסב כלפי הר הבית כולו.

על כן נראה כוונתו כאפשרות ה', שמתוך גודל החביבות לזכרון המקדש היו קוראים בשמות שלנו את המבנים של הערבים, שכך כותב בן דורו ר' יעקב בן נתנאל⁵⁵ בביקורו בארץ על הרמה והכיפה "ובית מקדש ועזרה - חדשים, אבל כותל מערבי, ומרתף (כנראה שער וורן) - בנין שלמה"⁵⁶, שהעזרה והמקדש היה כינוי לרמה והכיפה. וממילא מובן שכאשר רוצה לומר שנכנס והתקרב עד קצה גבול המקום שמותר מתוף השאיפה לחזות בקדש ולהלך בבית ה' הוא בחר בשם שמתאים לומר עליהם הבית הגדול והקדוש, כמו שמצינו בתורה שבית ה' הוא מחנה שכינה.

כא. כעין זה מצינו אצל ר' ישראל מפירושא (בסביבות שנת ה'רפ, אגרות א"י עמ' 172) "בית המקדש החרב, הוא כמו חצר, גדול כמו כפר קטן... ויש בו י"ב שערים... ובשער אחד עזרת נשים י"ב מעלות גבוה מהר הבית", משמע בפשטות י"ב שערים הם שערי המתחם, והי"ב מעלות הן מדרגות העולות לרמה שהוא רואה בה עזרת נשים.

כב. אגרות א"י עמ' 55.

כג. נוסח זה הוא על פי הר הבית שפר עמ' 297. וכן נראה כפי שכתבתי במעלין בקדש לח עמ' 44.

כפי שהקדמתי, לא באתי כאן לקבוע שהדבר מוכרח, אך עכ"פ לדעתי מסתבר על פי האמור שהרמב"ם מתכוון לאפשרות ה'. והנה כבר ביארנו לעיל שנראה שלרמב"ם לא הייתה ברורה מסורת אבן השתיה, ולכן הוא לא נקט בודאות שהיא הסלע שממנה הושתת העולם, ואם כן נראה שהוא נהג היתר על פי המסורת שהכיפה היא כנגד ההיכל, שזה מה שהוא שמע מהיהודים. למעשה גם אם כוונתו כאפשרות ד', להר הבית, בפשטות הוא סומך על מה שמיחסים את הכיפה למקדש ולא על ענין הצח'רה, כי גם הרמב"ם, גם ר' יעקב בן נתנאל, וגם ר' פתחיה מרגנשבורג וגם רק בנימים מטודילה שחיו באותו דור ומדברים על המקום לא מזכירים את האבן. כנראה משום שבאותו זמן לא פורסמה מסורת הצח'רה. אלא שהם יכלו להסתפק בידעיה שהכיפה היא כנגד ההיכל כדי להיכנס לכל הפחות להר הבית.

ומכאן תשובה למי שכשהוא רואה חכם זה או אחר שמתייחס למקום המקדש ואינו אומר שאבן השתיה היא הצח'רה, או שהיא סלע האם, הוא מסיק שיש בזה ערעור והחלשה למסורת הצח'רה, והנה עוד חכם שחלק על המסורת. לענ"ד אין כל ראיה מזה לפקפק במסורת, כי בכלל לא מצינו מי מחכמי חו"ל שמזכיר דבר זה. חכם יחשב כחולק רק כשהוא אומר שהוא חולק. ככל הנראה מדובר על מסורת שהועברה בעיקר בארץ ישראל, ולא כולם ידעוה, ועל כן לא קשה כלל מזה שהיו חכמים שלא שמעו עליה.

כה"ג נראה לי לבאר מה שמצינו פלא אצל בנו של הרמב"ם, רבי אברהם, שנראה שהוא לא ידע על זה שאביו נכנס להר הבית, שהרי כתב (ספר מעשה ניסים סי' יא) שאפשר שהרמב"ם סבר בעת שכתב את ספר המצוות (ל"ת עה) שאסור לטמא מת להיכנס להר הבית". כנראה שלא כל דבר שאדם רוצה להעביר לבניו נודע להם מיד. מסתבר שהרמב"ם נהג יום טוב בימים שציין אך מחמת רוב טרדותיו לא הקפיד להודיע לבנו את הענין המיוחד של הימים בהם הוא חוגג, והוא החליט שעליו לחגוג זאת לדורות ולהודיע זאת לבניו רק בהיותו מבוגר, כשבנו לא היה לידו. ורק אז כתב את הרשימה שבנו הגדול לא ראה, לפחות בזמן שכתב את דבריו במעשה ניסים.



י.

דברי תלמיד הרמב"ן על מסורת הכתלים והמצויאות

הבאתי במאמר בירחון עה שתלמיד הרמב"ן כתב "'על אבן שתיה בנו מלכי ישמעאל בניו מפואר מאוד, עשו אותו בית תפלה, ובנו למעלה מן הבנין כפה נאה מאוד, והבנין על בית קדשי הקדשים ועל ההיכל", ונראה שמה שהוא כותב על ההיכל אין לדקדק שכוונתו מעבר להיכל, שהרי כתב גם על בית קדש הקדשים, אלא כוונתו שהוא באופן כלל על מקום שניהם. ואחר כך הקשה כיצד זה מסתדר עם מה שראה בנסתרות דרשב"י שמלך ישמעאל קיצץ את כל הר הבית?" ותירץ "נראה כי כיוון היסודות ובנה על המדה הראשונה". וכתבתי שם שמשמע מסוף

כד). ראה מה שדן בזה הרב עזריה אריאל במעלין בקדש (לח עמ' 70).

כה). כאמור בנוסחה המאוחרת של נסתרות דרשב"י, שלעיל פירשתי בשונה מהבנת תלמיד הרמב"ן.

דבריו שברור לו שהבנין הוא על יסודות ההיכל. אך עתה נראה לי שכד דייקת לשון 'נראה' אינה לשון של מסורת, אלא לשון של סברא. ואף שאפשר לומר שנקט לשון זו כי בא לתרץ קושיה, וכוונתו שכדי לישב צריך לומר שעכ"פ הצליח לכוון את היסודות, אך יותר נראה שבאמת תלמיד הרמב"ן לא מחליט בודאות שהוא בנה על המדה הראשונה, כי לא זה מה שהיה ידוע במסורת. מה שהיה ידוע הוא מה שכתב בתחילה, שהבנין על קדש הקדשים ועל ההיכל, שזה מקביל לדעתו לדברי נסתרות דרשב"י שגדרו את הבנין בהיכל. כלומר, כמבואר לעיל, שכפי שעולה מהסיפורים מקום ההיכל נודע באותו זמן בבירור והכיפה נבנתה לפי מקום ההיכל, וידעו שהכיפה היא על מקום ההיכל, אך לא היה ברור באיזה אופן. לתלמיד הרמב"ן היה קשה, כיון שלדעתו (לפי התוספת על נסתרות דרשב"י) מלך ישמעאל קצץ הרבה את ההר, לא יתכן שהכיפה נבנתה לפי סימון של מקום ההיכל שהיה על פני השטח, שהרי אנחנו נמצאים עתה הרבה מתחת למקום שבו נראו הכתלים. ועל זה הוא מתרץ שכיוונו את היסודות ועל ידי זה בנה על המדה הראשונה. ולפי זה מתבאר שאמנם הוא הסיק שהוא בנה על היסודות, אך זו אינו מהות המסורת אלא פרשנות, ויש ישובים אחרים לשאלתו. עיקר המסורת הוא מה שכתב בתחילה, שהכיפה נבנתה על ההיכל וקדש הקדשים, ולענין הזה הוא מתייחס כודאי. על דיוק המקום הוא מתייחס כדבר הנאמר מסברה.

למעשה, דברי תלמיד הרמב"ן מחזקים את הדרך שנקטתי בסוגיה זו בענין דיוק המידה לפי הידע בימינו. הוא הכיר את המסורת שהכיפה מציינת את ההיכל ולא היה ברור לו איך, ולכן אחרי שהסיק מראית המציאות בחיבור לדברי נסתרות דרשב"י, שהיה כאן קיצוץ של ההר, הוא מעמיד אוקימתא שהציון הוא בניה על היסודות. לפי הידע שיש בידנו על הסלעים בהר, שהם החלק החיצוני הטבעי של הסלע כפי שכתב וורן, נראה שבאמת לא היה קיצוץ להר. ואם מבנה הכיפה בנוי על היסודות של ההיכל, הכוונה היא באופן כללי שהוא על המקום בו ישב ההיכל. אמנם ייתכן שבתחתית ההיכל היה משטח סלעי ישר שעליו עומדת גם הכיפה, אך אין כאן הקבלה גמורה. לכן אני מפרש שציון ההיכל הוא על ידי זה שהכיפה נוגעת בפינותיה בריבוע המקיף, גם אם תלמיד הרמב"ן בעצמו לא הבין כך.

עכ"פ הקישור בין כתלי ההיכל לכתלי הכיפה מפורש בדבריו, והוא בהחלט יכול היה להיות חיזוק למסקנת הרדב"ז שקבע שיש בזה מסורת.



יא.

הכפתור ופרח ומקום מחנה שכינה

הכו"פ כתב בפ"ו "צריכין אנו לדעת גדר וגבול מקום האסור וחייב ליכנס היום שם בבית הקדוש". וכתבתי שמלשונו האסור והחייב "בבית הקדוש", כלומר בתוך הבית, משמע שיש בית קדוש שמותר גם היום להיכנס אליו למקומות מסוימים, והוא בא לתחם לנו מהו המקום האסור והחייב באותו בית. מאחר שהכו"פ מבדיל בכל הפרק בין המקדש להר הבית, לא מסתבר לפרש

בדבריו לשון "הבית הקדוש" על כללות המתחם, כי לתחום זה הוא קורא במפורש הר הבית. על כן נראה לי שגם מדבריו יש סיוע לדרכינו, שכוונתו היא כפי שפירשתי בלשון הרמב"ם הנ"ל, שזה כינוי למבנה הכיפה עם העזרה, שכללות המבנה הזה הוא הבית הקדוש, ויש ממנו גם חלק שמותר, לכן הוא בא להודיע מהו החלק האסור, וידיעת המקום לא מבוססת על ידיעת מסורת הצח"רה, שאותה כלל לא הזכיר.

ולפי זה מובן מדוע לא כתב כיצד למדוד, כי ברור מעצם השם שהמקום נקרא כך כי הכיפה היא ההיכל.

ובמאמר בגליון עז כתבתי שנראה הכפתור ופרח לא התייחס לתחום החיל כתוספת אסורה על תחום שכ"ב על קל"ה, כי לדעתו הוא לא נאסר, כי הוא נחשב כתלים חיצוניים של התחום, ועכ"פ בעזרת נשים הכו"פ אסור להיכנס גם בזמן הזה. כך שיש אצלו הבדל בין המקום האסור למקום החייב.

אך כד דייקת, נראה לי עתה שהכו"פ סובר ממש כרדב"ז ולא אסר היום להיכנס לעזרת נשים, שהלשון אסור וחייב פירושו אסור שהוא חייב, כך משמע ממה שכתב בתחילה: "צריכין אנו לדעת גדר וגבול מקום האסור וחייב ליכנס היום שם בבית הקדוש. גרסינן פרק אי זהו מקומן (זבחים נה, ב) אמר רב יהודה אמר שמואל אין חייבין משום טומאה אלא על אורך קפ"ז על רוחב קל"ה, וזהו מכותל העזרה המזרחית שהוא תחלת עזרת ישראל עד כותל העזרה המערבית". חזינן שכתב רק את התחום שחייב בו, ומשמע שרק זה הוא התחום האסור והחייב בזמן הזה, ואין אצל הכפתור ופרח בזמן הזה תחום שנאסר רק מדרבנן¹.

וכן כתב בהמשך "ונפרט חלקי שכ"ב, עזרת נשים קל"ה על קל"ה, עזרת ישראל י"א על קל"ה, עזרת כהנים י"א על קל"ה, מזבח העולה ל"ב, בין המזבח והאולם כ"ב, ההיכל ק', מכותל ההיכל המערבי עד כותל חומת העזרה המערבי י"א, וכדאיתא פרק שתי הלחם (מנחות צו, ב), הרי שכ"ב. חסר קל"ה על קל"ה לעזרת נשים. נשאר קפ"ז, והוא האסור ליכנס בטומאה". ע"כ. בשביל מה הוא אומר חסר קל"ה לעזרת נשים, הרי כבר כתב בתחילה שהשכ"ב כוללים את הקל"ה של עזרת נשים? אלא נראה שהכוונה שלו במילים "הוא האסור", לבאר שהקל"ה אמנם חלק מהשכ"ב, אך רק הקל"ה הם התחום האסור והחייב, וכפי שכתב בתחילה שהוא התחום החייב. וממילא נשאר איסורו, כי האיסור בימינו הוא המקום שבו חייבים. וזו היא תשובתו למה שכתבו בתחילה מהו גדר מקום האסור והחייב היום שם בבית הקדוש שלא נותנים לנו להתקרב אליו, למרות שרשאים להיכנס אליו אחרי טבילה.

כו). מה שכתב שם לפני כן "מסכת יבמות פרק קמא (ז, ב) מאי (עיר) [חצר] חדשה, שחדשו דברים ואמרו טבול יום אל יכנס למחנה לוייה. אם כן אין לנו לקרב מפתח הר הבית ולפנים כי משם והלאה הוא מחנה לוייה, וכדאיתא בתוספתא לעיל, ועדיין נאריך בזה בג"ה". אין כוונתו לומר שיש איסור על טבול יום להיכנס להר הבית, בניגוד לדברי הרמב"ם שהוא רגיל לפסוק כוותיה, אלא כוונתו היא שמהגמרא שם אנו לומדים שיש איסור לבעל קרי בהר הבית, ולכן אין לנו להיכנס להר הבית ללא טבילה, ועוד נאריך בגזירת האל לאן אסור להכנס גם אחרי טבילה. והוא מה שכתב בדברים אלו. אם לא נפרש כך לא היה מובן למה שכתב "ועוד נאריך בזה בגזירת האל".

ואפשר להבין כך גם ברמב"ם, שכותב בהלכות בית הבחירה פרק ז הלכה יא "והחיל ועזרת הנשים מעלה יתירה בבית עולמים". אפשר להבין את כוונתו שאיסורם נוהג אך ורק כשבית עולמים קיים. ואף שאין הכרח בזה, עכ"פ אין כל קושי להניח שכך הבין הכפתור ופרח, כפי שמסתמא הבין גם הרדב"ז.

וכבר ציינתי שיש הוכחה נוספת שלדעת הכו"פ מקום ההיכל ידוע, ממה שהוא לא שאל במעשה דרבי יחיאל מפריז איך רצה לבנות להקריב על מקום המזבח, כשהוא אינו ידוע. גם הכו"פ לא הזכיר את מסורת הצח"רה. על כן, גם אם ידע על מסורת זו לא נראה שהיה זקוק לה כדי לקבוע את היחס למקום הבית. ובאמת לפי מסורת הצח"רה לא פשוט שאפשר למצוא אמה למקום המזבח שהיה בודאי בתחום המזבח הקדום. אבל אם אנו יודעים שהכיפה מציינת את ההיכל, גם אם לא ידוע בדיוק כיצד היא מציינת, אפשר לעשות מדידה למקום המזבח באופן שימצא אמה מתוך מקום המזבח במקום שיבנה, ולכן זה לא היה קשה לו. ועל כן מדברי הכו"פ יש להביא סיוע וחיזוק נוסף לרדב"ז, שגם הוא כנראה החזיק במסורת כתלי הכיפה.



יב.

מדידות הרדב"ז בצפון

הרדב"ז כתב בתחום הצפון "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 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".

ביארתי בירחון עח שהרדב"ז ידע את המסורת שהכיפה היא על ההיכל, שהיא הבסיס לדבריו בזה, אך לרדב"ז היה ספק האם הכיפה מציינת את תחום ה-70 אמה או את תחום ה-100 אמה. ובתחילה כתב שהמרחק מהכיפה לכותל העזרה 40 אמה, מפני שכך יש לשער לחומרה אם היא מציינת את התחום הצר. אך הרדב"ז נוטה יותר לומר שהיא מציינת 100 על 100 אמה (כנראה בגלל השערת מידותיה), לכן המשיך וחזר וכתב כמתנצל את מה שהוא אומר למדוד תחום לא מדוקדק לחומרה, שעכ"פ אנו צריכים למדוד מהתחום הצר מחמת הספק, כי קיימות בסופו של דבר שתי אפשרויות בכוונת מסורת הכתלים היות וההיכל רחב מלפניו וצר מאחוריו, ויש להחמיר מצד הספק. שתי האפשרויות כלולות במה שכתב שההיכל רחב מלפניו וצר מאחוריו, שכן לפי החלק הרחב, המשנה אמרה שההיכל הוא 100 על 100, ולפי החלק הצר ההיכל הוא 70 על 84 אמות.

והנה מה שכתבנו במשנה שתחום ההיכל מאה על מאה אמה אף שחלקו רחב וחלקו צר הכוונה היא לתחום הריבועי המקיף. כך נראה מהרמב"ם שכתב:

"כללותו כלומר כל ההיכל מאה על מאה, אלא שהיו מצדדין את הבנין מעט".

כלומר, יש הבדל בין הבנין לתחום הכללי. התחום הכללי הוא הריבוע של מאה על מאה, אבל הבנין עצמו הוא כצורת אריה, שהרי גם התחום המקיף את הבנין כשלא עושים אותו ריבועי, הוא כטרפז שכתליו מתמעטים והולכים ולא כריבוע.

כך נראה גם מהמפרשים שהביא המלאכת שלמה עדאני, שהם נוקטים שהכינוי מאה על מאה להיכל הוא לתחום הריבועי שאליו שייך ההיכל, למרות שעצם המקום הבנוי מאחריו הוא רק שבעים אמה². ואולי כך יש להבין מה שאומר הגר"א בפירוש למשנה שלא דק. הכוונה היא שלא דק בכך שכינה את הקו הריבועי "היכל", כאשר באמת אינו קו הבנין עצמו אלא קו שמקיף אותו. ואפשר שאין זו כוונת הגר"א, אך עכ"פ לאור מה שאנו רואים במציאות התאמה בין היכל לכיפה דוקא בתחום של מאה על מאה, יש לפרש באופן זה את נסתרות דרשב"י כשהם מדברים על ההיכל, דכוונתם לתחום הריבועי שהוא מאה על מאה כלשון המשנה. ומסתבר שזה מה שסימנו לעומר, או עכ"פ סימנו את חזית ההיכל שהיא האולם מאה אמה. לכן יכלו היהודים לומר שהמוסלמים בונים לפי אותם גבולות מסומנים, באופן שהגבולות שסימנו היהודים (או שמוודים לפי מה שסימנו היהודים אם סימנו רק מאה) יקיפו את הבנין שלהם, ויחשב שהוא במקומו.

וכך היא הבנת הרדב"ז ביישום הדבר על הכיפה שהכוונה היא לתחום המקיף, ולכן הוא משתמש בלשון העברת חוט, שהכוונה חוט המקיף. אלא שלענ"ד ככל הנראה הוא לא עמד על ענין הכיוונים והתחום המדויק, בגלל חוסר באמצעים לבדיקת גודל הכיפה. ומסקנתי, שעכ"פ לפי האמת הנראית לעינינו התחום הוא מאה על מאה, תואמת את דברי פרקי דר"א ונסתרות דרשב"י שהכיפה היא כמו ההיכל, ולא כמי שהבין שהכיפה היא כנגד קדש הקדשים.

אלא שהרב אדר במאמר שבגליון עז ביאר את הרדב"ז בצורה אחרת³. לדעתו, הרדב"ז מבין שבודאי הכיפה מציינת דוקא את ההיכל של 70 אמה, ואין כלל צד לומר שמצויין תחום של מאה על מאה, כי אין תחום כזה ששייך לקרותו היכל, שההיכל הוא הבנין עצמו. אך הוא מסתפק איזה חלק ממבנה הכיפה מציין לנו את ה-70 אמה. החלק הרחב של הכיפה או החלק

(כו). ר' עובדיה מברטנורא מסכת מידות פרק ד משנה ז כתב: "צר מאחוריו. לצד מערב, ורחב מלפניו לצד מזרח. ולא אתפרש לי האיק, שהרי מאה על מאה היה בשוה". והעיר עליו במלאכת שלמה "בסוף פי' רעז"ל ולא אתפרש לי האיק שהרי מאה על מאה היה בשוה, כתב הרב סעדיה ז"ל נלע"ד שאין כאן קושיא כלל אף על פי שהיה מאה על מאה מ"מ מאה שלצד הרוחב לא היתה שוה שהרי מן הצפון לדרום שבעים אמה מצד המערב דהיינו אחורי ההיכל אמנם מצד המזרח היה מאה אמה שהרי האולם עודף עליו ט"ו אמה מן הצפון וט"ו אמה מן הדרום עכ"ל ז"ל, וגם הר"ר יהוסף ז"ל כתב פירוש מן הצפון לדרום שבעים אמה בלא האולם אבל עם האולם היה מאה אמה וזהו מה שאמרו שהיה רחב מלפניו וצר מאחוריו ע"כ".

המפרשים האלו אינם אומרים שנתייחס למשנה כאילו לא כתוב בה מאה על מאה, אלא באו ליישב את שאלת הרע"ב, דמדבריו משמע שהבין שהמאה על מאה הם ממש בנין, ולכן הוא שואל שזה סותר למה שנאמר אחר כך שהוא צר מאחוריו. ולזה אמרו שהדבר פשוט שהמאה על מאה אינם כולם בנין בפועל, אלא שכשואמרים את המידה לפי האולם שהיה באורך מאה, הרי הוא מאה על מאה. והיינו מה שאמרנו, שהמילים האלו מתייחסים לתחום הריבועי שיוצרים כשמקיפים את המקום בשוה עם האולם, שיש עליו שם של היכל. אלא בתוך אותם מאה על מאה באמת המקום הצר, שהוא ההיכל ממש, הוא שבעים אמה. ופשוט שדעת המלאכת שלמה כדעת המפרשים שהוא מביא.

(כח). בגליון עז הבאתי את דבריו ופירשתי אותם באופן אחר, ועתה עמדת יתר על כוונתו.

הצר. והספק נובע ממה שצורת ההיכל רחב מלפניו וצר מאחוריו, בעוד שהכיפה צרה מלפניה ומלאחריה ורחבה באמצע. על כן הוא כתב בתחילה למדוד מהחלק הצר של הכיפה, שהוא מכותל הכיפה המזרחי צפונה, בהנחה שהכיפה מציינת את ההיכל דוקא בחלקה הצר. ואח"כ כותב הרדב"ז שהשיעור אינו מדויק, כלומר שבגלל המבנה השונה של הכיפה, לחומרה יש למדוד את המרחק של ארבעים אמה לפי החלק הרחב של הכיפה, וממילא יש להרחיק כמה אמות נוספות.

אך לענ"ד הרדב"ז לא כתב כלל שחילוק שתי המדידות השונות נובע מהצורה של הכיפה, צר רחב וצר, בעוד שזה לפי הרב אדר הוא העיקר שעליו מבוססים כל דבריו, נמצא שהעיקר חסר מן הספר. גם כל הענין לפי דרכו לא מובן, כי מבנה של מתומן אינו דומה כלל לבנין ההיכל, ולמה יעלה על דעת הרדב"ז שהכתלים השונים בצורתם מצורת ההיכל נחשבים כצורת ההיכל. אם הרדב"ז מתפרש כדבריו הוא היה צריך להסיק את מה שאומר הרב אדר בעצמו (בסוף מאמרו בגליון עח בהערה) שהמציאות מורה שהכתלים כלל לא מיצגים את הכיפה, וממילא אי אפשר למדוד מהם כאילו הם ההיכל. אלא שהוא לא אומר כך, מפני שלא עלה על דעתו שהמסורת העממית מיוסדת רק על דמיון בצורה.

יג.

העזרה הגדולה והחצר הגדולה

בפרקים הבאים אבקש לחזק גם את המסורת הידועה על כותל הר הבית שהוא הכותל המערבי, ומייחסים אותו לשלמה המלך.

המסורת הזו מופיעה לפני כאלף שנה אצל ר' יעקב בן נתנאל שאמר "כותל המערבי ומרתף – בנין שלמה המלך"^ט. וכ"כ ר' משה בסאולה לפני כ- 500 שנה^ל שהכותל המערבי הוא כותל מימי שלמה, אלא שאינו כל הכותל אלא "מ' או נ' אמות ומחציו ולמעלה בנין חדש". במסורת זו החזיק גם הגרע"י (יביע אומר ח"ה סי' כז) ורבנים רבים שכותבים תשובות על הכותל. ננסה לעמוד על שורש המסורת.

במלכים א, ו כתוב: "וַיִּבֶן אֶת-הַחֲצַר הַפְּנִימִית שֶׁלִּשְׁשֵׁה טוּרֵי גִזִּית וְטוֹר כִּרְתֹּת אֲרָזִים".

אחר כך מתוארת בניית בית שלמה ובנין אולם המשפט, וכתוב במלכים א פרק ז פסוק ט – יב: כָּל-אֵלֶּה אֲבָנִים יִקְרָת כְּמֹדֶת גִּזִּית מְגֵרֹת בְּמִגְרָה מִבֵּית וּמִחוּץ וּמִמָּסָד עַד-הַטֶּפְחוֹת וּמִחוּץ עַד-הַחֲצַר הַגְּדוֹלָה: וּמִמָּסָד אֲבָנִים יִקְרָת אֲבָנִים גְּדֹלוֹת אֲבָנֵי עֶשֶׂר אַמּוֹת וְאֲבָנֵי שְׁמֹנֶה אַמּוֹת: וּמִלְמַעְלָה אֲבָנִים יִקְרָת כְּמֹדֶת גִּזִּית וְאֲרָזִי: וְחֲצַר הַגְּדוֹלָה סָבִיב שֶׁלִּשְׁשֵׁה טוּרִים גִּזִּית וְטוֹר כִּרְתֹּת אֲרָזִים וְלַחֲצַר בֵּיתִי יִקְנָק הַפְּנִימִית וְלְאֵלֶם הַבֵּית".

ט. י"ג אבל, במקום אצל, אך נראה לי כפי הנוסח בספר הר הבית של שפר וכ"כ הברטנורא (אגרות א"י עמ' 135).

ל. (לפי הנוסח בספר הר הבית של שפר) וכ"כ הברטנורא (אגרות א"י עמ' 135).

לפי פשט הפסוקים "החצר הגדולה" היא חצר שהיו בה ביסודה אבני גזית ישרות יקרות וכבדות, אבני עשר אמות ואבני שמונה אמות, וגם שלשה טורי גזית וטור כרותות ארוזים. חצר זו קשורה כנראה למבנים של בית המלך וגם לחצר בית ה' הפנימית שבה היו שלשה טורים גזית וטור כרותות ארוזים.

ובדברי הימים ב פרק ד פסוק ט בענין בית המקדש כתוב: "וַיַּעַשׂ חָצֵר הַכֹּהֲנִים וְהַעֲזָרָה הַגְּדוֹלָה וְדִלְתוֹת לְעֹזֶרָה וְדִלְתוֹתֵיהֶם צָפָה נִחֲשֶׁת".

וצריך להבין מהי חצר הכהנים ומהי העזרה הגדולה.

והנה במלכים כתב רש"י: "להחצר הפנימית - היא עזרת הכהנים ועזרת ישראל והיא היתה לפני האולם, וקורא אותה פנימית לפי שהיתה לפני מעזרת נשים":

משמע שהחצר פנימית מורה שיש גם חיצונית, והחיצונית היא עזרת נשים.

אך לגבי "החצר הגדולה" במלכים, רש"י לא כתב ביאור. מפשט הפסוקים משמע שזו חצר אחרת, ולא עזרת נשים שכוללת או פתוחה לכל המבנים שבנה: בית שלמה, אולם המשפט ובית ה', ויתכן שלפי רש"י היא מתחם הר הבית, ממנו היתה כניסה למבנים אלו.

אמנם בדברי הימים מובא בפירוש המיוחד לרש"י ש"העזרה הגדולה" היינו עזרת ישראל, ואחרי פירוש זה נמשכו כמה מהמפרשים האחרונים.

אלא שפירוש זה קשה, כי מצינו עזרת ישראל רק במשנה ובבית שני, בתחום צר שרוחבו י"א אמה, וממה שהוא מציין לתחום זה, נראה שהיא קטנה ולא מקיפה את עזרת כהנים, ואיך תקרא "העזרה הגדולה"? אלא שלפי המחקר¹, הפירוש לדברי הימים הוא מחכם שחי בשנת ד'תתקט"ו, ועל כן אין להתייחס אליו כפירוש של רש"י.

מסתבר אם כן לפרש שהעזרה הגדולה היא אותה חצר גדולה שנזכרה במלכים, וכשם ששם פירשנו שהיא הר הבית, כך נפרש בדבה"י שהיא מקבילה להר הבית.

והרד"ק בדברי הימים פרק ד ט כתב: "והעזרה הגדולה - היא החצר הגדולה שהיו עומדים בה ישראל ונקראת עזרה שהיו נעזרים בה בהתפללם שם". הוא אמנם לא כתב שהיא מקבילה להר הבית, אך עכ"פ משמע מדבריו שהוא מקביל את העזרה הגדולה לחצר הגדולה שבמלכים, והיא החיצונית לחצר הפנימית.

יותר מפורש הדבר בדברי האברבנאל בפירושו למלכים א פרק ו לו שכתב: "זכר אחרי זה שעשה החצר, והיא עזרת הכהנים. וקראה פנימית, לפי שהיתה פנימית להר הבית, והיה חוץ ממנה העזרה הגדולה, ובערכה היתה זאת פנימית, ולא זכר כאן שעזרה, לפי שלא היה בענין שעזרה עלוי מתמיד והוצאה רבה ולא גודל לבב, אבל זכר שהיו לה שלשה טורי גזית זה למעלה מזה". בדבריו מבואר שהחצר הגדולה במלכים היא הר הבית. וגם נראה ממה שציטט את "העזרה הגדולה", שהוזכרה רק בדברי הימים, נראה שהוא הבין שהעזרה הגדולה בדבה"י מקבילה לחצר הגדולה במלכים, דהיינו להר הבית.

1. (לא). על פי פורום אוצר החכמה, שהביאו ספר שכתב ערן ויזל שעוסק בזה.

יש להעיר עוד שבהקשר לאבנים שגודלן שש אמות ושמונה אמות שהוזכרו במלכים, הרד"ק ואברבנאל מזכירים בביאוריהם למלכים את מסכת תמיד דף כו ע"ב: "מוקף רובדין של אבן. רובדין מאי ניהו? גזרתא דאצטבתא, דסלקי בהו לאצטבתא. ומי הוו מיפלגי אבנים? והכתיב: והבית בהבנותו אבן שלמה וגו'! אמר אביי: דמתקני ומייתי מעיקרא אבני זוטרתא ואבני ברברתא, כדכתיב אבני עשר אמות ואבני שמונה אמות".

ונראה שרד"ק ואברבנאל מבינים שלפי הגמרא אותן אבנים בני עשר אמות ושמונה אמות שבפסוק הן חלק ממבנה המקדש וחומת העזרה. אך קשה, כי לפי הענין לא נראה שהכוונה כאן לחומת העזרה אלא לחומת החצר הגדולה או מבנים אחרים. ובאמת אין בגמרא הכרח להבנתם. הגמרא אומרת שהרובדים בבית המקדש היו כמו הרובדים שעשה שלמה, דהיינו שהשורה הראשונה היתה רחבה ומעליה שורה צרה יותר וכך נוצר מקום לשינה, אבל לא שהם גופא אותם רובדים. לפי זה נראה להסיק מהגמרא שהמידה שמונה ועשר היא רוחב האבנים, שלכן האבנים של עשר בלטו יותר מהאבנים של שמונה, וזה היה דבר מיוחד ויוצא דופן באבנים של שלמה.

לפי מה שאמרתי לעיל קדושת תחום הר הבית רמוזה גם בפסוקים, ויש לשאול אם העזרה הגדולה בדברי הימים היא חצר הר הבית, למה היא מוזכרת בתוך המבנים של בית המקדש עצמו.



יד.

מי בנה את הכותל המערבי שמצפון לשער ברקלי

בשאלה זו עסקו רבים, אך עתה נראה לענ"ד חידוש יסודי שהעוסקים בדבר לא שתו לב אליו, והוא שיש לנו בענין זה עדות על מסורת מדברי יב"מ בקדמוניות טו, יא, ג שהוא מתאר לנו את הכותל המערבי, כפי שאנו רואים אותו היום אחרי החפירות החדשות.

בתחילת דבריו מתאר יב"מ את מה שעשה הורדוס שבנה מחדש את המקדש גבוה יותר ואף עשה סטווים מפוארים. וכתב על זה "שני הסטווים נשענו אל חומה, והחומה עצמה היתה המפעל הגדול ביותר ששמעו עליו בני אדם".

מאיזה חומה הוא מתפעל כל כך? נראה שהדבר יובן לפי ההמשך, וז":ל: "את הגבעה הזאת ביצר שלמה מלכנו הראשון בחכמה... החל בתחתיתה, 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 מרובע. מבחוץ נראו פני האבנים הגדולות, ואילו מבפנים היו אלה מבוצרות בברזל, והתיאומים היו מלוכדים ללא זיע לכל הימים".

גם במלחמות ה, ה הוא מתפעל מגודל האבנים ושם כתב: "מפליא היה גם גודל האבנים. הם לא היו עשויות מסלעים רגילים, או מגושים העשויים להינשא ע"י בני אדם, אלא נחתכו משיש לבן, עשרים אמה היה אורכה של כל אבן, ורחבה עשר אמות, ועומקה חמש".

מהתיאור המפורט משמע שאלו דברים שיב"מ ראה בימיו, ומשמע להדיא מדבריו בקדמוניות שהיה מקובל בזמנו שהכותל המערבי מצפון לשער ברקלי הוא הביצור של "שלמה מלכנו הראשון". אמנם אין הכרח שהוא ראה עופרת וברזל, ואפשר שזה הוא מוסיף, בגלל חזקם וגם ההפלגות הגדולות בעומק שכתב גם במלחמת היהודים (שלוש מאות אמה) נראות מופרזות (אם כי לא לגמרי מופרכות, שכן הכותל המערבי של היום הוא 32 מטר מהיסוד, ואם נוסיף עליו את גובה המקדש 50 מטר, נגיע בערך ל-200 אמה). וגם לא צריך להבין שממש כל אחת מהאבנים היא בגודל שאמר, אלא שיש אבן בגודל קרוב לזה. מכל מקום נראה שברור ליב"מ שהכותל המערבי שהוא רואה סמוך לתעלה עמוקה הוא כותל הוא מימות שלמה המלך, והכוונה לאבני הכותל המערבי, שהוא מתפעל מעומקם וגודלם העצום ואומר מה שאמרו במסורת, שהאבנים העצומות שבו הם מימי שלמה³².

נראה ברור שהתעלה העמוקה היא תעלת הניקוז הקדומה שעברה בעמק הטרופיון למרגלות הכותל המערבי. ולדעת החוקרים, לפני שהתווסף למתחם החלק שמשער ברקלי והלאה תעלה זו נכנסה לסבוב את דרום הגבעה באיזור שער ברקלי, ורק כשהוסיפו את החלק שמדרום לשער ברקלי שינו את תוואי התעלה³³. גודל האבן שהזכיר נלקח כנראה משתי האבנים הגדולות של נדבך רבא (העומק הוא הגובה). וכשכתב על הסטוים³⁴ שהורדוס השעין אותם על חומה שהיא המפעל הגדול ביותר שראו בני האדם מסתבר שהיא אותה חומה של הכותל המערבי שהיא עמוקה מאוד. אם לא נאמר כך, נצטרך לומר שהיתה תעלה עמוקה נוספת 50 מטר מערבית לתעלה שאנו מכירים בעמק הטרופיון, וזה לא יעלה על הדעת לפי המבנה הטופוגרפי של ההר. כמובן שאין כל נפק"מ בכך שלפי החוקרים תעלה זו נחפרה בבית שני, כי אנו עוסקים במה שחשב יב"מ, והוא לא אמור לדעת זאת.

גם לא הגיוני שיב"ב שבודאי ידע שהתוספת הדרומית נעשתה בצעירותו, בימי אגריפס, יאמר על החלק הצפוני של הכותל שהוא מימי שלמה בלי מסורת על כך, כי הוא נראה וזהו לחלק הדרומי.

והנה יב"מ בקדמוניות (כ, ט, ז) כותב שהסטיו המזרחי הוא מימי שלמה, ומזה מדייקים החוקרים שהכותל המזרחי יוחס בזמנו גם הוא לימי שלמה³⁵. אמנם לא מצאו שרידים שמיחסים

לב). יתכן שהיה רוחבם בקומה ראשונה עשר אמות ומעליהם שמונה אמות, שכן רוחב הכותל המערבי כחמש מטר בבסיסו.

לג). ראה אוצר ירושלים עמ' 306.

לד). "שני הסטוים" יכול להתפרש על זה שבכל כיוון יש סטיו כפול. עכ"פ נראה שעיקר התפעלותו מהחומה היא במערב, ששם האבנים עצומות במיוחד ועמוקות במיוחד.

לה). לענ"ד מה שכתב במלחמת היהודים, ה' א"ה הקיפו את מרגלות הגבעה משלושה צדדים בקירות... ובנו, מכאן, את החומות החיצוניות סביב הר הבית, ומכאן, את החומה הפנימית סביב בית המקדש". מוסב על החומות שעשו היהודים, מבלי להיכנס לשאלה מה עשה הורדוס ומה עשו לפניו. כשהוא אומר שלשה צדדים הוא לא בא לאפוקי הצד המזרחי, שאותו לא הזכיר כלל באותו מקום שהוא מימי שלמה, אלא לאפוקי הצד הצפוני שאותו הזכיר שם, שהוא אינו היקף למרגלות הגבעה והורדוס הרחיבו. מדבריו בקדמוניות טו, יא, ג נראה שהחומה העמוקה ליד התעלה היא מימי שלמה והיתה ידועה היטב בימיו, וא"כ בחלק המערבי הורדוס רק הוסיף על חומה קיימת. ומה שכתב במלחמת היהודים ה, כא א [401] על הורדוס: "והקיף את התחום כולו בחומה", הוא משום שהורדוס הרחיב בצפון ובדרום ובנה הוספת

לשלמה, אך אנו רואים בכותל המזרחי של חומת המתחם כיום שרידים שהחוקרים מייחסים לסוף בית ראשון. וכן נמצא בב"ח בסי' תקסא בשם ליקוטים "כשרואה שערי רחמים שהם בכותל מערבי" משמע שבאיזור שער רחמים היה מקום שכונה כותל מערבי, כנראה לפי המדרשים שכותל מערבי של בית ראשון לא חרב, ולכן כינו שרידים מבית ראשון בשם כותל מערבי. מיכלסון מראה במאמריו (באתר אמת הארץ) גם שתי אבנים בגודל של 5 מטר בפינה תחום החמש מאות אמה בכותל המזרחי, ואפשר שהן שריד מימות שלמה. אך עכ"פ ראה שהכותל שאנו רואים היום בחלק שמול הכיפה בתחום ה-500 כמעט כולו נהרס, כי החומה שהיתה בזמן הבית חרבה, ובימי הבית הוא התחבר בסופו בדרום לכותל של תוספת שקדמה להורדוס עד התפר הדרומי שממנו מתחילה בנית הורדוס. ואת החלק של שלמה המלך כיום אפשר לראות כנראה לכל היותר רק בשתי האבנים שבשולי החמש מאות אמה. את גוף הבנין של שלמה במזרח אנחנו לא רואים כי הוא חרב.

אבל במערב המציאות שונה. מהתיאורים על התעלה והאבנים הגדולות והעומק הרב נראה שאנו רואים ממש את מה שראה יב"מ. ונראה שלכן מיחסים את כותל שלמה המלך דוקא לחלק המערבי, שנשמר טוב יותר, והשימורות נובעת כנראה גם מעומקן הרב של האבנים. כותל המזרח ברובו נהרס עד היסוד בחורבן, מה שאין כותל המערב.

ונראה שהכותל של שלמה הוא לכל הפחות מה שנקרא "נדבך רבא", ומה שתחתיו מדרום לשער וורן. מדובר בארבע אבנים בגובה של 3.3 מטר. האבן הראשונה באבני נדבך רבא לכיוון דרום היא הגדולה באבנים: אורכה 13.60 מטר. אורכה של האבן השנייה 2.4, השלישית 12.05 והרביעית, שהיא אבן המזוזה של שער וורן, היא 8 מטרים. מתחת לנדבך יש כ-13 מטר של כותל עד שמגיעים לפני הסלע (כך עולה משרטוט המקום באיור מספר 25 בחלק השרטוט בספרה של מזר¹). אלא שהעובר היום במנהרות הכותל רואה רק שורת אבנים אחת מתחת לנדבך שנכנסת לתוך מפלס המעבר במנהרות הכותל.

רוחב האבנים אינו ידוע בודאות, אך יודע שהכותל בבסיסו הוא 5 מטר, ויש המשערים שהניחו כאן שני אבנים ברוחב ולכן אומרים שרוחבו בין 2.5 ל-5 מטר ומשקל האבן הגדולה מוערך בין 250 ל-600 טון.

נראה לענ"ד שאין לייחס את הנחת האבנים האלו למי שחי בתקופת שלטון הרומאים, מפני שאת הידע של הרומאים בבנין אפשר ללמוד מספריהם של ויטרוביוס ופליניוס. ויטרוביוס, בן דורו של הורדוס, בספרו "על אודות האדריכלות" בפרק העשירי מתאר טכניקות להעברת משקלים גדולים, והמשקלים שבהם מדובר הם עד 60 טון, ולא על משקלים של מאות טון. כאן מדובר לא רק על יכולת להעביר אלא על הגבהת האבנים בגובה ניכר². אמנם פליניוס (פליניוס תשס"ט עמ' 265), שחי בתקופת חורבן הבית, כתב טכניקות אפשריות להגבהת משקלים גדולים

על החומה שבמערב.

1. (The walls of the temple mount).

2. גם בתקופה מאוחרת יותר ראו חידוש מפליא בהעברת פסל אובליסק שהוא בערך 400 טון, וכאן מדובר על הרמת האבנים, שזה הרבה יותר קשה.

על ידי חול, אך הוא עוסק גם במחקר איך בנו את הפירמידות, ועל הצבת האבן הגדולה במיוחד שבראש הפירמידות הוא כותב שזה דבר בלתי אפשרי ללא התערבות האלים¹⁴⁶. לענ"ד כיון שהרומאים לא עסקו בהרמת אבני ענק כאלו על כותל, וכנראה לא ידעו לעשות דברים כאלו, לא מסתבר שהורדוס עשה דבר כזה. אלא שמכל מקום, בימי קדם הרבה לפני הורדוס אנו מוצאים שהורמו אבנים עצומות כפי שציין פלניוס בפרמידות. ומצינו אף אבנים גדולות יותר מאבני הכותל במקדש בבעל בכ בלבנון. שם יש אבנים של 800-1000 טון שעומדות על אבנים של 400 טון. אמנם הן קיר שהוא חלק ממקדש לעבודה זרה רומאי, אך לפי האמור שהרומאים לא ידעו להרים אבנים כאלו נראה שהכותל באותו מקדש הוא כנראה שריד ממה שקדם למקדש הרומאי¹⁴⁷.

אם נאמר שזו בניה מימי שלמה יובן מה שבספר מלכים מדובר על כך שלצורך בנין המבנים המקודשים שלמה המלך הסיע אבנים יקרות, כלומר כבדות במיוחד. וצויין גם רוחב של עשר אמות, שהוא רוחב הכותל המערבי. ועל כן יש רגלים במציאות למה שעולה מדברי יב"מ, שלפחות חלק זה של הכותל הוא מימי שלמה.

אמנם האבנים שתחת הנדבך רבא מסותות סיתות שולים הקרוי סיתות הרודיאני. אך נראה לי שמסיתות בלבד אין כל הוכחה לשיוך הנדבך להורדוס. קודם כל, שמשום שהסיתות יכול להיעשות לאחר הצבת האבנים על ידי בוני הורדוס, כפי שאנו רואים בצפון מנהרות הכותל שעשו סיתות אפילו לסלעים. גם בארבעת אבני הנדבך עצמו רואים שלא כולן סותתו סיתות שולים מושלם. האבן הקצה יותר באורכה לא סותתה כלל (מזר בספרה עמ' 92).

ועוד נראה לי שהסיתות הזה לא נעשה על ידי בוני הורדוס אלא לפני, כי באמת ה"סיתות ההורודיאני" לא התחיל מהורדוס. נעם ארנון בעבודת הדוקטורט "מערת המכפלה" (בעמ' 137) כותב: "סגנון זה אינו ייחודי להורדוס, לא רק לתקופתו ולא רק לארץ ישראל; שורשיו נעוצים בתקופה הקדם-קלסית והוא נצפה ברחבי אסיה הקטנה, איוניה ואיטליה בתקופות ההלניסטית והרומית.. סיתות שוליים דקורטיבי הופיע במאה ה-7 לפנה"ס בלידיה ואיוניה באסיה הקטנה ומשם עבר לפרס. סיתות השוליים ההורודיאני הדקורטיבי דומה לסיתות בפסארגאדה, בדרום-מערב איראן, בבנייה מהמאה ה-6 לפנה"ס באתר המזוהה כקבר כורש וב'כלא שלמה'". עכ"ד.

לח. דברי ויטרביוס ופליניוס הובאו על ידי ידידי ר' נעם ארנון (עבודת דוקטורט מערת המכפלה עמ' 146). מה שכתב שם נעם ארנון שיש הקבלה בין הפרופורציות של מבנה מערת המכפלה והר הבית אינו נוגע לעניינו. ברור שהשלמה צורת המבנה של הר הבית היא על ידי הורדוס או ממשיכיו בימי אגריפס. אנחנו דנים על הכותל המערבי שמצפון לשער ברקלי, מי בנה אותו, וההנחה של וורן היא שהוא נבנה בזמן שלא היה צריך לרדת מהרחוב ההרדיאני, כלומר זמן רב לפני הורדוס. כשהמקום היה גלוי סיתתו אותו, ולא כפי שהבין הרב אדר שהסיתות הוא אחרי בנית הרחוב ההרדיאני.

לט. בירחון עז הוספתי "ומצינו אבנים ענקיות כאלו אצל הגבלים שסייעו לשלמה במלאכת המקדש". כוונתי היא שמצינו אבנים כאלו בתחום שלהם, והערתי שהם סייעו לשלמה במלאכת הקדש לרמוז שיתכן שהם אלו שבנו את האבנים. וכבר כתבתי זאת לפני כן במעלין בקדש לח עמוד 50. כשהרב אדר שאלני מה המקור לסברה זו אמרתי לו שראיתי מאמר של רקפת תבור שהביאה חוקר שאומר שכיון שלא סביר שהרומאים בנו אותו, יש לנו לומר שעם קדום עשה זאת. הוא מייחס זאת לעם שחי לפני המבול, ואני אמרתי לפי דרכו שאולי זה הגבלים. לא העליתי השערה שזה מקדש גבלי ולא ראיתי את האתר השני שהוא מפנה אליו ומתפלפל בכוונתי כאילו אינו יודע מה כוונתי, למרות שהבהרתי לו את הדבר היטב. לכן אין מקום לכל מה שהעיר עלי בזה.

ועוד הביא שם מדברי החוקר ג'ייקובסון¹⁴⁴, שאופן הבניה והשימוש בסיתות שולים בשלושת האתרים ההרודיאניים – הר הבית, מערת המכפלה וממרא – טעון הסבר, כי באתרים אלו מופיע סיתות השוליים בקירות התמך בקומת המסד, ואילו באתרים האחרים בתקופה זו סיתות השוליים לא נועד לקירות תמך. לכן טוען ג'ייקובסון שיתכן שחלק מהר הבית כבר היה בנוי בסגנון של סיתות שולים, וההחלטה על שימוש בסגנון זה עשויה הייתה להיות תוצאה של הסגנון האדריכלי שעמד מול עיניהם של האדריכלים ההרודיאניים בכתלים שניצבו לפנייהם סביב הר הבית עכ"ד. החוקר סבור שמה שעמד לנגד עיניהם הוא הסגנון בדרום מזרח המתחם מימי היוונים, אך לענ"ד שם הדמיון לסיתות ההרודיאני קלוש מאוד. לענ"ד יותר מסתבר שמה שעמד לנגד עיני אדריכלי הורדוס הוא הסיתות בכותל המערבי במקומות שהוא קדם לבניינם, כמו תחת הנדבך רבא, וזה המקום שיוחס גם בזמנם לשלמה המלך. אמנם לא מצינו מבנים מימי שלמה שסותתו כך, אך נוכל לומר שהסיתות הוא מעשה ידי עזרא ונחמיה, שעלו מפרס ושם היה מצוי סיתות כזה. אם כן הסגנון של בנית הורדוס אומץ על ידי מה שראה באבנים אלו.

ועכ"פ הראיה הגדולה לדברי היא מדברי יב"מ שמתבאר מדבריו שכותל מערבי הוא של שלמה המלך, ומסתבר שכתב כך לפי המסורת ויתכן שהסתייע לזה גם בגלל אבני הענק, שנראה שחלק מהאבנים בכותל המערבי הן מימות שלמה מפני שרק בימי קדם היו מזויזים אבנים כאלו, ולכן הוא מייחס את הכל לימי שלמה. וכבר כתב הרב קורן (בחצרות בית ה' עמ' 25) שהאמור במדרש שיהש"ר שהקב"ה נשבע על השארות הכותל הוא מה שהקב"ה נשבע לדוד המלך שלא יחרב. הכוונה היא למה שכתוב "נשבע ה' לדוד... פה אשב כי אויתה", ואנו רואים את זה בכותל המערבי.

והנה נדבך רבא לכשעצמו מונח על אבנים שהן 13 מטר מפני הסלע, ועם גובה הנדבך עצמו הוא 16 מטר מפני הסלע, ועל כן וודאי שהוא עצמו יכול להיחשב ככותל שלא חרב ונשאר בשלמות. אך נראה שלא רק הנדבך רבא קדום להורדוס, אלא כל החלק שמצפון לשער ברקלי עד שער וורן, מבסיסו עד האבנים שנוספו לכותל אחרי החורבן הוא קדום, ואולי משלמה המלך. על הענין הזה עמד צארלס וורן, והובא במאמר של מיכלסון (אתר אמת הארץ פרק 16.16).

הסברו של וורן בזה מבוסס על מה שבמערב המתחם כידוע יש עמק שנקרא עמק הטרופיון, שבו נבנה בזמן הורדוס רחוב הרודיאני שעבר לצד הכותל. האם הרחוב הזה היה מאז ומעולם בגובה הרחוב ההרודיאני שקיימים תחתיו עוד הרבה מפלסי אבן עד פני הסלע? תשובת וורן לזה היא חד משמעית. וורן¹⁴⁵ הביא ראיה לקדמות החלק הצפוני לשער ברקלי ממה שרואים שהאבנים בחלק הדרומי של הכותל בכל המקומות שתחת הרחוב ההרודיאני הן בעלות בליטות גסות במרכזן, בעוד שהאבנים שמצפון מתחת לריצוף הן חלקות ומיושרות בצורה עדינה עד יסוד הכותל. לפי דעת וורן, פרוש הדבר שהחלק הצפוני נבנה בזמן קדום, כאשר עמק טרופיון היה עמוק הרבה מהרחוב ההרודיאני והכותל היה חשוף עד היסוד, ולכן הוצרכו לסתת עד היסוד. ואילו החלק הדרומי נבנה כאשר העמק נתמלא בסחף. לכן לא החליקו את פני האבנים

(מ). ג'ייקובסון, 2000 עמ' 144.

(מא). בספרו על ירושלים עמ' 109.

שלא היו חשופות לעין. הוכחה זו התחזקה כאשר תחת שער ברקלי מצא וורן קיר תומך מסיבי ניצב לכותל מערבי אשר עובר מתחת למפתן השער. פני הקיר מצד צפוני מסותות יפה. וורן פרץ את הקיר דרומה וגילה שעוביו כששה רגל ובצד הדרומי שלו אין פנים לקיר, ואחריו יש מצבור אבנים. מזה מסיק וורן שמן הסתם מדרום לשער יש קיר תומך דרומי, ומצבור אבנים אשר בין הקירות שימש בתור מעלה לשער. מתי נבנה מעלה זה? בודאי הוא נבנה לפני הורדוס, בשעה שהאנשים היו עוברים בעמק לפני שנסתם, ועל כן פנים צפוניות של מעלה שער ברקלי היו מתחת לריצוף, ועל כן גם החלק החיצוני של המעלה מסותות יפה. לפי דברי וורן, צריך להיות תפר תחת שער ברקלי בין שני קטעים של הכותל, אך חלק זה אי אפשר לראות, כי המקום של התפר מכוסה היום ע"י מבנים מוסלמים.

כנגד סברת וורן שמעתי מר' אשר גרוסברג את הטענה שאולי סיבת ההבדל היא שבצד הצפוני היו קבוצת פועלים אחרים שעבדו בצורה שונה. אך לענ"ד מכל מקום צריך להסביר למה סיתתו ללא שום תועלת ובטירחה עצומה את כל הנדבכים הרבים שמגיעים עשרים מטר מתחת לרחוב עד פני הסלע ואינם נראים. ובפרט למה סיתתו את הקיר שפונה צפונה במעלה שתחת שער ברקלי? על כן נראה כדברי וורן שהכותל מצפון לשער ברקלי נבנה לפני הורדוס²².

(מב). בחלק הדרומי נמצאו מטבעות בימי אגריפס בתוך האדמה שעליה הניחו את הכותל, וזה מוכיח שהוא ודאי תוספת מאוחרת. אך אין הוכחות דומות בחלק שמצפון לשער ברקלי. אין בכתבי יוספוס רמז לקיום שני כתלים במערב ולהרחבה של הורדוס במערב. שלשת הכיוונים שהוא מזכיר הם למעט הצפון שאינו למרגלות גבעה, ולא כדי לומר שבשלשה כיוונים היתה הרחבה. מה שהוא כותב ארבעה שערים ובמשנה כתוב אחד, מוסבר בפשטות שזה משום שהוא מונה את שערי המחילות שלא היו חשובים כמו שאר השערים, כי שער וורן נפתח למפלס הר הבית בפתח קטן ושער ברקלי נפתח לתוספת להר הבית, והשער בקשת רובינסון הוא בתוספת. גם בשערי המקדש יש תנאים שמנו שבעה ולא שלשה עשר, כי לא מנו את השערים הפחות חשובים. ומובן שבהר הבית, שחשיבותו פחותה מהמקדש, המשנה לא מונה כל פתח שיש בו, כשהמערב משם אינו דרך רגילה.

ומה שאיננו רואים תפר בכותל המערבי בין חלק עתיק לחלק חדש, הרי חילופי הזמנים לפי מה שאמר וורן הם בין מה שמדרום לשער ברקלי למה שמצפון. אם כן, כדי לפרוך את מה שעולה מיב"מ ומהתיאור של וורן צריך לבדוק לכל אורך הכותל במקום שבו הוא אמור להיות, דהיינו באיזור שער ברקלי. אם לא בודקים הכל, יתכן ששם הוא ניכר אם היו חושפים את מה שתחתיו. הגישה של תראה לי תפר ואז אקבל את דבריך היא כשבוחנים את הענין בלי לדעת דבר, אך כשיש לנו מסורת שעולה גם מדברי יב"מ, וטענות בהגיון שהעלה וורן, הגישה היא כמו לכל מסורת, שאין לפרוך אותה ללא ראיה מהמציאות. ולכן דוקא מי שטוען אחרת עליו הראיה. ובחלק הצפוני לא צריך לראות תפר נוסף על שער וורן שמוזותו הימנית היא אבן של הנדבך רבא, ולמעלה לא חייב להיות היכר כי בפשטות כל מה שבנו שם מלפני חורבן הבית הוא קדום.

כך גם צ"ל היחס לטענה שאם נאמר שכל המערב עד שער ברקלי הוא בתחום החמש מאות, הרי שההר חורג מתחומו הטבעי. לדעתי אין כל ראיה לחריגה. הר מוגדר כהר כל עוד שאינו נכנס לתחום עליה להר אחר. בנידון דידן, השטח הצפון מערבי לא נכנס לתחום שאפשר להגדירו כתחום של הר אחר, כי כשממשיכים יותר מערבה אין עליה במפלס. ולגבי שער ברקלי, אמנם וורן שרטט שההר המערבי נכנס מעט לתחום הר הבית באיזור שער ברקלי, אך לא ברור מנין לו להחליט כך. הוא לא עשה חפירות מפנים, והפיר הכי קרוב שעשה מבחוץ מרוחק מהשער, כך שהכל השערה בעלמא.

ר' אשר גרוסברג כתב (תחומין טז בעמ' 468) שאם הכותל הנוכחי נמצא בדיוק על מקומו של הכותל הקדום, פירושו של דבר שהרסו את הכותל הישן מכיון שלפחות חלקו המרכזי נמצא במורד. ואם הר הבית היה ישר, בהכרח היו בו קמרונות. קמרונות אלו היו נהרסים בעת הריסת הכותל.

אך יסוד ההנחה בדבריו אלו היא שהכל אותו סוג בניה, ולכן הוא אומר שהכל נהרס, אך לפי דברי גייקסון שניכר

יתכן שהוא מזמן עזרא, ואולי אף חלק זה הוא מזמן שלמה המלך, והסיתות של השוליים נעשה בזמן עזרא.

ועוד טען ר' אשר גרוסברג שאין לחלק בין זמני הבניה ללא מציאת הבדלים מהותיים בצורת הנחת האבנים. אך לענ"ד יש להשיב על טענה זו על פי סברת גייקבסון הנ"ל, שכפי שהוא אומר על סיתות השולים כך י"ל על עצם סגנון הבניה, שאדרבה יתכן שכל סגנון הבניה נקבע על פי מה שראו לפנייהם בוני הורדוס, והם השלימו את ההרחבה בצד הדרומי לפי הסגנון שהיה מצפון לשער ברקלי. ובכלל סגנון הבניה באבנים שרוחבן עשר אמות לפי העולה מהתנ"ך שכך בנה שלמה אינו צריך להיות ממקומות אחרים, כי התנ"ך אומר שכך נעשה דבר מיוחד, ואם כן איך נחליט שזה לא סגנון הבניה שלו? כיון שהיסוד שעליו מושתת פרק זה היא המסורת שעולה עוד מדברי יב"מ, מי שרוצה לפרוך את המסורת צריך להביא ראיות חד משמעיות, שאין תפר בין החלק הדרומי לצפוני, ולענ"ד אין ראיות כאלו.

לפי עקרון זה אפשר למצוא פתרון גם לשאלה שהעלתה אילת מזר בספרה (עמ' 91), שאנו רואים שרק בחלקים קטנים מהמתחם נעשה נדבך עם אבנים גבוהות. יש את נדבך רבא ליד שער וורן, ויש נדבך של אבנים גבוהות 1.75 - 190 מטר ליד שער הכפול. את הבניה של הנדבך רבא מנמקים באיזה צורך להשעין עליו קמרון בפנים, אך הסיבה שבחלק הדרומי יש נדבך דומה בחריגת גובהו וליד השער לא ידועה²².

ולפי האמור י"ל שהכל נובע מהרצון לדמות לבניה הקדומה. אדריכלי הורדוס רצו לדמות את בניתם לחלק הקדום שמצפון לשער ברקלי, אך הם לא היו מסוגלים להעמיד אבנים גדולות כ"כ כמו נדבך רבא, לכן הסתפקו בהעמדת שורה גבוהה יותר ליד שער הכפול, שדומה לשער וורן בהיותו גם כן שער של מחילה.



טו.

הקדושה בכותל המערבי

כפי שהבאתי לעיל, פרופ' מיכלסון הלך בדרכו של וורן והוכיח שכותל מערבי בחלקו קדם להורדוס, וגם לדעתו נדבך רבא הוא מימי שלמה המלך. והוא מסביר שהחלק שמצפון לשער ברקלי עד שער וורן הוא הכותל שעליו אמרו חז"ל במדרש שלא יחרב, ולא שרידי הכתלים שבמקום אחרים, כיון שהוא גבוה ושלם יותר מכל השרידים האחרים שבהר הבית. אלא שמכל מקום לדעתו הוא אינו כותל הר הבית המקודש עצמו, כיון שמרחקו מהכותל המזרחי אינו 500

²² שבוני הורדוס ניסו לדמות את בנייתם למה שכבר היה בהר הבית, אין זו שאלה.

(מג). מיכלסון מבאר ששני הנדבכים האלו נבנו במטרה לשמר את גודל אמות בסיסיות של התורה, אך החישובים לדעת מה היא אמה של תורה לדעתו מסובכים, וכל הענין שיש כמה אמות שונות שהוא מאריך בו נראה רחוק מאוד מהפשט. הרב אדר כתב בתגובתו כאן שגם בקשת רובינסון יש אבן בגודל של נדבך רבא. אך בויקיפדיה כתוב שהאבנים של הקשת היו כמו אבנים רגילות של הכותל המערבי.

אמה שוות בכל צד לפי כל מידת אמה, וצ"ל שהיה כותל מערבי אחר מקביל למזרחי והוא תחום ה-500 על 500 אמה.

על שאלה ה-500 אמה נדון לקמן. אך עכ"פ לענ"ד כיון שיב"מ מתייחס לכותל זה ככותל של שלמה, ונראה שזהו הכותל שנשבע לו ה' שלא יחרב, לא מסתבר שחזו"ל ייחסו קדושה מיוחדת לכותל שאינו כותל ת"ק על ת"ק. על כן, לפי מסורת חזו"ל על הקדושה היתרה שיש בכותל המערבי, שהוא מייצג את השראת השכינה שהיתה במקום הארון, יש לנו לומר שהוא כותל הר הבית ממש.

יסוד הדבר של השכינה שלא זוהה מהכותל מצינו במדרש שמות רבה (פרשה ב סימן ב): "ויענינו מהר קדשו סלה, אף על פי שהוא חרב הרי הוא בקדושתו, בא וראה מה כורש אומר (עזרא א) אל האלהים אשר בירושלים אמר להן אף על פי שהוא חרב האלהים אינו זו משם, א"ר אחא לעולם אין השכינה זוהי מכותל מערבי שנאמר (שיר השירים ב) הנה זה עומד אחר כתלנו, וכתוב (תהלים יא) עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם, א"ר ינאי אף על פי ששכינתו בשמים עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם".

ובשיר השירים רבה (פרשה ב, ד): "הנה זה עומד אחר כתלנו, אחר כותל מערבי של בית המקדש למה שנשבע לו הקדוש ברוך הוא שאינו חרב לעולם (ושער הכהן ושער חולדה לא חרבו לעולם עד שיחדשם הקדוש ברוך הוא) מד".

ובאיכה רבה (פרשה א סימן לא) אמרו על חורבן בית שני: "מן דכבשה פליג ארבע טכסייא לארבעה דוכסייא, וסליק פילי מערבאה לפנגר, וגזרו מן שמיא דלא יחרב לעולם למה ששכינה במערב, אינון אחרובו דידהון, הוא לא אחריב דידה". והקליר (צג אחר כתלנו" קינה לתשעה באב) קישר ענין זה לכותל הר הבית שכתב:

"על פתח הר הבית החל לבא,
בִּיד אַרְבָּעָה רָאשֵׁי טַפְסָרִיו לְהַחְרִיבוֹ,
עַל צֵד מַעֲרָבִי לְזָכֵר הַשְּׂרִיד בּוֹ,
וְצָג אַחֵר כְּתַלְנוּ וְלֹא רָב אֶת רִיבּוֹ".

וממה שאמרו במדרש שמות רבה "לעולם אין השכינה זוהי" משמע שאותה השראת שכינה שהיתה בגלוי בהיכל במקום הארון לא זוהי בחורבן מהכותל המערבי. והביטוי לזה שהשכינה לא זוהי הוא שנשאר אותו כותל מהרגע שהוא נבנה מימי שלמה, ונשבע ה' לדוד שלא יחרב לעולם. וידעתי שיש הטוענים שכל הקדושה בכותל המערבי לפי המדרשים היא בכותל של ההיכל, או של קדש הקדשים, ודברי המדרש על פנגר הם על חומת העיר, אך בדברי הקליר "על פתח

(מד). המוסגר זו כנראה תוספת מאוחרת על החלקים מבית ראשון שלא חרבו וראו אותם מעתיקי המדרש. ראה הירשמן בתרביץ נה (תשמ"ו עמ' 221) ואלחנן ריינר בתרביץ (תשמ"ז עמ' 299). אמנם גם לפי הגרסה לפנינו שמדובר בה על שער כהן ושער חולדה, שהוא בתוספת הורדוס, אין מזה קושי על ההנחה של הרב קורן הנ"ל שמה שהכותל המערבי אינו חרב הוא בגלל השבועה שהקב"ה נשבע לדוד, שהרי הקב"ה יעד אותו כעדות לישראל בשבועה, ורק על הכותל המערבי אמרו שנשבע לו ה' שלא יחרב.

הר הבית" מבואר שהסיפור עם פנגר מחובר להשראת השכינה בכתלנו של שיר השירים והכל בפתח של הר הבית. ובאותו מדרש בשמות רבה בו מדובר על כותל מערבי של בית מקדש, מדובר גם על ההר, והובא לראיה על השארת הקדושה מה שנאמר בפסוק "ויענני מהר קדשו סלה". הכוונה היא שהקדושה של בית המקדש נשארה ניכרת לדורות בכותל המערבי של הר הבית שלא חרב. השכינה שרתה בקה"ק בצורה גלויה, ונשארה בצורה נסתרת בכותל המערבי. לענ"ד כדאיים הם דברי הקליר להכריע ספקות שיש לנו בהבנת המדרשים.

למעשה אין זה משנה לענייננו אם הכוונה היא על אבנים מימות עזרא או מימות שלמה. האבנים האלו עברו את כל החורבן והגלות, ולא הצליחו לפגוע בהן, ועצם הדבר הזה מראה על העדות שהשכינה שורה בישראל.

ומעתה יובן גם שהעזרה הגדולה מוזכרת בדברי הימים בתוך תיאור של מבנים מקודשים במחנה שכינה. היא הוזכרה בדברי הימים יחד איתם, משום שהיתה בה קדושה יתרה והשראת השכינה, וכפי שאמר שלמה המלך "הנה זה עומד אחר כתלנו", וביארו בקינה של הקליר על תחום הר הבית. ואפילו אם כתל שלמה חרב והוא מימות עזרא, י"ל שזה רומז על זה, ונותן כח לזה.

וכך אמרו בזהר כרך ב פרשת שמות דף ה ע"ב: "אתי מלבנון תבאי מאתר בי מקדשא דלעילא, תשורי מראש אמנה מאתר בי מקדשא דלעילא ומאתר בי מקדשא דלתתא, דאמר ר' יהודה מעולם לא זזה שכינתא מכותלי דמערבא דבי מקדשא דכתיב הנה זה עומד אחר כתלנו והוא ראש אמנה לכל עלמא".

פתח בלשון רבים "כתלי" וסיים בלשון יחיד "והוא", משמע שקדושה שורה על כל כתלי המערב, והביטוי לזה הוא בכותל המערב שמעולם לא חרב.



טז.

פתרון שאלת תחום ה-500 על 500 והצורה המשנה של הר הבית ומרחקיו

מהעזרה

ההנחה שכותל מערבי הוא תחום הר הבית מתחום חמש מאות על חמש מאות להר הבית, לכאורה אינה תואמת להנחה שככותל מזרחי של המתחם הוא כותל הר הבית, כי אם כן אין כאן סימטריה לתחום חמש מאות על חמש מאות.

אך לענ"ד תחום הר הבית המקודש לא חייב להיות מצומצם בחמש מאות על חמש מאות אמות. וכן מוכח למעיין בלשון המשנה (מידות פרק ב משנה א): "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".

כבר הבאתי במעלין בקדש גליון לט את דברי הראשונים, וכתבתי שרואים בדבריהם את הקושי שלפי הפשט משמע מהמשנה שהכוונה שההר עצמו שמוגדר כהר מבחינה טופוגרפית

הוא חמש מאות על חמש מאות. וקשה איך יתכן הר שהיה חמש מאות על חמש מאות במדויק, ולכן הם פירושוהו על התחום. ולפי הרמב"ם בפיהמ"ש רוב מידתו זה הרווח בין ה-500 לעזרה. ופירושו הראשונים פירושים שונים על ההקשר לסוף המשנה ששם היה רוב תשמישו. אך אכתי קשה על הפירוש ש-500 הוא התחום המקודש, למה קוראים למה שבדרום "רוב מידתו", הרי מהלשון משמע רוב מידתו של החמש מאות, ולא רוב מידתו של רווח. וגם קשה למה המשנה לא מפרטת כמה בדיוק היא המידה שבין חומת הר הבית לעזרה, כמו בכל מסכת מידות. ובכלל מהו שורש הענין שרובו מן הדרום וכו'? ומה כל הענין שאנו רואים את הר הבית בזויות משונות שנוטה צפונה, ובמערב נוטה צפונה עוד יותר מהמזרח. ואיך יתיישב כל הענין במציאות עם מה שנראה שהן חומת המערב והן חומת המזרח על מקומן הקדום, וכיון שהן אינן מקבילות לא יכול להיות כאן 500 על 500?

ולענ"ד י"ל שכוונת המשנה במספר 500 על 500 על ההר הטבעי, והכוונה היא שהענין של ההר הטבעי צריך להיות ניכר בתחום, יחד עם זה שיהיה בתחום הר הבית לפחות 500 על 500 של הר טבעי. אך אין להקפיד להעמיד את החומות במדויק על גבול ה-500, אלא יש להקפיד שרובו של ההר יהיה בדרום, כי כך צורת ההר שפסגתו אינה במרכזו אלא רוב שיפוע בדרום ושני לו מן המזרח וכו'. ואחר כך אמר שלמעשה רוב מידתו של ההר שהיה בדרום היה רוב תשמישו כי כך קבעו שהמרחק בין חומת ההר לעזרה היה רובו בדרום, וזהו רוב השימוש. ולפי שלא חייבים לקבוע דוקא מידה מסוימת, אלא העיקר שתהיה ניכרת על ידי המרווחים צורת ההר שרובו מן הדרום, לא אמר מידה מדויקת לרובו מן הדרום.

ועיקרון זה שתחום החומה לא חייב להיות צמוד לתחום ה-500 של ההר הטבעי נראה מהרמב"ם הלכות בית הבחירה פרק ה הלכה א: "הר הבית והוא הר המוריה היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה והיה מוקף חומה".

לכאורה היה צ"ל "הר הבית, והוא חומה המקפת חמש מאות אמה על חמש מאות אמה בהר המוריה". הקדמת המילים "והוא הר המוריה" לכאורה אינה במקומה ונראית כרומזת שהחמש מאות הם התחום של ההר הטבעי שצ"ל בתוך החומה, אבל החומה עצמה יכולה להיות יתרה עליו. ולפי דרכי, ממילא מובן מדבריו בהלכה שמה שאמרו במשנה חמש מאות על חמש מאות הוא ההר הטבעי, הר המוריה, ורובו של ההר הטבעי מהדרום.

ובזה אשכחנא פתרי לענין המשונה של הרווחים וגם לצורה המשונה של זויות המתחם, שכל זה נועד להדגיש את צורת ההר הטבעית, שהוא נוטה בצפון מערבו למערב. ולכן כל המתחם נוטה למערב, ובפרט הפינה הצפון מערבית.

ואין אני בא לקבוע בזה מסמרות, אלא למדנו מכל זה שגם מסורת הכותל המערבי אינה בהכרח סותרת למסורת הצורה וכותלי הכיפה, ותורה יוצאת בהנימוח.



מה). מטעם זה סובר הרב קורן שהחמש מאות אמה שנאמרו במשנה הם עיגול (כפי שביאר בספר ועשו לי מקדש עמ' 137) אך הדוחק בהסבר זה מבואר, וגם אין בדבריו פתרון לשאר השאלות שהעלינו.

יז.

ראיות לדיוק מידת האמה

הראיתי במאמר זה את ההתאמה לחומות הר הבית לפי אמה של 51.7 ס"מ, ולכן אביא בקצרה את הראיות לשיעור הזה של האמה, שנתבארו בהרחבה בגליונות קודמים.

יסוד הדברים הוא המערכת של המידות, שדי בדיעה של אחת מהן כדי לדעת את שאר המידות, לפי היחסים הנלמדים מזה שארבעים סאה של לח מקבילות לג' אמות מעוקבות של ששה טפחים. והראינו מהש"ס שהעיקר כדברי הקליר ביוצר לפרשת שקלים שסאת לח גדולה בשליש מסאת היבש. לפי זה יש לנו כמה וכמה ראיות לדיוק של אמה 51.7 ביצה 48 סמ"ק, רביעית 108 סמ"ק.

א. מידת הלח והיבש באיטלקי

בויקיפדיה באנגלית הביאו את המידה של כלי רומאי מלכותי שקרוי 'הקונגיוס של אספסינוס' שהוא היה כ- 3.48 ליטר. לפי יחסי המידות הידועים בין כלי הנפח אצל הרומאים עולה מהכלי הזה שהמידה שהיא 1/12 ממנו, הקרויה אצל היונים קוטילא, היא 290 סמ"ק. וכתב הרב גרשון ויס (מומש"ת עמ' שעו) שכך קבע החוקר פטרי: "מבין הכלים העתיקים, הראויים ביותר לסמוך עליהם היו לפי התקן 290 סמ"ק לקוטילא". פרופ' גרינפילד (מאמר בהמעין כח) כתב שהחוקר הזה הגיע לתקן זה לפי המדידה המדויקת של כלי האמפורה, ורוב הכלים מתאימים יותר לתקן זה. פרופ' שצמן (במאמר על המידות בסוף מלחמות היהודים) כתב שלמעשה תקן זה לקוטילא יכול היה להיות מעט פחות, והוא נוקט 285-290 סמ"ק. אם ניקח כממוצע תקן של 288 סמ"ק לקוטילא, יוצא שמידה זו תתאים להערכה שזו היא מידת רבע הקב- 6 ביצים, ובהתאם לזה המידה שהיא אצלם ששית ממנה - קיאטוס היא הביצה - 48 סמ"ק. וכך נוכל למצוא מקבילות רבות בין הכלים שלהם לשלנו, וכמעט לכל כלי יש מקבילה מסוימת במידה שלנו.

נראה להכריע שהמידה היא 288 סמ"ק ממה שמסתבר שהמידות האלו לא הומצאו בצורה שרירותית, אלא הן בנויות על איזה תקן קדום אחר. ומסתבר שהמידות בתקן הזה חושבו בהתאמה למערכת המשקל היונית, שגם היא נהגה אצל חכמינו, כי ידוע שיש בה מקבילה למנה, סלע, שקל (חצי סלע) וזוז.

לפי זה המידה הקרויה קונגיוס היא 8 לוג (שני שליש הין) והיא משקל 8 מנה. והלוג במים הוא כמשקל המנה היווני שהוא 432 סמ"ק. וזה מתאים דוקא למידה של 288 סמ"ק.

לפי זה, הקותילה, שהיא מידת רבע הקב, היא שני שליש לוג. על כן נראה שהקונגיוס הוא המידה הקרויה בפסחים פ"י בבבלי והירושלמי 'תמניתא', דהיינו 8 לוג. ולפי זה יובנו דברי חז"ל שמתייחסים בכמה מקומות למידה זו, ואי אפשר לפרש באותם מקומות שמדובר על שמינית קב או שמינית לוג, כדברי המפרשים שלא הכירו את מידות הרומאים. ועל כן נראה שכוונתם למידה הרומאית המקבילה ל-8 לוג.

ביצה של 48 סמ"ק מלמדת על רביעית של 108 סמ"ק ואמה של 51.7 ס"מ.

ב. וכן מצינו מסורת אצל הגאונים (בהקדמת הפירוש למסכת כלים) ורש"י (עירובין כט ע"א) שלוג הוא מאה זוז שהם ליטרא ומנה (ובגליון ע הארכנו להוכיח כך מהירושלמי בתרומות פ"י). ומהגמרא בבכורות נ ע"א עולה שאצל האמוראים הדינרים היו כמו במשקל של דינר של חכמי המשנה. ועל כן לשיעור של רביעית 108 סמ"ק ולוג 432 סמ"ק יש התאמה גם בדינר - זוז הפרסי שנהג בזמן האמוראים בבבל, והוא היה בערך 4.28 גרם (כ"כ פרופ' מיכלסון על פי אתר באינטרנט). והמשכו בימי הגאונים היה דינר זהב הערבי, שהיה בדרך כלל מעט פחות - 4.25. ונראה שלא התחשבו בהבדל הזעיר, להחשיבו כזה למשקל הקדום הפרסי ששורשו אצל היונים ואצל היהודים.

ג. ועוד מצינו בירושלמי בפסחים פ"י ועוד מקומות "כמה הוא שיעורן של כוסות רבי מנא אמר טטרטון ורביע", וכתב במוסף הערוך "טטרטון פירוש בלשון יוונית רביעית". ואכן טטרטון הוא מידה רומאית ידועה בשם רביעית, דהיינו 1/4 של קסטס או 1/2 קותילה, והיא 144 סמ"ק לפי התקן של 288 סמ"ק לקוטילא. ר' אבין אמר כמה הוא שיעורן של כוסות בלשון רבים, ומשמע שבא לומר שיעור של לוג, אך לכאורה זה אינו מובן שהרי טטרטון הנ"ל הוא הרבה פחות משיעור לוג, ולא מספיק להוסיף על זה רבע טטרטון כבספרים שלפנינו בירושלמי.

אך לפי העולה מהמידות שכתבנו באות א הדברים מובנים היטב. שכבר ביארנו שקותילא היא רבע הקב, וא"כ י"ל שכוונתו לומר ששיעור לוג הוא טטרטון ורבע הקב, כלומר טטרטון וקוטילא. ומה שנקט את המידה הקטנה בתחילה, הוא משום שהיא נקראת אצלם ובלשונם רביעית, ובא לומר כמה להוסיף על הרביעית היונית. ולכן נקט רביע ולא רבע, כדי שלא נטעה לחשוב שהכוונה רבע של טטרטון, אלא נבין שהכוונה היא לרביע קב, שהיא המידה שלנו כפי שידועה מהותה אצלם. ואף שהוא בא לומר את המידות ביונית, לא נקט "טטרטון וקוטילא", כדי להשתמש בלשון נופל על לשון, וסמך על כך שנבין שהוא רביע הקב ולא רביע לוג, כי היה ידוע לכל שלרובע הקב יש מקבילה יוונית, שהיא הקוטילא. וגם בכל מקום רבע הקב הוא הנקרא בלשון חכמים בסתמא רבע, ולא כרביעית הלוג הנקראת רביעית.

אם התקן הוא 288 סמ"ק לקוטילא, רביע של קסטס הוא 144 סמ"ק, ושיעורו לוג 432 סמ"ק, ועל כן שיעור רביעית הוא 108 סמ"ק.

ד. נוסף לזה שמידה האגודל העולה מזה 2.15 ס"מ מתאימה לשיעור האגודל לפי הגר"ז שבדק אגודלים רבים ומצא שהוא 2.16 ס"מ. וזה האגודל המתאים במציאות למידת טפח, ולסיט שיש שהחשיבוהו בין אצבע לאצבע טפח, ולכף הרגל שלפי חז"ל היא ברוחב טפח.

ה. וכן מדה זו היא מתאימה לשיעור ביצה, שמרוב הראשונים והגאונים שמסרו לנו את מידת הביצה עולה שהיא בממוצע 48 סמ"ק, וגם לפי הממצאים של פרופ' עמר מ15 ביצים שנמצאו נראה שביצה בינונית אינה יותר מ48 סמ"ק.

ו. וכן היא מתאימה לשיעור רביעית, שלפי הירושלמי ביומא פ"ח הוא מלא לוגמיו של אדם בינוני, וכתב הרב זילבר בבירור הלכה סי' תרי"ח שמצא שבמציאות אדם מכניס לפיו בשתיה לכל היותר 109 סמ"ק.

ועתה יש להוסיף שהמידה של האבנים במתחם הר הבית היא בגובה אחיד כמעט בכל האבנים שמסותות סיתות הרודיאני בין 111 ל־116 ס"מ, ובנדבך רבא הגבוה הוא 3.20 מטר. דבר זה אומר דרשני, לפי מה נקבע הגובה האחיד? לפי דרכינו י"ל שהגובה נקבע לפי 13 טפחים, על פי הדמיון למשכן שנאמר בו "והיה המשכן אחד", ובנדבך רבא הוא 3.20 מטר, שהוא השיעור של 6 אמות שוחקות.

כמובן שעדיין אין מזה הוכחה גמורה, שכן יכולים להיות הסברים אחרים. ואכן לפי אמה אחרת לא יהיה תיאום מוחלט בין המסורת של כתלי הכיפה למסורת של הצח'רה, אך כשהדברים מתחברים יפה דוקא לפי אמה זו, יש בכל זה סיוע משמעותי לגודל האמה 51.7 ס"מ. כידוע, עד היום אין מנהג קבוע וידוע בעם ישראל על גודל האמה, ולפי האמור אשכחן סיוע לגודל האמה שבו אני אוחז.



יח.

הערה ביחס למאמרו של הרב אדר

ראיתי מה שכתב הרב אדר להשיב על דברי, אך לענ"ד במה שכתבתי כאן כבר כלולות תשובות על הדברים העיקריים שכתב.

לגבי הדקדוקים מהמדרשים והראשונים:

א. הרב אדר כותב להשיב על דקדוקי מהפרקי דר"א, אך לא התייחס למה שכתבתי שעכ"פ ממה שהוא מדבר על היחס בין הכיפה להיכל נראה שבעל המדרש יודע מה תחום ההיכל, ולא באמצעות אבן השתיה שאותה כלל לא הזכיר.

ב. על דקדוקי משינויי הלשון בין שתי הבניות המתוארים בנסתרות דרשב"י כתב להשיב שגם אם כוונתו שההיכל מקיף את הכיפה אפשר להבין שהכיפה לא נוגעת בכתלים של ההיכל יקרא שהוא גודר אותה. ולא התייחס למה שכתבתי שזה לא יתכן כי ההיכל אינו מבנה קיים, ועל כרחך שהגדירה היא על ידי תחום תחום במבנה.

ג. בענין אגרת חכמי ירושלים הוא כותב שהם כתבו על גילוי אבן השתיה כשהם לא הזכירו כלל את אבן השתיה, ומזה דקדקתי שהעיקר בעיניהם הוא גילוי התחום של ההיכל.

ד. דברי על הרמב"ם מבוססים כל כך שמפירוש המשניות דיומא נראה שהוא לא קיבל את מסורת הצח'רה כמסורת יהודית (ולא אמרתי שהוא לא ידע כלל שיש מסורת כזו אצל הגויים), ולכן נראה שהוא נכנס להר הבית וככל הנראה גם עלה על הרמה על סמך הנחה שהכיפה מייצגת את ההיכל. הרב אדר במאמרו לא התייחס למה שדייקתי מפירוש המשניות אלא באמירה כללית שיש להשיב. גם מה שדקדק מהרב הנשיא שכתב שבאים אל הבית, למרות אינו דומה ללשון הרמב"ם שכתב נכנסתי לבית. "באים אל הבית" פירוש באים לפני הבית, אך "נכנסתי לבית הגדול והקדוש" פירוש הפשוט מה שנקרא בימינו הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו.

ה. לגבי תלמיד הרמב"ן הרב אדר אומר שלפי פשוטו "בודאי שהאבן הנגלית היום תחת כיפת הסלע אליבא דתלמיד הרמב"ן אינה אבן השתיה. וממילא ברור הדבר לדעתו שלמסקנא אין הכיפה מייצגת כלל את אבן השתיה או את ההיכל". והרואה יתמה וכי זה פשט דבריו? אלא שמה שתמה הרב אדר שיישובו על הגובה של הר הבית אינו יישוב הוא נכון, והתשובה המתבקשת היא שכנראה לא היה לו חוש טוב לאמוד את הגבהים.

ו. בדברי הכו"פ הבין שכונתי שהכו"פ אומר למדוד מ"הבית הקדוש", ותמה ממה נפשך האם הבית הקדוש כולל את עזרה שהיא הרמה אי אפשר לפרשו על מדידה מהכיפה. ולדעתי הדברים פשוטים, המקום נקרא הבית הקדוש מפני שיש בו את הכיפה שמציינת את ההיכל, וממילא ברור שמודדים מהכיפה כאילו היא ההיכל.

ז. וכבר הקדמתי שלדעתי אין הכרח להביא הוכחות מוחלטות. לדעתי די בזה שכך מסתבר לפרש את המקורות שאני מביא, וזה המחלוקת העקרונית ביננו ביחס אל מסורת.

אופן המדידה שבה ההיכל גודר את הכיפה הוא בעיני העיקר שקובע את התאמתות המסורת, וההתאמה למה שאני מבין ממסורת הצחר'ה ומקום הנחת הקטורת נראה שיש להתייחסות לזה כמסורת חזקה מאוד. אופן השרטוט עצמו פשוט וברור. עיין בשרטוט וראה את ההתאמה הכמעט מוחלטת בין הכיפה (ללא הציפוי של צאלח א-דין) לריבוע המאה על מאה שסביבה, שחוסם אותה, והוא נקרא ההיכל בלשון המשנה, ואף שגוף ההיכל היה צר מאחוריו, המידה מתייחסת לתחום הריבועי של המשנה. לא מובן למה הרב אדר מעלה בכלל אפשרות שאני סובר שלמעשה כותלי הכיפה עומדים על כתלי ההיכל או שהיא חוסמת את ההיכל, כאשר הבהרתי בכל מאמרי באר היטב שהאפשרויות האלו יתכנו רק כשלא יודעים את המציאות של כיוון הכיפה וגודלה.

מדוע עשיתי שני שרטוטים, האחד בירחון עח והשני המוצג כאן?

כוונת שני השרטוטים זהה, אלא שבאחרון דייקתי יותר כפי שידי יד כהה יכולה, ואז ראיתי שהדברים יוצאים מדויקים עוד יותר ממה שחשבתי בתחילה.

ומה שכתב הרב אדר שבמציאות רק שמודדים מהפינה הצפון מזרחית לפינה הדרום מערבית יש 52.6 מטר, אינו נכון במציאות. מדדתי על המפה לפי קנה המידה שלה שכתבתי בצידה, והוא מעל 55 מטר, וזה מה שאמר לי בזמנו פרופ' מיכלסון. וכל המידות שכותב הרב אדר שמידת הכיפה מכותל לכותל היא 49.3 על 48.9, זו לא המידה שאמר לי פרופ' מיכלסון. הוא אמר 50.3 על 49.9. והבאתי דבריו במעלין בקדש גליון מ עמ' 75, והבהרתי זאת לרב אדר.

ומה שהקשה על דברי בירחון עח "שהכיפה היא העזרה" ברור שהיא ט"ס וכבר הערתי לו על זה שצ"ל שהרמה היא העזרה, והוא על פי דברי הרדב"ז בענין היא משוכה כלפי הצפון שביארתי במאמרי.

לדעתי המעיין בדברי ובדבריו יראה מאליו עם מי הצדק, אך אעיר בעוד דבר אחד בנוגע לדברי הרדב"ז בענין התחום בדרום: "סוף בנין הנקרא מדרש שלימה 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".

והרב אדר פירש כוונתו שכיפת הדקדוק שבדרום מערב הרמה היא הנקראת מדרש שלימה ו"החלק המערבי 'סוף בניין הנקרא מדרש שלמה' הוא הנמצא מחוץ לקפ"ז אמה, ומזרחה הוא באמת בתוך קפ"ז אמה". אך לענ"ד אין הדברים מתיישבים, שכן אינו מובן למה הוא קורא לאותו סוף בנין של כיפת הדקדוק "סוף העזרה", הרי לדבריו זה הוא חוץ לעזרה. גם לא מובן איך אמר על זה שהוא מכלל הר הבית, וכי צריך לומר שמה שצמוד לעזרה הוא הר הבית. ועל מה סיים ועד היום בנוי כיפין כיפין, כאילו יש משהו מיוחד באותה נקודה של מערב כיפת הדקדוק, והרי הכיפין כיפין הם תחת כל כיפת הדקדוק שהיא בתוך הקפ"ז, ולכן נמשך גם למה שחוץ לה.

ומה שחזר אחר כך והשיב על דברי אלו במאמרו, כמבואר למעיין לענ"ד לא השיב דבר. שמ"מ למה הרדב"ז כותב "הוא סוף העזרה אלא שהוא חוץ מקפ"ז" היה לו לכתוב רק "הוא חוץ מקפ"ז".

מאידך גיסא אני מסכים עימו שיש כמה דברים שלא דייקתי במאמר הקודם, ולכן באתי במאמר זה להעמיד דברים על דיוקן, ובתוך המאמר אציין לדברים שתיקנתי וכתבתי באופן אחר ממה שכתבתי בתחילה. רבות מהשאלות של הרב אדר נכתבו על מאמרי הקודם בירחון עז, וממילא כשרואים את הדברים שאני מציד עתה השאלות נופלות מאליהן, והמעין יבחר ויקרב.



סיכום

א. לפי המסורת מקום המקדש נחשף בימי הכיבוש המוסלמי. מנסתרות דרשב"י מבואר שיש בזה ידע על שני דברים, גם שנחשפה אבן השתיה וגם שהכיפה קשורה לכותלי ההיכל. על פי מקורות נוספים אפשר להבין כיצד נודע באותו זמן מקום ההיכל.

ב. מלשון פרקי דר"א משמע שעכ"פ באותו דור נודע מקום ההיכל במדויק שאם לא כן בעל המדרש לא היה אומר רק שנעשה משהו שיש בו יחס מסויים להיכל, ומשמיט את העיקר שגילו את אבן השתיה.

וכן מלשון נסתרות דרשב"י משמע שבאותו דור נודע מקום ההיכל במדויק שכן הוא מדקדק על שני המבנים שהאחד הוא גידור פרצות היכל והשני גידור בהיכל.

ג. שני הדברים עברו במסורת, אך במשך הדורות נשכח מה בדיוק הקשר בין הכיפה לכתלי היכל, ולא ידעו את המידה המדויקת והכיוון של מבנה הכיפה.

ד. נראה שהרמב"ם לא שמע על מסורת הצח"רה, כמסורת יהודית, שכן בפירוש המשניות הוא פירש את הלשון שתיה על יסוד ולא הביא את דברי הגמרא שממנה נשתת העולם. אך נראה ממה שסיפר ברשימותיו שהוא עלה להר הבית ואולי גם לרמה. על כן נראה שהוא עשה זאת

על פי המסורת שיש קשר בין כתלי הכיפה לכתלי ההיכל. ויתכן שבגלל זה היו מכנים את הכיפה והרמה הבית הקדוש.

ה. גם תלמיד הרמב"ן קיבל את המסורת על הקשר בין כתלי ההיכל לכיפה, ונראה לו מתוך איזה קושיה שהכיפה היא ממש על יסודות ההיכל.

ו. גם מהכו"פ משמע שהכיפה כנגד ההיכל, כי משמע שהוא כמו הרמב"ם קורא לכיפה עם הרמה "הבית הקדוש" שבתוכו יש תחום שאסור גם היום, אבל לא נאסר מה שחוץ לקל"ה על קפ"ז. ולפי דרכינו מובן שהוא לא כתב כיצד למדוד, כי היה ברור לו שהמקום נקרא כך כי הכיפה היא ההיכל. וזה שיש בו תחום אסור ותחום מותר הוא דבר המתבקש לפי מסורת הקישור בין כתלי הכיפה להיכל.

ז. סתם מידת ההיכל במשנה היא 100 על 100 אמה, אלא שאומר הרדב"ז מחמת ספק לשער לחומרה מהכתלים כאילו הם כתלי מבנה ההיכל שהוא 86 על 70, כי לא פורש במסורת על איזה מידה מדובר.

ח. מהמשנה ביומא משמע שמקום הנחת הקטורת הוא במזרח קדש הקדשים צמוד לפרוכת.

ט. המקום הגבוה ביותר באבן הוא בשפתה המערבית, אבל הוא צר מדאי מכדי להניח עליו. ולכן נראה שהקטורת הונחה כחצי מטר מערבה, במקום בו יש מדרגה שנחצבה באבן, והיא שבירת אבן השתיה שמוזכרת במדרש.

י. על פי מידות הכיפה וכיוונה הידוע כיום מתברר לנו שהמסורת על הכתלים פירושה שהכיפה מציינת את המאה על מאה של ההיכל המוזכרים, כי כאשר חוסמים את הכיפה, בלי ציפוי הקירות מימי צאלח א- דין, בריבוע כרוחות העולם בקו העובר דרך פינותיה הקיצוניות של הכיפה ויוצרים תחום המאה על מאה, יוצא שמקום הנחת הקטורת הוא במקום העולה ממסורת הצח'רה. כלומר שמקום הנחת הקטורת היה בחציבה באבן במערב.

יא. הדברים האלו מסייעים למידת האמה 51.7 ס"מ, שהוכחנו בראיות רבות ממקומות אחרים, וכאן מתברר שמסורת כתלי הכיפה והצח'רה מתאימה יפה ובדייקנות דוקא לפי אמה זו.

יב. המסורת שהכותל המערבי הוא כותל מימות שלמה שלא חרב מכוונת לחלק מהכותל סמוך ליסודות. מסורת זו עולה מדברי יב"מ, שמתפעל באבנים העצומות והעומק הרב של הכותל המערבי מימי שלמה שלידו עוברת תעלה עמוקה. וכיון שמה שהוא מתאר תואם את הכותל שלפנינו שהוא סמוך לתעלה עמוקה נראה שהיינו הך.



תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

ראה ראיתי בעיני את דברי הרב עידוא אלבה שליט"א, אשר הסכים בהם למה שכתבתי לחזק את מסורת הדורות בדבר מיקום מקום המקדש, אשר הינו בקובת אלצכ'רה. ובפרשו את דברי הרדב"ז, ראיתי שיש לדחות את כל דבריו ולא צדק בביאורו. ועל כן אמרתי, אבוא לבאר זאת בס"ד.

כל המעיין בדבריי הראשונים, וביתר שאת באלו האחרונים, ובדברי הרב אלבה, יראה נכוחה כי ההבדלים ביני לבין הרב אלבה שליט"א, הינם מבוססים על הבדלי גישות בדברי הפוסקים, ואלו ואלו דברי א-להים חיים. אך גם כשאלו ואלו דברי א-להים חיים, עדיין לא פלטינן מברור ההלכה.



צורת הכיפה והאם נתונה מתאימים לנתוני ההיכל

המעייין בדברי הרב אלבה יראה נכוחה כי ניסה להוכיח מסברתו כי יש בידנו מסורת ברורה בדבר כתלי ההיכל. והיא, שכתלי הכיפה מציינים בדיוק מפליא את כתלי ההיכל, ועל פי כתלי הכיפה אפשר לשער בדרך האמת את מקום המזבח ולהקריב קרבנות. ובאמת במהלך מאמרו שינה טעמו כמה פעמים, שמצד אחד אומר שהכיפה מייצגת את כתלי ההיכל ומצד שני אמר שההיכל נמצא 'בגבולות' הכיפה". כאילו אמר בכך שהכיפה לא מייצגת את גבולות הכיפה אלא רק מסמנת אותם באיזהו מקומן. ועל כן אמרתי, מכיוון שדברי הרב עידוא שליט"א אינם ברורים, שיש לדחותם מכל אופן. כלומר, בראשית יש להראות שלא יתכן לומר שכתלי הכיפה הם המה עומדים על כתלי ההיכל. ולאחר שנוכיח זה בס"ד, נראה כי גם לומר שהמסורת היא שההיכל חתום וחסום על ידי כתלי הכיפה, גם זה אינו נכון². והוצרכתי לדחות דבריו בשני

א. תדע שכן דעתו דעת עליון, שכן כתב כמה פעמים במאמרו, ראשית כתב בדעת תלמיד הרמב"ן: אלא כוונתו למה שכתב בתחילה הבנין על בית קדשי הקדשים ועל ההיכל, כלומר על היסודות של הכתלים האלו ע"כ. גם כתב בדעת הרדב"ז: 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, ע"כ. כלומר שלפי הרדב"ז הקו של הכותל המערבי של ההיכל עובר בדיוק בקו הכותל המערבי של הכיפה. ועוד כתב בדעת הרמב"ם (עמ' שג): משום שהיה ברור לו שנאמר במסורת שהכיפה ממש מציינת את ההיכל והוא מבין שהיא בנויה על יסודותיו ע"כ.

ב. אף כי יכול להיות שזו משאלת לב בעלמא, בכדי להצדיק את גודל האמה שענה מלבו נגד כל דברי הפוסקים. ומ"מ שו"ב שכל הסוגיא הזו היא רק אליבא דהרב אלבה. ואסביר מיליי. הלא הרב אלבה מדייק על פי המרחקים של כתלי הכיפה, דיוק שאינו מוכרח כלל, שגודל האמה הוא 51.7 ס"מ. ועל פי זה כתב שהנה מוכרח שהכיפה מציינת באיזה שהוא אופן את כתלי ההיכל. אולם לשיטת רוב ככל הפוסקים שלא נקטו בגודל אמה זה, ממילא נפלה כל הסוגיא.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תסב

האופנים הנזכרים, מפני שדבריו אינם מובנים שכן לעתים אומר סברא זו, ולעיתים אומר סברא אחרת. ולא הצלחתי להבין מה באמת כוונתו. והרי זו דרך שאינה ישרה.

ומכל מקום, האמת ניתנת להיאמר שמעיקרא, עוד קודם שנדון במקורות שאין למסורת זו, נראה נכוחה כי במציאות הנגלית לעינינו, שהיא טובה מכל סברא ומכל פלפול, שהכיפה אינה מייצגת כלל את כתלי ההיכל, לא כך ולא כך.

על דברי הרב אלבה בהא מילתא יש שלוש קושיות עיקריות:

א. הרווח בין כתלי הכיפה והפער ביניהם לבין כתלי ההיכל.

ב. כיווני הכיפה.

ג. מידות הכיפה.

ראשית, אם אנו מקבלים את המסורת הברורה שכּיפּת 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, 3 מטרים לפי הגר"ח נאה¹, נחזי אנן אם הכיפה מתאימה למידות אלה. מידות הכיפה מכותלה הדרומי לצפוני הן – 48 מטרים, כלומר 15 מטר יותר מאשר שיעור זה בשיטת הגר"ח נאה². כך, שאי אפשר לומר שכותלי הכיפה מייצגים את כתלי ההיכל במקום הצר שלהם³.

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. כפי שיראה המעיין בתמונה:

כלומר די לנו אם נסבור אליבא דהלכתא כדעת הגר"ח נאה כשיטת רוב בעלי ההוראה, וממילא כבר לא יהיה אפשר לומר שהכיפה מציינת באיזה שהוא אופן את כתלי ההיכל.

ועתה תראה אשר אעשה, כי דרך זו לא יתכן, להעמיד את כל הסוגיא רק על חידוש אחד בעניין גודל האמה. ובנפול החידוש הזה, תיפול גם כל הסוגיא, וכל דקדוקי הרב אלבה יהפכו לאין מחמד כל עין. וכיצד יתכן להעמיד דבר כל כך חשוב, הנוגע באיסורי כריתות בחידוש אחד בלבד?

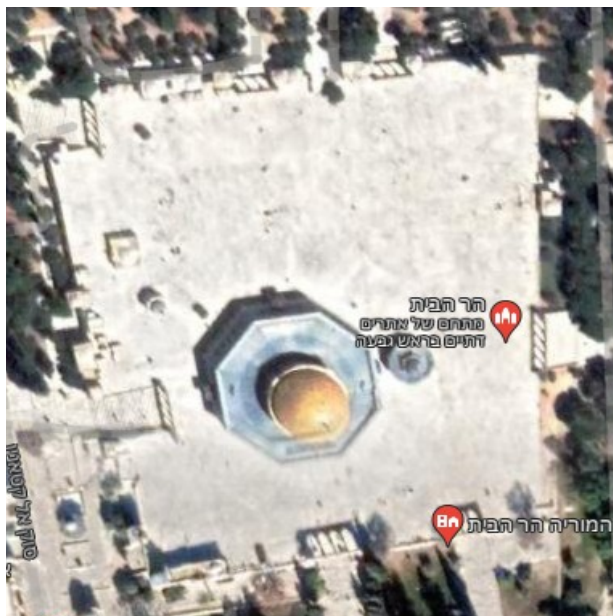
ג. שכן אם יוצאים מנקודת הנחה שזהו מקום קה"ק, כדברי הרדב"ז, ויש איזה שהוא קשר בין מבנה הכיפה למבנה ההיכל, הסברא הפשוטה היא לומר שבנו את הכיפה במקום הצר של ההיכל, שהוא מקום קה"ק. כן מוכח בדברי הרדב"ז, שאף שלא אמר זאת במסורת, מ"מ לא הניח שהכיפה מסמנת את מקום האולם. והדברים פשוטים.

ד. 40 מטרים לפי שיטת החזו"א, ו31 מטרים לפי שיטת הגר"ש טל בטל חיים פסח (סי' יג).

ה. 81 מטרים יותר, בשיטת החזו"א אי"ש.

ו. איברא לדעת הרמב"ם שכל ההיכל היה מאה על מאה לכל ארכו, ולא מתקצר והולך עד שבעים אמה, אלא מתקצר מעט כטרפז. הנה ברור שהצד המערבי היה מעט צר במקום קה"ק, אך לא כשיטת רוב הראשונים. והרב אלבה בשרטוטו שיובא לקמן בס"ד, צייר גם את תחום מאה על מאה אליבא דהרמב"ם וגם את תחום 70 אמה אליבא דהראשונים. וכאילו אמר ששתי הדרכים מיוצגות על ידי בניית הכיפה. ואנכי לא ידעתי, וכי הערביים היו כל כך בקיאים במחלוקות רבנן קמאי?

תסג תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש



כך שמעיקרא לתלות מסורת מוטעית, בדברי הרדב"ז והראשונים, אינו נח לי'. ומכח טענה זו, ברור הדבר כי אין כוונת בוני הכיפה לבנותה בצלם ובדמות בניין ההיכל, שכן היה להם לבנותה מעיקרא לפי כיווני מזרח ומערב אסטרונומיים, והם לא עשו כן. ואם כוונתם היתה לדקדק, אמאי לא עשו כן? הלא כל שהיו צריכים לעשות הוא לכוון את המבנה מזרחה דרומה 9 מעלות.

טענה שלישית בזה. מכותל קה"ק המערבי (מצידו הפנימי) עד כותל **העזרה המערבי** (בצידו הפנימי) אמורים להיות 28 אמות שהם 14 מטרים (17 אמות העובי הפנימי של כתלי ההיכל +11 אמה

ז). אף שאם נוכרח על ידי הרב אלבה לומר שכך היתה כוונת הרדב"ז, לא יהיה מנוס מלומר שהרדב"ז טעה בחשבו שהכיפה מיוצגת על ידי כתלי ההיכל.

ח). לשיטת הרב אלבה מקום אבן השתיה שבלטה בקה"ק, היתה במזרח קה"ק, ולא במערב או במרכז. והרי ידוע הדבר שגישה זו חולקת על שיטת רוב ככל הראשונים, וכמו שאבאר, וגם איהו תנא ופליג אתלמודא, והכל בשל דקדוק קל שאינו מוכרח במשנה ביומא.

אמר דניאל, הנה לא ידעתי דבר. למדתי את המשנה ביומא כמה פעמים ומעולם לא סברתי שהכהן הגדול הניח את הקטורת במזרח קה"ק. וככל הידוע לי, אף אחד מהראשונים, חוץ מהריצב"א, לא סבר שמקום אבן השתיה היא במזרח קה"ק. ולגוף הדברים יש להעיר, שראשית, הרמב"ם אשר מי כמוהו מורה, נקט שאבן השתיה היתה במערב קה"ק, וגם הרדב"ז החזיק החרה אחריו. כלומר שאפילו יהיה פירושו האמת, מ"מ הכא במאמר זה עסקינן בדברי הרדב"ז, שלשיטתו אבן השתיה נמצאת במערב קה"ק, וממילא קמה אלומתי וגם נצבה. ועוד יש להעיר על דברי מעכ"ת, שעל בדי הארון נאמר 'בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו'. ולפי דברי כת"ר, נצטרך לומר שכאשר הניחו את הארון בקה"ק משכו את הבדים לכיוון מערב, עד סופם כמעט. וזה לא נח. ולומר שהיו הבדים מונחים כדרכם, גם לא יהיה נח כיוון שלא יתקיים 'בין שדי ילין' שכן הפרוכת תתרום הרבה, ומפורש בגמרא שלא יהיו הבדים מקרעין בארון ויוצאים. ודו"ק.

ובאמת פשט הפסוק לא עולה שפיר לדברי מעכ"ת. שכן מה יעשה מעכ"ת עם הפסוק המופיע במלכים ובדברי הימים 'ויאריכו הבדים' שבו מפורש כי משכו את הבדים לכיוון חוץ הרבה, ואילו לדברי כת"ר לא היו צריכים למשכם כלל, או

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תסד

שאחורי בית הכפורת). בפועל הרווח שיש בין אזור אבן השתיה עד לכותל הכיפה המערבי לבדו הוא 15 מטר, כלומר יותר מהמרחק שיש בין אבן השתיה לכותל העזרה. והלא הרדב"ז מתייחס כביכול מחמת המסורת, לכותל הכיפה המערבי ככותל ההיכל, ועי' לקמן. 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 בלתי אפשרית.

ולא אכחד, כי גם בשאר רוחות השמים, יוצאים דברי הרב אלבה מוקשים.

רק מעט מן המעט. אלא ודאי שמקום הארון (וממילא מקום אבן השתיה וכמו שנוכיח לקמן בס"ד) אינו במזרח קה"ק, וממילא כל החשבון מעכ"ת אינו נכון.

וכדברי מוכח ברד"ק (דברי הימים ב' פ"ה פס' ט') עה"פ ויאריכו הבדים, כתב הרד"ק: האריכו הבדים ומשכום כלפי חוץ עד שנראו ראשי הבדים על פני הדביר כדי שיהא נכנס שם כ"ג ביום הכפורים להקטיר בין הבדים ולא יהיה פונה הנה והנה, לפיכך האריכו הבדים עד פני הדביר ולא יראו החוצה חוץ לפני הדביר, ע"כ. כלומר שהארון היה במערב קה"ק (וכשיטת הרמב"ם), או באמצע (כפי שקדק הרד"ק מן אורך הבדים). אך בשום פנים ואופן לא נקט שהארון היה במזרח. דאילו לדברי כת"ר אינו מובן על פניו למה כתב הרד"ק 'שלא יהיה פונה הנה והנה' הלא לדברי כת"ר אין לכה"ג מה להתבלבל מפני שמיד כשמגיע לבין הבדים מניח שם את הקטורת. וכיוון שהארון היה נתון על אבן השתיה וכמו שמפורש בתוספתא (תוספתא מסכת יומא (כפורים) (ליברמן) פרק ב הלכה יד): אבן היתה שם מימות נביאים הראשונים ושתיה נקרת גבוהה מן הארץ שלש אצבעות שמתחלה היה עליה ארון נתון משניטל הארון עליה היו מקטירין קטרת שלפני לפנים ע"כ. וברמב"ם (פ"ד מהל' בית הבחירה), וכן מפורש ברש"י ביומא (נב ע"ב ד"ה מהלך) וז"ל: מהלך לשמאלו עם הפרוכת - שהמהלך מצפון לדרום שמאלו למזרח, והפרוכת היתה לו למזרח החלל לבין שני הבדים, והבדים היו ארוכים עד הפרוכת - ראשן אחד למערב והשני למזרח, אחד בראש הארון לצפון ואחד בראשו לדרום, ואורך אמתים וחצי של ארון ביניהן. ע"כ. ממילא ברור שאבן השתיה שעליה היה הכהן נותן היתה במערב קה"ק או באמצע, וברור אם כן, שפירושו המחודש של הרב אלבה שחולק על פשטות הרמב"ם, רש"י, רד"ק ועו"ר, שפירושו זה אינו נכון. שכן על פי שיטת רוב הראשונים יוצא שעלינו למשוך את מקום הארון עוד כ-5 מטרים מערבה (לפחות), ולפי זה יוצא שמקום הארון של כת"ר יוצא לפי רוב הראשונים מחוץ לאבן השתיה. אא"כ נאמר שפירושו של כת"ר אזיל כל בתר איפכא מדברי רבנן קמא, ועל כן מוכרח שלא כדברי כת"ר, שאין לתלות טעות כזו בדברי הראשונים בכדי. ולא מסתבר לומר שאילו הרמב"ם היה רואה את פירושו ושרטוטו של הרב אלבה שהיה חוזר בו.

ובכלל מוכח שלא כדברי כת"ר מן הגמרא במגילה (י ע"ב) שהיו 'אמות לארון מכל רוח, וכיוון שבתוספתא מוכח שמקום ארון הוא מקום אבן שתיה, ממילא יוצא שהשיעור שווה. וכן כתב רש"י התם: אינו מן המדה - אינו אוחו למעט מדת קרקע לכל צדדיו כלום, כדקתני: יש לו עשר אמות לכל רוח, באמצע בית קדש הקדשים היה יושב, ויש ריוח בינו לבין הכתלים עשר אמות לכל צד, וכל הבית אינו אלא עשרים על עשרים, נמצא שאינו ממעט כלום. ע"כ. וכיוון שלפי רש"י מקום הארון הוא מקום אבן שתיה, ממילא יוצא שמקום אבן השתיה לפי רש"י הנה לפחות חמישה מטרים מערבה מהמקום שציין הרב אלבה. ולפי זה יוצא שמקום הארון אינו כלל במקום אבן השתיה. ופשוט שדבר זה זר ומוזר מאד.

ואם יאמר מעכ"ת, כפי שמשמע מדברי התנחומא, שהאבן היתה בין הבדים. הנה, בתוספתא מוכח איפכא, וכן משמע בירושלמי (יומא פ"ה ה"ג) שהכה"ג היה מגשש ונכנס מגשש ויוצא ע"כ. ומבואר בירושלמי שזהו מפני שניטל הארון, כלומר היה צריך לגשש את דרכו לאבן השתיה. ואילו לדברי כת"ר אין סיבה לגשש ולצאת, שכן הוא נמצא בפתחו של קה"ק. ואין לומר שהוא מגשש את הפרוכת, כי אז אין קשר בין חסרון הארון לגישוש וגם אין סימטריה בין חלקי המשפט, דהא אינו צריך לגשש את הפרוכת בכניסתו. אלא ודאי שהכוונה היא לגישוש בתוך קה"ק, ופשוט. וכן עולה מדברי ר"ח (יומא נד ע"ב) שכתב את הירושלמי בסמיכות לעניין אבן השתיה, ולא קישר זאת לפרוכת.

ועל פי זה יצא לנו חידוש בדבר. שכן נראה שכת"ר חשב שמקום הנחת המחתה בבית ראשון הוא מקום הנחת המחתה בבית שני, וכיוון שבבית ראשון היו מניחים את המחתה לפני הארון, כך בבית השני היו מניחים את המחתה לפני מקום

תסה תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

שכן, מפרכות המסך בקה"ק עד לכותל האולם בצד מזרח יש 62 אמות, שהן כ-32.05 מטרים. אולם מכותל הכיפה לצד מזרח עד מרכז הכיפה (שהוא אזור אבן השתיה עצמה ולא הפרוכת) ישנם רק 18.5 מטרים.

ועוד בה, אם כותלי הכיפה מייצגים את כתלי ההיכל, כלומר שכותל מערבי של הכיפה לדוגמא, הוא העומד על כותל ההיכל המערבי. נצטרך לומר לפי זה כי אבן השתיה המקורית אשר תחת הכיפה, נמצאת במערב השטח הגלוי של האבן. והדברים קשים, שכן ברור הדבר שהאבן הנגלית לפנינו אינה כפי שנראתה בזמן המקדש, אלא המלכים עברו יחדיו וחפרו את יסודות המקדש. ואם כן כיצד אפשר להניח בפשטות שמקום קה"ק נמצא בדיוק מירבי בחלק המערבי של האבן הנגלה היום? וכן בצד הצפוני של הכיפה, ודו"ק ומ"מ די בזה בכדי להודיע, שטענתו של הרב אלבה כאילו כותלי הכיפה מייצגים את כתלי ההיכל, אינה נכונה.

הארון, והוא מקום אבן השתיה. אולם אחר שנתברר לנו בס"ד על פי התוספתא והרמב"ם, וכן כתב רש"י בסנהדרין (כו ע"ב ד"ה אבן היתה שם), וכ"כ המאירי (יומא מז ע"א), וכ"ה בספר הבתים (עבודת יום הכיפורים שער ב אות יא). [ועי' בסידור רס"ג (עמ' רעג) וי"ל]. שאבן השתיה מתחת לארון ולא לפניו, ממילא מוכח שכאשר הניחו את הקטורת בבית שני על אבן השתיה הניחוה על מקום הארון. וכיוון שמקום הארון היה בפנים טובא לדעת רוב הראשונים, ממילא אי אפשר לקבל את פירוש מעכ"ת לכך שמקום הארון היה במזרח קה"ק. וממילא כל החשבון של מעכ"ת נעלם כלא היה. ולא ידעתי כיצד הרב אלבה נוקט בדעת רש"י כדעתו, בעוד דעת רש"י ברורה שמתחת לארון היתה אבן השתיה. ודבריו צע"ג.

וכל זה, אף אם נקבל את דברי כת"ר שהכהן הגדול היה לא היה מתקדם לכיוון הארון, אלא היה מניח את המחתה במזרח קה"ק, בבית ראשון. לא מפני ששם הוא מקום אבן השתיה, אלא ששם הוא בין הבדים. אך בבית שני היה צריך להניח על מקום אבן השתיה ממש שהוא יותר פנימה, מפני שלא היה שם ארון. וכן מוכח מן הירושלמי שהבאתי לעיל בס"ד.

וכיוון שדברי כת"ר אינם מפורשים בשום אופן אלא רק מדוקדקים (ולא נכון כלל לומר 'הוכחת'), גם לי הרשות נתונה לדקדק כשיטתי מן המשנה שדקדק כת"ר. הנה כך איתא במשנה (יומא פ"ה ה"א) ובא לו כדרך כניסתו, וכתב על כך הרמב"ם: ובא לו כדרך בית כניסתו, שיוצא כשהוא מהלך לאחוריו, פניו כלפי קדש הקדשים ואחוריו כלפי הפתח, כבוד והדור למקום. ע"כ. כלומר שיש שיעור שצריך הכהן להלך לאחוריו עד שמגיע לפתח. ואילו כדברי כת"ר מיד כשמסיים להקטיר הקטורת עליו לפנות לצדו, ואין לו הליכה אחורה כלל. והרמב"ם ושאר הראשונים לא ראו כלל הכרח בדקדוקו של מעכ"ת לומר שמקום הארון הוא במזרח קה"ק. והדברים פשוטים.

ועל פי זה יראה הקורא שכבר עתה כל שיטת הרב אלבה נדחה אקרא לה, ובאמת כל דבר שפתיים אך למחסור. שכן כל שיטתו של הרב אלבה מבוססת על ההנחה, שאינה מוכרחת, שמקום אבן השתיה היה במזרח קה"ק, ומזרח קה"ק הוא הפינה הצפון מערבית באבן הגלויה היום. ובשיטתו מסתמך בזה על שיטה יחידה.

אולם, די בכך אם ננקוט כדעת רוב הראשונים הסוברים שמקום אבן השתיה היה במרכז קה"ק, יצא שסוף עובי כותל ההיכל היה במרחק 14 מטרים מנקודה זו. אולם יש מאותה נקודה עד כותל הכיפה יתר על 17 מטרים. ואם ירצה לומר שכותל ההיכל באמת היה פנימי לכותל הכיפה. המעיין יראה שכותל זה כבר אינו מיוצג כלל על ידי כותלי הכיפה, כיוון שהוא יצטרך 'להכניס' פנימה הרבה. עתה הראת לדעת שדי בדחיית נתון אחד מדברי הרב אלבה בכדי לפרוך את כל שיטתו. ואם ירצה לומר שמוכרח להבין דווקא כדברי הריצב"א ולדחות על ידי זה את כל הראשונים שלא הבינו כך, אז שביא לכך ראיות ברורות, ויאמר בפיו נכוחה שהוא חולק על דברי הראשונים, ומי ידמה לו ומי ישווה לו. וזה תמוה, כי העצה היעוצה על כל חכמי הדורות היא שלא לחלוק על הראשונים כלל (עי' בהקדמת מרן הב"י ובהקדמת מרן הייב"א). ואף הנוקטים שאפשר בדרך רחוקה לחלוק על הראשונים, כדעת הגר"א וחזו"א, אין זה כי אם בראיה ברורה ומוחלטת, ולא בדקדוקים קלושים.

ט). ואם כוונתו לדרך אחרת של ציון המבנה, וכוונתו לכך שכאילו כתלי הכיפה מסמנים את צורת המבנה ביחס להיכל

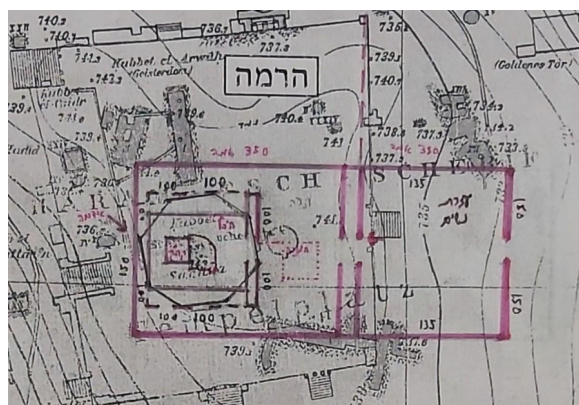
דחיית האופן השני של דברי הרב אלבה

הנה, כל מאי דכתבתי לעיל מבוסס על ההבנה בדברי הרב אלבה שכתלי הכיפה עומדים בדיוק על מקום כתלי ההיכל, וכך הם מציינים אותם. כאפשרות זו יש מקום לדייק בכמה מן המקורות הקדמונים, וכך נראה גם ברדב"ז, ממה שאמר למדוד מהכותל המערבי של הכיפה י"א אמות. אפשרות זו יש בה קשיים מסויימים, וכמו שאכתוב בס"ד לקמן. אולם הרב אלבה, ביודעו שמקום כתלי הכיפה אינה על כתלי ההיכל, וכמו שהערתי לו שהכיפה אינה מכוונת בכיווני מזרח-מערב אסטרונומיים, וכן שהרווח בין כתלי הכיפה גדול משיעור 70 אמה, שהוא שיעור ההיכל אליבא דרוב הראשונים".

ועל כן, נקט הרב אלבה בדרך שונה ותמוהה. ואמר שההיכל לא מצויין על ידי כתלי הכיפה כלל. אלא שרק אם נדקדק בפינות הכיפה, וגם זאת רק בחלקן ולא בכולן, נמצא שהכיפה מציינת על ידי פינותיה את כתלי ההיכל. והנה, קודם שנדחה דבריו אומר בס"ד, כי דקדוק מדקדק כזה, לא נשמע באף אחד מן המקורות. אף אחד מן המקורות הקדמונים המתארים את בניין הכיפה לא מתארים שהכיפה נבנתה בכדי שתציין את מבנה ההיכל בדיוק, וגם לא בכדי שתציין את מבנה ההיכל על ידי פינותיה. ודקדוק כזה היה להם להשמיעונו, שלא היינו יכולים לדעת זאת בכדי.

ובר מן דין, יש לדחות את דברי הרב אלבה בעניין זה.

ראשית כל, אביא את השרטוט ששרטט הרב אלבה:



ולאבן בצורה לא נודעת. ועי' בסמוך רק אומר לעצם העניין שלומר שכתלי הכיפה מסמנים את המבנה, גם אין לזה שום ראיה, כיוון שהכיפה קטנה משיעור מאה על מאה שנקט הרב אלבה הכא כגודל ההיכל, ולכן אין כתלי הכיפה מסמנים כלל את ההיכל. לקמן יבואר שהרב אלבה עשה כמה פעמים סניגורין לדבריו. ובאמת קשה לדעת מה היא שיטתו האמיתית.

י. רק שלדעתי הרדב"ז לא אמר זאת במסורת אלא רק בדרך חומרא. אולם הרוצה להתעקש שהרדב"ז אמר זאת במסורת, הרשות נתונה.

יא. וגם לדעת הרמב"ם השיעור התם קטן ממאה אמה.

תסז תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

כפי שמבואר מדברי הרב אלבה שרטוט זה מתבסס על ההנחה שגודל האמה הוא בדיוק 51.7 ס"מ. כלומר ההתאמה של ציור המקדש הזה לגודל האמה, היא רק אליבא דהאמה של הרב אלבה. אם ננקוט אליבא דהלכתא כדעת רוב המורים הסוברים כדעת הגר"ח נאה, הציור לא יצא כלל, וברור כי בשיעור זה, הכיפה כלל לא מייצגת את ההיכל בשום דרך שהיא. וכן אם ננקוט כדעת החזו"א החשבון לא יעלה נכוחה.

ולמעמד את מקום המקדש רק על אחת, על דברי הרב עידוא אלבה שליט"א, קשה בעיני. ובפרט שעל פי הממצאים (עי' בטל חיים פסחים סי' יג"ז) יש המקטינים את שיעור האמה עוד יותר, וכן נקטו עוד. ומנא ליה לרב אלבה שהראשונים והקדמונים כולם נקטו את גודל האמה שלו? ועל פי זה ברור שדברי הרב אלבה לא הועילו אלא לו עצמו, יהיו לך לבדך ואין לזרים איתך.

נקודה נוספת שהתחדשה לי. מדברי הרב עידוא עולה בצורה ברורה שמקום המקדש המוצב בצורה כזו, הוא רק אם מציבים אנחנו את מקום אבן השתיה במזרח קודש הקדשים, בצמידות לפרוכת. שכן אם נציב את מקום אבן השתיה במערב קה"ק כדעת הרמב"ם, יעלה החשבון של עובי כתלי קה"ק 8.25 מטר, ואם ננקוט כדעת רש"י ורוב הראשונים שאבן השתיה היתה במרכז קה"ק, יצא המרחק עד סוף כתלי המקדש במערב – 14 מטר. אולם, לשיטת הרב אלבה המרחק שיש בין כניסת קה"ק עד סוף עובי הכותל הוא 19.13 מטר (37*0.517). אולם אליבא דרש"י ורוב הראשונים יהיה המרחק כ-14 מטרים. כך שהשרטוט שנעשה על פי שיטת הרב אלבה, לא עולה כדעת רש"י ורוב הראשונים כלל. לפי רש"י עובי הכותל נגמר 4 מטרים לפני עובי הכותל לפי הרב אלבה. חשבון זה הוא אם משאירים את אבן השתיה היכן שהציבה הרב אלבה, ורק את הפרוכת נזיז פנימה לתוך כיפת הסלע. אולם אם נאמר שמקום הפרוכת הוא היכן שהציבה הרב אלבה, ממילא אליבא דרש"י ורוב הראשונים נהיה מוכרחים להזיז את אבן השתיה 5 מטרים מערבה, כך –



ולפי זה יצא, שמקום הארון חורג לחלוטין ממקום הצח'רה. וזה דבר שלא נשמע מעולם, שבגלל דקדוקו של הרב אלבה, נצטרך לסתור אליבא דרוב הראשונים את מסורת הצח'רה. ודבר זה לא יתכן.

(יב). וכ"ר שנקט הארכיאולוג דן בהט, והוכיח כן על פי ממצאים.

(יג). על פי אמה של הרב אלבה.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תסח

ובקיצור, אם ננקוט כדברי הרב אלבה, יוצא שנהיה מוכרחים לדחות את שיטת הראשונים שנקטו שאבן השתיה אינה במזרח קה"ק. ולדחות את רוב הראשונים רק על פי דקדוקי הרב אלבה, זה דבר זר. ועוד לא מצאנו כלל בפוסקים, שאילו הרמב"ם והרדב"ז היו רואים את דברי הרב אלבה היו חוזרים בהם"...

נמצאנו למדים, כי שיטת הרב אלבה עומדת על שתי שיטות יחידאיות – שיטתו בשיעור האמה. ושיטתו בעניין הצבת אבן השתיה במזרח קה"ק. ודי בנפילת אחת מההנחות הללו בכדי שכל השרטוט ששרטט הרב אלבה, והמסורת שהגה, כבר תעלם כאין.



לפי דברי הרב אלבה לא ברור באיזה אופן הכיפה מייצגת את ההיכל

ואם ננסה להעמיד את דברי הרב אלבה על תילם, וננסה להתאים בין מידות ההיכל למידות הכיפה, אליבא דהרב אלבה עדיין לא יהיה ברור כיצד הכיפה תתאר את ההיכל. נתבונן בשרטוט הנ"ל של הרב אלבה^ט

ראשית, יש לשאול איזה 'היכל' מצויין על ידי הכיפה? בפשטות היה אפשר להניח שההיכל שהכיפה מציינת אותו, הוא הצד הצר של ההיכל שהיה בשיעור 70 אמה. וכך נראה בפשיטות ממה שדקדק הרב אלבה להניח את פינות ההיכל על חלק מפינות הכיפה. גם יש לסייע לאפשרות זו מתוך דברי הרב אלבה עצמו שכתב בשרטוט את המילה 'היכל' בתוך השיעור של 70 אמה ולא בשיעור של מאה אמה.

אולם, מדברי הרב אלבה עצמו, וכך אמר לי כמה פעמים, מבואר שלדעתו ההיכל מצויין על ידי הכיפה דווקא בשיעור מאה אמה, שלמרות שלא היה באמת שיעור ההיכל, אך הוא היה שיעור האולם שלפני ההיכל, ולפי זה נקבע השיעור של כל הכיפה^{טז}.

אולם, לפי זה כלל לא ברור כיצד הכיפה מציינת את ההיכל בדרך כל שהיא. שכן רוב שיעור ההיכל נמצא מחוץ לכיפה, וחוף מכמה כתלים שחופפים פינות אקראיות בכיפה, אין שום משמעות לציון זה.

(ד). בכדי להבין את דחיית דברי הרב אלבה יש להקדים. איתא בגמרא במגילה (י ע"ב): ואמר רבי לוי: דבר זה מסורת בידינו מאבותינו: מקום ארון אינו מן המדה. תניא נמי הכי: ארון שעשה משה יש לו עשר אמות לכל רוח, ע"כ. כלומר שמפורש בגמרא במגילה שהארון עומד במרכז קה"ק. ובתוספתא יומא (פ"ב הי"ד) מפורש שהארון היה נתון על אבן השתיה, כלומר שמקום הארון הוא מקום אבן השתיה. כך, שמאבן השתיה לכל רוח יש גם י' אמות. לפי דברי הרב אלבה יוצא שאין אפילו אמה אחת מקה"ק למזרח, ודבר זה לא ניתן להיאמר שהוא תנא ופליג על הבבלי ביומא.

(טו). יש להודיע כי שרטוט זה אינו מדויק אליבא דהרב אלבה בגיליון זה, אך גם לפי השרטוט הנוסף שעשה רוב הקושיות קיימות.

(טז). לקמן נראה שאין שום משמעות בראשונים להניח שהתכוונו דווקא לשיעור כזה. ואם נאמר כשיעור זה נצטרך להניח שהערכים בנו בניין אמיתי לפי שיעור דמיוני. ואם כך היה הדבר מנא לן שדקדקו? הרי לא הסתמכו על יסודות קיימים.

תסס תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

שנית, שיעור הכיפה שונה משמעותית משיעור ההיכל אליבא דהרב אלבה. שיעור הכיפה בעת בנייתה הינו 48.9 מטר מצפון לדרום, ו49.31 ממזרח למערב. שיעור ההיכל אליבא דהרב אלבה הוא 51.7 מטר, גדול בכמעט 3 מטרים מצפון לדרום, ובכמעט 2.5 מטר ממזרח למערב. כך שבכל דרך שנמדוד את הכיפה, היא תהיה בתוך שיעור מאה אמה", ולא תייצג כלל את ההיכל, גם לא אליבא דהרב אלבה.

ועוד, כיוון שמידת מאה אמה גדולה משיעור הכיפה, בשיעור של 2.88 מטר אפשר גם לשרטט שרטוט באופן הבא: שהכיפה עומדת באמצע ההיכל, ויש רווח בצפון ובדרום של 1.4 מטר בין ההיכל לכיפה. ולפי אפשרות זו, שום פינה בכיפה ושום כותל בכיפה לא יציין את ההיכל. ועדיין בשרטוט זה הצח"רה תהיה במרכז ההיכל, כפי השיעור".

כלומר שלפי דרכי השרטוט וההעמדה של הרב אלבה את הכיפה, אין כלל ראייה או סיבה להניח שדווקא דרכו היא הנכונה או הצודקת.



לדעת הרב עידוא אלבה הכיפה מייצגת בדיוק מירבי את מקום ההיכל

ובאמת, יש להבהיר מתחילה מה דעת הרב אלבה בעניין המסורת הזו. וראיתי לו שכתב במקומות רבים במאמרו, שהכיפה מציינת בדיוק את כתלי ההיכל, וכך כתב: שהצח"רה היא אבן השתיה שהיתה בקדש הקדשים, ידוע לנו לפי המסורת שמקום ההיכל מצויין על ידי הכיפה ע"כ. וכן: מכל מקום יש רגלים לומר שלפי זה נבנה המבנה מכון לבית המקדש בדיוק, ע"כ. וכן: 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. ע"כ. וכן: אך לדברי הכל מובן, מכיון שזו המסורת שהכיפה בנויה ממש על היסודות הראשונים. זו עיקר המסורת, ואותה אין לסתור ללא ראייה גמורה. ע"כ. וכן: 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. ע"כ. כלומר שברור לרב אלבה שהרדב"ז לומד מן המסורת דבר מדויק, והוא מה שכתוב בתשובת הרדב"ז, כמו שכתב בהמשך דבריו: משום שהיה ברור לו שנאמר במסורת שהכיפה ממש מציינת את ההיכל ועל כן אפשר למדוד את המרחקים מכתליו ע"כ. וכ"כ בדעת תלמיד הרמב"ן: ואח"כ מתגלה מתוך דבריו בהמשך דבר נוסף שהוא מתכוון לכלול בו דבר נוסף שנאמר במסורת, שהכוונה היא

(יז). אלו הן מידות שהרב אלבה שלח לי בעצמו, לאחר שהתייעץ עם פרופ' מיכלסון.

(יח). שהוא שיעור 'ההיכל' אליבא דהרב אלבה.

(יט). כיוון שאין אנו יודעים בפירוש את המקום בו בלטה האבן בקה"ק.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תע

שהבנין בנוי ממש על יסודות הבנין הראשון ומכוון לו. וכ"כ בהדיא בסו"ד: על פי סימונם התגלה מקום קדש הקדשים והסלע. הגיוני שסימון זה היה סימון ההיכל מאה על מאה אמה וכך נודע לרבים מקום ההיכל², 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. ע"כ. וכן: אין זה משנה את דברי הרדב"ז שהכיפה מציינת את גבולות ההיכל. ע"כ. וכן: וכמו כן, גם אם לא נקבל את דבריי שמהרמב"ם והכפתור ופרח משמע שהמסורת היא שהכיפה מציינת במדויק את מקום ההיכל, ע"כ. כלומר שכך סובר בדעת הרמב"ם והכפופ"פ, ומי יבוא לחלוק על שני המלכים האדירים האלה? ועוד כתב (עמ' שנד): 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, ע"כ. כלומר בכל דבריו מחזיק הרב אלבה שהמסורת הינה ברורה ומדויקת, ולא שדא בה נרגא.

ובר מן דין, רואים באופן ברור שהרב אלבה מחזיק בשיטתו דסבירא ליה שהכיפה מציינת את גבולות ההיכל.

עוד כתב הרב אלבה (ירחון האוצר ע"ח עמ' שסג): על כן כשאנו מוצאים מקורות קדומים שמתפרשים בפשטות כדברי הרדב"ז שהכיפה מציינת את ההיכל, המסורת מתחזקת גם אם לא נמצא את הדברים האלו מילה במילה, כי כך טבען של מסורות. אלא שעדיין נצטרך לשקול אם לקבל דבריו בהחלטה גמורה, כיון שבמקורות שלפניו הדבר אינו מפורש ע"כ. ודברי הרב אלבה תמוהים, שכן לפי דבריו, לא ברור מה יהיה הדבר שבו תיבחן המסורת אם היא נכונה או אינה. ואם תאמר שאלבא דהרב אלבה בזאת תבחנה, אם נביא לו קושיא ברורה מן המציאות או מן ספרים, אז יודה לדברינו ויאמר שאך שקר נחל ואין בדבריו מועיל. הנה זה אינו, שכן, אפילו כשמביאים לו סתירה ברורה מן המציאות – כגון זה שמבנה הכיפה אינה מכוונת לכיווני מזרח ומערב אסטרונומיים ועל כן הוא סותר את הירושלמי לחלוטין, וכן שהכיפה לא מציינת את תחומי ההיכל במקום הצר שלו לפי כל גודלי האמה, שאלו הן תיבות גמורות מן המציאות, אין זה גורם לו לבטל את דבריו. ועודנו מחזיק בתומתו, שהכיפה מציינת את כתלי ההיכל. ואם כן הדברים מה הרב אלבה מגדיר כסתירה ברורה מן המציאות יותר מזה?³

ועל כן, יש שתי אפשרויות להתייחס ל"מסורת" זו:

א. לומר שהיתה מסורת בדברי הפוסקים והראשונים, אך, המציאות מכריחה אותנו לומר כי מסורת זו מוטעית, כיוון שבאמות מידה מדויקות אינה נכונה.

כ). כמו שכבר כתבתי, דבריו צריכים עיון גדול, כי במקום קה"ק אין רוחב ההיכל מאה אמה כי אם שבעים אמה. והוא כותב כאן שני נתונים סותרים בלי שום תשומת לב. האחד, שהכיפה בנויה על מקום ההיכל בדיוק. והשני שהכיפה שהיא בשיעור של 100*100 מציינת בדיוק את מקום קה"ק שהיה ברוחב של 70 אמה.

כא). וגם יש לתמוה על הרב אלבה שמחזיק מאוד במסורת שהגה, שכן איהו גופיה כתב: איני יודע אם הרב קוק עמד על כך שלפי המסורת הכיפה מציינת את ההיכל ע"כ. וכל אשר עיניי לו לפניו ולא לאחריו, ישתומם על פתגמא דנא. הרב אלבה טוען שיש מסורת ודאית, אך אין לו ביטחון אם הרב קוק צ"ל היה מודע למסורת זו. ודומה בעיני שיאמר שאיננו יודעים אם הרב קוק היה מודע למסורת האתרוג. אם המסורת שהגה הרב אלבה היא כל כך ברורה והיא איש מפי איש ואין בה נפתל ועיקש, כיצד זה הרב קוק לא היה מודע לה? ואם יש בה נפתל ועיקש, אז ממילא היא אינה מסורת.

תעא תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

ב. לומר שלא היתה מסורת כלל על כתלי הכיפה, ואין סיבה לתלות בדברי הראשונים טעות בכדי.

והנה, אילו היתה מסורת זו מוכרחת בדברי הראשונים, היה עלינו לומר שלא דייקו מספיק, או שלא היה באפשרותם תחת שלטון הישמעאלים לברר זאת כדבעי, ואין בזה שום פגיעה בכבודם ח"ו. אולם כפי שנראה בס"ד מסורת זו לא נגלתה לעיני אף אחד מן הראשונים, והיא נעלמת מדברי הרדב"ז, ולא נגלתה אלא לרב אלבה עצמו. ואף לחבריו כורתי בריתו עלי זב"ח שאר הרבנים דורשי המקדש במהרה יחודש, והאויב יודש, לא נגלתה מסורת זו כלל, כפי שביררתי אני מפיהם ומפי כתבם.

בכדי לעסוק בדבר הכיפה, עלינו לפנות קודם כל אל ראשיתה. כלומר לעיין ביד מי נבנתה הכיפה ומהם תולדותיה, וכך נדע האם לעדת בני ישראל היתה אי פעם מסורת בדבר הכיפה אי לאו.

בכל המקורות ההיסטוריים כיבוש ירושלים התבצע על ידי הח'ליף עומר אבן אל ח'טאב, מן הח'ליפים שלאחר מוחמד. ואף שכיפת הסלע מיוחסת לעומר, מ"מ מוסכם שהכיפה נבנתה בצורתה כיום (פחות או יותר) על ידי עבד אל-מליכ, שהיה הח'ליף 50 שנה לאחר עומר. בעניין השאלה האם עומר בנה איזה מבנה על מקום המקדש, יש בזה חוסר בהירות במקורות ההיסטוריים. נראה שלכל היותר עומר בנה איזה מבנה עץ פשוט על מקום הצח'רה, ולא יותר מזה.

ואחר שידענו ידיעה זו, נראה האם במקורות ההיסטוריים שתיארו את מאורעות הימים ההם היש ללמוד כדברי הרב אלבה שהכיפה מייצגת את כתלי ההיכל אם לאו²².



המסורת על הכיפה בדברי הראשונים

המעין בדברי הרב אלבה יראה שהפך עלינו את סדר הדורות, ועשה סגורין לדבריו בזה, ואין דבריו נכונים. ראשית, נקט בדברי הרדב"ז כדבר ברור שאינו משתמע לשני פנים, שלרדב"ז היתה מסורת שהכיפה לא מייצגת רק את מקום קה"ק, אלא גם את כתלי ההיכל. וכפי שנראה לקמן, הנחה זו אינה מוכרחת כלל, הנחה זו גם נסתרת מן המציאות וגם כתוצאה מן הנחה זו,

כב). דברי הרב אלבה בעניין זה תמוהים מאוד. הרב אלבה כתב: אני מקדים לדון בדבריו (של הרדב"ז ד.א.) אעפ"י שבדרך כלל בלמידת סוגיה מתחילים לדון לפי סדר הדורות כי מסורת אינה כמו כל בירור סוגיה בגמרא, אלא עיקרה בנידון דידן הוא בתורה שבעל פה. לענ"ד כשאנו מבינים מהרדב"ז מה הועבר אליו איננו צריכים לחפש הוכחות גמורות ממקורות שהוא ראה והסיק מהם את דבריו, וגם יתכן שכלל לא היו לפניו מקורות, אלא כוונתו בדברים שנביא להלן לביסוס דבריו רק להראות שאפשר לפרש את המקורות שאנו מוצאים כיום היטב לפי מה שעולה מדבריו שזו המסורת אותה הוא קיבל. ע"כ.

כלומר שבנ"ד כלל איננו צריכים לדון במקורות הראשוניים, כיוון שיש לבחון ראשית את המסורת שהועברה לרדב"ז ולאחר מכן לבדוק האם המסורת הזו משתקפת גם בדברי הקדמונים. והנה אנכי לא כן עמדתי, שכן לדעתי אין זה נכון. שכן, אי אפשר לעיין בדברי אחד מהפוסקים ולהכריח בדעתו כאשר בדברי אלו שקדמו אליו אין הכרח למסורת זו. וכפי שיראה המעיין לקמן, גם בדברי הרדב"ז אין זה מפורש. ואם כן ערבך ערבא צריך.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תעב

נוצרים קשיים רבים בלשון הרדב"ז עצמו. אולם הקושי הראשון הוא, שקודם הרב אלבה קבע זאת בלשון הרדב"ז, ורק לאחר מכן, הביא ראיות מדברי הראשונים שכך היתה להם המסורת.

ולא כן אנכי עמדי, שכן יש סדר למשנה, כאשר אנו עוסקים בדברי הקדמונים ובאים להוכיח איזה דבר, קודם כל עלינו ללכת אל הגדולים קדמוני עולם ולראות האם בדבריהם יש הוכחה לסברא מסויימת שאנו רוצים לומר, ולאחר מכן לבדוק האם הדבר קיים גם עד אחרונים. ואם בדברי הראשונים אין הכרח, וכמו שהודה הרב אלבה גופיה נביא לשונו לקמן, כיצד תצמח מסורת זו מן האין, ולא נגלתה לאף עין, לצורב ולדינא דאין, וסוד לא יצא בנכנס יין, ולא נודעה מימי קין, ותופיע פתאום מן האין, בדברי קדש קדשים הרדב"ז מחמד כל עין? ועל כן, לא אנכי אענה, ולא אענה על ראשון ראשון ואחרון אחרון, אלא אקדים בס"ד את הדיון בדברי הראשונים, ואוכיח שאין בדבריהם כל ראייה למסורת על הכיפה כשיטת הרב אלבה. ולאחר מכן אוכיח שגם בדברי הרדב"ז אין לדברים אלו סמך.

ראשית, יש להבהיר כי בכדי להוכיח הנחה מסויימת, עלינו למצוא מקורות מכריחים את ההנחה שאנו רוצים להוכיח. כל עוד המקורות שהבאנו לא מוכיחים בהדיא בצורה שאינה משתמעת לשני פנים¹ כפי ההנחה שהעלינו, ממילא אין כל הוכחה, ואי אפשר להסתמך על כך בתור הוכחה. ועוד בה, ככל שההנחה שאנו רוצים להוכיח היא יותר 'ספציפית' ומדוייקת, ההוכחה שעלינו לספק מן המקורות צריכה להיות יותר מפורשת. כלומר, אם אנו רוצים להוכיח מהמקורות שהכיפה מציינת את כותלי ההיכל בדיוק, ועל פי דיוק זה אפשר לחשב את המרחקים ממקום המקדש, ולהקריב על פיהם הקרבנות, לבל יהיו שחוטי חוץ, וכן לחשב את כניסת הנכנס למקום אש להבת שלהבת, שהנכנס שם וטומאתו עליו, חייב כרת, אזי דיוק זה אמור להיות כתוב בפירוש, ולא מכללא איתאמר. ומעיון במקורות נראה בס"ד, שמכל המקורות שהביא הרב אלבה אין אפילו מקור אחד שעונה על הדרישות הבסיסיות של הוכחת נתון כעין זה.

נקודה נוספת בעניין מסורות באופן כללי, והמסורת בעניין המקדש בפרט. כוחה של המסורת הינו כח העומד בפני עצמו. כלומר המסורת לא תלויה בדקדוקים בלשונות הראשונים והאחרונים, או במקורות היסטוריים כאלו או אחרים. המסורת כוחה גדול מפני שהיא עוברת איש מפי איש. צא וראה כמה יגיעות יגע וכמה טרחות טרח, אותו האיש זכור לטוב שמו כן תהילתו, פרופ' זהר עמר נר"ו, בכדי שלא תשתכח תורת הג'אמוס הוא הבופאלו, ותורת החגבים, ושאר כל רמש אשר הוא חי, לכם יהיה לאכלה. כוחה של המסורת הוא בכך שאינה תלויה במקורות חיצוניים לה, כגון ספרי הפוסקים או ספרי ההיסטוריה. לכל היותר, המקורות יכולים להעיד ולסייע על מסורת קיימת. אך דקדוקים מספרי הפוסקים, או מספרי מחקר והיסטוריה אינם יכולים ליצור מסורת יש מאין.

כג). ולא בפחות מזה אפילו כמלא נימה. ודלא כשיטת הרב אלבה. ואני ידעתי כי הרב אלבה סובר שמסורת הצח"ה היא ראייה לשיטתו, שמחזיקים בה למרות שאינה כ"כ חזקה. אך זה מפני שהרב אלבה עררב את מסורת הצח"ה שהיא חזקה יחסית, עם מסורת כתלי קובת אלצח"ה, שהיא חלשה מאוד. ואין להוכיח מהכתלים על האבן ודו"ק.

תעג תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

אמנם, אף אם המסורת לא הועברה איש מפי איש יש מקום לסמוך עליה, בתנאי שנכתבה בפירוש. המסורת של הרב אלבה לוקה בכפליים, גם לא הועברה איש מפי איש, וגם הרב אלבה מסתמך על דקדוקים שאינם מוכרחים בכדי לחדש אותה. לא לזאת יקרא מסורת²⁷.

ומסורת זו שהכיפה מייצגת את כותלי ההיכל, נכתבה לראשונה בצורה מפורשת רק במאמריו של הרב אלבה. תדע, שגדול דורשי המקדש בדורנו, הגר"י אריאל שליט"א, לא הזכיר מסורת זו כלל בדברו על הר הבית ותשובת הרדב"ז (סידור המקדש ליום חול עמ' 550-557). ואם רבי לא שנאה, רבי חייא מניין לו? וגם בספר המסורת (של הרבנים שפירא ופלאי) אשר האריכו הרחיבו לבאר את המסורת בעניין אבן השתיה, שהיא אכן נמצאת תחת הכיפה ברמה, מ"מ לא הזכירו כלום בכל דבריהם לגבי מסורת נוספת בעניין כותלי הכיפה²⁸?

ובאמת אם מחדשים איזה דבר על פי דקדוקים, לא יכון לקרוא לזה מסורת כלל, ומסורת בעניין זה היא שם מטעה. אלא זהו דקדוק הלכתי, שאין ברור אם הוא מוכרח.

והשתא נחזי אנן, האם המסורת הזו שהכיפה מייצגת את כותלי ההיכל מקובלת בעם ישראל מדורי דורות כמסורת האתרוג, או שאף אם היתה מסורת כזו היא נפסקה ודומה למסורת התכלת, או שכלל מסורת זו לא הוות.

כד). ואף שהרב אלבה כתב בתגובתו החדשה שגם לזאת יקרא מסורת, המעיין בדברי הפוסקים בעניינים הקשורים במסורת יראה נכוחה שאין אף מסורת בעם ישראל כפי המסורת שהגה הוא, שתיעלם מעיני כל גדולי ישראל, ורק על פי דקדוקים קלושים תתחדש. הרי איכא גבן מסורת העוף, שאף שיש מיני עופות וחגבים שאנו יודעים שנהגו לאכלם בזמנים קדמונים (כמו הטווס ועוד), בגלל שנפסקה המסורת החיה, או נפסקה האפשרות לאכלם. גם המושג יש אם למסורת, הכוונה שאנו דורשים את הפסוק כפי שנמסרה לנו כתיבתו. וברור שהכוונה למסורת איש מפי איש, ולא למסורת כפי שהגה הרב אלבה.

וכן מפורש במדרש הגדול (שלח פרק יג פסוק ד): ור' יצחק אומר מסורת היא בידינו שהמרגלים נקראו על שם מעשיהם ולא עלה בידינו אלא אחד סתור בן מיכאל. ע"כ. ואם הרשות נתונה להוציא ולדקדק במסורת והכל כלול בכלל המסורת, וכי מי ימנע מן הגדולים לדקדק גם בשאר שמות המרגלים ולומר שלזאת היתה כוונת המסורת?

ומעין זה קרה לגאון האמיתי הרב מאיר מאוזו שליט"א שחידש על פי דקדוקים נכונים מצד עצמם שיש לשנות את לשון הכינויים בתפילה ללשון זכר ('לך' בקמת תחת הכ' במקום לך בשווא). ואף שדקדוקיו מלשון המקרא נכונים, מ"מ המסורת הברורה סותרת דקדוקים אלו. שבכל תפוצות ישראל (גם באשכנז בכתבי היד הקדומים) נהגו בשווא ולא בקמץ. וכן מפורש בכתבי יד של המשנה מלפני אלף שנים. ועל כן ברור הדבר שאי אפשר לחדש 'מסורת' על פי דקדוקים בעלמא.

כה). ואשמעה אחד קדוש מדבר, בספר הר הבית כהלכה (עמ' 158 הע' 28) שכתב לגבי המפה שצייר שאין לסמוך עליה למעשה אלא על פי הוראת חכם וז"ל: שתי סיבות מדוע מפה זו הינה **השערה בלבד** ואין לסמוך עליה להלכה ולמעשה: א. המשנה ביומא אומרת כי האבן בלטה מעל הארץ ג' אצבעות, אך היום הסלע גלוי הרבה, רחבו כ-13 מטר וארכו כ-18 מטר, ואין אנו יודעים איזה חלק בסלע מאבן השתיה היה בולט בקודש הקדשים וכו'. ע"כ. ואם אמת היה הדבר הזה כדברי הרב אלבה, הלא אפשר לחשב בדיוק מוחלט על פי כתלי הכיפה בשיעורים שנתן איהו, איזה חלק מהאבן היה בולט בקדש הקדשים. והמחבר ספר הר הבית כהלכה הרי כתב ספר שלם בענייני הר הבית וגם הוא מהפעילים ביותר למען ענייני הר הבית, ואם הוא לא שמע על המסורת הזו ולא סמך עליה למעשה, הרי בודאי דלית בה מששא. ומה שכתב שם (עמ' 107-120) מקורות בעניין המקדש, הנה לא טען שם כלל שהכיפה בנויה בדיוק אין קץ על פי כתלי ההיכל כטענת הרב אלבה, אלא הביא מקורות שכתבו בסתמא דמילתא שהכיפה בנויה על מקום המקדש וקה"ק. ולזה בודאי שאני מסכים, רק שאני טוען שלא נתכוונו לבנותה בדיוק. ושאלתי על שיטת הרב אלבה בזה, ובתוך דבריו ענה לי כי המסורות של הרב אלבה על כתלי ההיכל והכותל המערבי אינן מדויקות. ודפח"ח ושי"מ דר"ן.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תעד

ראשית נאמר, שאם אמת היה הדבר הזה והיתה מסורת ברורה שכתלי הכיפה עומדים על כתלי ההיכל לא היינו אמורים למצוא כל כך הרבה פערים מציאותיים והלכתיים בין הכיפה להיכל, כמו שכתבתי לעיל. וכאשר מכל הצדדים של הכיפה, אין אפילו כותל אחד העומד על כתלי הכיפה, הרי שמסורת זו אינה נכונה או אינה קיימת¹.



אין לדקדק כשיטת הרב אלבה מנסתרות דרשב"י ומפרקי דר"א

ועתה הבוא נבוא להראות בס"ד, כי מכל המקורות של הרב אלבה אין ראייה כלל לכך שהכיפה נבנתה על כתלי ההיכל, וכיוון שמסורת כעין זו צריכה להיות כתובה בפירוש ובפירוט, בפרט שעסקינן הכא במרחקים, כל עוד היא לא נכתבה בצורה ברורה, קמ"ל שהיא אינה².

מבין המקורות שהביא הרב אלבה, הביא את פרקי דר"א ונסתרות דרשב"י, והתם כתוב שהמוסלמים יבנו בניין בהיכל ויגדרו בהיכל. ויש מקום להראות שאין שום מקום לדקדק ממדרש זה שהכיפה מציינת במדויק את ההיכל, או שההיכל מצויין על ידי הכיפה בשום אופן³.

ראשית, מלשון פרקי דר"א (ס"פ ל' דפוס היגער ועוד) איתא: ויגדרו פְּרָצוֹת חוֹמוֹת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, ויבנו בִּנְיָן בְּהִיכָל. ע"כ. פשטות לשונו היא שחומות בית המקדש (הר הבית?) היו פרוצות, ובני ישמעאל השלימום, וכן בנו בניין בהיכל. כלומר במקום ההיכל בנו בניין, הוא (כנראה) כיפת הסלע. בודאי שאין כוונת המדרש לומר שכיפת הסלע מתארת בצורה מדוקדקת את מבנה ההיכל, ואין כלל אפשרות לדקדק זאת מלשון המדרש.

ועתה נראה, אם יש מקום לדייק בלשון מדרש נסתרות דרשב"י שהכיפה מציינת את המקדש. כך איתא במדרש (אוצר מדרשים (אייזנשטיין) שמעון בן יוחאי עמוד 555): המלך השני שיעמוד מישמעאל יהיה אוהב ישראל ויגדור פרצותיהם ופרצות ההיכל, וחוצב הר המוריה ועושה אותו מישור כולו ובונה לו שם השתחוויה על אבן שתיה שנאמר ושים בסלע⁴ קנך, עושה מלחמה עם בני עשו והורג חיילותיו וישבה שביה גדולה מהם וימות בשלום ובכבוד גדול. ויעמוד מלך גדול מחצר-מות ויעשה מלוכה ימים מעטים ויעמדו עליו גבורי בני קדר ויהרגוהו

כו). ואין זה דומה לצורך העניין למסורת המובאת בגמרא שיעקב אבינו קיבץ את בניו ואמרו לו בשכמל"ו. שכן, זו מסורת שנמסרה איש מפי איש. בזמן הגמרא היא נכתבה, ומאז הגמרא מתעדת לי את המסורת הזו. כי עניין המסורת הזו היא סיפור מעשה שהיה. בזמן הגמרא אכלו חגבים, ואף ססימני החגבים מתוארים בגמרא, אין אנו סומכים על כך למעשה.

כז). ואף שהרב אלבה לשיטתו לא צריך מקורות בכדי להוכיח או לשלול דברים, הנה אין אני דן עמו, אלא הריני דן עם שאר עדת בני ישראל, והבוחר יבחר.

כח). אני יודע בוודאות אם כוונתו של הרב אלבה היתה לדקדק מאלו המדרשים. אך כיוון שאלו מדרשים קדומים, אמרתי שיש לעסוק בהם ולקבוע ברכה להם.

כט). כלומר ב'צח'רה' שתרגומה 'סלע'.

תעה תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

ויעמידו מלך אחר ושמו מריאו (מרואן) ויקחוהו מאחורי הצאן והאתונות ויעלוהו למלוכה ויעמדו ממנו זרועות ארבע ויגדרו ההיכל. ע"כ. אי אפשר להתעלם מהנימה החיובית שיש לבעל המדרש הנ"ל ביחס למלכי ישמעאל.

והמעין יראה כי אין כלל הכרח לפרש את המושג 'יגדרו בהיכל' כ-'בנו בניין שגודר בו את ההיכל'. ופשטות לשונו היא כמו דאיתא בפרקי דר"א, שבנו בניין בהיכל, כלומר במקום/באזור ההיכל. רק שנקט בשורש ג.ד.ר. במקום שורה ב.נ.ה. אולם הרב אלבה דקדק כנראה מהלשון בנסתרות דרשב"י^ל, שהכיפה גדורה בהיכל. ופשטות לשון המדרש היא שלכל היותר בנו בניין במקום ההיכל, אך לא בדקדוק.



ביאור שינוי הלשון בין פרקי דר"א לבין נסתרות דרשב"י

ואחר הודיע אלהים אותנו את כל זאת. והבנו שגם את המקור הבודד הזה, לא אומר שהכיפה מציינת את ההיכל כלל, ארחיב בדבר

וכאשר עיינתי בפרקי דר"א (סוף פרק ל') מצאתי דבר פלא. והכי איתא התם: וְהָלֹא כָּל בְּנֵי קִין נִפְרְדוּ בְּדוֹר הַמַּבּוּל, אֶלֶּא(עו) עַל שֵׁם שִׁשְׁבוּ בְּאַחֲזֵת קִין נִקְרְאוּ בְּנֵי קִין, שְׁנֶאֱמַר [במדבר כד, כב] כִּי אִם יִהְיֶה לְכַעַר קִין עַד מָה אֲשׁוּר תִּשְׁבֶּךָ. (עח) רבי ישמעאל אומר, חֲמִשָּׁה עֶשֶׂר דְּבָרִים עֲתִידִין בְּנֵי יִשְׁמָעֵאל לַעֲשׂוֹת בְּאַרְץ בְּאַחֲרִית הַיָּמִים. וְאֵלּוּ הֵן, יִמְדְּדוּ אֶת הָאָרֶץ בְּחֻבָּלִים, וַיַּעֲשׂוּ בֵּית הַקְּבָרוֹת לְמַרְבֵּץ צֶאֱן אֲשֶׁפֶתוֹת, וַיִּמְדְּדוּ בָּהֶם וּמָהֶם עַל רֹאשֵׁי הַהָרִים, וַיִּרְבֶּה הַשָּׂקָר, וַתִּגַּשׁ הָאָמֶת, וַיִּרְחַק חֹק מִיִּשְׂרָאֵל, וַיִּרְבּוּ עֲוֹנוֹת בְּיִשְׂרָאֵל, שְׁנֵי תוֹלְעֵת כְּצֶמֶר, וַיִּקְמַל הַנֶּגֶר וַהֲקַלְמוֹס, וַיִּפְסַל סֵלַע מַלְכוּת, וַיִּכְנּוּ אֶת הָעָרִים הַחֲרוּבוֹת, וַיִּפְּנוּ הַדְּרָכִים, וַיִּטְעוּ גִּזְנוֹת וּפְרָדִסִּים, וַיִּגְדְּדוּ פְּרֻצוֹת חוֹמוֹת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, וַיִּכְנּוּ בְנֵי בְּהִיכָל. וְשְׁנֵי אֲחִים יַעֲמְדוּ עֲלֵיהֶם נְשִׂאִים בְּסוּף. ע"כ.

ואם נשווה זאת לנסתרות דרשב"י, נראה התאמה מפליאה: ועוד היה ר"ש אומר ששמע מרבי ישמעאל, כיון שמלכות ישראל באה עתידין למוד הארץ בחבלים שנאמר והאדמה יחלק במחיר (דניאל י"א ל"ט) ועושים בתי קברות מרעה לצאן, וכשימות אדם מהם קוברים אותו בכל מקום שהם מוצאים וחוזרין וחורשין הקבר וזורעים אותו שנאמר ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא, מפני מה שאין בית הפרס נידש. עוד וירא את הקיני, וכי מה משל נשא אותו רשע, אלא כיון שראה את בני בניו שהם עתידים לעמוד ולשעבד את ישראל התחיל שמח ואמר איתן מושבך, רואה אני בני אדם שאינם אוכלים אלא ממזילת איתן האזרחי. המלך השני שיעמוד מישמעאל יהיה אוהב ישראל ויגדור פרצותיהם ופרצות ההיכל, וחוצב הר המוריה ועושה אותו מישור כולו ובונה לו שם השתחוויה (מסגד) על אבן שתיה שנאמר ושים בסלע קנך, וכו' ויעמידו מלך אחר ושמו מריאו (מרואן) ויקחוהו מאחורי הצאן והאתונות ויעלוהו למלוכה ויעמדו ממנו זרועות ארבע ויגדרו ההיכל. ע"כ.

(ל). יש נוסחאות שכתוב בהם ויגדרו בהיכל.

(לא). שכן מהלשון בפרקי דר"א, אין לדקדק כלום.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תעו

וברור הדבר שאחד מהמדרשים השתמש במדרש אחר והוסיף עליו. ושומה עלינו להבין עתה מי הוא המדרש הקדום יותר. ומקובל במחקר לומר ששני המדרשים הללו נתחברו בערך באותה תקופה – באזור המאה השמינית לספירת התועים. רק שפרקי דר"א קדם בכמה עשרות שנים בודדות. כלומר הם מתארים את אותה מציאות בסגנון שונה מעט (ונעמוד על כך בסמוך בס"ד). ומסתבר שנסתרות דרשב"י השתמש בפרקי דר"א בתור בסיס, והוסיף עליו. ויש להוכיח כן, שכן נסתרות דרשב"י ממשיך לתאר את ימי המלכים שעמדו לאחר 'שני הנשיאים' בני עבד אל-מליכ, אך פר"א רק כותב שבימיהם יעמוד צמח דוד למלך על ישראל. הראיות להעתקה ספרותית הן רבות, ראשית, ההתבססות על הפסוק המזהה את בני ישמעאל עם בני קין (יתרו), המופיע בשני המדרשים. תיאור בניין חומות הר הבית/המקדש, ובניה נוספת בהיכל. חלוקת הארץ למחוזות (=חבלים), בשני המדרשים המדרש מופיע בשם רבי ישמעאל. כך שברור הדבר שנסתרות דרשב"י דהוא המאוחר השתמש בנוסחת פרקי דר"א והוסיף עליה ושינה.

ועתה נחזי אנן, אחר שהבנו שנסתרות דרשב"י מסתמך ואזיל על פרקי דר"א, האם יש מקום לדקדק את הדקדוק שהכיפה מצויינת על ידי ההיכל. שכן, אחר שראינו שנסתרות דרשב"י מבוסס על פרקי דר"א, ושני המדרשים מתארים את בניית כיפת הסלע, בשינוי לשון, יש לומר בפשיטות שנסתרות דרשב"י מתכוון לאותו דבר שהתכוון אליו בעל פרקי דר"א. ועתה אביא את לשון פרקי דר"א בזה ונראה בס"ד מה פשטות כוונתו, ז"ל פר"א: ויגדרו פְּרָצוֹת חוֹמוֹת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, וַיִּבְנוּ בִּנְיָן בְּהִיכָל. ע"כ. משפט זה מקביל לשני תיאורים בנסתרות דרשב"י, רק שבנסתרות, לא הובאו הדברים בחדא מחתא אלא בנפרד: המלך השני שיעמוד מישמעאל יהיה אוהב ישראל ויגדור פְּרָצוֹתיהם ופְּרָצוֹת הַהִיכָל וכו' ויעמדו ממנו זרועות ארבע ויגדרו הַהִיכָל. ע"כ. ואם כן, ברור הדבר שכוונת נסתרות דרשב"י, היא כמו שכתוב בפרקי דר"א, שבנו בניין במקום ההיכל ותו לא. וכמו שבפרקי דר"א ברור שלא נתכוון לומר שהבניין בדיוק על מידות ההיכל, ובודאי שלא נתכוון לומר שהכיפה מסמנת על ידי חלק מפינותיה מתוכה את בניין ההיכל. כך גם בנסתרות דרשב"י, ומה שכתב ויגדרו, היינו כמו שכתב 'ויבנו'.

רק יש להקדים, ולהגיד שבחו של רבי שמעון ששינה, מפני מה שינה בעל המדרש לשון 'ויבנו' ללשון 'ויגדרו'? על כך יש לענות, דלא ברירא מילתא שתהיה תשובה ברורה על כך, שכן אין איתנו נביא ולא יודע עד מה, לומר מה ראה על ככה בעל המדרש להשתמש בלשון זו. אולם, עצם זה שאנו לא יודעים מפני מה בחר בעל המדרש להשתמש בלשון זו, לא אומר שבודאי כוונתו לדקדק כמו שדקדק הרב אלבה.

אולם לענ"ד, יש מקום בראש להציע כמה אפשרויות, לשינוי הלשון. ראשית, כמו שראינו נסתרות דרשב"י משתמש בפרקי דר"א, אולם אולי לא רצה בעל המדרש שיראה הדבר ברור לחלוטין כאילו צדיק עת'ק לשונו של פרקי דר"א, ולכן שינה, ואין זה אלא שיפורא דלישנא בעלמא. ובודאי שאין מה לדקדק ממנה.

אולם, שו"ב דאפשר שיש כאן עצה עמוקה, שלשמה שינה בעל המדרש. המעיין בפרקי דר"א יראה שהיחס למלכות בני ישמעאל, הוא שלילי. לא רק לעצם מלכותם, אלא גם להשפעתם הרעה שיש למלכות זו על עם ישראל 'וירבה השקר... וירבו עוונות בישראל'. שפיר

תעז תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

יש לומר שכחלק מזה בעל המדרש רואה גם את בניין כיפת הסלע – 'ויבנו בנין בהיכל' כלומר הם בנו בניין בהיכל, הם לא בנו את ההיכל^{לב}, אלא הם בנו בניין במקומו של ההיכל. ואפשר לומר שכונתו שהם בנו לעצמם, במקום שיבנו המקדש אשר לו קיוונוהו וציפינו.

לעומת זאת, המעיין בלשון נסתר דרשב"י יראה נכוחה שהיחס למלכי ישמעאל התם, שונה בתכלית^{לג}, והוא הרבה יותר חיובי^{לד}, וז"ל: המלך השני שיעמוד מישמעאל יהיה אוהב ישראל ויגדור פרצותיהם ופרצות ההיכל, וחוצב הר המוריה ועושה אותו מישר כולו ובונה לו שם השתחויה על אבן שתיה שנאמר ושים בסלע קנך, וכו' ויעמידו מלך אחר ושמו מריאו (מרואן) ויקחוהו מאחורי הצאן והאתונות ויעלוהו למלוכה ויעמדו ממנו זרועות ארבע ויגדור ההיכל, וכו' וינטע נטיעות ויבנה ערים חרבות ויבקע התהומות להעלות המים להשקות נטיעות ובניו ובני מרובין לאכול וכל מי שיעמוד עליו ינתן בידו והארץ שוקטת בימיו וימות בשלום. ע"כ. והפער בין היחס של פר"א להשפעה של מלכי ישמעאל על היהודים (ירבו עוונות בישראל) ליחס של נסתר דרשב"י 'יגדור פרצותיהם ופרצות ההיכל', הוא ברור. ועל פי דרכנו, יש לומר שהשימוש בלשון 'יגדור בהיכל' כוונתה לעניין זה, פר"א דר"א ראה בזאת 'שקר'^{לו}, אך נסתר דרשב"י 'עושה לו השתחויה על אבן שתיה, בנימה חיובית. פר"א אמר 'יבנו בניין בהיכל', אך נסתר נוקט 'יגדור בהיכל' כלומר כשם שגדור פרצות ישראל ופרצות ההיכל^{לז}, כך גם גדור את מקום אבן השתיה לכבדה ולהוקירה, לבל יבוא שם עוד ערל וטמא, אך אין הכוונה שבנו זאת בדיוק על פי מידות מסויימות, או בכדי שפינות הכיפה יסמנו בצורה מדוייקת את ההיכל.

ואף שהסבר זה, בודאי אינו מוכרח, מ"מ לא פלטינן מההסבר הראשון דאינו אלא שיפור לשון ושינוי בעלמא, מהמקור שהוא פר"א לנסתר דרשב"י, ואין כאן כל כוונת דקדוק.

ואני בטרם אכלה לדבר בעניין נסתר דרשב"י אעיר, שיש שתי נוסחאות בעניין זה, בילקוט הרועים, אסופת מדרשים מאוחרים עמ' 101, איתא 'יגדור בהיכל', אולם באוצר המדרשים (ח"ב עמ' 555) איתא 'יגדור ההיכל'. ואין בידי כת"י לבאר הנוסחא, והרי זה ספק. וכל האפשרות בכלל לדקדק משהו מן המדרש הזה הוא רק אי גרסינן 'בהיכל', בב', אך עתה חזינן שהאות הזו גופה מסופקת היא, אי יש לגרוס בהיכל או ההיכל. ואף אם נאמר שיש לגרוס 'בהיכל' עדיין אין זה מכריח להסביר שהכיפה מציינת את ההיכל, וכמו שהוכחתי שאין הסבר זה מוכרח.

ולפי הלשון 'יגדור בהיכל' יש להסביר בפשטות שהכוונה היא שיבנו בניין במקום/באיזור ההיכל, וכפי כוונת פר"א. ולפי הלשון 'יגדור ההיכל', הכוונה היא שהכיפה אכן גודרת את

לב). כמו שציפו היהודים שיקרה, מעין מה שקרה שנים מועטות לפני כן על ידי הפרסים.

לג). וזאת למרות שהוא היה מאוחר לפרקי דר"א, וכנראה יש כאן גישות שונות. ואף שאין ראיה לדבר זכר לדבר ביחס שומרי התורה והמצוות למדינה, ואכמ"ל.

לד). ברור שכאשר אנו עוסקים בגלות, המושג חיובי הוא יחסי. ועדיין הלשון ברורה בזה.

לה). וכאן עוסק במלך אחר.

לו). אפשר לפרש שכונתו לאומנת הישמעאלים שהיא שקר וחיזיון לדת האמת.

לז). בהשוואה לפר"א נראה שהגדירה הראשונה הזו היא גדירת פרצות חומות הר הבית ודו"ק.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תע

מקום ההיכל, כלומר שהיא יותר גדולה מן ההיכל ומקיפה אותו, וכדחזינן. אך לא שהכוונה היא שהכיפה גודרת את מקום ההיכל בדיוק, כי זה אינו.

על כן, ברור הדבר שאי אפשר לומר כלל שמנסתרות דרשב"י יש לדקדק שהכיפה מסמנת את מקום ההיכל בצורה מדויקת באיזה שהוא אופן, ואין הכרח להבין כלל שהראשונים (שכלל לא הזכירו מדרש זה) הבינוהו דווקא בדרך זו, והדברים פשוטים.

ועוד יש להקשות על מה שכתב: שבפעם הראשונה בנו על יסודות ההיכל, וזה יחשב גדרת פרצותיו, ובפעם השניה בנו מבנה מגודר בהיכל, כלומר בתוך תחום כתלי ההיכל, ולא בדיוק על כתליו. וכן משמע מעדויות הנכרים שהיו שני מבנים, והראשון הוא יותר על יסודות המקדש מהשני ע"כ.

איני מבין. מה הכוונה 'הראשון יותר מהשני'. על דבר הראשון אין לנו ידיעות יותר מדאי ברורות מה היתה צורתו, והאם היה ממש בתבנית המקדש, או שרק נעזרו ביסודות המקדש. אולם גם השני, הרי השני לא נבנה כלל על פי עצת היהודים ועל פי דעתם, ומאן יימא לן שהערביים התכוונו לבנות על פי תחומי המקדש? ואם הכוונה מלשון 'יגדרו', הרי שכבר דחיתי זאת לעיל בס"ד.



דחיית דקדוקי הרב אלבה משאר לשונות הקדמונים

כתב הרב אלבה (ירחון האוצר ע"ח עמ' שסח):

באיגרת מחכמי ירושלים מזמן הגאונים (מסעות א"י¹, 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". ע"כ.

בדברי אגרת זו, אין זכר למסורת שציין אליה הרב אלבה, שהראו לערביים את המקדש² בסימניו ובמצריו, ואין כל זכר לכך שבנו מבנה על מקום המקדש.

אולם הרב אלבה רוח אחרת היתה עמו והשיא דבריהם לדברים אחרים, אשר לא ציוו ולא עלתה על לבם. וז"ל: **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 חיזוק בממון ובאנשים שיעלו כדי לשמר את המסורת, ומתוך זה הם מבהירים גם איך נמסרה המסורת. ע"כ. וכאן אני שואל ותמה, וכי בצל-אל היית וידעת כי זו היא כוונת כותבי האגרת הזו?

לח). אינו שם, אלא באיגרות ארץ ישראל ליערי.

לט). אף שבנוסח האגרת לא כתוב ששם המלך אשר בעת ההיא היה עומר, ברור הדבר שאליו כוונת הכותבים: בעת אשר פשטה ידם ולכדו את ארץ הצבי מיד אדום ובאו ירושלים היו עמהם אנשים מבני ישראל הראו להם מקום המקדש³ וכו'. וברור הדבר שהמאורע שמתייחסים אליו כותבי האגרת הוא כיבוש ירושלים וגילוי מקום המקדש לעומר על ידי יהודים. ואין להעמיס ולדחוק שמדובר על תקופה מאוחרת יותר.

תעט תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

המעייין בדברי האגרת הנ"ל יראה נכוחה כי כלל אין כוונתם להעיד על המסורת, ולומר במפגיע שהמסורת מצויה ביניהם. אין זו כוונת דבריהם כלל, והמעייין בדברי האגרת הזאת, יראה נכוחה מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם, שלכן החליטו לכתוב זו האגרת, אך אין במשמע כלל שהיה להם איזה עניין להראות איזה דבר מה בעניין המסורת. וגם הרב אלבה שם לב לכך, שכתב 'נראה שמטרתם', ולא כתב כן בהחלטיות. אולם אם כנים אנו בזה, ואין הדברים מוחלטים, מנא לן לתלות תניא בדלא תניא, ועל פי חוסר ההכרח הזה, לומר אחרי כן וז"ל: יש 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. וכו' ע"כ. והמעייין בדברי האגרת הזאת יראה שאין לתלות בה מה שתלה בה הרב אלבה, בודאי לא על דרך ההכרח. וכל כוונת כותבי האגרת להראות שהם העומדים בבית ה' בלילות הגלות, והם כעין שליחי ציבור. והסיפור של גילוי אבן השתיה, בא לבאר ליושבים בחו"ל כיצד עלה בידם דבר זה. אך לא שכוונתם היתה להראות מקום המקדש בדקדוק. שכן מתחילה ברור שאין הדבר מוחלט שמטרת כותבי האגרת היתה להעיד על איזו מסורת, מפני שלא לדברי הרב אלבה היתה כוונתם, וגם הרב אלבה לא כתב אלא 'נראה'. ואחר כך הרב אלבה תולה ש'יש רגלים' לומר שמבנה בית המקדש נבנה בדיוק, ואנכי לא ידעתי כיצד ממקור שבו רק 'נראה' ו'יש רגלים', הפך להיות 'שנבנה מבנה' שכלל לא מוזכר בדברי הכותבים, וגם שאותו מבנה, שלא מוזכר נבנה 'בדיוק'. הרב אלבה הזכיר שיש תחום מסויים שבו גדרו חכמי ירושלים את המוסלמים מלהכניס שם כל טומאה. אך כל עניין התחום הזה לא כתוב כלל. בודאי שיכול להיות שגדרו את המקום, זה אפשרי, אך אין הכרח שעשו זאת 'בדיוק' אפשר שהגדילו את המקום קצת, או שבשוגג הקטינו. אין ראייה שמדדו זאת במדויק. וכל שאין הדבר עולה בביור, אי אפשר לתלות בו מסורת, ופשוט.

ועוד כתב הרב אלבה בתגובתו החדשה: על כן משמע כאפשרות הג', שבה מדויק הלשון "מקום המקדש", וכוונתם שהיה כאן גילוי משמעותי של מקום מבנה המקדש. ע"כ. ולענ"ד אלו דברי נביאות. המילים 'מקום המקדש' כוונתם הפשוטה המקום שבו היה המקדש (מן הסתם גם נשארו שרידים), אך בודאי שאין הכוונה הפשוטה בדבריהם לומר שהיה גילוי משמעותי של מבנה המקדש. זה פשוט לא כתוב, והרב אלבה מעמיס בדבריהם בכדי².

מ). גם כתב שבימי הפרסים הקריבו ישראל קרבנות כי 'ניכר' היה מקום המזבח. ושימו לב איך מבלי משים מניח הרב אלבה הנחות שאינן מוכרחות. מי אמר לרב אלבה שהיה ניכר מקום המזבח בימי השליט כ'ורסוי? אולי הדבר הפשוט לומר הוא שהיהודים פשוט בנו מזבח והקריבו עליו קרבן?

דווקא לשיטתי יש חיוק מדברי הקליר שכתב על התקופה ההיא 'ויבנו שם מזבח קודש, ויעלו בו זבחי קודש'. כלומר שהיהודים בנו, ולא שהמזבח היה ניכר. ואם תאמר איך בנו אם לא היה ניכר? התשובה היא פשוטה, שכיוון שביטוי מינכרא צורתו, ממילא מדדו מחורבות הבית, או מן האבן הקדושה ובנו מזבח. והדברים פשוטים.

גם כתב: ואם תשאל, כיצד בימי כורסוי ידעו היהודים על מקום המזבח המדויק? בפשטות הוא מפני שהמקום היה עדיין ניכר, שהרי לא ידוע שגם אז הכל היה מכוסה באשפה. ע"כ.

ובאמת, רק מי שאין לו יד ורגל בהבנת היסטוריה יכתוב משפט מעוקל כזה.

הרב אלבה מדקדק שמקום המזבח היה ניכר, רק מפני 'שלא ידוע שגם אז הכל היה מכוסה באשפה', רק כי לא ידוע?

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תפ

ובאמת המקור העיקרי למעשה בעניין גילויי אבן השתיה, אינו בדברי האיגרת הנ"ל שהיא יחסית מאוחרת, או בדברי ההיסטוריון 'מוג'יר אלד'ין' שהיה בן זמנו של הרדב"ז, הרבה לאחר הכיבוש המוסלמי. אלא הסיפור מופיע בצורתו הראשונית בדברי ההיסטוריון אבן עסכאר (אבן עסכאר, בתוך: ש' קליין, ספר הישוב, 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 מחמד. אמר עמר: הצעתך מתאימה ליהדות! החלק הטוב במסגדים הוא החלק הקדמי, ובנה אותו בקדמת המסגד. ע"כ. ומדבריו אלה אנו למדים תרתי, ראשית שמה שעניין את עומר זה רק הסלע ולא דיוק מקום כותלי המקדש, והשנית שעומר רצה להתרחק מן היהדות, ולא להידמות לה. כלומר, יש הבדל בין לכבד מקום קדוש, שזה הערבים עשו עם כל דבר שיכלו לאמץ אותו אליהם מהדתות המונותאיסטיות שקדמו להם. אך לבנות מבנה בדיוק על פי תוכניות המקדש של היהודים, זה לא עלה על דעתו לעשות, וכפי שאפשר להתרשם מגישתו הכללית בעניין זה. הגישה הזו, שאת עומר עניין רק הסלע אנו מוצאים במקורות נוספים, מוג'יר א-דין (אנס, 1, עמ' 255-256): אחרי החתימה [על תנאי הכניעה] ביקש עמר 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. ע"כ. כלומר, ברור הדבר שעומר חיפש את הצח'רה, שעליה זרקו הביזנטים את האשפה. גם לאחר מכן מביא מוג'יר אדין את הסיפור שהבאנו לעיל (מוג'יר אל-דין, אנס, 1, עמ' 256): נועץ עמר בכעב אלאחבאר ושאלו: היכן לדעתך יש לקבוע את מקום התפילה? ויאמר: לכיוון הסלע. אמר לו: אתה מתדמה ליהדות! הוי כעב, כבר ראיתך כשאתה חולץ את נעליך! אמר לו: רציתי לגעת בו כמו רגליי. אמר לו עמר: ראיתך! אך אנו נקבע את צדו הפונה למכה [קיבלה] כחלקו הקדמי, כפי שעשה שליח אללה את כיוונו מסגדינו בחלקם הקדמי. לך לדרכך! אנו לא צווינו על הסלע [הצחרה] אלא צווינו על הכעבה! ע"כ. ואין זכר באלו הדברים לבניית כיפה גדולה, או מבנה המתאים למידות המקדש כביכול.

ואם עוד כמה זמן ימצא איזה מכתב או מסמך שמראה שגם אז המקום היה מכוסה באשפה?

אולם אין אנו צריכים לכל זה, שכן ידוע שבהשפעת הקיסרית הלנה החל המקום להתכסות באשפה, לא יאוחר משנת 332 לספירת התועים, בציווי הקיסרית הלנה שחיקת עצמות. הכיבוש הפרסי היה בשנת 614, כלומר עברו לפחות 282 שנים (בהנחה שהאשפה החלה להיערם בדיוק בשנת מותה של הקיסרית הלנה...) של השלכת זבל על מקום אבן השתיה. אך הרב אלבה בשלו, 'לא ידוע שגם אז הכל היה מכוסה באשפה'.

תפא תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

וברור מן המקורות הללו, שמה שעניין את כובשי ירושלים המוסלמים, היה הצח'רה, כלומר אבן השתיה. לא ציוו ולא עלתה על לבם לבדוק את המקום ולמדדו בסימניו ובמצריו, אחר אחת בתווך, וקנה המידה בידו. וכיוון שבמקורות הקדומים אין משמעות כזו, ממילא אין אפשרות להניח שעל סמך זה התבססה המסורת בדבר כתלי ההיכל, שהגה הרב אלבה.

אמנם מאגרת אחרת היה אפשר להבין כדברי הרב אלבה, והרב אלבה במאמרו חיבר איגרת זו, עם דברי מוג'יר אדין. ואני קודם אתייחס לאיגרת בפני עצמה, ולאחר מכן אדון בס"ד בדברי מוג'יר אדין. במקור זה מן הגניזה (TS Arabic Box 6 (1), כתוב כך: והיה אחד החכמים מסמן לו את גבולות המקום עד אשר נחשף. אז ציווה כי תיבנה על הסלע כיפה שתצופה זהב. עכ"ל.

ולא אכחד ואפשר שמקור זה, או מעין זה, גרם לייצר איזו שהיא הקבלה בין כתלי הכיפה לבין כתלי ההיכל. אך הקבלה זו אינה מסורת. ראשית, במקורות הקדומים יותר, היהודים והערביים, לא מוזכר כלל שסימנו לעומר את הגבולות, או שהגבולות בכלל עניינו אותו. וכפי שראינו. כל מה שעניין אותו זה הצח'רא ותו לא.

בר מן דין, הדבר ברור שמקור זה לוקה באנכרוניזם היסטורי. שכן עומר כלל לא בנה את הכיפה, ובודאי לא ציווה שתצופה זהב. וממילא אין הכרח שהנתון על ציון גבולות ההיכל מוכרח. שכן אם הסיפור לוקה בחסר, היאך נלמד ממנו מסורת מדויקת? אולם הטענה העיקרית היא, שאפילו אם נאמר שמקור זה יש איזה שהוא הד למסורת על כתלי ההיכל, על כרחנו שמסורת זו פשוט מוטעית. שכן רוחב ההיכל בקודש הקודשים היה 70 אמה. במטרים זה 35 מטר בערך. רוחב הכיפה במקום זה (מרכז הכיפה) הוא 50 מטר! כלומר ברור הדבר שכותלי הכיפה אינה מייצגים את כותלי ההיכל כפי שהיה הרוחב, במקום קה"ק^מ. ועוד קושיא הנובעת מכך, כפי שכתוב בירושלמי ההיכל היה מכוון לכיווני מזרח-מערב אסטרונומי. אם הכיפה היתה מתארת לנו את כתלי ההיכל, אז גם הכיפה היתה אמורה להיות בכיוונים אלו. אולם ידוע לכל, שהכיפה לא מכוונת כלל לכיווני מזרח מערב אסטרונומי.

ואחר שעיינתי בדברי המקור הנ"ל חשבתי כי אין כלל ראיה לדברי הרב אלבה גם לשיטתו. ראשית מה שכתוב הוא כך: והיה אחד החכמים מסמן לו את גבולות המקום עד אשר נחשף. אז ציווה כי תיבנה על הסלע כיפה שתצופה זהב. עכ"ל. כלומר, אחד החכמים סימן לו את גבולות המקום^מ. ועומר החליט לבנות על המקום כיפה. אך אין כלל הכרח, שעומר בנה את הכיפה על פי גבולות המקום, שסימן אותו חכם! זה כלל לא כתוב התם. יש שני נתונים באיגרת זו, שאינם קשורים בהכרח אחד לשני – אחד, אחד מן היהודים סימן את הגבולות של המקום. והשני, ועומר בנה כיפה. אין הכרח לתלות את הכיפה בגבולות. ועוד, שפיר יש לומר שהראו לעומר

מא). אפשר אולי לומר שהמוסלמים בנו את הכיפה, כפי מה ששמעו מהיהודים על המקום הרחב ביותר של ההיכל, כלומר מאה אמה, שהוא כחמישים מטרים. אולם גם לפי זה, אין כאן מסורת. שכן אין אנו יודעים באיזו אמה השתמשו הערביים, האם השתמשו באמה 'הלכתית', או שמא באמה לפי השיעור של האמה שהיה מקובל בימיהם. וכיוון שאין לנו אפשרות לדעת זו, ממילא ברור שאין אפשרות להכריח כאן מסורת גם על הצד הזה.

מב). יכולות להיות כמה סיבות לכך שאותו חכם סימן לו את גבולות המקום. ואכמ"ל. אך אין הכרח לומר שהיהודי חשף את הסלע עד שגילה לעומר את גבולות ההיכל החיצוניים.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תפב

את גבולות קה"ק בצמצום, ולא את גבולות ההיכל, שכן יש פער בין כתלי ההיכל, שמהם רוצה הרב אלבה למדוד, לבין הרוחב הפנימי של קה"ק. והכי מסתברא מילתא, דהרי אנו יודעים שעומר חיפש את מקום 'הצח'רה' ומסתבר שהראו לו את גבולות הצח'רה, ולא את גבולות ההיכל. וכדחזינון שהצח'רא מסומנת על ידי גדר גבוהה גם היום.

וברור על פי מקורות אחרים אנו יודעים שמה שעניין את עומר זה בעיקר האבן. ולכן הראו לו את גבולות האבן, וקודש הקודשים. ואכתי גם בזה אין הכרח שעומר התחשב בסברות יהודיות בשביל לכבד את מקום קה"ק^מ.

ועתה נביא את דברי מוג'יר אלדין ונראה האם בדבריו יש מקום לדקדק את דקדוק הרב אלבה. אחר שהביא הרב אלבה את העדות של מוג'יר אדין (אנס, 1, עמ' 255-256) שממנה עולה שעומר לא ידע היכן בדיוק נמצא מקום המקדש, אלא רק ידע תיאור כללי שלו, ולכן היה חייב להיעזר בנוצרים. בסו"ד כתב מוג'יר אדין: הוא מצא בצח'רה זבל רב שזרקו הביזנטים להכעיס את בני ישראל. פשט עמר את מעילו והחל לנקות את הזבל, וכמוהו המוסלמים שאתו ע"כ. דעת לנבון נקל, שעומר כלל לא עסק בעדות זו במציאת המקום המדויק של המקדש, וזה לא עולה כלל מדבריו, אלא כל רצונו הכא היה לנקות מקום אבן השתיה, מן האשפה שהשליכו שם הביזנטים.

אולם הרב אלבה כתב לדקדק: לפי הסיפור של מוג'יר 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. ע"כ לשון הרב אלבה.

ועל כך יש להקשות טובא, הרב אלבה מחבר בין כל המקורות ההיסטוריים הנ"ל ועושה מהם עיסה. הוא חיבר את ה'תנאים' שהוזכרו באגרת לחכמי ירושלים, עם סיפורו של מוג'יר אלדין, ואת הסיפור של מוג'יר אלדין עם האגרת מן הגניזה, שמדברת על מבנה. ופשוט הדבר, שמקורות שמצד עצמם אינם אמורים להיות מתואמים האחד עם השני, לא נכון הדבר להתאימם בעל כרחם.

שנית, אם עומר כבר ידע על מקום המקדש, אז למה לא הלך לשם ישירות, והסתבך לו עם הפטריארך? על כן, לא נראה כדברי הרב אלבה, אלא הפשטות היא שמוחמד תיאר לו את המקום בתיאור כללי (לדוגמא אמר לו על מציאות האשפה). אך עומר לא ידע היכן המקום ולכן נזקק לעזרת הנוצרים.

מג). ותמהתי על הרב אלבה רבות, שכן נראה שדרכו היא לומר דברים שאינם מוכרחים, ולאחר מכן להתייחס אליהם כאילו הם מוכרחים. והמקשה על דבריו לא ידע אם דבריו נאמרו בדרך אפשר או בהכרח. וצע"ג.

תפג תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

ועוד בה, ברור לדעתי שעומר התעניין בסלע, גם מפני שכנראה ידע על המסורות היהודיות על קדושתו, וגם מפני שבחשיבה הערבית, הצח'רה היא כעין הכעבה, שתיהן אבנים להבדיל. אך לא כתוב בשו"ם שרצה לבנות מבנה, ושהמבנה הזה יציין את מקדש שלמה. עומר חפץ היה לדעת היכן הוא מקום המקדש הנמצא בהר הבית, בכדי להגיע לצח'רה. מדברי מוג'יר אדין נראה ששני הנתונים היו חסרים לו, למעט תיאור כללי של הר הבית, ולכן נזקק לעזרת הנוצרים.

וגם אליבא דהרב אלבה, ברור שאין דברי מוג'יר אדין מסייעים לשיטתו. שכן רק משמע שרצה גילוי מפורט של האבן, אך לא שציווה ולא עלתה על לבו לבנות כיפה שתהיה בדיוק לפי מידות ההיכל. זאת לא ידעתי מניין לו, ומ"מ בדברי מוג'יר אדין זה פשוט לא כתוב. ואם כוונתו לחבר את המקורות ההיסטוריים ולהשליך מאחד על משנהו, כבר מילתי אמורה שאין לעשות כן, ומי שלבו נוקפו אומר כן.

ועוד בה, משום מה הרב אלבה מדלג בין שתי אפשרויות קיצוניות בלי להתייחס לאפשרות הממוצעת, שכן לעיל בסמוך כתב הרב אלבה (ירחון האוצר ע"ח עמ' ססט) שלא יתכן לומר שעומר חיפש את מקום הר הבית, שזה כבר היה ידוע לו¹. ולכן הרב אלבה עובר לאפשרות קיצונית ומכריח שעומר חיפש את מקום המקדש ושיגלו לו אותו גילוי מפורט.

הרב אלבה מתעלם מהאפשרות הפשוטה, שהיא מה שכתוב בכל המסמכים ההיסטוריים הנוספים שהביא לאחר מכן, שעומר חיפש את הצח'רא והיא מה שעניין אותו. וכלל לא חיפש לדעת את מקום המקדש וההיכל והעזרות בדקדוק, ואם זה על פי אמת גר"ח נאה או חזו"א. ובפרט שעומר לא חיפש להתקרב ליהדות, אלא דווקא להתרחק ממנה, כפי שרואים שלא קבע את ההשתחויה דרך הצח'רא לדרום, על מנת לאחד את שני המקומות, אלא דווקא גרם לכך שיהיו אחוריהם אל היכל ה'. ועל כן, אף שבדאי אין דברי הרב אלבה מופקעים, ואם רוצים להעמיס בדעתו של עומר שכך היתה כוונתו, אפשר להעמיס כן, אך בודאי שאי אפשר להכריח כך, ובודאי שאי אפשר לומר על כך שהיתה איזו "מסורת" בעניין.

גם מדברי הנוצרי סיביאוס אין ראיה לדברי כלל הרב אלבה. שכן הוא כתב: 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. ע"כ. וכפי שציין הרב אלבה, סיביאוס הנז' היה בזמן הכיבוש הערבי של אר"י, ובדבריו יש מקום לומר שבתחילה בנו על

מד). ועל כך יש לשאול, ממי היה זה ידוע לו? אם תאמר מן היהודים. הרי זה אינו, שכן בדברי מוג'יר אדין לא מוזכרים היהודים כלל. ואם תאמר ממקורות אחרים, מסתבר שהיה זה רק לאחר שהנוצרים שיקרו עליו. על כן לא מן היהודים ידע. אם תאמר מן המוסלמים, הרי זה בלתי אפשרי, שכן עתה אנו מדברים על הכיבוש המוסלמי של ירושלים, ואילו מוסלמים היו שם?

אם תאמר מן הנוצרים, הלא ראינו ששאלם ושיקרו עליו. ואם תאמר ממוחמד בכבודו ובעצמו, הרי ברור שמוחמד לא דקדק עם עומר בנקודות ציון מדוייקות, אלא רק תיאר לו באופן כללי.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תפד

יסודות המקדש. אולם כיוון שאנו יודעים שמבנה זה, אינו המבנה הידוע הנקרא מסגד עומה, הנמצא לפנינו, ממילא נפלה הראיה.

שכן מטרתנו הכא אינה להראות שמבחינה אדריכלית אפשר לבנות מבנה, על יסודות קדומים. אלא כוונתו להראות שהכיפה המצויה לנגד עינינו היום אינה בנויה על יסודות אלה, לפחות לא באופן שיהיה אפשר לדקדק ממנה את המרחקים. ועל כן, אפילו אם נאמר שהמבנה שנבנה בתקופת סיביאוס היה קשור למקדש ולמידותיו באיזה שהוא אופן, ברור שהכיפה שלפנינו כבר לא עמדה בקריטריונים אלה, שכן הכיפה קטנה משיעור מאה על מאה אפילו לפי הרב אלבה, כפי שיבואר בהמשך. וגם לגבי בניית הכיפה עצמה, אין לנו כל עדות (בשונה מהעדויות על גילוי האבן) שבנייתה נעשתה בעצה אחת עם היהודים, וממילא אין סיבה להניח כן.

וגם דברי סיביאוס הללו סותרים את דברי הבישוף הצרפתי ארקולף: במקום הנפלא, שעליו בצורה מפוארת נבנה פעם המקדש, הנמצא בסמוך לחומה המזרחית^מ, מבקרים עכשיו הסרצנים בית תפילה בעל 4 צלעות, שהם בנו בצורה גסה, כשהם הניחו לוחות עץ וקורות גדולות על אי אלו חורבות ע"כ. והנה הכא לא מדובר על מבנה גדול הנראה כבית מקדש, אלא על מבנה פשוט מעץ, וכלל לא כתוב שנעשה עם יסודות עמוקים או שהיסודות הללו הם יסודותיו של בית המקדש. גם בשביל לעשות קורות עץ בגודל 100*100 או 70*100 לוחות העץ צריכים להיות ממש גדולים, בכדי שלא ימוטו. או בתוך היסודות^מ. ומה שכתב לדקדק הרב אלבה שמבנה זה בעל 4 צלעות: ויתכן מאוד שהוא הריבוע של מאה על מאה שחופף ברובו את חורבות ההיכל ע"כ. דיוק זה, מעבר לכך שאינו מוכרח^מ, לא כתוב בדברי ארקולף. וגם הרב אלבה רוצה להכריח שיש כאן מסורת, אך הלשון "יתכן מאוד", אינה לשון של מסורת אלא של סברא. ואם רוצה הרב אלבה לומר את הדברים בסברא, אז שיקרא להם כן, אך שלא ישתמש במושג המקודש 'מסורת'. וגם אחר כל זאת, אפילו אם נאמר בדברי ארקולף שהמבנה הזה כן היה על פי מידות ההיכל, מ"מ בא רעהו וחקרו, ועבד אל מליכ בנה בניין חדש, ללא קשר להתחייבויות ליהודים, וללא קשר למידות המקדש כפי שאנו רואים בעינינו^מ. כך שלעדויות אלה מבחינת הסוגיא, אין כל ערך^מ.

מה). מכיוון שרוב ירושלים דאז בנויה במערב וצפון, ובצד מזרח חומת העיר היא חומת הר הבית, לכן אמר סמוך לחומה המזרחית.

מו). וכיוון שלא כתוב אצל סיביאוס על מבנה גדול הנראה כבית מקדש, וגם לא כתוב אצל ארקולף שנעשה מבנה שבו יש קורות עץ ולוחות בגודל של 100 אמה. יוצא שאין ראיה כלל גם לפי דברי כת"ר שהמבנה שהם מתארים תיאר את בית המקדש באיזה שהוא אופן.

מז). וגם מבחינה אדריכלית יש מקום לפקפק בזה.

תגובת הרב עידוא אלבה: מה הפקפוק האדרכלי? עכ"פ כפי שהבהרתי עתה עיקר הלימוד הוא מלשון נסחרות דרשב"י, והפרטים של מה שהיה לפני כן נצרכים רק כדי להבין איך יכלו לדעת מהו מקום המדויק של ההיכל. ובאמת מבנה פשוט מעץ יכול להיות על מקום לא גדול בערך במקום ההיכל, וכמו שאפשר להבין מסיביאוס, אך ברגע שנבנתה הכיפה, כבר ממילא מקורות קדומים יותר אינם רלוונטיים לעניין המסורת. ולפלא על הרב אלבה שלא הבחין בזאת, וחשב שהוא יכול לקחת את כל המקורות של הרבנים שפירא ופלאי ולשומם במאמרו בלא דקדוק ובלא עיון.

מט). כמובן שכל זה לא קשה כלל על שיטת הרב אלבה, שכן הוא אמר בדעתו הרחבה, שכן במאמרו הוא טוען

תפה תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

מכל העדויות הנ"ל אנו רואים בצורה ברורה, שאין הכרח לקשור את הקמת הכיפה, עם כותלי ההיכל באיזה שהוא אופן, ובפרט שהדברים מוכחים מן המציאות.

גם בדברי רבי פתחיה מרגשנבורג שהביא הרב אלבה, לא כתוב שהכיפה נבנתה על בסיס מקום ההיכל, אלא שאמרו למלך הישמעאלי שיש זקן שידוע מקום ההיכל והעזרה. והמלך על פי דעתו בנה היכל בכדי שיתפללו בו היהודים.

והרב אלבה שם ליבו הטהור שאין בדברים אלו כל הכרח, וכתב להגן על שיטתו מפני קושיות של אמת, וז"ל: 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 בהיכל, כלומר בגבולות ההיכל. ע"כ.

כלומר, מפני שבדברי הרדב"ז שהיה מאוחר לכל אלו העדויות, מפורש לדעת הרב אלבה, שהיתה לו מסורת. לכן אנו משליכים מדברי הרדב"ז אחר וקדם, על דברי אלו שקדמו לו, אפילו שבכל דבריהם אין במשמעות דבריהם כלל שגילו לעומר את מקום המקדש על פי אמות מידה מדוייקות¹, ועל פי זה מתחדשת מסורת ברורה הנוגדת את המציאות. ועוד, מי גילה לרב אלבה רז זה, שמבנה הכיפה נבנה על יסוד המבנה הריבועי הקדום?

וביותר תמהתי על מה שכתב: וזה מביא סברא לחבר את כל הדברים וללמוד מהרדב"ז שכוונת חכמי ירושלים היא למעשה שהכיפה מציינת את ההיכל. ע"כ. כלומר, דקדוק הלשונית הוא המורה לנו לחבר את כל הנקודות וליצור מסורת. כלומר אין מסורת, על פי דקדוקים (קלושים בעיני) הרב אלבה מחדש כאילו יש מסורת. וכאשר אנו באים לבחון את "המסורת" במטרים, אנחנו רואים שהיא פשוט שגויה. לכן לא ראיתי בדברי הרב אלבה הללו, שום הכרח ושום סברא אמיתית, להכריח את ההלכה כדבריו.

ולקמן אראה בס"ד, כי לשיטת הרב אלבה אין שום בסיס, כיוון שגם את דברי הרדב"ז הוא לא מקבל כפשוטם.



דחיית דקדוקי הרב אלבה מלשון הרמב"ם

וקודם שנבוא לבאר את פירוש הרב אלבה בלשון הרדב"ז, נביא פירושו בדברי הרמב"ם².

שמתחילה היה מבנה שמתאר סיביאוס, ולאחר מכן הכיפה גם נבנתה לפי העקרונות שמתאר סיביאוס. ולא צריכא למימר שדברים אלה אינם אלא דברי נביאות.

1. וכפי שנראה בסמוך, אין זה מפורש כלל.

נא). כמו שכתב הרב אלבה גופיה 'סברא' לכל היותר, לא מסורת.

נב). את דחיית פירושו בדברי שאר הראשונים, אביא בהערות שוליים בס"ד לקמן. כיוון שאיני רואה צורך בלהאריך דברים אין קץ, כאשר ברור מעיקרא שהדברים אינם מבוססים כלל.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תפז

וכאן אחרוג ממנהגי וגם אעיר על ענייני סגנון בכדי להראות כמה הרב אלבה שליט"א התאמץ בכדי להוציא דברים מפשטם ובכדי ליצור מצג שווא של מסורת.

בכותרת כתב הרב אלבה (ירחון האוצר ע"ח עמ' שעב) כך: מקורות מהרמב"ם חכמי א"י, תלמיד הרמב"ן והכפתור ופרח ע"כ, וגם אחרי כן כתב: הרמב"ם וחכמי ארץ ישראל ע"כ. והקורא מקבל את הרושם המוטעה שיש כאן מסורת ברורה מחכמי ארץ ישראל הקדמוניים, שעברה להרמב"ם, וכך הגיעה עד עצם היום הזה. והכותרת מטעה. המקור הוא מהרמב"ם, שבסמוך בס"ד נעסוק בדבריו עצמם לראות שאין כאן שום סיוע לדברי הרב אלבה. ומי הם חכמי ארץ ישראל ששמם מופיע בכותרת? התשובה לכך מופיעה בסוף הדקדוק שכתב הרב אלבה (שם עמ' שעג): ויחד עם הרמב"ם נכנס גם הדיין של עכו, שמסתבר שעל פיו למעשה נהגו כפי שעשו, כי זו היתה עמדת חכמי ארץ ישראל. ע"כ. הפלא ופלא. 'חכמי ארץ ישראל' הכתובים בכותרת, אינם הרבים, אלא מצטמצמים לחכם אחד בלבד, שכלל לא אמר מילה בעניין זה, ואין אנו יודעים מה היתה דעתו בעניין, וממי למד רוב חכמתו. ובכלל מי נתלה במי, אם הרמב"ם ברבי יפת או רבי יפת ברמב"ם. ומאגרתו של הרמב"ם לרבי יפת, משמע שלא סבר שרבי יפת גדול ממנו כלל, שכן הוא מוכיח אותו על פניו. ודי בזה בכדי להראות שדרכו של הרב אלבה אינה דרך ישרה שיבור לו האדם.

שנית, בגוף דברי הרמב"ם פלפל הרב אלבה ודחק הרבה עד שנכנס ועלה בידו לבאר כשיטתו בדעת הרמב"ם.

הרב אלבה כתב להכריח שכאשר כתב הרמב"ם באיגרתו 'נכנסתי לבית הגדול והקדוש' כוונתו לומר שנכנס לעזרה, וכיוון שאסור לפי הרמב"ם להיכנס לעזרה, כתב הרב אלבה (שם עמ' שעב) שהרמב"ם נכנס למקום 'הקרוי עזרה'. ולא צריכא למימר שפלפול זה כלל לא עולה בפשטות מלשון הרמב"ם, שכן בלשונו באיגרת הרמב"ם לא הזכיר כלל, לא עזרה ולא מקום הקרוי עזרה. ודברי הרב אלבה כמגדלים הפורחים באויר.

כשהרמב"ם כתב "נכנסתי לבית הגדול והקדוש והתפללתי בו", הוא כתב זאת באיגרת אישית לרבי יפת הדיין. לא עלה על דעת הרמב"ם שיבוא מאן דהוא לאחר כמה דורות ויקשה ויפרק ויתרץ מהלכות בית הבחירה או מנוסח ברכת המזון, על דבריו באיגרת אישית, שבה הוא קובל על התנהגות לא ראויה של רבי יפת כלפיו. ולא מיחזיא מילתא שנתכוון לדקדק.

ותמיד הבנתי כשקראתי את האיגרת הזו, וכן הבין הגר"י אריאל בסידור המקדש כאשר עסק בדברי הרמב"ם, שכוונת הרמב"ם לומר דרך כלל, נכנסתי להר הבית על פי המקומות המותרים. ולא דק. וכן כתב הרב יוסף פלאי בדבריו שהובאו בסוף ספר העבודה להרמב"ם הוצ' מקבילי (עמ' 437) וז"ל: לפי עדות המעתיק הועתקו הדברים מכתבת יד של הרמב"ם. ר"י שילת מעיר שמסתבר שכוונת הרמב"ם באמרו 'ונכנסתי לבית הגדול והקדוש' וכו', שנכנס למתחם הר הבית, אך לא למקדש עצמו עכ"ל.

נג). וכבר כתב הרמב"ם על חכמי אר"י שבתקופתו (פירוש המשנה בכורות ד ד): וכבר ראיתי בארץ ישראל אנשים נקראים חברים, וכו' ואפילו בר בי רב דחד יומא ליתיה. ע"כ.

תפז תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

אולם הרב אלבה הקשה שמעולם לא מצאנו שהרמב"ם קרא להר הבית 'הבית הגדול והקדוש', ולכן מוכח שכוונת הרמב"ם על העזרה, וכיוון שאי אפשר להיכנס לעזרה, כוונתו על המקום הנקרא עזרה, שהיא הרמה המוגבהת. אף שכל זה לא רמוז בדבר וחצי דבר בלשון הרמב"ם, מ"מ אכן קושיא אלימתא היא, שלא מצאנו שהר הבית נקרא הבית הגדול והקדוש. אך השתא דאתינן להכי, נקשה על הרב אלבה כי קושיא דיליה, היכן מצאנו והראיני דוגמתו בעולם הזה, היכן מצאנו גם ראינו שהרמב"ם קרא לעזרה (או למקום הנקרא עזרה) בלשון 'הבית הגדול והקדוש'? כדי שנאמר כדברי הרב אלבה צריכים אנו לומר שהעזרה נקראת כן בלשון הרמב"ם, אך הרב אלבה ריפא שבר על נקלה ואמר שבדברי הימים העזרה נקראת 'בית זבח', ומזה למד שכאשר מוזכר מושג אחר בשיתוף שם התואר 'בית', בודאי שהכוונה לעזרה. אך ברור לכל ישר הולך, שדברי הרב אלבה בדותא הם. שכן, לא עסקינן הכא בראיות למכביר מה נקרא בית ומה עיקר בבניין הבית. עסקינן הכא בלשון הרמב"ם, וכי היכי דדחה הרב אלבה את האפשרות הפשוטה לומר שכוונת הרמב"ם לומר שנכנס להר הבית, כך דחו דברי הרב אלבה גופיה את דבריו עצמו, ואי אפשר לומר שנכנס לעזרה, כיוון שגם העזרה לא קרויה בשום מקום בלשון הרמב"ם 'בית'. ומה לנו כי נחוש ללשון 'בית' הטמון לו בדברי הימים? אין אלו אלא דברי תימה.

ויתר על כן, היכן מצאנו גם ראינו שהרמב"ם השתמש מדיליה, חוץ מאגרת זו, במושג 'הבית הגדול והקדוש'? בכל משנה תורה התייחס לכך הרמב"ם רק פעם אחת, וגם התם לא מדיליה אלא מנוסח ברכת המזון שקבעו חז"ל. וכיוון שאי אפשר לומר שהרמב"ם נכנס לתוך מקום המקדש עצמו, מחמת הטומאה, ממילא ברור שהתכוון לומר בדרך כלל על מתחם הר הבית. ולקמן נראה בס"ד שהלשון "בית" נכונה גם על הר הבית באופן כללי וממילא כל שיטת הרב אלבה נדחה קראו לה.

ותדע שלא מלבי אמרתי כן, וכבר קדמוני רבנן, הלא הוא הגר"י שילת במהדורת איגרות הרמב"ם אשר לו, כתב (עמ' רכו) בזה"ל: ההליכה בבית אלהים או הכניסה לבית אלהים היא, איפוא מטבע לשון מקראי-הלכתי המתייחס לכניסה ולהליכה בחצרות בית ה', והוא יכול להתייחס באופן זה גם להר הבית כולו הנקרא על שם הבית עכ"ל. ודפח"ח וש"י.

ועוד, אחר העיון נראה שהשם 'בית המקדש' בלשון תקופה זו הוא שם נפוץ בשביל כל מתחם הר הבית. במכתב של רבני ירושלים שהוזכר לעיל איתא: "והתנו עליהם תנאים כי הם יכבדו את בית המקדש מכל גיאול, ויתפללו על שערי, ולא יהיה ממחה על ידיהם". ומבואר כי שערי בית המקדש עליהם מתפללים היהודים הם שערי הר הבית. ואם כן, אין כלל הכרח לומר כדברי הרב אלבה שהמושג הבית הגדול והקדוש, מדבר על המקום הנקרא עזרה, שהגדרה כזו לא כתובה ולא רמוזה בדברי הרמב"ם.

ואחר כתבי כל זאת, ראיתי שגם הרב אלבה הודה לדברי אלו, דשפיר יש לומר שהרמב"ם לא נתכוון לדקדק במילותיו הללו. שכן כך כתב הרב אלבה: כה"ג נראה לי לבאר מה שמצינו שכל הנראה בנו של הרמב"ם, רבי אברהם לא ידע על זה שאביו נכנס להר הבית, שהרי כתב (ספר מעשה ניסים סי' יא) שאפשר שהרמב"ם סבר בעת שכתב את ספר המצוות (ל"ת עח) שאסור

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תפח

לטמא מת להכנס להר הבית. לא כל דבר שאדם רוצה להעביר נודע מיד לכולם ואף לבנו, לכן איני רואה קושי להניח שמרוב טרדותיו הרמב"ם לא הקפיד להודיע לבנו את הענין המיוחד של הימים בהם הוא חוגג, ויתכן שהרמב"ם החליט שעליו לחגוג זאת ולהודיע זאת לבניו רק בהיותו מבוגר, כשבנו לא היה לידו. ע"כ לשון הרב אלבה. כלומר שהרמב"ם כתב את האגרת בה מתוארת עלייתו להר הבית לעצמו, ולא העלה על דעתו בעת כתיבתה למסור הדברים הלאה על ידי קריאתם מתוך הכתב, לבנו או לשאר בני משפחתו, וממילא ברור שאין כלל הכרח שהרמב"ם התכוון לדקדק. ולפי זה שפיר יש לומר שהתכוון במושג 'הבית הגדול והקדוש' לכל מתחם הר הבית, ושלא בדקדוק.

וכשם שאדם שנמצא בכניסה לירושלים, אומר 'הגעתי לירושלים עיר הקודש', למרות שלא הגיע עדיין לתחומי ירושלים המקודשת. כך אדם שנכנס להר הבית יכול לומר 'נכנסתי לבית הגדול והקדוש', למרות שנכנס רק למתחם הר הבית, ואין בכך כל קושי".



יש להוכיח מלשון הרמב"ם שגם על הר הבית יכון המושג בית

ובאמת, כל שיטת הרב אלבה בעניין זה, בנויה על יסוד רעוע. היסוד הוא שלא מצאנו שהר הבית יקרא בלשון 'בית' בדברי הרמב"ם, וממילא ברור הדבר שעלינו למצוא את הדבר היחיד הנקרא 'בית', וכיוון שמצאנו בדברי הימים את המושג 'בית' לגבי העזרה, ממילא ברור שהרמב"ם נכנס לעזרה, וכיוון שלא יכול היה להיכנס לעזרה נכנס למקום הנקרא עזרה. אלו דברי הרב אלבה. וברור שאין הכוונה שבכדי לדחות את דברי הרב אלבה אנו צריכים למצוא שהר הבית נקרא 'הבית הגדול והקדוש', שכן גם הוכחתו מדברי הימים לא מצאה לשון כזו, אלא רק לשון בית.

ועל כן, אם המצא תימצא בידינו אף מובאה אחת שהרמב"ם משליך מלשון 'בית' על כל מתחם הר הבית ממילא כל הוכחתו של הרב אלבה נופלת.

ואחר העיון בס"ד מצאתי שני מקורות כאלו, ותהילות לאל עליון שסייעני על הלימוד.

זה יצא ראשונה. כתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה (פ"ז ה"א-ב): מצות עשה ליראה מן המקדש שנאמר ומקדשי תירא, וכו' (הלכה ב) ואי זו היא יראתו? לא יכנס אדם להר הבית במקלו או

נד). הרמב"ם באותה תקופה היה רווק, ואחיו, אחיותיו ואביו עליהם השלום, לא היו זקוקים לכתב זה, שכן גם הם היו עמו במחיצתו.

נה). גם זה ממאמרו החדש: גם כתב הרב אלבה, שמסורת זו של הצח"ר לא נודעה בחו"ל בזמן הרמב"ם. ודברים אלו אינם דברי אמת. וכשיקשתי הימנו להביא מקור מפורש שלא נודעה מסורת זו, ענה לי שזו רק השערה בעלמא. ואם זו רק השערה כיצד ניתן לומר בוודאות שהרמב"ם לא ידעה?

ובכלל, הוא הרי הביא את האגרת של חכמי ירושלים שכותבים על גילוי מקום המקדש לאנשי חו"ל! יתר על כן המסורת הזו היא מסורת ערבית בעיקרה. אין שום סיבה להניח שבמקומות שבהם שלט האיסלאם לא הגיעה שמעה של מסורת זו. לדוג' בעלמא אביא שאבן ח'לדון, היסטוריון ערבי שנוגד בתוניס, ידע על המסורת הזו וכתבה בספרו. וכך כל שאר הערביים, שחוג' ממוג'יר אדין לא היו ירושלמיים וידעו על כך. אין שום סיבה להניח שהערבי בקהיר או באנדלוס ידע, ושכנו לא ידע רק כי שמו 'משה בן מיימון'.

תפט תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

במנעל שברגליו או באפונדתו או באבק שעל רגליו או במעות הצרורין לו בסדינו ואין צריך לומר שאסור לרוק בכל הר הבית וכו', ולא יעשה הר הבית דרך וכו', ולא יכנס לו אלא לדבר מצוה. ע"כ. ומבואר בפשיטות שאע"פ שבפסוק כתוב 'ומקדשי תיראו', על פניו הכוונה דווקא לבית הגדול והקדוש מחנה שכינה, מ"מ הרמב"ם על פי חז"ל מרחיב זאת לכל תחומי הר הבית, שגם התם יש דיני מורא מקדש".

ואשר על ידו השני. עוד מקור מפורש מזה, שהרמב"ם מחיל דין הנכתב בו דווקא 'בית', על כל תחומי ההר, איתא גם בהל' בית הבחירה (פ"א ה"ח): כשבונים ההיכל והעזרה בונים באבנים גדולות, וכו' ואין מפצלין את אבני הבנין בהר הבית אלא מפצלין אותן ומסתתין אותן מבחוץ וכו', שנאמר אבנים גדולות אבנים יקרות ליסד הבית אבני גזית, ואומר ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנות. ע"כ. כלומר בפסוק כתוב לשון 'בית' – 'בבית בהבנות', אך הרמב"ם למד מזה לאסור בכל שטח הר הבית. כלומר גם שטח הר הבית, יכול להיקרא בית. וכיוון שכבר ביררנו גם אליבא דהרב אלבה שאין אני צריך למצוא שהר הבית נקרא דווקא 'הבית הגדול והקדוש', אלא כל שיפול בו לשון 'בית' שפיר דמי, וכמו שעשה איהו שלמד מלשון 'בית זבח' לעזרה. כך אעשה גם אני. ובפרט שמדובר בלשון שהרמב"ם כתב מעצמו ולא ציטט את נוסח ברכת המזון וכד'.

ואין לומר שכוונת הרמב"ם היא רק שלא ישמע קול החציבה בהר הבית, כיוון שאם חוצבים בהר הבית, יש לאסור גם ממזרח בסמוך מחוץ להר, מפני הקול נשמע. שכן לא מצאנו איסור כזה. אלא ודאי שכל האיסור הוא החציבה בהר הבית, ובית משמעו גם הר הבית. ונדחו דברי הרב אלבה.

ועל כן, כיוון שראינו בפירוש בדעת הרמב"ם שגם במתחם הר הבית יכולה ליפול לשון בית, ממילא אין כלל קושי לומר שכשהרמב"ם כתב 'הבית הגדול והקדוש' הוא נתכוון לכל מתחם הר הבית באופן כללי, לאחר שהתברר לנו שלהיכנס לעזרה עצמה הרמב"ם אסר. וממילא ברור שנתכוון למתחם הר הבית. ולית דין צריך בושש.

ועוד בה, הרי בלשון הרמב"ם גופיה בשני המקורות שהביא הרב אלבה, לא כתובה המילה עזרה כלל. וקל וחומר שלא כתוב 'מקום הקרוי עזרה'. אלא הרב אלבה לומד מלשון הכתובה בהל' בית הבחירה ללשונות הכתובות באיגרת אישית, שיש בה מן המליצה. ולדקדק באופן הלכתי צר, באיגרות הבנויות על תכתובת אישית, לא נוח לי כלל. וליקו ולימא ליה לקרא דכי כתיבא בדווקא כתיבא? ואם נרצה לדקדק בגוף הלשונות כדקדוק הרב אלבה, נהיה מוכרחים לומר שהרמב"ם נכנס לעזרה עצמה". אך אם כבר הרשות נתונה שלא לדקדק כל כך מחמת הקושי, להכניס את הרמב"ם לעזרה, נגד פסקו הוא, ממילא כבר אין הגבלה לומר שהרמב"ם התייחס באופן זה לכל מתחם חראם אשריף. וכאשר הסרנו את חובת הדקדוק ולא שמענו שיש

נו). ושלא תאמר שהלכה זו מדברת דווקא בבניינו, אך בחורבנו לא מצאנו שנקרא הר הבית כן. הבאתי גם את הדין של יריקה במקדש. שמפורש בחז"ל (ברכות סב ע"ב): אמר רב ביבי אמר רבי יהושע בן לוי כל הרוקק בהר הבית בזמן הזה כאילו רוקק בבית עינו ע"כ.

נו). וזה קשה מצד אחר כדכתבין.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תצ

מקום ביניים, שמצד אחד מתוקף קדושתו הוא הר הבית, אך מצד אחר הוא נקרא עזרה, כל שלא שמענו כזאת בדעת הרמב"ם בפירוש ממילא אין מקום לומר כן. והדברים פשוטים. ובפרט שבניגוד לאחרים^ט, הרמב"ם לא התייחס באיגרתו וברשימתו כלל לרמה המוגבהת. ואם כן כיצד נחדש דבר בלשון הרמב"ם בלא שכתבו בהדיא ונסתמך על דקדוקים קלושים?^{טז}

והרב אלבה לשיטתו, כמו שעשה בדברי הרדב"ז, שקודם הוכיח שהיתה לו מסורת, ולזה חיבר מקורות קדמונים לא מוכרחים, כך עשה לרמב"ם. קודם כתב אמירה ללא מקור ברור בדעת הרמב"ם, ומביא לה ממנהג שהיה 300 שנים לאחר מכן. וכל דקדוקי הרב אלבה הם כניסיון לקבוע את מקום זקיפת אצבעו של רבי יהושע בן חנניא בבכורות ח ע"ב^{יז}.

וגם הרב אלבה הדר תבריה לגיזיה בעניין לשון הרמב"ם והודה לדברי, שאין פירושו מוכרח בדעת הרמב"ם. ותפילה עושה מחצה^{יח}. וממילא אין מקום לסמוך עליהם כלל.



נח). רבי יעקב בן נתנאל הכהן ותלמיד הרמב"ן.

נט). ואני בטרם אכלה לדבר אעיר על עוד נקודה שכתב הרב אלבה (ירחון האוצר ע"ח עמ' שעג) בפרשו לדברי הרמב"ם: לדעת הרמב"ם ככל שהוא קרוב יותר לעזרה יש יותר מצוה, כמו שמוכח ברדב"ז שהיו חפצים להתקרב כמה שיותר. ע"כ. גם כאן, יש לשים לב לגישה המטעה שנוקט בה הרב אלבה. גישה שמלבד שהיא אינה נכונה, היא גורמת גם לעיקור כל דיון אמיתי בדברי הפוסקים. הוא כתב בצורה ברורה 'לדעת הרמב"ם ככל שהוא קרוב יותר יש יותר מצווה'. ומיד התעוררתי לשאול, היכן זה כתוב ברמב"ם? האם בפירוש המשנה? במשנה תורה? במורה הנבוכים? האם באיגרת תשובה? או שמא גם זו "מסורת", שאין צריכה כלל מקורות אחרים בכדי להוכיחה, אלא די שנתאמתה אצל הרב אלבה בהגיונו?

הרב אלבה נר"ו לא השאירנו במתח, התשובה היא: כמו שמוכח ברדב"ז שהיו חפצים להתקרב ע"כ. אלו הם דברי הרב אלבה, בלא חסר ויתר. כלומר מנהג שהיה קיים בירושלים 300 שנה לאחר הרמב"ם, ושלדעת הרדב"ז היו במנהג זה כמה פקפוקים, וכמו שכתב איהו גופיה בסוף תשובתו הרמת'ה, הוא אשר הפך בדברי הרב אלבה למקור לדברי הרמב"ם שהיה 300 שנה קודם לכן, שמצווה להתקרב כמה שיותר! ואשתומם כשעה חזא על דברי הרב אלבה הללו, שלא ניתנו להיאמר וק"ו שלא ניתנו להיכתב.

ס). ובכלל כתב הרב אלבה במאמרו, כי הרמב"ם קיבל את המסורת בדבר מקום המקדש מחכמי ארץ ישראל. אולם אין בזה כלל הכרח, שכן המסורת על מבנה במקום המקדש מוזכר אצל רבי אברהם בן חייא הנשיא מארץ ספרד. ולא מן הנמנע שהמסורת הזו היתה ידועה בספרד, שהיתה גם היא תחת שלטון מוסלמי, וכבר שם ידע עליה הרמב"ם.

על כך כתב הרב אלבה: אין בדברי רבי אברהם בר חייא מסורת על מבנה במקום המקדש שמקביל למקדש. הוא מדבר על זה שהרשו ליהודים להתפלל במקום, והוא לא מדבר על משהו שהיה בימיו, ובדאי לא ידע להסביר היכן היו מתפללים, ולרמב"ם לא היתה מסורת בענין כאלו בהיותו בחו"ל. ע"כ.

ואני דניאל בינתי בספרים, וראיתי ששתי תשובות בדבר. כת"ר כותב שרבי אברהם בן חייא לא כותב שום מסורת על מבנה שהוא על מקום אבן השתיה. אולם כת"ר שוגה ברואה, שרבי אברהם בן חייא כתב בפירוש: וכמו כן היו מלכי ישמעאל נוהגים עמם מנהג טוב והרשו את ישראל לבוא אל הבית ולבנות בו בית תפילה ומדרש והיו כל גלויות ישראל הקרובים אל הבית עולים אליו בחגים ובמועדים ומתפללים בתוכו, ומעמידים תפילות כנגד תמידין ומוסיפים ע"כ. ואם אנו, כדרכו של הרב אלבה, מחברים מקורות היסטוריים שאינם קשורים אחד לשני, ברור שהבית שהרשו בני ישמעאל לבני ישראל לבנות, הוא הבית המוזכר בדברי סיביאוס וכד'. ואם כן בודאי שמסורת זו היתה ידועה לרמב"ם (ודי לי שאפשר להבין כך בדברי רבי אברהם בר חייא, כדי שאוכל לומר שאפשר לומר שהרמב"ם הבין כך). ואם לא מדובר כלל במבנה שעל אבן השתיה, אלא בתיאור כללי של הר הבית. אזי הרי שלי לפני, שאפשר לקרוא גם לכלל המתחם בית.

תצא תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

הכלל העולה מדקדוק דברי הראשונים

זאת תורת העול'ה מדברי הראשונים כולם שהביא הרב אלבה, שאין מאף ולא אחד מהם ראה אחת ברורה ומוכרחת לכך שכותלי הכיפה מציינים בפירוש ובדיוק את כתלי המקדש. מלבד מה שכתבתי לעיל בס"ד להקשות טובא על אפשרות זו. מדברי כל חכמי ירושלים הללו מוכח שלא היתה להם מסורת, אלא לכל היותר המסורת על אבן השתיה הנמצאת בתוך כיפת הסלע.

ובזה גם הרב אלבה מודה שמכל אלו הראשונים אין להוכיח בהדיא כלום, כיוון ש"אפשר לפרש שהם סימנו את המקום רק כהשערה היכן ימצא הסלע", כלשון הרב אלבה גופיה. רק

ואם ירצה הרב אלבה להתעקש ולומר (כדברי דינור) שכוונת רבי אברהם בר חייא היא על בית כנסת שבהר הבית. ממילא כבר אפשר גם לומר שהרמב"ם בהתייחסו למקום הקדוש, התייחס לבית כנסת שבתחומי ההר. ודי בזה.

שנית, מי גילה לך רז זה? למה שהרמב"ם לא ידע. נגיד ונאמר כי מדברי רבי אברהם בן חייא אין ראיה. אבל הרי ספרד תחת שלטון האסלאם, ולמה שבמשך מאות שנים לא תגיע המסורת עד ספרד? אין אתה מניח כך בפשטות, עד כדי כך שאתה אומר שלא היתה מסורת לרמב"ם בעניינים אלו בהיותו בחו"ל. מהיכן ידעת זאת? אין זאת כי אם דרכו של הרב אלבה להניח הנחות שאינן מוכרחות ועל פיהן להכריח דברים. וכן לא יעשה. ועוד יש להקשות הרבה על הפירוש שפירש בדברי הרמב"ם במסכת יומא, ואכמ"ל.

סא. כאן יש להביא את שאר הראשונים והדקדוקים של הרב אלבה מהפוסקים שקדמו לרדב"ז, הנה הביא ראיה שתלמיד הרמב"ן נקט בפירוש שהכיפה מייצגת את כתלי ההיכל, וכתב הרב אלבה (ירחון האוצר ע"ח עמ' טו) בסיכום הדברים: גם תלמיד הרמב"ן נוקט **בידיעה ודאית** שבנין הכיפה הוא על ההיכל **במקומו המכוון ועל יסודותיו כפי המסורת**. ע"כ. אולם, ידיעה ודאית זו, אינה כתובה בלשון תלמיד הרמב"ן, הוא כתב 'והבנין' (של עומר) על בית קדשי הקדשים ועל ההיכל. לא כתוב שמקובל בידי שהמידות מכוונות. וגם אחרי כן, שעסק ביסודות הבניין, כתב: **נראה** כי כיוון היסודות ובנה על המדה הראשונה". ולשון 'נראה' אינה לשון של מסורת, אלא לשון של סברא. ומבואר מדברי תלמיד הרמב"ן שלא היתה לו כל מסורת בזה העניין אלא סברא בעלמא. ועל סברא בעלמא זו כתב הרב אלבה 'ידיעה ודאית'. וכך נדחו דברי הרב אלבה בדברי תלמיד הרמב"ן.

ובכלל יש לדחות לגמרי את דקדוקו של הרב אלבה מדברי תלמיד הרמב"ן. מה שכתב תלמיד הרמב"ן בסו"ד 'נראה כי כיוון היסודות ובנה על המדה הראשונה' כלל לא אומר את מה שרצה הרב אלבה שיגיד.

המעין בדברי תלמיד הרמב"ן יראה, שתלמיד הרמב"ן הקשה קושיא - כיצד הר הזיתים גבוה מהר המוריה? והלא כתוב וקמת ועלית! כלומר אין כאן עניין של מסורת אלא קושיא בעלמא.

את הקושיא הזו הוא תירץ כך - באמת הר המוריה היה גבוה יותר, אך מלך ישמעאל חצב את ההר ועשהו מישור ולכן הר המוריה נמוך מהר הזיתים. ומה שכתב ובנה על המידה הראשונה הכוונה היא על מידת ההר הקדמונית, ולא על גבי הריסות או כיפין על גבי כיפין. ואין כאן שום משמעות לכך שבנה דווקא על היסודות של ההיכל. וממילא אין כאן שום סיוע למסורת שהגה הרב אלבה שהכיפה נבנתה בדיוק על יסודות ההיכל. שכן כל מסורת תלמיד הרמב"ן היתה לתרץ למה הר המוריה נמוך מהר הזיתים. וכיוון שהוברר לו שמלך ישמעאל חצב את ההר, ובנה את הכיפה על המידה הראשונה של ההר ועל יסודות ההר, ממילא ברור שהמידה הראשונה והיסודות הכתובים בדבריו, אינם מתייחסים ליסודות ההיכל. כמו שרצה הרב אלבה להבין, אלא שכוונתו היתה על אבן היסוד של הר המוריה, והמידה הראשונה של הר המוריה. ותו לא מיד.

ויש לשים לב שאלבא דהרב אלבה אין כאן תירוץ. שכן, הבדלי הגובה בין הר המוריה להר הזיתים הם עצומים (יותר משמונים מטר) וברור אם כן ש"החציבה" בהר המוריה אליבא דתלמיד הרמב"ן בעצם הרסה לחלוטין את ההר כפי שהיה בזמן המקדש. וכיוון שאנו יודעים בפירוש שחציבה כזו לא הוות, וגובה ההר כיום הוא הגובה פחות או יותר שהיה בזמן המקדש, ממילא אין לקבל את המסורת של תלמיד הרמב"ן בעניין החציבה הזו. אי אפשר לקבל את דברי תלמיד הרמב"ן בעניין 'היסודות' כביכול ולא לקבל את דבריו בעניין החציבה המשמעותית שעשה מלך ישמעאל להר המוריה. וזה מראה

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תצב

שהרב אלבה סובר שמדברי הרדב"ז יש להוכיח שהיתה לו מסורת ברורה, ועל פי הרדב"ז הוא משליך אחור וקדם על הראשונים שהיו לפניו ולפני פניו, למרות שגם השלכה זו אינה מוכרחת כלל. ובדברי הרדב"ז נעסוק לקמן בסמוך בס"ד.

דחיית פירוש הרב אלבה לדברי הרדב"ז

ובאמת הרב אלבה הפליא לעשות, בבארו דברי הרדב"ז לאורך ולרוחב בכדי שיתאימו למסורת שהגה בדעתו ולא יצא'ה החוצה, שכותלי הכיפה מייצגים את כתלי ההיכל.

ובטרם אבוא אע"ר בס"ד כי הרב אלבה טען טענה קשה עד מאוד, כי מסורת אינה כמו כל בירור סוגיה בגמרא, אלא עיקרה בנידון דידן הוא בתורה שבעל פה, ולכן אין צורך להביא לה

כמה קשה לסמוך על מסורות הבאות מן האין.

דבר שני אם נקבל את 'המסורת' של תלמיד הרמב"ן בדבר יישר ושיטוח הר המוריה נראה שהמסורת הזו בעצם סותרת את המסורת של קובת אלצ'רה.

שכן לפי זה שהיתה חציבה של 80 מטרים בגובה (!) יוצא שגם אבן השתיה נחצבה יחד עם ההר. כלומר שעל פי דברי תלמיד הרמב"ן אין כלל אפשרות לדעת היכן היה המקום המקורי של אבן השתיה לפני החציבה הנ"ל (שכן ברור אליבא ידידה שבנית כיפת הסלע נעשתה לאחר החציבה, דאל"ה היינו אמורים לראות שן סלע היוצאת לגובה של 80 מטרים).

על כן, אם אנו מקבלים את דברי תלמיד הרמב"ן כפשוטם יוצא שמה שאמר בתחילה שעל אבן השתיה בנו הישמעאלים וכו' היינו באופן כללי, כיוון שאחר החציבה כבר אי אפשר לדעת בדיוק היכן היתה האבן. ובודאי שהאבן הנגלית היום תחת כיפת הסלע אליבא לתלמיד הרמב"ן אינה אבן השתיה. וממילא ברור הדבר לדעתו שלמסקנא אין הכיפה מייצגת כלל את אבן השתיה או את ההיכל. וגם אם נאמר שתלמיד הרמב"ן לא היה מודע להבדלי הגבהים בדיוק, עדיין די בחציבה של 10 מטרים ולו יותר בשביל שהטענה שכתבתי לעיל תהיה נכונה.

א. בדברי הכפ"פ. כתב הרב אלבה (האוצר ע"ח עמ' שעה): הכפתור ופרח פ"ו כותב "צריכין אנו לדעת גדר וגבול מקום האסור וחיובי 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. ע"כ. ראשית יש לשים לב, שהכפ"פ כלל לא דן בהיתר, במקומות המותרים בכניסה להר הבית. כל הדיון שלו היה לדעת מקום האסור, כלומר מד"ס, ו(המקום ה-) חייב – כלומר אסור מה"ת. א"נ מקום האסור מן התורה, וממילא הוא המקום שחייבים עליו כרת, וכלשון הרמב"ם. ואין שלא יהיה, הכפ"פ לא דן כלל במקומות המותרים. ולא ידעתי מניין למד כן הרב אלבה שהכפ"פ דן במקומות המותרים. כלומר, הכפ"פ היה צריך לבאר את גדר המקומות האסורים בכדי להתיר להתקרב עד כותל הר הבית. אך לא היתה אפשרות כלל להיכנס לתוך הר הבית. ולכן העיקר בדבריו היה להוכיח שמותר להתקרב לעזרה, ולא דק ולא נתכוון לדקדק כל כך מכתלי הכיפה. אלא די היה לו שיש מרחק מספיק. וכפי שהוכחתי בס"ד שהכפ"פ קיבל את המסורת בדבר אבן השתיה, ואולי הוא סבר שכותלי הכיפה מייצגים את כתלי ההיכל. אך לא כתוב כלל שהיתה לו מסורת בעניין. ובפרט שכלל לא הזכיר בהדיא את הכיפה. ובפרט שמבואר בדבריו שלא היתה אפשרות להיכנס לתוך הר הבית בזמנו, וכל מה שבא לומר הוא שמותר להתקרב לכתלים, ולכן אין הכרח לומר שדקדק מכתלי הכיפה כלל.

ב. עוד כתב הרב אלבה (שם) בדעת הכפ"פ: 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. ע"כ. דברי הרב אלבה מתמיהים כל רואיהם. כביכול עלינו להבין מכך שהאיגרת האישית שכתב הרמב"ם היתה ידועה לרבי אשתורי הפרחי, וממנה שאב את לשון 'הבית הקדוש' בכדי שלא יהיה אפשר לפרשה בשום אופן אחר, אלא רק בדרך שפירשה הרב אלבה נר"ו. וברור שדברים אלו רחוקים.

ויותר מכך, מה שכתב מדברי רבי יעקב בן נתנאל יש לתמוה. הלא רבי יעקב בן נתנאל חילק בהדיא בין הכיפה לבין הרמה. לכיפה קרא 'מקדש' ולרמה קרא 'עזרה'. ואם כן כיצד הוא לומד מדברי רבי יעקב בן נתנאל הנ"ל שכאשר כתב הכפ"פ 'בית קדוש' כוונתו גם לכיפה וגם לרמה?! הלא מדברי רבי יעקב בן נתנאל עולה ברור שהרמה לא קרויה 'בית

תצג תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

ראיות. וכך כתב וז"ל: 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, 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

קדוש' כלל אלא עזרה! ובפרט מדברי הרמב"ם, שכבר הראינו בצורה ברורה שפירושו שלהרב אלבה בודאי לא מוכרח, וממילא אין כלל חובה לומר שבדאי הכפ"פ ינקוט דווקא כפירושו של הרב אלבה בדעת הרמב"ם ולא כפירושו של הר"י שילת.

ועוד יש לתמוה על דברי הרב אלבה. שבכל הדיון שדן הכפ"פ הוא לא מזכיר אפילו לא פעם אחת כיצד מודדים מהכיפה. ואם הכיפה היתה איזה נקודת ציון בעיניו, היה לו להזכירה בהדיא. שכן הכפ"פ לא מזכיר כלל את הכיפה, וזה מה שגרם לרב סילבצקי לומר שהכפ"פ לא קיבל את מסורת הרדב"ז. וגם אלו החולקים על הרב סילבצקי (הרב עזריה אריאל ועוד) הוכיחו שהוא קיבל את מסורת הרדב"ז ממקום שריפת הפרה, ומעוד דקדוקים, וכפי שעשיתי גם אני. אך אף אחד לא חשב לומר ממה שכתב את המילים 'הבית הקדוש' שהנה סבר וקיבל את מסורת הרדב"ז.

ובר מן דין, גם לפי דברי הרב אלבה לא יגהה מזור.

הלא כל חילו של הרב אלבה הוא ממה שכתב הכפ"פ 'בבית הקדוש', ולפי פירושו 'הבית הקדוש' הוא מבנה כיפת הסלע, שכן על פי כיפת הסלע לדעתו מדד הכפ"פ את השיעורים. אולם אם כן יקשה, וכי רק על מבנה הכיפה (שלפי הרב אלבה הוא כמבנה ההיכל) חייבים כרת? הלא גם אל מקום העזרה חייבים כרת! ואם כן על כרחנו שהבית הקדוש לא מתייחס רק לכיפה. אא"כ נאמר שהמושג הבית הקדוש בדברי הכפ"פ מתייחס גם לעזרה. אולם אם הוא מתייחס גם לעזרה, ממילא כבר אי אפשר לומר כדברי הרב אלבה, ולדקדק מהמונח הבית הקדוש שכוונתו רק לכיפה.

הסיבה שלא הצריך הכפ"פ טווח ביטחון, אינה מפני שמדד מדידה מדוייקת מן הכיפה. כיוון שלא הזכירה כלל. הסיבה שלא היה צריך טווח זה, מפני שכניסה להר הבית כלל לא עמדה על הפרק, וכמו שכותב איהו בפירוש שאנחנו היום בעוונותינו מבחוץ, ולכן יכולים אנחנו להתקרב עד מקום הכתלים. וכיוון שהוכיח שכותל המזרח הוא כותל הר הבית, ממילא אין כלל מקום לטווח ביטחון. וכן מטרת החישוב היתה להראות שגם עזרת הנשים רחוקה הרבה מכותל הר הבית וממילא אין חשש בהתקרבות עד לשם. ופשוט.

עוד כתב הרב אלבה (שם עמ' שעו) חידוש בדעת הכפ"פ וז"ל: 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. ע"כ. איני יודע מהיכן הרב אלבה דקדק בדברי הכפ"פ שרק בחיל לא מתחשבים. וגם השיעור של ק"ל על שי"ב לא כתוב כלל בדברי הכפ"פ, ואיני יודע מאין המציאו.

מה שכן כתוב בכפ"פ בדווקא מסייע לשיטת הרדב"ז: ונפרט חלקי שכ"ב, עזרת נשים קל"ה על קל"ה, עזרת ישראל י"א על קל"ה, עזרת כהנים י"א על קל"ה, מזבח העולה ל"ב, בין המזבח והאולם כ"ב, ההיכל ק', מכותל ההיכל המערבי עד כותל חומת העזרה המערבי י"א, וכדאיתא פרק שתי הלחם (מנחות צו, ב), הרי שכ"ב. חסר קל"ה על קל"ה לעזרת נשים נשארו קפ"ז והוא האסור ליכנס בטומאה. ע"כ. לכאורה כוונתו שרק לעזרה המקודשת אסור להיכנס בטומאה, אך לא לעזרת הנשים. ואפשר לדקדק אולי שכוונתו בזה"ז, וכשיטת הרדב"ז.

אולם אחר העיון נראה שלא לזה כיוון הכפ"פ, שכן מיד לאחר מכן הוא מביא את לשון הרמב"ם בפירוש המשנה שמגדיר את העזרה המקודשת בתור המקום שחייבים על זדונו כרת ושגגתו חטאת, למרות שבדעת הרמב"ם בזה"ז אסור

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תצד

שמתפרשים יפה לפי המסורת. נראה מהפוסקים שבאופן כללי מסורת היא אומדנא חזקה, כי חכמים 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. וכו'. ע"כ לשונו.

כלומר 'מסורת' היא מושג העומד בפני עצמו, ואינו זקוק למקורות חיצוניים בכדי לתמוך. ובודאי הרב אלבה צודק בכך. אולם בהא מילתא הרב אלבה לא דק כלל. שכן הרב אלבה ערבב בין שני מושגים שונים בתכלית – 'מסורת' ו'אומדנא'. אומדנא כשמה כן היא אומדן, "מסתבר שכן דעתו" מסורת אינה עניין להסתברות! מסורת היא ברורה איש מפי איש. וכיצד הרב אלבה

להיכנס גם לעזרת הנשים, וכדאיתא בהלכות בית הבחירה (פ"ו ה"ז). ואם כן, גם מה שכתב הכפ"פ הכא, לא להגדיר עד היכן מותר להיכנס בזה", אלא מהו המקום שחייבים על זדונו כרת ושגגתו חטאת בכל זמן, ולא עסק הכא בהוראת הלכה למעשה.

ולפי זה ממילא גם חסרון החיל, לא בא לומר לדעת הכפ"פ שקדושת החיל אינה קיימת, רק שלא עסק בה כיוון שעסק למעשה רק בחלקים האסורים מן התורה. וכיוון שהיה ברור לו שחלקים אלו רחוקים הרבה משערי רחמים, ממילא יש להתיר להתקרב עד שערי רחמים. שכן, אף אם יש ספק אם החומה עומדת בדיוק על מקום החומה הקדומה, לא יהא זה אלא ספק דרבנן ולקולא.

ואדרבא ממה שכתב בסו"ד: עוד בסוף הפרק (שם פו, א) ויאבל חיל וחומה, אמר רבי אחא ואיתימא ר' חנינא, ואמרי לה אמר רבי חנינא שורא ובר שורא. תוספתא מסכת שבועות פ"ק (ה"ב) היה רבי שמעון אומר קשה טומאת מקדש וקדשיו מכל עברות שבתורה שמתכפרות בשעה אחת, וטומאת מקדש וקדשיו מתכפרת בשלשים ושנים שעירים, ע"כ. משמע שגם קדושת החיל קיימת.

ועוד יש להוכיח כן מדברי הכפ"פ לגבי טבול יום, שכתב שכיוון שטבול יום אסור בהר הבית, ומדרבנן: אם כן אין לנו לקרב מפתח הר הבית ולפנים כי משם והלאה הוא מחנה לוויה ע"כ. ומבואר ברמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ז ה"ז) כי איסור כניסה של טבול יום למחנה לוויה הוא מדרבנן, ומבאר בדברי הכפ"פ הנוקט כדעת הרמב"ם בסתמא דמילתא, שגם בזה"ז יש לאסור כניסת טבול יום לעזרת הנשים, ומבאר שקדושתה לא בטלה. וידוע שנחלקו רבני דורנו אם כוונתו לאסור הכניסה לכל תחום הר הבית מספק, או רק למקומות שהם מחנה לוויה והתקדשו בקדושה יתרה כמו עזרת הנשים והחיל. אבל גם לפי שיטה זו הרי שלך לפניך, שהכפ"פ אוסר להיכנס לעזרת הנשים בזמן הזה, ודלא כפי שעולה מדברי הרדב"ן. ותמוה יהיה לומר שדווקא את הדין של טבול יום שהוא מדרבנן אנחנו מקיימים במחנה לוויה, אך את דיני עזרת הנשים והחיל שגם הם דרבנן מבטלים. ואת כל הדיוקים הללו מניין למד הרב אלבה? ואין לומר שדיבר דווקא על בעל קרי, שכן הכפ"פ כלל לא מזכיר איסור לבעל קרי להיכנס להר הבית (וכמו שהרמב"ם השמיטו ואכמ"ל) ולכן אין לומר שזה מה שבא לחדש. ומ"מ ברור מדבריו שדינים שגזרו חכמים בקדושת המקדש, עדיין קיימים. ודלא כמו שרצה הרב אלבה לדקדק בלא ראיה.

ג. וכתב עוד הרב אלבה בדעת הכפ"פ לשאול כיצד ידע רבינו יחיאל את מקום הקרבת הקרבנות על פי האבן עצמה? וז"ל: 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. ע"כ. גם כאן הרב אלבה מחבר בין דברים שונים ומוציא מהם דברים בדויים. אין לנו ידיעה מה ידע הכפ"פ או רבינו יחיאל על מצב האבן בזמנם. הרדב"ן אכן חקר וכתב שמצב האבן נשתנה מזמן בית המקדש עד זמנו. אך אין אנו יודעים אם רבינו יחיאל ידע זאת, ואם הם סברו שהאבן נמצאת במרכז הכיפה, הרי שאפשר לשער זאת בקלות. ובפרט אם בונים מזבח קטן (כפי שכתב הרמב"ם בהל' כלי המקדש) הרי שאותו מזבח קטן יכול להיכנס בדיוק למקום המזבח הגדול של בית המקדש השני. וביותר יש לתמוה על דברי הרב אלבה: אלא נראה שגם מזה מוכח שהוא מבין שהכיפה מציינת את ההיכל במדויק, ולכן אנו יכולים למצוא את מקום המזבח ע"כ. ראשית זה לא מוכח. שנית, הכפ"פ לא הזכיר שמשערים מהכיפה במדויק. ושלישית, שזו הקושיא המשמעותית ביותר, אם רבינו יחיאל היה מקים מזבח על פי השיעור ממקום הכיפה, הרי כל הקרבנות שהיה מקריב היו בכלל קדשים בחוץ

תצה תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

מבלבל בין מסורת ואומר שמסורת היא אומדנה חזקה?! האם הידיעה שאתרוג הוא אתרוג הוא אומדנא? אומדנא מקורה בסברא, מסורת אינה תלויה בשום סברא או דקדוק. לגבי המסורת שכתלי הכיפה מייצגים את כתלי ההיכל, אין לנו כלל מסורת כזו, והרב אלבה חידשה על פי דקדוקיו מלשון הרדב"ז. כלומר עד שהרב אלבה דקדק כן מלשון הרדב"ז, לא ידענו שיש מסורת כזו. וזה ההבדל המהותי בין המסורת של הרב אלבה לבין מסורת האתרוג ושאר המסורות המקובלות בעם ישראל. אמת שמסורת עיקר כוחה היא מן התורה שבעל פה, אולם זה נכון אם המסורת הועברה ללא הפסק על ידי תורה שבעל פה איש מפי איש. אם נחזור לאתרוג, נאמר שהמסורת על האתרוג היתה חזקה ונכונה אף אם מעולם לא היינו מוצאים מטבעות עתיקים שיש עליהם צורת ארבעת המינים.

אולם המסורת על הכיפה, אם הרדב"ז לא היה כותב תשובתו הרמ"ה והרב אלבה לא היה מדקדק דקדוקיו מלשון הרדב"ז, אף אחד לא היה מעלה על דעתו שיש מסורת כזו. אך אנחנו לא יכולים לומר ש"המסורת" הזו של הרדב"ז, היא זו שהגיעה אלינו, ופשוט.

גם כתב הרב אלבה וז"ל: הרדב"ז מייסד את דבריו על עובדה היסטורית שמקום בית מקדשינו התגלה בזמן בנית הכיפה ע"כ. אולם יש לשים לב כי גם הנחת היסוד הזו של הרב אלבה היא אפשרית, אך אינה מוכרחת. הרדב"ז בדבריו לא הזכיר את הסיפור הידוע שהכיפה נבנתה על פי סימון היהודים. לסיפור זה יש וואריאציות שונות, ואין לדעת לאיזו נוסח של הסיפור הרדב"ז היה מודע, אם בכלל. כמובן שאי אפשר לבנות שום דבר על הנחת יסוד אפשרית (ולא מוכרחת), שגם אם היא נכונה אין אנו יודעים מה היא כוללת. ובפרט שהרדב"ז לא הזכיר תחום מאה על מאה, ולא הזכיר את נסתרות דרשב"י, ולא הזכיר מסורת בעניין כתלי הכיפה. כל אלו הם מגדלים הפורחים באויר של הרב עידוא אלבה שליט"א.

ואיסור כרת בהם. שכן אם ניקח מכותל הכיפה המזרחית קו מזרחה עד מקום המזבח לפי הרב אלבה, יצא שהמזבח הזה יהיה מונח **צפונה** במרחק משמעותי מאשר מקום המזבח האמיתי. ומה רווח הרוויח הרב אלבה בתליית כאלו דברי תימה בגדולי ישראל?!

ועוד הביא הרב אלבה את דברי הרי"ח מפאריז: 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. ע"כ. ומקושיא לא מתים, ק"ו שלא בונים בניינים. הרי הקושיא היא יניחו אותנו להקריב קרבנות, היא הקושיא הנובעת מכך שהמקדש ביד גוים. כלומר אם לא יהיה המקדש ביד גוים פשוט שאפשר להקריב קרבנות, כיוון שניכנס ונמדוד היטב את מקום המקדש. אך קעת שהמקדש ביד גוים, אי אפשר להקריב קרבנות כלל. וכיפה בהא מילתא לא הוות.

הרב אלבה רוצה לומר שהכפ"פ השתמש במושג 'הבית הקדוש', מכיוון שהתכוון לבית הקדוש, למסגד עומר הקדוש, זהו הבית הקדוש. ומלבד שדברים אלו קשים, שכן אין כלל הכרח לתלות שכוונת הכפ"פ במללו 'הבית הקדוש' דווקא להגדיר כך את מסגד עומר. דשפיר יש לומר שכך כינה את המקום, מקום הקדוש, ששם עמד בימים קדמונים הבית הקדוש. ולא נתכוון כלל לומר שעל פי מסגד עומר יהיו שיעורי הבית הקדוש לכל תוצאותיו.

ומצאתי און לי בדברי הנוסע רבי יעקב בן נתנאל שביקר בארץ ישראל בזמן הרמב"ם, וכתב (מובא במסעות אר"י ליערי, עמ' 56) על הכיפה והרמה המוגבהת שהם 'מקדש ועזרה חדשים', וכל המתבונן רגע כמימריה על הרמה המוגבהת יראה שבודאי אי אפשר לומר שהיא מציינת באיזה שהוא אופן את מקום העזרה בדקדוק. ואעפ"כ לא נמנע רבי יעקב בן נתנאל לכנותה 'עזרה'. וה"ה לגבי הכיפה, שאף שלא עלה על דעתו שהיא מציינת בדיוק אין קץ את מקום ההיכל, לא נמנע מלכנותה 'מקדש', אף שאין הכרח שמקבילה בצורה מדויקת כלשהיא להיכל. ועל פי דרכנו למדנו, שכל דקדוקי הרב אלבה בזה, אינם נכונים.

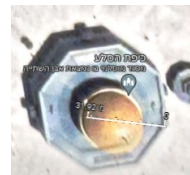
תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תצו

עוד כתב הרב אלבה: מסתבר שכמו כן מה ששמע הרדב"ז הוא מה שכתוב בנסתרות דרשב"י ופרקי דר"א, שלא רק שאבן השתיה נמצאת במקום אלא שהכיפה היא "בנין בהיכל", או "גדירה בהיכל", ולא ראה צורך לכתוב שמצא כך כי באמת לא על דיוקים מנסתרות דרשב"י סמך אלא העיקר הוא שהיה די לו במה שמקובל על חכמים כך, ועל פי זה הרדב"ז כתב את ההוראה למדוד מהכתלים מתוך חשש לחומרה שמא הכוונה לציון ה70 אמה על 86 אמה. הוא גם לא ידע בדיוק את הכיוונים, ולא נכנס לזה כי ממילא מדובר על אומדן. וכו'. וכך נמצא שכתלו המזרחי של קה"ק נמצא במערב האבן, וממילא מובן שממזרח קה"ק עד קצה כותל הכיפה בפינה הדרום מזרחית יש 37 אמות, שהן 19.1 מטר, וכן רואים בשרטוט והכל אתי שפיר. דברי הרב אלבה הכא תמוהים.

נראה לי שמעכ"ת לא דק כלל. ראשית, בדעת הרדב"ז אין הדבר נכון, כי הוא סבר שאבן השתיה נמצאת במערב קה"ק ולא במזרחו, כך שכל השרטוט הזה שגוי לדעת הרדב"ז.

דבר שני, אין כותל במזרח קה"ק, יש פרוכת (ואם כוונתו לבית ראשון היה עליו לפרש, כיוון שיש כאן הפרש של אמה טרקסין).

דבר שלישי סוף דברי הרב אלבה הללו תמוהים עד מאוד, ממזרח קה"ק לפי המיקום שנתן הרב אלבה עד לפינה הדרום מזרחית, אין 19.1 מטר, יש הרבה יותר. אם כוונתו לפינה הזו שהיא הפינה הדרום מזרחית בכותל המזרח:



אז יש כ23 מטרים, הרבה יותר מ19.13.
ואם כוונתו לפינה הדרומית ביותר כזה:



אז יש יותר מ27 מטרים. כך שמה שכתב שמהפינה הדרום מזרחית עד למקום קה"ק יש 19 מטרים אינו נכון ושגוי מעיקרו.

ואולי נתחלפו לרב אלבה מזרח במערב, וכוונתו שממקום קה"ק לשיטתו עד כותל הכיפה בפינה הדרום מערבית יש 19.1 מטרים. ראשית לא ברור כלל למה למדוד עד לשם. הרי מקום קה"ק היה צפונית לאבן ולא דרומית לאבן. וההיכל כולו היה מכוון בכיווני מזרח-מערב אסטרונומיים, כך שאין סיבה לקדש משום מה, את הפינה הדרום מערבית של הכיפה. ועל כן

תצו תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

נראה ברור שלא נתכוון הרב אלבה לפינה הדרום מערבית, כיוון שהיא באלכסון למקום שבו הוא רוצה להעמיד את מקום קה"ק.

ואם נדקדק בדבריו, אולי יש להציע שהוא מסתמך על השרטוט, ובשרטוט הקשר היחיד שיכול להיות למקום קה"ק לפי דעתו (כלבד) הוא לפינה הצפון מערבית. ולקה הרב אלבה בכפליים, במקום לכתוב 'צפון-מערבית' כתב 'דרום-מזרחית' ובלבל אותנו לחינם.

אם לזאת כוונתו, הרי לך סימנא ששגה עד מאוד. שכן אורך הקו הנמתח מהפינה הדרום מזרחית לפינה הצפון מערבית בכיפה הוא 52.8 מטרים לערך (בניכוי הציפוי של צלאח אדין). כשנפחית מכך 32.05 מטר שהוא האורך בין תחילת האולם עד למקום קה"ק – יצא המרחק בין מקום קה"ק עד לפינה הצפון מערבית של הכיפה 20.7, ולא 19.13 כדברי הרב אלבה, יותר ממטר הבדל (ויכול להיות שההבדל הוא אף גדול יותר). ושפתיו של הרב אלבה ברור מילולו שכוונתו היתה למדוד עד לפינת הכיפה הזו בדווקא, והרי החשבון יוצא מעוות. ואיך אמר על כך הרב אלבה 'והכל אתי שפיר'?

ואם כוונתו שאין למדוד עד הפינה בדווקא (שלא כמו שכתב בהדיא) אלא עד הכותל המערבי של היכל המקביל לפינה הנז'. אז לפי החישוב המרחק בין כותל מערבי של כיפה עד לכותל המשורטט של ההיכל, הינו יתר על 3 מטרים. כך שאם עד לכותל הכיפה יש 20.7 מטרים ממקום קה"ק, אזי עד לכותל ההיכל ששרטט הרב אלבה יש 17.2. ואם ירצה הרב אלבה להסיט את מקום המקדש כולו בחצי מטר מערבה, עדיין הפער בין הכתלים יהיה כ-2.5 מטרים. וממילא אורך הקו בין מקום קה"ק עד למקום כותל ההיכל המערבי, לא יגיע ל-19.13 מטרים כפי שאמור להיות אליבא דהרב אלבה. ועי' לקמן בהרחבה בס"ד.

באופן נוסף יש לדחות את דברי הרב אלבה בזה. אם ממקום קה"ק עד לסוף הכיפה בקו ישר יש 17.25 מטרים (32.05-49.3), וזה יהיה אורך הניצב. ונאמר שלפי הרב אלבה אורך היתר שהוא מול מקום קה"ק, צריך להיות 19.13, שהוא השיעור שמן הפרוכת עד סוף עובי כותל ההיכל, אזי אורך ההיטל הינו יתר על 8 מטרים. אך בפועל המרחק שיש בכיפה בין שתי הנקודות הללו, אינו עולה על 4 מטרים. וכן נראה ברור בשרטוט של הרב אלבה. כלומר, מנקודת 18.1 מטרים מפינת ההיכל הדרום מערבית, עד למקום קה"ק אין 19.13 מטרים. ודלא כדברי הרב אלבה.



הפער בין שיעור ההיכל השנוי במשנה לשיעור האמיתי – דחיית פירוש הרב אלבה

הרב אלבה התייחס לפער שיש בלשון המשנה במידות ההיכל והבית, שמצד אחד כתוב שההיכל 'מאה על מאה' ובפרטן אנו מוצאים שרוחב ההיכל אינו אלא שבעים. ובכדי להעמיד את שיטתו כתב הרב אלבה (ירחון האוצר ע"ה עמ' שטט) לבאר בדעת הרדב"ז כן: 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

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תצח

כן באופן דומה, כשאנו אומרים שהכיפה מציינת את מקום ההיכל, אם מדובר על מה שכתוב במשנה הוא מאה על מאה 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. על כן 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. ע"כ.

וראשית, יש לציין שרב הנסתר על הגלוי בדברי הרב אלבה, ומן התימה שבכל כך הרבה נתונים סמך הרדב"ז על המעיין שידעם על פה בלא שיכתבם. זה יצא ראשונה – הרב אלבה טען שהרדב"ז מסתמך על השיעור של מאה על מאה. אך המעיין בלשון הרדב"ז יראה שלא הוזכר שיעור זה אפילו פעם אחת, מה שאין כן שיעור 70 שהזכירו הרדב"ז (בניכוי 30 אמה) פעמיים. וכיצד אפשר לכתוב כפי שכתב הרב אלבה (ירחון האוצר ע"ח עמ' שגא): הרדב"ז אומר שכיון שאיננו יודעים אם הכיפה מציינת 100 על 100 או 70 על 84, אנו צריכים לחשוש לחומרה ע"כ. כל זה לא נאמר ברדב"ז אפילו לא ברמז, וכיצד זה נוקט הרב אלבה בפשיטות 'הרדב"ז אומר'. וכנראה כוונתו היא שהוא מדקדק מתוך לשון הרדב"ז. אך הרדב"ז לא אמר כן כלל. ועוד כתב דבר תימה בהמשך דבריו (שם עמ' שגג): לרדב"ז היה ספק האם הכיפה מציינת את תחום 70 אמה או את תחום 100 אמה, והוא נוטה יותר לומר שהיא מציינת 100 אמה ע"כ. ואם עתה כדבריו כן הוא, ולזה הרדב"ז מטיח איתמר, אם כן למה זה הרדב"ז לא הזכיר נתון זה בכל תשובתו הרמת'ה. כיצד יתכן שדווקא את השיעור שדחה, הוא מזכיר בפירוש, ואת השיעור העיקרי היא לו נעלמה?

אשר על ידו השני, הרב אלבה מסתמך על כך שהרדב"ז למד מכך שהמשנה נקטה שההיכל מאה על מאה למרות שאין זה כך, שגם הכיפה היא מאה על מאה למרות שאין זה כך. אך כל המעיין בלשון הרדב"ז יראה שאין שם וזכר ושארית להיקש מעין זה, מן הכיפה על ההיכל או הפוך.

ואת השלישית אעביר, אם ננקוט כדברי הרב אלבה שהכיפה מציינת את כתלי ההיכל, דווקא אז יקשה עלינו. שכן כתלי ההיכל במקום קה"ק שהוא המקום שאנו עוסקים בכבודו – הוא 70 אמה. ולשם מה יש להניח אליבא דהרב אלבה בשיטת הרדב"ז שדווקא כאן פתאום השיעור אמור להיות מאה על מאה?²⁰

סב). אני אגלה סודו של הרב אלבה ואהיה הולך רכיל מגלה סוד. הרב אלבה בעצם רוצה לענות על קושיא נסתרת. הרי במציאות גודל הכיפה באזור המאה אמה, שזה בודאי לא שיעור כתלי ההיכל. ולכן הוא מעמיס בלשון הרדב"ז שגם הרדב"ז סבר (או לפחות הסתפק) שגודל הכיפה הוא מאה על מאה. אולם האמת ניתנת להיאמר שכל זה הוא העמס'ה בן ית'ר ואין לה זכר בלשון הרדב"ז. וגם בסברא זה קשה מאוד, שכן למה לו לרדב"ז להניח כן שדווקא הכא הכיפה מתארת את האזור הרחב ולא הצר?

ובאמת הרב אלבה כתב דלדידיה לק"מ, שכן דברי הרדב"ז מתארים את החוטים הסובבים את הכיפה שהם בשיעור 100 על 100. אולם זה לא כתוב בשום מקום שהרדב"ז הסתמך על שיעור זה, ולא הזכיר חוטים אלו בדבריו. אף שהזכיר בפירוש חוטים אחרים.

תצט תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

והטור הרביעי, למותר לציין שדקדוק מעין זה שהרדב"ז איירי לא בכל הכתלים, אלא בחוטים העומדים על תחום המאה אמה, כלל לא כתוב ברדב"ז. ודקדוק זה היה ראוי להיכתב, כיוון שלא היינו יכולים לדעת אותו בסתמא דמילתא.

ואכזה אל החומש, שהמעין יראה שדקדוק זה מפיל את כל שיטת הרב אלבה. הרב אלבה בלי משים עובר בין שני נתונים שאינם מתאימים האחד לשני. מצד אחד הוא טוען שהכיפה מציינת את כתלי ההיכל. כלומר, במקום קה"ק שהוא מקום הכיפה אליבא דהרדב"ז הרוחב מדרום לצפון, אמור להיות 70 אמה לכל היותר. אולם בפועל רוחב הכיפה, הוא כמאה אמה. כלומר הכתלים הצפוני והדרומי של הכיפה אינם עומדים על גבולי ההיכל, אפילו אליבא דהרב אלבה. ואם כוונתו היא שעבד אל-מליך בנה את הכיפה על פי קו של מאה על מאה דווקא, לזה אין זכר במקורות היהודיים או ההיסטוריים. וגם ברדב"ז אין לזה זכר. ועוד, אם אמת היה הדבר הזה, וכתלי הכיפה בנויים על כתלי ההיכל, היה לרדב"ז לומר בודאות שהכיפה בנויה על גבולי 70 אמה שכן זהו הרוחב של מקום קה"ק. ואם באמת הכיפה בנויה על פי שיעור של מאה על מאה, ממילא כבר אי אפשר לומר כלל לגבי לפחות שנים מהכתלים (הצפוני והדרומי) שהם עומדים על כתלי ההיכל. ולגבי המזרחי והמערבי, כיוון שאין עומדים בכיוון מזרח ומערב אסטרונומיים ממילא מבואר שגם הם אינם עומדים על כתלי ההיכל¹⁰. וכל שיטתו, כבר עתה, עוד לפני שדקדקנו בגוף תשובת הרדב"ז, עלתה בתוהו. וכפי שכתבתי לעיל, כיוון ששיעור מאה אמה גדול משיעור הכיפה, ממילא אין כלל הכרח שהכיפה מסמנת את מה שרצה הרב אלבה שהיא תסמן.

ובע'ת ושש. עוד יש להקשות טובא על דברי הרב אלבה. דברי הרב אלבה מבוססים על פירושו במשנה, שכשם שבמשנה כתוב ההיכל מאה על מאה, בעוד שבפועל הוא מאה על שבעים, והמציא הרב אלבה שכוונת המשנה לחוטים העוברים מגבול מאה באופן ריבועי על כל ההיכל. כך בכיפה, שיעורה הוא מאה על מאה, אף שלא כל כתליה עומדים על גבולין אלה.

ובכן, אם זה הפירוש היה הפירוש המוכרח במשנה, אז אולי היתה בזה קושיא על דברינו. אולם ראיתי בפרשני המשנה שכלל לא נעו ולא זעו מקושי זה, בפער שבין שיעור 100 לשיעור 70, ולא הציעו כפירוש את פירושו של הרב אלבה כלל. וכך כתב מהר"ש עדאני בפירושו למשנה: כתב הרב סולימאן ז"ל נלע"ד שאין כאן קושיא כלל אף על פי שהיה מאה על מאה מ"מ מאה שלצד הרוחב לא היתה שוה, שהרי מן הצפון לדרום שבעים אמה מצד המערב דהיינו אחורי ההיכל, אמנם מצד המזרח היה מאה אמה שהרי האולם עודף עליו ט"ו אמה מן הצפון וט"ו אמה מן הדרום עכ"ל ז"ל וגם הר"ר יהוסף ז"ל כתב פירוש מן הצפון לדרום שבעים אמה בלא האולם אבל עם האולם היה מאה אמה וזהו מה שאמרו שהיה רחב מלפניו וצר מאחוריו.

אולם גלוי וידוע לפני הסיבה שהרב אלבה אמר כל אלו הדברים. הרב אלבה לא למד בעניין זה כדרכה של תורה, קודם כל בין הבין את דברי הרדב"ז ואז הלך למציאות להבינה לאשורה. הרב אלבה עבד הפוך. קודם כל ידע שמידות הכיפה לא מתאימות למידות ההיכל במקום הצר, כלומר במקום קה"ק. ולאחר מכן בכדי להתאים את דברי הרדב"ז עם המציאות, כתב את פירושו המסובך בדעת הרדב"ז. ואף על פי שאין ראיה לדבר, יש זכר לדבר שכן כתב הרב אלבה (האוצר ע"ח עמ' שנג): וזה אכן תואם יותר למציאות שכן 100 אמה הם בערך 50 מטר ע"כ. וכן לא יעשה.

סג). אולם לגביהם אפשר שסבר הרדב"ז שהם עומדים על כתלי ההיכל. רק שאלבא דאמת אין זה נכון.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תק

ע"כ. כלומר המשנה נקטה מאה על מאה, במקום הרחב של ההיכל (כולל האולם), אף שאין ההיכל כולו עומד על שיעור זה. ואילו הכוונה היתה לחוטים שכתב הרב אלבה, היה לו לכתוב כן, שהשיעור מכון, מאה על מאה לכל האורך, על פי החוטים. וגם הגר"א כלל לא נרעש מקושיא זו של הרב אלבה, ולא שמיעא ליה כלומר לא סבירא ליה כלל לפירוש, וכתב בקצ'ר לשונו הבהיר על המשנה שאמרה שההיכל היה מאה על מאה בשתי מילים: ולא דק. עכ"ל. כלומר, המשנה לא דקדקה לכתוב שהמאה זה רק באולם בשאר ההיכל. ואילו לדברי הרב אלבה היה צריך לומר שבודאי דקדקה, וכוונתה לחוטים המסובבים את השושנה העליונה. אלא ודאי דלא שמיעא להו ולא סבירא להו, לפירוש של הרב אלבה בעניין החוטים. וממילא אין כל סיבה להניח שהרדב"ז יסבור כדברי הרב אלבה בעניין זה ללא הוכחה ברורה. דלעולם אימא לך דס"ל לרדב"ז כדעתם, וממילא אין כלל מקור להעמיס בדבריו שסבר שמדובר בחוטים (שלא נכתבו) ובשיעור מאה על מאה (שלא הוזכר)^ט. ולנקודה זו יש חשיבות רבה בהמשך, כיוון שהרב אלבה ביסס הרבה מפרשנויותיו לתשובת הרדב"ז^ט על ההנחה הזו, שכפי שראינו אינה מוכרחת כלל^ט.

עוד יש לדחות את דברי הרב אלבה ממה שכתב איהו גופיה, על האפשרות שסימנו תחום של מאה על מאה: יתכן שכך היה נוח יותר למסמנים לומר לעומד שזהו החלק המקודש ע"כ. וזו סברא הגיונית. כלומר שהמסמנים סימנו תחום של מאה על מאה בכדי שלא יצטרכו להסתמך עם ההתרחבות של ההיכל בצד מזרח, והצטמצמותו בצד מערב. זו סברא פשוטה וישרה. אך אם ננקוט לפי הסברא הזו, כלל לא ברור שהתכוונו לציין בדיוק את כתלי ההיכל. אדרבא! כוונתם לפי זה היתה שלא לציין בדיוק את רובו של ההיכל. וכיוון שאפשר לומר שזו היתה כוונתם, היאך אפשר לומר שיש מסורת שההיכל מיוצג על ידי כתלי הכיפה באיזה שהוא אופן? הלא לפי אפשרות זו, לא היתה כוונת המסמנים לציין בדיוק, אלא לתת טווח ביטחון רחב.

ולפי זה גם אם האפשרויות הנוספות שכתבת הן אפשריות, בודאי שאי אפשר לומר שיש כאן מסורת על סמך דרכים שהן לכל היותר 'אפשרות' בעלמא.

טד). ואל תאמר שלא מצאנו דוגמתו בעולם הוזה שתהיה המשנה מתארת את הנקודה הגבוהה ביותר למרות שרוב השטח נמוך יותר. מצאנו גם ראיו ואביא דוגמתו בס"ד. וכך איתא במשנת מידות (פ"ב ה"ו): עזרת ישראל היתה אורך מאה אמה ושלושים וחמש על רוחב אחת עשרה וכן עזרת כהנים היתה אורך מאה ושלושים וחמש על רוחב אחת עשרה וראשי פספסין מבדילין בין עזרת ישראל לעזרת הכהנים רבי אליעזר בן יעקב אומר מעלה היתה וגבוהה אמה והדוכן נתון עליה ובה שלש מעלות של חצי חצי אמה נמצאת עזרת הכהנים גבוהה מעזרת ישראל שתי אמות ומחצה. ע"כ. כלומר הגובה של עזרת כהנים (לא כולה) נמדד לפי הדוכן שעליו היו הלויים עומדים בשיר. ולא על פי רוב שטח העזרה (קפז אמה!) שהיה נמוך בשתי אמות וחצי. ואם כן, ברור הדבר בס"ד שגם כאן אפשר לומר כן, שהמשנה נקטה את האזור הרחב בהיכל (כולל האולם) למרות שאין מדובר ברוב השטח. וק"ל.

סה). ויש לדחות בפשיטות מה שכתב בפירוש העזרה הגדולה, שפירושה הוא 'הר הבית', ולא ציין שאף אחד מהפרשנים לא פירש כן, וכמה פירשו בהדיא שהיא עזרת ישראל.

סו). ופשוט הדבר שכן דעת המהר"ש עדאני, ולענ"ד נראה שכן דעת הגר"א. מ"מ בודאי לא סברו שיש חוטים המציינים את שיעור מאה על מאה בדיוק.

תקא תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

כלומר, עוד לפני שעסקנו בגוף דברי הרדב"ז עלינו לזכור שעל הרב אלבה להתמודד עם חמשת הקושיות המציאותיות שכתבתי בריש אמ"ר. ובששת הקשיים המוזכרים לעיל בסמוך.



ביאור שיטת הרדב"ז

וקודם אענה אני שוגג, אומר ולא אכחד כי בדעת הרדב"ז יש מקום לשתי האפשרויות. ואיני מכריח לומר שהרדב"ז לא סבר שלא היתה לו מסורת. יכול להיות שהרדב"ז סמך על מסורת עממית שהיתה מקובלת בירושלים. אולם, כיוון שמסורת זו מוכחשת מן המציאות וגם בכל הקדמונים אינה מופיעה, ממילא יש להורות שלכל היותר, גם אם הרדב"ז סבר שיש איזו מסורת כזו, הרי שהיא איננה נכונה.

רק שלפי הדקדוקים שנביא בס"ד, נראה שיותר פשוט לומר שלא היתה לרדב"ז כל מסורת בדבר כתלי הכיפה. וממילא אין לגבב על הרדב"ז קשיים בכדי.



האם לרדב"ז היתה מסורת בדבר כתלי ההיכל?

וכיוון שכבר הראינו שבמקורות הקדמוניים אין כלל הכרח לומר שהיתה להם מסורת ברורה איש מפי איש, שכתלי הכיפה מציינים את כתלי ההיכל. עתה נראה בס"ד שגם בדברי הרדב"ז אין שם וזכר ושארית למסורת זו, וה' יהיה בעזרי.

המעייין בתשובת הרדב"ז יראה שרק על מקום אחד יחיד ומיוחד, מתבטא הרדב"ז בדרך של מסורת, רק על אבן השתיה אשר תחת כיפת הסלע. שכן כתב הרדב"ז: כי הדבר ברור שתחת הכיפה שם אבן השתיה בלי ספק הנקרא אצלם אלסכרא ע"כ. אומנם הרב אלבה בהתכתבויותיו עמי כתב שלא הוזכרה המילה "מסורת", וכיוון שלא הוזכרה המילה מסורת, הרשות נתונה להלביש את המושג מסורת גם על דברים אחרים. אולם לענ"ד, מאן דאמר הכי לא חייש לקימחיה. שכן, כל שהדבר ברור מן הלשון שיש כאן מסורת, הרי זה כאילו נכתבה המילה מסורת, ואין לתפוס את הפוסקים בלשונותיהם למה אמרו כך ולא אחרת, כשהעניין אחד. וכבר ראיתי בכתבו האחרון שמחק אפשרות זו, וכנראה בשל קושיותי בזה.

ומ"מ לעניין כתלי הכיפה, לא כתב עליהם שום לשון של מסורת כלל, וממילא אין הכרח לומר שהרדב"ז זיהה את כתלי הכיפה מחמת איזו מסורת נעלמה הנודעה רק לרב אלבה נר"ו, וכפי שיבואר לקמן בס"ד.

יש עוד מקומות שהרדב"ז מסתמך עליהם בזיהוי. אולם לגבי אותם המקומות הוא כבר לא נוקט הכרחים של מסורת, אלא הכרחים ארכיטקטוניים או טופוגרפיים. והלא דבר הוא, שכן הרבה יותר ברור היה, אם היה מסתמך על המסורת בכל דבריו. שהרי לגבי כותל דרומי של העזרה (הוא כותל דרומי של הרמה המוגבהת אליבא דהרדב"ז, וכפי שהוכחתי בס"ד) כתב הרדב"ז: וכבר הנראה לעין כותל הדרום במקומו הראשון הוא שהרי העומד בקרן דרומית מזרחית רואה כי משם לצד דרום הוא עמק יהושפט ע"כ. כלומר הוכחה הנראית לעיניים – לא מסורת – הבנויה

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תקב

על יסודות טופוגרפיים – עמק יהושפט. וכן בהמשך: גם כי אבני היסוד ההוא הם אבנים גדולות מורה שהוא בנין קדמון ע"כ. הוכחה ארכיטקטונית, ולא על פי המסורת. יש לנקודות אלו חשיבות גדולה. שכן על פי אמות מידת מדוייקות כותל הרמה לא יכול להיות כותל העזרה הדרומי, לכל היותר יכול להיות כותל החיל. אולם, אין על כך שום קושיא על הרדב"ז, שכן הרדב"ז ניסה לאמוד באומד הנראה לעיניים, וכיוון שכך לא קרה כלום אם הוא טעה. משא"כ אם היה טוען כן בשם המסורת, יוצא שהמסורת אם היתה, לכל הדורות היתה שגויה, ואי אפשר היה להסתמך עליה כלל.

אולם ככל שזה נוגע לכתלי הכיפה הרדב"ז לא ביאר מה המקור להסתמך על חלק מהכתלים, ולמדוד מהם. ושתי אפשרויות בדבר. או שהרדב"ז סבר שיש לו מסורת, או שהיתה לרדב"ז סיבה להניח כן מדעתו אך לא ממסורת.

ועתה ניחזי אנן בס"ד איזו הדרך ישכון אור, ונבוא לראות היכן הסתמך הרדב"ז על איזה כותל מכותלי הכיפה, שעל פי הסתמכות זו נראה שיש איזו שהיא מסורת.

כותל הדרומי של הכיפה – המעיין בתשובת הרדב"ז יראה שהרדב"ז כלל לא התייחס לכותל דרומי של הכיפה, אף שהיה לו להתייחס. נקודת הציון הבטוחה של הרדב"ז הינה הכותל הדרומי של הרמה המוגבהת, שאליו התייחס בודאות ככותל העזרה. ודאות זו נבעה לא ממסורת, אלא משיקולים מדעיים, וכפי שהראנו בס"ד. ואם אמת היה הדבר הזה, ולרדב"ז היתה איזו שהיא מסורת בעניין כתלי הכיפה, אמאי לא מדד ממנה? וכי יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא?! ולפחות היה לו להתייחס לאפשרות זו, אילו היתה לו מסורת.

ועוד יש להוכיח כדבריי בס"ד. שכן, לגבי הצד הצפוני של העזרה, מדד הרדב"ז שתי מדידות שונות¹⁰, האחת מהכותל הדרומי של הרמה המוגבהת, והשניה מכותל הכיפה הצפוני. אם לרדב"ז היתה מסורת בדבר כתלי הכיפה, אמאי לא מדד גם מהכותל הדרומי של הכיפה 40 אמה דרומה?! דרך מדידה זו לא כתובה כלל, למרות שהיא מוכרחת, והעדר זה אומר דרשני. ואליבא דאמת, לדידן בודאי היא יותר קרובה לאמת, מאשר לשער על פי הכותל הדרומי של הרמה המוגבהת! אלא ודאי שלא היתה לרדב"ז שום מסורת בזה העניין. שאילו היתה לו, כשם שמדד מהכותל הצפוני 40 אמה כך היה לו למדוד מהכותל הדרומי¹¹. ונראה לעיניים שאפילו לא הזכיר אפשרות זו כלל.

כותל מזרחי של הכיפה – לגבי צד מזרח כתב הרדב"ז: ואם העליות בנויות לצד מזרח הנה נתבאר כי הכותל המזרחי אשר הוא 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

10. ואת הדרך השניה חילק לעוד שתי דרכים, וכמ"ש, ובס"ד אחזק זאת לקמן.

11. ואפשר לומר שסבר שהכותל הדרומי של הרמה המוגבהת, הינו ברמת ודאות גדולה יותר מאשר כותל הדרומי של הכיפה, למרות שהכיפה היא במסורת, הודאות של הכותל של הרמה גבוהה יותר. אפשר לומר כן. אולם אם נאמר כן כל שיטת הרב אלבה תיפול. שכן גלוי וידוע לפנינו כי כותל הרמה הדרומי אינו כותל העזרה כלל (אולי חוץ מן הפינה הדרום מזרחית, ואי"ה נעסוק בה בהמשך), ואם נאמר שהודאות לגבי כותל זה הגבוהה נופלת, ממילא הודאות לגבי כותל הכיפה הדרומי (ששוב, אינה כתובה וודאות זו כלל), ממילא תיפול. וכשל עוזר ונפל עוזר.

תקג תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

שהרי מכותל הר הבית המזרחי עד כותל העזרה המזרחי יש שי"ג אמה וטמא מת מותר להכנס בהר הבית. ע"כ. ומבואר שהרדב"ז בצד מזרח מתעלם התעלמות מוחלטת מכותל הכיפה המזרחי. וכל הדיון הוא על כותל הר הבית המזרחי שהיה ברור לו, שוב על פי טענות מדעיות, לא מן המסורת, שהוא קדמון. וממנו מדד עד לכותל העזרה המשוער, שאינו קיים. וחזינן תו, דניחא ליה להרדב"ז לשער מכותל הר הבית עד כותל העזרה, שאינו קיים לפנינו, מאשר לשער מכותל הכיפה עד אזור שער ניקנור. והרדב"ז לא תלי תניא בדלא תניא.

והעולה מכל אלו הדברים שהרדב"ז החשיב את הטענות הטופוגרפיות והפיזיות יותר מאשר המסורת על כתלי הכיפה, אפילו אם נאמר שהיא קיימת.



דברי הרדב"ז לגבי המדידה מכותל צפוני של כיפה

עתה הבוא נבוא, בס"ד, לבאר את דברי הרדב"ז באר היטב בעניין הכותל הצפוני של הכיפה, וכן את עניין החוטים אשר משר הרדב"ז המוכיחים בס"ד כדברינו. ובאמת כבר ביארתי, תלי"ת, את עניין הכותל הצפוני של הכיפה באר היטב במאמרי אשר פורסם בירחון האוצר (גיליון עו) השתא. אולם הרב אלבה ביאר זאת בעניין אחר, שלענ"ד אינו הפשט הפשוט בדברי הרדב"ז, ועל כן אעבור פרשתא דא ואתנייה בס"ד.

ראשית, כתב הרדב"ז: למדנו כי הכותל ההוא בעצמו^ט 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. וכו' עוד 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 שהיכל היה צר מאחרי 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. ע"כ. ראשית יש לשאול מה הרויח הרדב"ז בכך שנתן לנו שתי אפשרויות מדידה. האחת מכותל העזרה הדרומי, והשניה מכותל הכיפה (ושתיהן צפונה)?

הנחת היסוד שלנו צריכה להיות, שהרדב"ז בחישובים אלו בא להקל עלינו את המדידה כמה שיותר. וברור שלחשב רק ארבעים אמה ממבנה גדול, יותר קל מאשר לחשב קל"ה אמה, מכותל קטן. ועל כן נתן הרדב"ז שני חישובים. את החישוב הראשון, שאמנם הוא יותר קשה באמדן, אך הוא מסתמך על נקודת ציון וודאית לדעת הרדב"ז – כותל הרמה הדרומי. ודרך חישוב שניה, שהיא יותר קלה, אך חסרה את הוודאות, שכן היא מסתמכת על כותל הכיפה הצפוני. אולם אליה וקוץ בה, בדרך השניה של החישוב יש קושי. והקושי הזה נובע מהפער בין ההיכל לבין

טו. הדרומי.

רואים בציור מבנה שאף שאינו צמוד לרמה במזרח, אבל גם לא צמוד לכותל המזרחי של הר הבית, אלא באמצע. וממילא גם אליו התייחס הרדב"ז. (היום יש מבנה בצמידות לרמה במזרח, אך כפי שביררתי עם הרב קורן שליט"א, מבנה זה הוא מאוחר הרבה לימי הרדב"ז. ויש עוד מה להאריך בהסתמכות על ציורים ואכמ"ל).

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תקד

הכיפה. אולם לפני שניגע בפער זה, כבר עתה יש לשאול הרי הרדב"ז כתב בלשונו הטהור, שחישוב מכותל הכיפה, הינו חישוב 'שאינו מדויקדק'. וכאן הבן שואל, אם לרדב"ז היתה מסורת ברורה בדבר כותל הכיפה, אז למה החשבון אינו מדויקדק? הלא אם הכיפה מציינת את מקום קה"ק, ורוחב ההיכל שם לכו"ע לא היה יותר מ70 אמה, אם כן החישוב פשוט שיש לחשב 40 אמה לצפון. והרב אלבה בכדי להתחמק מקושי זה אמר שהרדב"ז הסתפק האם הכיפה מייצגת את המקום הרחב (100 אמה) או את המקום הקצר (70 אמה). והנה ברור הדבר, שבזה הרדב"ז לא הסתפק כלל. ובפרט לפי הרב אלבה, שכן אם היתה לו מסורת בעניין הכיפה, המסורת אמורה להניח כדבר פשוט שהשיעור הוא 70 אמה. ואם אמת היה הדבר הזה והכיפה מייצגת את שיעור מאה אמה, הנה נפל פיתה בבירא, וממילא ברור שהכיפה לא מייצגת כלל את מקום כתלי ההיכל. ובר מן דין, הרדב"ז כלל לא הזכיר בכל תשובתו הרמ"ה את שיעור ההיכל שהוא מאה אמה, וקשה לומר שהסתמך על שיעור זה שלא הזכירו, ואין כלל הכרח להזכירו.

אולם השתא לדידי קשיא, דעכ"פ הרדב"ז מדד 40 אמה צפונה, הא קמן שהסתמך על כך. אמת היה הדבר הזה. אולם כפי שראינו הרדב"ז מסתמך על מקומות לא רק בגלל מסורת, אלא בגלל הנחות שמניח, כגון אבנים גדולות, מציאות העמק ועוד. כלומר, לא נפלאה היא ולא רחוקה היא שהרדב"ז הניח שהכיפה בנויה לכל היותר באזור כתלי ההיכל, ולכן אפשר למדוד 40 אמה. אולם אחר שמדד 40 אמה, מעיר הרדב"ז שהחשבון אינו מדויקדק, מפני שהכיפה לא מייצגת בדיוק את כתלי ההיכל.

ועתה אסביר בס"ד אמאי המדידה שמדד הרדב"ז אינה מדויקדקת, כלשונו. ההיכל היה רחב מלפניו וצר מאחוריו בשיעור 30 אמה. אולם לעומת ההיכל, הכיפה צרה מלפניה ורחבה באמצעה (ושוב צרה מאחריה). ומתוך כך נבע הספק של הרדב"ז, באיזה כותל מכותלי הכיפה יש להניח שהוא מייצג את הכותל הצר של הכיפה, האם כותל הכיפה המזרחי (שממנו מדד ארבעים אמה צפונה), או שמא כותל הכיפה הצפוני. ההבדל ביניהם הוא כך, שלפי המדידה מהכותל המזרחי יוצא שמקום העזרה נגמר כמה אמות לפני המקום, שהיה אמור להיגמר על פי המדידה מהכותל הצפוני. ועל כן, אומר הרדב"ז שהחשבון הראשון (מהכותל המזרחי) אינו מדויקדק, ולכן יש למדוד ארבעים אמה מהכותל הצפוני – לחומרא.

ועל כן ברור הדבר, שהרדב"ז מדד שתי מדידות שונות, האחת מכותל הכיפה המזרחי צפונה, והשניה מכותל הכיפה הצפוני צפונה.

ועל אף אלו הדברים, נקט הרב אלבה בדרך שונה בביאור דברי הרדב"ז וס"ל שלא היו שתי מדידות אלא רק מדידה אחת. וכוונתו שהרדב"ז מדד מכותל הכיפה מזרחה. ומקו זה מדד ארבעים אמה צפונה.

אולם המעיין בלשון הרדב"ז יראה נכוחה, שקשה מאוד לומר כעין זה בפשט לשונו.

ואסביר זאת. הרדב"ז כתב: עוד 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. ע"כ. ואת הלשון הזו של הרדב"ז יש לפרש באחת משתי דרכים - או שכוונת הרדב"ז

תקה תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

היא כך 'עוד דרך אחרת, רואין כאלו חוט מתוח מכותל הכיפה הצפוני לצד מזרח'. או 'עוד דרך אחרת, רואין כאלו חוט מתוח מכותל הכיפה אשר לצד מזרח'. וההבדל הוא כך, שלפי האפשרות הראשונה מודדים מזרחה מהכותל הצפוני כנראה, ולפי האפשרות השניה מודדים צפונה מהכותל המזרחי.

לפי האפשרות הראשונה יוצא שהרדב"ז מדד רק מדידה אחת, ולפי האפשרות השניה יוצא שהרדב"ז מדד שתי מדידות צפונה, האחת מכותל המזרחי צפונה, והשניה מכותל הצפוני צפונה. ועתה, נחזי אנן איזה הדרך ישכון אור בדברי הרדב"ז. בכל הדיון בחלק זה בתשובה, הרדב"ז עוסק במדידה מדרום לצפון. כך היתה המדידה מכותל הרמה הדרומי ברוחב קל"ה אמות, צפונה. וכן ברור מדבריו שלאחר מכן, שמדד צפונה מכותל הצפוני. ואם כן, גם מכותל המזרחי המדידה בפשטות תהיה צפונה. ולפי זה עלינו לפרש כך את דבר הרדב"ז, 'חוט מתוח מהכיפה אשר לצד מזרח'.

עוד בה, לפי פירושו של הרב אלבה יוצא שהמשפט מאוד חסר, שכן פשט לשון הרדב"ז היא שמושחים חוט ארבעים אמה למזרח, כאשר המדידה היא בכלל לצפון. ונצטרך להוסיף בלשון הרדב"ז שחוף מהחוט למזרח, אנו מושחים חוט נוסף שלא הזכיר – צפונה. ורק לאחר שהרדב"ז אומר שהמדידה לא מדוקדקת, הוא בעצם אומר שיש למדוד צפונה. והדבר חסר מן הספר.

וגם לא ברור בתחילה לפי הרדב"ז, לפירוש הרב אלבה, מאיזה כותל מודדים. לפי פירושי המדידה היא צפונה^ע מכותל מזרחי. אולם לפי פירוש הרב אלבה כתוב שהמדידה היא מזרחה, אך לא כתוב בהדיא מהיכן מודדים. ואליבא דהרב אלבה היה אפשר גם להציב את החוט הנ' בכותל הדרומי של הכיפה. ולדידי לא קשיא, שכן כיוון שמתחילה אנו עוסקים במדידה מדרום לצפון, לכן גם השתא המדידה צריכה להיות מצפון. ומוכרח שהמדידה צריכה להתבצע מכותל המזרח וזה יהיה פירוש 'לצד מזרח'.

ועוד, אליבא דהרב אלבה לא ברור כל כך למה החשבון 'אינו מדוקדק'. שכן אליבא דהרב אלבה אין הבדל בין החשבון שהזכיר הרדב"ז לפני המילים 'וחשבון זה אינו מדוקדק' לבין החשבון שלאחריו. ואם כן, היה לו לרדב"ז לומר כך 'ועוד דרך אחרת יש לחשב את רוחב העזרה, אלא שחשבון זה אינו מדוקדק' ואז יאמר את דרך החישוב מכותל הכיפה.

ועוד יש להקשות. לפי דברי הרב אלבה שכתב להסביר את דברי הרדב"ז שכתב למדוד מכותל הכיפה לצד מזרח וז"ל: כמו כן, לצורך מדידת הצפון יש לחבר בין שני החוטים המערבי והמזרחי, כלומר יש להציב חוט דמיוני מצד מערב לצד מזרח שנושק לצלע הכיפה הצפוני ע"כ. אולם דברים אלו קשים, שכן את זה בדיוק אומר הרדב"ז לאחר מכן: ומ"מ לצאת מידי ספק צריך להתרחק מהחוט המתוח מכותל הכיפה הצפונית ארבעים אמה. ע"כ. ואם כן לשם מה כתב את אותה דרך מדידה זה פעמיים? ותיתי למה לי^{עא}?

ע). שבמדידה לצפון אנו עוסקים.

עא). והיה מקום להקשות, שאם אמת כדבריי ואין לרדב"ז מסורת בהא מילתא כלל, כיצד הסתמך לקולא על מדידת ארבעים אמה, אף מכותל הכיפה הצפונית? הלא לדבריי שאין מסורת יש לחוש שאין הכיפה נמצאת על כותל ההיכל בדיוק אלא פנימה יותר, והוא בעצם מתיר להיכנס למקום האסור!

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תקו

אשר על כן, ברור הדבר כי לרדב"ז לא היתה כל מסורת בעניין כתלי הכיפה. דאלו היתה לו מסורת, אמאי הסתפק בדבר הכותל הצפוני וכתב שהחישב ממנו אינו מדוקדק?

כותל המערבי של הכיפה – והנה אחר שהוכחנו שבאף אחד מהכתלים לא סמך הרדב"ז סמיכה בכל כוחו בשתי ידיו גלילי זהב, על כך שכותלי הכיפה הן הנה כותל ההיכל, מכח מסורת קדמונית, ומסורת לא הוות בהא מילתא כלל. הנה נותר לבאר מהו זה שנקט הרדב"ז שיש להתרחק מכותל מערבי של כיפה י"א אמה, שכן כך היה בין כותלי ההיכל לכותל העזרה. ועל פי זה עולה לכאורה שכן היתה לו מסורת בכך.

ושתי אפשרויות בדבר, א. שכמו שהניח הנחות לגבי הכותל הצפוני של הכיפה, והכותל הדרומי של הרמה המוגבהת, כך מניח לגבי כותל מערבי של כיפה. הנחה, אך לא מסורת.

ב. לגבי כותל מערבי, יש איזו מסורת או ידיעה קדמונית, המייסדת כותל זה, ורק אותו, על פי כותל מערבי של היכל. והנה, עינא דשפיר חזי בס"ד בדברי רבי יצחק חילו, שעלה לירושלים עשרים שנה לאחר הכפ"פ, וכמאה שנים לפני הרדב"ז שכתב: המלך, אשר נדר לשוב ולבנות את חרבות בית המקדש, בתת ה' בידו את העיר הקדושה, דרש מאת היהודים להודיע לו את מקום החרבות ההן יען כי הערלים, בגלל שנאתם לעם ה', עשו את החרבות ההן למקום אשפה, עד אשר לא ידע עוד כל איש איה הן. ויהי אז זקן אחד שאמר למלך: אם יואל המלך להישבע כי ישאיר את הכותל המערבי, אגלה לו את מקום חרבות בית המקדש. מיד שם המלך את ידו על ירך הזקן וישבע לו לעשות את אשר בקש. הזקן הראה לו את חרבות הבית תחת גל של אשפה, ויפנהו המלך. המלך בעצמו נקה את החרבות עד אשר טהר המקום ההוא כליל, אחרי כן בנה את הכל מחדש, זולתי כותל המערבי, ויבן שם היכל נהדר מאד אשר הקדישו לאלוהיו. ע"כ. וקוי הדמיון בין סיפור זה לסיפור של מוג'יר אדין, הם רבים. וכנראה זהו הסיפור שהיה רווחת בירושלים (שכן גם מוג'יר אדין עצמו הוא ירושלמי). ואם הרדב"ז נחשף לסיפור זה או מעין זה, בהגיעו לארץ ירושת"ו, אין כלל מניעה להבין ש'הכותל המערבי' של הכיפה הוא הכותל המערבי העתיק של ההיכל. ואפשר אם כן, שזו הסיבה שהרדב"ז כתב לשער י"א אמה

ראשית, זו אכן שאלה נכונה. ובאמת כתבתי שברדב"ז ישנן שתי אפשרויות, ולכל היותר נאמר שהרדב"ז סבר שהיתה לו מסורת בעניין, אך היא אינה נכונה.

שנית, אליבא דאמת יש לתרץ בפשיטות. הלא הרדב"ז עיניים לו, והוא רואה שיש רווח בין הכיפה לבין כותל הכיפה, וכיוון שהוא יודע שהאבן רחבה הרבה יותר ממה שהיתה בימי קדם, ברור אם כן שאין לחשוש שמא הכיפה 'קטנה' יותר מכתלי ההיכל, ולא נותר אלא לחשוש שלכל היותר הכיפה בנויה על כתלי ההיכל, וזהו חשש ולא מסורת ודו"ק.

שכן היה ידוע לרדב"ז שהאבן נמצאת 'תחת הכיפה', ובפשטות הכוונה במרכזה, ולא דווקא באחד מן הקצוות. וגם גודלה היה ידוע לרדב"ז אף שלא בדיוק, מ"מ ידע שאינה ג' אצבעות כפי דאיתא במשנה.

עב). או חלק ממנו.

עג). אפשרות נוספת היא שהרדב"ז סמך על מסורת עממית שהיתה בירושלים, וסמך עליה למעשה, כמו המסורת בדבר קבר חולדה הנביאה (סי' תרל"ג) שעל פיה קבע את גבולי ירושלים המקודשת. אף שודאי אין זה קבר חולדה הנביאה באמת ואכמ"ל. ואם כן לא יפלא שגם בעניין הכתלים סמך על מסורת עממית, אך אין לחבר בינה לבין מסורת הצח"ה שהיא הרבה יותר ברורה ונכונה. ואם היה הרדב"ז יודע שהכיפה לא עולה כפי הירושלמי, בודאי שהיה אומר שאין להניח שהכתלים הללו עומדים על כתלי המקדש.

עד). אף שאפשר להבין שמדובר על הכותל המערבי הרגיל. אמנם, אין קושי גדול להניח שהרדב"ז הבין כמ"ש בפנים.

תקו תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

מהכותל המערבי של הכיפה^ע. ואף שאינו מוכרח, מ"מ אפשר דחוי לאיצטרופי לכך שהכותל הזה נמצא במקום הצר של הכיפה, ולכן מדד ממנו הרדב"ז.

ושו"ב, אחר ראותי דברי הרב אלבה ואמרתי שיש מקום לפרש לשיטתי את דברי הרדב"ז אל נכון בס"ד. ואף שאצטרך קצת לפרש דברים שאינם כתובים בלשון הרדב"ז בהדיא, מ"מ אשתדל שלפחות יתבססו על דברים שהרדב"ז נקט בעצמו. הרדב"ז חקר על אבן השתיה, והוא ידע (כן כתב בתשובתו הכא וכן בס' תרלט) שהאבן גבוהה הרבה ממה שהיתה בזמן המקדש. וזה משום שחפרו את יסודות ההיכל והמקדש, וגילו את האבן. אם כן הדבר היה ברור לרדב"ז כי אבן השתיה ויסודות ההיכל, גלויים הרבה יותר השתא, מאשר היו בזמן המקדש. ועל כן מסתבר שכתלי הכיפה אינם בדיוק במקום כתלי ההיכל. דאילו היו כן, היה לכתלי הכיפה להיות לערך כן: . ואין סיבה להניח שהרדב"ז לא ראה שאי אפשר לומר כן. כלומר אנו רואים שכתלי הכיפה רחוקים מן האבן, אולם כיוון שיש להוסיף את עובי התא, כותל התא וכותל ההיכל, מסתבר שספוקי מספקא ליה להרדב"ז אם כותל הכיפה עומד בדיוק על מקום כותל ההיכל או שעדיין לא הגיע עד לכותל הכיפה^ע, ויש מרווח ביטחון.



ואם כן עדיין יש לשאול, אמאי הרדב"ז מדד י"א אמה מכותל הכיפה?

את התשובה הזו נלמד ממה שכתב הרדב"ז לגבי כותל הכיפה הצפוני. הרי שם כתב שהמידה אינה מדוקדקת בגלל צורתה של הכיפה (לפירושי). וגם שם, לא היינו יודעים שהרדב"ז לא התייחס לכתלי הכיפה ככתלי ההיכל, אילולי צורת הכיפה לא היתה באה לעזרתנו ומכריחה את הרדב"ז לומר שהחשבון 'אינו מדוקדק'. גם הכא החשבון אינו מדוקדק, רק כיוון שאנו עוסקים בכותל המערבי של הכיפה שהיה במקום הצר, ובאמת בפועל זה הכותל הוא צר לא ראה הרדב"ז סיבה להרחיק יותר מ"א אמות. שכך היה מכותל כותל ההיכל המערבי, לא שכותל הכיפה הוא הכותל המערבי, אלא שלכל היותר זה הכותל, הכותל המערבי. וכיוון

עו). ושו"ב שהרדב"ז כלל לא היה זקוק 'למסורת' בעניין שיעור כתלי הכיפה, אלא לאומדנא בעלמא. הלא אם נאמר שמקום אבן השתיה הגלויה במקדש, היה לערך במרכז הכיפה, ממילא הרווח שנותר יש בו די והותר בכדי להגיע עד לכותל מערבי של היכל. ורק לחומרא נקט הרדב"ז לשער מכותל מערבי של כיפה, ולא מן המסורת. ושו"ר שגם כת"ר הדר תבריה לגויזיה ומסכים עמי שהרדב"ז שיער מכתלי הכיפה להחמיר. שכך כתב כת"ר: ביארתי שהרדב"ז לא ידע איך היא מצינת נקט לחומרה למדוד מהכתלים עכ"ל. ואם בחומרא עסקינן, ממילא כבר אין הכרח שיש כאן איזו שהיא מסורת.

עו). מרחקים אלו לכל היותר 9 מטרים, והמרחק בין הקצה המערבי של הכיפה (שבדאי לא מייצג את אבן השתיה, שהיתה כמה מטרים משם למזרח גם אליבא דהרדב"ז), עד לכותל הכיפה הוא 16 מטרים.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תקח

שאינן אפשרות למדוד מהאבן עצמה, נקט הרדב"ז למדוד ממקום שהוא ברור וגלוי לעין, וכיוון שהוא לחומרא, ולא דק. ובפרט שיש לצרף לכך את דברי רבי יצחק חילו הנ"ל, ולכן הרשה לעצמו הרדב"ז לעשות כן. כלומר אין כאן מסורת, ולא הנחה ברורה, רק מדידה לחומרא מהמקום הגלוי לעין.

ואם יקשה המקשה עתה, ומה בין דבריך לדברי הרב אלבה, שניכם אומרים ברדב"ז דברים אשר לא כתב. ואע"פ ואומר כי אמת נכון הדבר, ובאמת קשיים אלו מקשים על האפשרות לסמוך על תשובת הרדב"ז לקולא למעשה. אולם, סבורני שהקשיים שאני העמסתי בדברי הרדב"ז פחותים מהקשיים שהעמים הרב אלבה. שכן דברי הרמב"ן בהקדמה למלחמותיו המה לנו לעיניים. וגם השתדלתי מאוד עתה, לבסס את הדברים שאמרתי בדעת הרדב"ז, אך אינם כתובים בהדיא, בנתונים שהרדב"ז כתבם בהדיא. ואיני אומר קבלו דעתי, רק שלעניין פרשנות פשוטה בדברי הרדב"ז, איני רואה דרך פשוטה יותר לפרש דברי הרדב"ז בלי להזדקק למסורת אשר אינה נכונה במציאות.

וה' יתברך יצילנו משגיאות".



הבהרת שיטת הרדב"ז לגבי כותל הדרומי ודחיית דברי הרב אלבה

ואני בטרם אכלה לדבר, והנה תשובה מוצאת לדברי הרב אלבה כמעט בכל דבריו, שאין מסורת ברורה בדבר כתלי כיפת הסלע, ומסורת זו נסתרת מן המציאות לחלוטין. אבוא בכפיפת קומה להציע בס"ד פירוש אחר ממה שכתבתי בתחילה במאמרי לגבי כותל הדרומי.

עז). הרב אלבה כתב להקשות על דברי וז"ל: אך לענ"ד יש להקשות על הבנתו, כי לא מובן למה הרדב"ז יעלה על דעתו בתחילה שהכיפה מציינת את ההיכל דוקא בחלק הצר שבה, ולמה פשוט לו שהיא מציינת את החלק הצר ולא את החלק הרחב, שגם הוא קרוי בלשון המשנה היכל, והוא יותר מתאים לציין על ידי מבנה הכיפה שיוצר צורה ריבועית. ע"כ.

אולם יש לתרץ בפשיטות, אם אנו מקבלים שמקום קה"ק הוא תחת הכיפה בקובת אצח"ה ואנו מניחים (לא במסורת אלא בסברא) שהכיפה ממוקמת לא יותר מאשר מקום כתלי ההיכל, הרי שהכיפה אמורה לציין את הרוחב של 70 אמה. זהו ביאור דברי הרדב"ז אל נכון, שלא הזכיר כלל את מידת 100 אמה ולא היה לו להזכירה. ומאוד יש לתמוה על דברי כת"ר שנוקט כוודאי שכתלי הכיפה מסמנים את כתלי ההיכל, ולא שם על ליבו הטהור, שכתלי הכיפה הללו הצפוני והדרומי רחוקים הרבה ממקום כתלי ההיכל. ותימה גדולה יש בדבריו.

ועוד כתב (עמ' שנד) להקשות על כך שלפי דבריי יש למדוד מהפינה הצפונית של הכותל המזרחי, והרדב"ז כתב רק לצד מזרח, וז"ל: שהיה לו לומר שיש למדוד מהפינה הצפונית של כותל המזרח, ולא סתם למדוד מהכיפה לצד מזרח. ע"כ.

אינה קושיא, כיוון שכונת הרדב"ז היא למדוד צפונה, והכוונה למדוד מכותל המציין את הנקודה שממנה ההיכל שובר לכיוון מערב, לכן ברור הדבר שיש למדוד מהנקודה הזו.

גם מ"ש: 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. ע"כ.

איני מסכים שההבדל הדק בין "על כן לצאת מידי ספק" לבין "מכל מקום לצאת מידי ספק" הוא כל כך משמעותי, שהוא מכריח כדברי הרב אלבה ולא כדבריי.

תקט תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

במאמרי (גיליון עו) כתבתי שכוונת הרדב"ז לגבי כותל הדרומי הינה לגבי כותל דרומי של הרמה המוגבהת, ומדרש שלמה הוא כיפת הדקדוק. ואני על משמרתי אעמודה גם כעת, שזו כוונת הרדב"ז. אולם הא קשיתי, שכתב הרדב"ז: וכבר הנראה לעין כותל הדרום במקומו הראשון הוא שהרי העומד בקרן דרומית מזרחית רואה כי משם לצד דרום הוא עמק יהושפט ולא היתה העזרה נמשכת לצד דרום אלא עד שם. ע"כ. וקשה, שאם נראה משם עמק יהושפט, הרי שכוונתו לכאורה לכותל הר הבית ולא לכותל הרמה. ותיצתי שהכוונה להשתפלות ההר במזרח, ולזה קרא הרדב"ז 'עמק יהושפט'. והרב אלבה הקשה על דבריי שאי אפשר לומר כן, שהרי שם היה מקום עזרת הנשים, ועי"ש בקושיותיו. ואף שהיה מקום לתרץ בדוחק, הנה אמרתי שלתרץ בדוחק אינה דרך ישרה, ועדיף להישאר בקושיא מאשר לתרץ בדוחק. ושבתי ועיינתי בכך, ועלה בידי בס"ד כיוון אחר, שדברי הרב אלבה עזרו לי להגיע לכיוון זה, ואפריו"ן. המעיין בדברי הרדב"ז לגבי כותל הדרומי יראה שיש שם כמה נתונים ברורים. ראשית 'כותל הר הבית' לא מוזכר כלל. שנית, הרדב"ז מסתמך על שתי ראיות שונות בכדי להוכיח קדמותו של כותל זה דווקא. ועל כך יש לשאול 'תרתי למה לי'.

ועתה נסביר, כך כתב הרדב"ז: וכבר הנראה לעין כותל הדרום במקומו הראשון הוא שהרי העומד בקרן דרומית מזרחית רואה כי משם לצד דרום הוא עמק יהושפט ע"כ. ויש להעיר שלא ברור מהי אותה קרן מזרחית דרומית. מדברי הרב אלבה נראה שהבין ברדב"ז שכוונתו לפינה הדרום מזרחית מחוץ למתחם הר הבית. אני סברתי מתחילה, שהכוונה לפינה הדרום מזרחית של הרמה המוגבהת. ועתה אני סובר שיש אפשרות נוספת,



תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תקי

הפינה המסומנת באדום, אפשר שהיא 'קרן דרומית מזרחית'^ט. ועתה נסביר בס"ד כיצד זה מסביר את דברי הרדב"ז. העומד בהר הבית ורוצה להחליט עד היכן הגיעה העזרה, נתקל בקשיים. מצד אחד יש את כותל הר הבית, ומצד שני יש את כותל הרמה המוגבהת, וכיצד ידע העולה איזה כותל מהם הוא כותל העזרה^י. אומר הרדב"ז יש אפשרות פשוטה לידע כן. העומד בקרן דרומית מזרחית^י הזו, ומביט דרומה יראה את עמק יהושפט, הידוע, וכדברי הרב אלבה, וכיוון שכך, ברור הדבר שכותל זה הינו כותל הר הבית ולא כותל העזרה. וכיוון שכך, ברור שהכותל הנותר הוא כותל העזרה.

אולם, כיוון שדרך זו אינה חד-משמעית, שלעולם אימא לך שכותל הרמה המוגבהת, אינו כותל העזרה^י, וכותל העזרה היה כמה מטרים צפונה או דרומה משם, והרסוהו הגוים, ואינו ניכר. על כך מביא הרדב"ז דרך הוכחה נוספת: גם כי אבני היסוד ההוא הם אבנים גדולות מורה שהוא בנין קדמון ע"כ. וכיוון שכן הוא, ברור שזה הכותל הינו כותל קדמון.

ולגבי ההוכחות שכיפת הדקדוק בלשון הרדב"ז היא מדרש שלמה, את כולן כתבתי במאמרי, ולומר שמדובר דווקא במסגד אלאקצה, זה לא אפשרי, שאם אנו מניחים שמסגד אלאקצה הוא מדרש שלמה, ממילא מוכרח שסוף העזרה מסתיימת בכותל הר הבית, ומוכרחים אז לומר כדברי הרב קורן.

רק לקושיא אחת של הרב אלבה אתייחס הכא, כתב הרב אלבה (ירחון האוצר ע"ח עמ' שנו): ועוד קשה, שלדבריו הרדב"ז כותב שכיפת הדקדוק היא מחוץ לקפ"ז אמה שממזרח 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 שמזרחה של כיפת הדקדוק הוא מערבה מהקפ"ז אמה עם עובי הכותל? ע"כ. והתשובה לכך פשוטה, המעיין בתמונה בתצלומי המבנים אשר בצד המערבי של הרמה, יראה נכוחה שבמערב הרמה המוגבהת יש כמה מבנים הנכנסים לעומק הרמה ולא נמצאים בקצה, ולמבנים אלו נטה הרדב"ז לומר שהם נמצאים בתוך י"א אמה, ועליהם אמר שצריכים אומד.

ועוד, הרב אלבה לא דק כלל, לא טענתי מעולם שאפילו מזרחה של כיפת הדקדוק נמצאים מחוץ לקפ"ז אמה, ואיני יודע מהיכן דקדק כן. אדרבה, אמרתי שרק החלק המערבי 'סוף בניין הנקרא מדרש שלמה' הוא הנמצא מחוץ לקפ"ז אמה^י, ומזרחה הוא באמת בתוך קפ"ז אמה. ותו לא מדי^י.

עח). כמובן לאו דווקא במידות אלה, ואפשר בחסר ויתר.

עט). מאפשרות זו ברור שלא מדובר על אנשים הבקיאים בספרי חז"ל והראשונים וידעו את כל הפוסקים, כדברי הרב אלבה, שלכן אפשר לסתום ולא לפרש. שאילו היה מדובר בגדולי הדור, לא היה צריך הרדב"ז לפרש כן, שהרי רובו בדרום (נתון שהרדב"ז כלל לא הזכיר), וגם הכפוף כתב ששערי חולדה קבועים בכותל הדרומי.

פ). וזו ראייה שהרדב"ז נכנס, דלא כהרב קורן.

פא). כפי שבאמת היא המציאות, שכותל זה אינו עומד במקום כותל העזרה כלל.

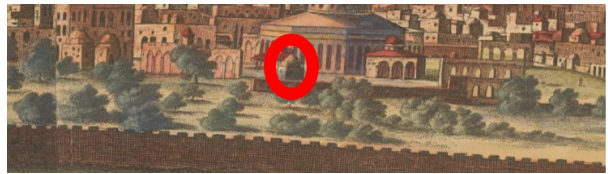
פב). והקשה על דברי הרב אלבה: והרב אדר פירש כוונתו שכיפת הדקדוק שבדרום מערב הרמה היא הנקראת מדרש

תקיא תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

חידוש בעניין המבנה הנעלם של כותל הדרומי

עוד זה מדבר וזה בא ויאמר, שאם אמת היה הדבר הזה והרדב"ז הוכיח שכותל הרמה המוגבהת הוא כותל דרומי של עזרה, אם כן מהן אותן 'אבנים גדולות שיש ביסוד הבניין ההוא'? ומתחילה חשבתי שהכוונה לאבנים שנתכסו ברבות הימים, וכבר הבאתי דוגמתו, וגם אחרי כן מצאתי עוד אבנים גדולות הנמצאות בבסיס כתלים בהר הבית, שאינם מלבניות, אלא יותר דומות לסלעים.

אולם דבר אחד צד את עיני. כשעיינתי בציורים הקדמוניים ראיתי בכולם, שכולם ציירו מבנה בפינה הדרום מזרחית של הרמה המוגבהת.



שלימה ו"החלק המערבי 'סוף בניין הנקרא מדרש שלמה' הוא הנמצא מחוץ לקפ"ז אמה, ומזרחה הוא באמת בתוך קפ"ז אמה". אך לענ"ד אין הדברים מתישבים שכן אינו מובן למה הוא קורא לאותו סוף בנין של כיפת הדקדוק "סוף העזרה", הרי לדבריו זה הוא חוץ לעזרה. גם לא מובן איך אמר על זה שהוא מכלל הר הבית, וכי צריך לומר שמה שצמוד לעזרה הוא הר הבית, ועל מה סיים ועד היום בנוי כיפין כיפין, כאילו יש משהו מיוחד באותה נקודה של מערב כיפת הדקדוק, והרי הכיפין כיפין הם תחת כל כיפת הדקדוק שהיא בתוך הקפ"ז, ולכן נמשך גם למה שחוץ לה. עכ"ל.

ודבריו צע"ג. ראשית, במ"ש שהרדב"ז היה צריך לכתוב 'חוץ לעזרה'. לא הבנתי כוונתו, הלא הם הם דברי הרדב"ז: הוא סוף העזרה אלא שהוא חוץ מקפ"ז אמה אשר ממזרח למערב ע"כ. הרי שלך לפניך שהרדב"ז כתב שהוא חוץ לעזרה. גם מה שהקשה למה הרדב"ז קרא לו שהוא מכלל הר הבית, הלא זהו פשיטא. אינה קושיא כלל. שכן אין לנו שם חומה המבדילה בין הקודש ובין קדש הקדשים, ולכן אומר הרדב"ז שחלק זה הינו מכלל הר הבית. גם מה שכתב שהיא כיפין על גבי כיפין. ראשית איני יודע מה הרדב"ז ידע על המרתף שתחת כיפת הדקדוק. שנית, גם אם נאמר שידע שתחת כל כיפת הדקדוק יש מרתף, הינה זו ראייה שסופה הוא מכלל הר הבית. אך אין מציאות הכיפין מכרחת שחלקה המזרחי אינו חלק מן העזרה. שכן זאת הרדב"ז הוכיח מטענות אחרות, ומשיעור על פי ראות עיניו.

פג. גם הקשה הרב אלבה, שכיצד אני נוקט שכיפת הדקדוק היא 'מדרש שלמה', בעוד ברור בכל המקורות שמדרש שלמה הוא מסגד אלאקצה. ואף ציין לציור שלטענת הרב ישראל אריאל במעלין בקודש (גיליון לא) צויר בתקופת הרדב"ז, ושם מצויין שאלאקצה היא מדרש שלמה.

אולם המעיין בלשון הרדב"ז יראה שאין הדבר ברור שכתב את המילים מדרש שלמה. הלשון בתשובת הרדב"ז היא 'מדרש שלימה' ב'. ולא מסתבר שהרדב"ז יטעה בזה, וגם לא מסתבר שהרדב"ז כתב שלומה מלא ב', ובא משהו וקיצר לי'.

ושפיר יש לומר שמעיקרא היתה שם מילה אחרת, והמעתיקים לא ידעו לקרוא, ובא מאן דהוא ותיקן למדרש הידוע הנמצא בהר הבית, הוא מדרש שלמה מסגד אלאקצה. אך ברגע שנראה שחלו ידיים בתשובה בעניין זה, כבר איני יכול להיות בטוח שאכן הרדב"ז כתב מעיקרא מדרש שלמה, ולא איזו מילה אחרת. וממילא הקושיא של הרב אלבה כבר אינה מוכרחת.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תקיב



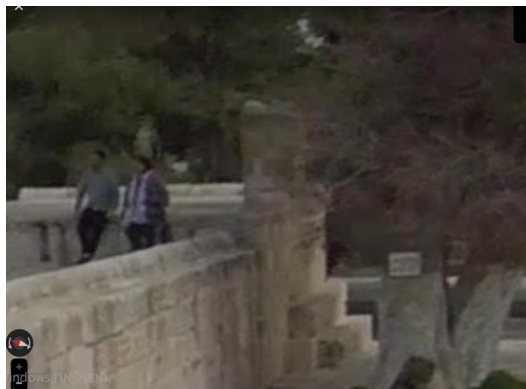
ועוד:

בתכלת סימנתי את כיפת הדקדוק, ובאדום את המבנה המסתורי.

המתבונן בתמונות של הר בית ה' שצולמו מהמאה ה-19 ואילך יראה שמבנה זה נעלם לחלוטין, ובמקומו נשאר רק הריבוע שבבסיסו (רק באחת המפות הוא מכונה 'מסטבה אל כראכ'). ושאלתי את הגאון הר"ז קורן שליט"א ואמר לי שמבנה זה כנראה נקרא 'כיפת המגילה'. וזוהי תמונתו היום:



וגם בתמונה זו:



תקיג תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

בתמונה זו שני ישמעאלים יושבים על 'המסטבה', וגם נראות 'אבנים גדולות' בבסיס המבנה קבועות בכותל. ושפיר יש לומר שאלו האבנים הגדולות, או האבנים הגדולות שבבסיס המסטבה, הן האבנים הגדולות שראה הרדב"ז. וגדולות הכוונה גדולות יחסית, שכן אם נראה יתבונן המתבונן בתצלומי המבנים הנמצאים בצפון הרמה, יראה שהאבנים שבעליות הצפוניות קטנות בהרבה מאבנים אלו.

כמובן שאיני טוען בוודאות שזה הבניין הקדמון ואלו האבנים הגדולות שראה הרדב"ז. אולם כיוון שזה אפשרי, זה גם מסייע להבנה שמדרש שלמה הוא כיפת הדקדוק. שכן לפי זה יוצא שהרדב"ז בא למתוח קו המגדיר את כל הכותל הדרומי, מן המבנה הקדמון הנעלם (כיפת המגילה) במזרח, עד כיפת הדקדוק – היא מדרש שלמה – במערב. וזה מחזק את סברא שמדרש שלמה הוא כיפת הדקדוק.



דחיית דברי הרב אלבה בעניין המסורת

והנה הרב אלבה גופיה כתב וז"ל: 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. ע"כ. וכאן אני מתמה, אם המסורת לא הועברה בצורה ברורה, שכן מי שחדשה על פי דקדוקים קלושים הוא הרב אלבה, וגם הרב אלבה עצמו אומר שאין לפירושו הזה בדברי הקדמונים ובדברי הרדב"ז ראיות מוחלטות. והפירוש הזה סותר את הכיוונים שהכיפה היתה אמורה להבנות לפיהם ואת המרחקים, כיצד עדיין מתבצר בעמדתו ואומר שיש מסורת הנובעת מן הכיפה? אין אלו אלא דברי נביאות. שכן, הרדב"ז לא אמר בשו"ם שיש למדוד מהחוטאים שמקיפים את הכיפה בשיעור מאה על מאה, וכיצד זה תולה זאת בדברי הרדב"ז ללא שום הכרח או הוכחה?



השרטוט ששרטט הרב אלבה והתאמתו לדברי הרדב"ז

ואחר כל אלו הדברים, שזפה עיני את הציורים, אשר בעיני הם נסתרים, שהרב אלבה בגדלו הרים. וראיתי ששיטתו הולכת ומסתבכת, באובך כבד מתאבכת, באריכות נסרכת, ואף אם ארצו מבורכת, חמתי על דבריו נשפכת, ודעתי אל העיון נסמכת, ואל האמת נצרכת, וככל שההכרח להשאיר את המסורת שהגה בדעתו, על עמדה, מחד, ומאידך להתמודד עם הקושיות הרבות ש"מסורת" זו העלתה.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תקיד

ואביא את דבריו, אות באות מילה במילה, ועל ידי זה יתבאר בס"ד כי מסורת אין כאן, אלא משאלת לב מצורפת למגמה מסויימת שאגלה בסוף הדברים. וכך כתב הרב אלבה (ירחון האוצר ע"ח עמ' שפ): כתבתי לעיל שהרדב"ז לא כתב שהכיפה אינה מכוונת כרוחות העולם, וככל הנראה הוא מניח שכיון שהיא באה לציין את המקום היא מכוונת כרוחות העולם. אך אנחנו, שיודעים 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. ע"כ.

כלומר, הרב אלבה בזה השרטוט אזיל ומודה לדבריו, שאין הכיפה מייצגת את כתלי ההיכל כלל. לא במקום הרחב ולא במקום הצר, לא בכותל המזרחי ולא בכותל המערבי. וציור זה שצייר הרב אלבה בעצמו, היה אמור להיות תיובתא על כל שיטתו. שכן, כיוון שכדברי הרב אלבה "המסורת" דוקדקה מתוך לשון הרדב"ז, והוא המקור הנאמן למסורת, ממילא שומה עלינו לקבל את המסורת היוצאת מתוך דברי הרדב"ז. ולא להמציא אחרת תחתיה תחת חיצו הקושיות. ומה היא המסורת שהרב אלבה טען בדעת הרדב"ז? כתב זאת הרב אלבה בפירושו (גיליון ע"ח עמ' שמש): כשאנו אומרים שהכיפה מציינת את מקום ההיכל, אם מדובר על מה שכתוב במשנה הוא מאה על מאה 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. על כן 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. ע"כ. ואין אפשרות לומר את הדברים בצורה יותר ברורה. אליבא דהרדב"ז לפי פירוש הרב אלבה, החוט המערבי שהוא מייצג את כותל ההיכל עובר בדיוק בצלע המערבית שבו הפתח המערבי. אולם ברגע שמציבים את מקום המקדש על פי הכיוונים הנכונים, מבואר מתוכו שאין זה נכון.

אולם כיוון שגישה זו קרסה תחת כל הקושיות שהקשיתי לעיל בס"ד, הרב אלבה המציא דבר חידוש, שהכיפה מציינת את ההיכל לא על ידי כתליה, כפי שעולה לכאורה מדברי הרדב"ז. אלא על ידי פינותיה מתוכה, וגם זה לא על ידי כל פינותיה, אלא רק על ידי חלק מפינותיה, וגם אלו רק הפינות המסדרות לרב אלבה עם שיטתו. וכאן אשאל, וכי עומר, או עבד אל-מליכ, או מי שזה לא יהיה בנה את כתלי הכיפה על מנת שיסדרו רק עם שתיים, או שלוש פינות מכותלי ההיכל? האם זו המסורת שקיבל בונה הכיפה מחכמי ירושלים/כעב/זקן אחד? הרי ברור הדבר שהרדב"ז לא התכוון ולא עלה על לבו לומר שהכיפה מציינת את ההיכל על ידי פינותיה מתוכה, כלומר אף אם נאמר בדעת הרדב"ז שיש מסורת (דבר שאינו מוכרח) אין זה במשמעות דבריו כלל שהתכוון למסורת כעין זו. לא בדברי הרדב"ז ולא בכל המקורות שקדמו לרדב"ז. כלומר אף אחד לא סבר ולא העלה על דעתו שהכיפה מייצגת את כתלי ההיכל על ידי הפינות. אלא לכל היותר שהכיפה עצמה עומדת על כתלי ההיכל, וכמו שכתב הרב אלבה קודם לכן, כמה פעמים בפירושו.

תקטו תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

ועוד יש להקשות, ששרטוט זה כלל לא מועיל לשיטת הרדב"ז. שכן שרטוט זה הוא אליבא דהרב אלבה שמקום אבן השתיה היה במזרח קה"ק, והלא לדעת הרדב"ז היה במערב קה"ק, וממילא שרטוט זה אינו נכון אליבא דהרדב"ז כלל.

וגם אליבא דאמת, אחר שרטוט זה ששרטט הרב אלבה, כבר לא ניתן לומר שהכיפה מייצגת את כתלי ההיכל ויש למדוד מן הכיפה. הרי גם אם לא היתה כיפה כלל, היה אפשר למדוד באותו אופן פחות או יותר ולהגיע למסקנה דומה. מציאות הכיפה בעניין זה אינה מעלה ואינה מורידה^פ. והרב אלבה עשה בעניין זה סניגורין לדבריו, וכתב שאין כל קושי בכך שהמסורת על פי הדקדוקים שלנו, לא מתאימה לדברי הרדב"ז^פ, אלא אנחנו מפרשים^פ את המסורת לפי הנראה לעינינו^פ.

ודעת לנבון נקל, שמסורת שצריכה כל הזמן עדכונים ושיפוצים לפי המקשים עליה, ושהיא עצמה לא שמענוה בלתי היום, וגם במקורות היא מאוד חסרה. וכל מעשה תוקפה וגבורתה, הינו על פי דקדוקים בעלמא באחת מתשובות הרדב"ז. אחר כל אלו הדברים ברור שאין כאן מסורת, אלא לכל היותר משאלת לב של הרב אלבה.



עיון מדויק בתמונות של מקום המקדש מראות שמדידותיו של הרב אלבה -

שגויות

והנה אחר כל אלה הדברים, שבתי ועיינתי בדברי הרב אלבה, וניסיתי להתאימם לשרטוטים ולתמונות מקום המקדש, וראיתי שגם לפי המדידות והחשבונות יש לדחות את דבריו. מדברי הרב אלבה עולה שמפתח 'ההיכל' הנמצא באזור הפינה המזרחית דרומית (בכותל המזרח של הכיפה) עד מקום קה"ק לשיטתו יש 32.05 מטר. וכך אם נמתח קו מהפינה הדרום מזרחית של כיפת הסלע במשך 32.05 מטר, נגיע למקום הפרוכת, וזה כפי שאנו רואים בתמונה הבאה:

פד). ודומה הדבר לקושיא שהקשו על התכלת של ראדזין, שהתגלה שגם ללא דם הדיונון מתקבל הצבע 'כחול פרוסי', ולכן ממילא אין דם הדיונון הוא סיבת התכלת ההיא כלל.

פה). שבלעדיו לא היינו יודעים בכלל שיש מסורת אליבא דהרב אלבה!

פו). יותר נכון היה לו לומר 'מחדשים'.

פז). ובאמת כתב הרב אלבה (האוצר ע"ח עמ' שפא): אין כל קושי על המסורת כשמתברר לנו עתה שהכיפה אינה מכוונת מזרח ומערב לרוחות העולם, והיא מציינת תחום ריבועי שוה, ושנראה שחלק מגובה האבן שבלטה לקדש הקדשים קוצצה במערב. ע"כ. כלומר כלל לא משנה לנו מה הרדב"ז, שהוא המקור של המסורת הזו אליבא דהרב אלבה, אמר. רק משנה לנו מה יכול להעמיד אפילו בצד רחוק את מה שהרב אלבה המציא. ועל דא קא אמינא אוי לנו מסברות אלו, ודברי הבל הם.

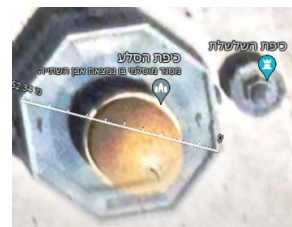
תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תקטז



בנוסף על כך, נראה ברור שדעת הרב אלבה היא שמקום אבן השתיה היה במזרח קה"ק, כלומר שמקום אבן השתיה שעליה עמד הארון גם הוא באזור 32.05 מטר, אולי כמה סנטימטרים מערבה.

אולם אם כנים הדברים, החישוב של הרב אלבה והשרטוט ששרטט, אינם מדויקים. שכן מן הפרוכת עד סוף עובי הכותל המערבי של ההיכל היו 37 אמות, 20 אמה רוחב קה"ק, ועוד 17 אמה עובי הכותל והתאים. באמות של הרב אלבה זה יוצא 19.129 מטרים. כלומר שמהמקום בכיפה המסומן בתמונה למעלה (לערך), עד סוף כותל מערבי של היכל צריכים להיות 19.129 מטרים, ולא פחות.

יש לשים לב לנקודה נוספת, אליבא דהרב אלבה, הקו עד מערב קה"ק הינו קו אלכסוני, מהפינה הדרום מזרחית, עד הפינה הצפון מערבית, כזה:



ועל פי הנתון העולה מן הירושלמי, כותל מערבי של היכל, היה נוטה 9 מעלות מזרחה דרומה מקיר הכיפה.

ולפי זה עולה שיש להעיר על דברי הרב אלבה. שכן, לפי הרב אלבה אורך קה"ק ממזרח למערב כולל עובי כתלי המקדש היה לא יותר מאשר 19.13 מטר. ועל פי הנתונים דלעיל יוצא חשבון שאי אפשר להלמו. שכן, אם נמתח מהקרן הדרומית מערבית חוט הנוטה 9 מעלות מכותל הכיפה, יצא הכותל פנימה הרבה מאשר 19.13 מטר ממקום קה"ק לפי דעת הרב אלבה. וכך החשבון:

א. כותל מערבי של כיפה – 20 מטר אורך^פ.

ב. כותל מערבי של היכל עד מול מקום ארון הברית – 18.098 מטר^פ.

ג. הזווית הדרום מערבית (הקודקוד של המשולש) הינה בנטיה של 9 מעלות.

פח). לא פחות 19.2.

פט). החשבון הוא אליבא דהרב אלבה. $70 \text{ אמה} * 0.517 = 36.19$. $36.19 + 18.095 = 54.285$.

תקו תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

ד. אורך הקו ממקום קה"ק עד סוף הכיפה הוא 20.15*.

לפי זה יוצא שהמרחק בין כותל מערבי של כיפה, לבין כותל מערבי של היכל, הינו יתר על המרחק שהיה אמור להיות על פי הרב אלבה. שכן לפי הרב אלבה אורך קה"ק כולל הכתלים היה אמור להיות 19.13 מטר. אולם כשנצייר את המשולש העולה מן הנתונים דלעיל יצא שבהינתן זווית של 9 מעלות, המרחק בין הצלע שהיא 20 מטר, לצלע שהיא 18.1 מטר הינו 3.54 מטרים.

וכאשר נחסר מן נתון ד' כך: $16.61 = 20.15 - 3.54$. כלומר שיש פער של 3.54 מטר בין כותל הכיפה לבין המקום המשוער שאמור להיות בו כותל ההיכל, בהינתן שהזווית היא של 9 מעלות. דעת לנבון נקל כי יש הבדל יחסית גדול בין מקום כותל ההיכל אליבא דהרב אלבה (19.13 מטר), לבין מה שיוצא אם נציב את הזווית הנ"ל בנטיית הכיפה (16.61). המרחק בין שני כתלי 'ההיכל' הללו, הינו 2.52 מטר!³

כך, שאי אפשר להציב גם את מידת כותל ההיכל וגם את זווית הנטייה, ולצפות לקבל תשובה שהמרחק ממקום קה"ק לפי הרב אלבה, יהיה 19.13 מטר.

לפי השרטוט הנ"ל ששרטט הרב אלבה. ומבואר לפי החשבון דלעיל כי כותל מערבי של כיפה נכנס הרבה יותר מאשר 1.02 מטר. וכך אין חשבונו יוצא מדויק על פי מידותיו³².

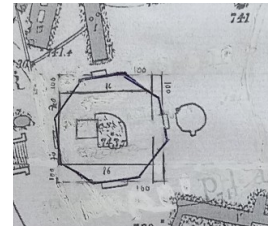
והרי ידוע שכל מה שחרד הרב אלבה אלינו את כל החרדה הזאת, הוא בכדי להראות כי שרטוט המקדש יושב על פינות הכיפה, וכפי שנראית כוונתו שהמבנה מצויין על ידי הפינות. אולם אם נאמר שאין לתפוס על הרב אלבה בכך, ובאמת השרטוט ששרטט הרב אלבה אינו מדויק, וציור ההיכל אמור להיות מחוץ לכיפה. הנה, לשיטת הרב אלבה לא יגהה מזור. שכן כל מה שרצה להוכיח בזה הוא שהכיפה גדורה על ידי חלק מפינותיו של ההיכל בצורה מדויקת. ואם נוציא את ההיכל מן הכיפה מחמת קושיותי, הרי לך סימנא שאין דבריו נכונים, שכן הפינות של ההיכל כבר לא ישבו על אף אחת מפינות הכיפה. שכן אם נתבונן בשרטוט השני שבו תיקן הרבה אלבה פרט זה:

32. החשבון הוא כך: 52.2 מטרים (הקו מהפינה הדרום מזרחית לפינה הצפון מערבית בניכוי הציפוי של צלאח אדין) פחות 32.05 שהוא מקום האולם וההיכל עד קה"ק = 20.15.

33. וגם אם ניקח את כל המידה חצי מטר מערבה, כפי שתיקן הרב אלבה בשרטוט שלו, עדיין יהיה הפער בין המידות יתר על 2 מטרים.

34. הרב אלבה שלח לי לאחר מכן שרטוט אחר, מתוקן מחמת הקושיות שהקשיתי. אך לעניין הקושיא שכתבתי בפנים, אין משמעות לשרטוט אחר, שכן אם איננו מתחשבים בכותל הכיפה אלא רק במקומות המשוערים שהיה אמור להיות כותל ההיכל, אין הבדל אם נשרטט אותו כיוצא מכותל הכיפה ממש. או שנשרטט כותל דמיוני המקביל לכותל הכיפה חצי מטר מערבה. כיוון שבכל מקרה הזווית היא 9 מעלות. ההבדל היחיד הוא שיתקצר המרחק בין כותל ההיכל המשוער לכותל הכיפה. ובמהדורא קמא היו לי על עניין זה כמה קושיות. אך למעשה לא כתבתי, והקצתים מלב.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תקיח



ברור שהפינה של ההיכל (הקטן לא בשיעור מאה אמה) יצא וחרג מן הכיפה.



שיטת הרב אלבה בעניין מדידת הקו מן הצפון אל הדרום, אינם ברורים

ובאמת, כמו שהקדמתי, אין הדבר ברור באיזה אופן הכיפה מייצגת את ההיכל. שכן שיעורי האורך והרוחב של הכיפה, אינם עולים בקנה אחד עם שיעור האמה אליבא דהרב אלבה. וחשבתי לומר שאולי כוונתו היא שיש קו היורד מצפון הכיפה לדרומה, ועל ידי זה הכיפה מציינת את ההיכל. כזה:



קו זה הוא אכן כ-52 מטר ובניכוי הציפוי הוא יכול להסתדר עם מידות האמה של הרב אלבה. אולם המעיין בכיפה יראה שצלעות אלו יוצאות באלכסון, אך בצלעות המקבילות, אין מגיעים למידה זו. ומאיזה מקור נסתר למד הרב אלבה בפירוש שכוונת הבונים המוסלמיים, היתה לציין את מקום ההיכל על ידי שתי פינות אלכסוניות אלו דווקא?? הרי יותר הגיוני שיציינו את כתלי ההיכל בצלעות המקבילות, ולא על ידי פינות אלכסוניות דווקא. ועוד, האלכסון הזה, כלל אינו מכוון בכיווני מזרח מערב אסטרונומיים והרי שלך לפניך, שאין אלו אלא דברי נביאות.

ואחר העיון חשבתי להסביר דרך זו באופן הבא:

אם נתבונן בשרטוט השני הנ"ל של הרב אלבה, נבחין כי הקו המקווקו שלדעת הרב אלבה מסמן את תחום מאה האמה של ההיכל^{צג}, אם נוריד אנך מהפינה הצפון מזרחית דרומה, ולא

צג). בפרט שמידות אלו אינן מכוונות לכיווני מזרח מערב אסטרונומיים. ואם כוונתו למדוד מהמקום המשוער שבו היו כתלי ההיכל במקום שבו חצו הם את כתלי הכיפה, מניין למד שזו מטרת הכיפה?

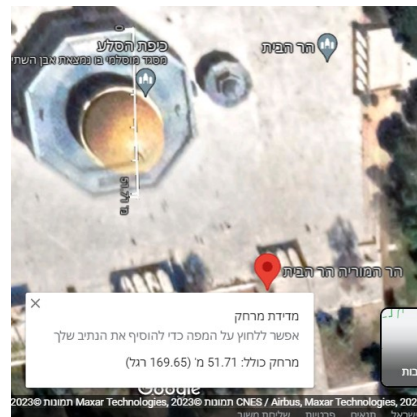
צד). דבר שכבר דחיתי את ההכרח לומר שעליו הסתמכו הפוסקים. והסתייעתי מלשון הגר"א ומהר"ש עדני.

תקיט תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

נעצור בפינה הדרום מזרחית, אלא נמשיך עד הקו המקווקו - נקבל מידת 51.7 מטר. וזה הקו המתאר את בניין ההיכל, ולקו זה נתכוונו הערביים בבניין הכיפה.

וגלוי לכל מתבונן שדברים אלו לא ניתנו שלא יתכן שזה מה שסובר הגאון הרב אלבה שליט"א. שכן אחר שאנו יודעים כי הכיפה קטנה ממידת מאה אמה אליבא דהרב אלבה, ברור הדבר שאם נוריד אנך מפינה כלשהיא ונמשיך איתה עד שנגיע למידת 51.7 מטר, שנקבל תוצאה של 51.7 מטר, ומה הוכחה יש בזה? אם אמת היו דברי הרב אלבה, אז יקשה למה הערביים לא בנו כבר לפי המידה הזו של 51.7 מטר, אם כוונתם היתה לדקדק בזה? הלא הרב אלבה נוקט שאפשר לדקדק מידות הכיפה כמו שעשה עתה, כיוון שכוונת הערביים היתה לדקדק. אז אמאי לא דקדקו עדי כך? ואם כבר נתכוונו לדקדק אז למה לא בנוה לפי נטיה 9 מעלות? אלא ודאי שהערביים לא נתכוונו לדקדק, וכל נסיונותיו של הרב אלבה לדקדק בדעתם, תמוהים לי עד מאוד.

אולם גם בלא זה פירוש זה לא יתכן, שכן לפי המידה הזו, 51.7 מטר, הקו אמור להסתיים לדבריו, בתוך מבנה הכיפה², או לפחות על הכותל ממש. אולם המסתכל בצילום הבא, יראה שמידה זו חורגת בהרבה ממבנה הכיפה:



וניכר הדבר כי המידה של הרב אלבה מתחומי הכיפה, ולא נמצאת בתוכה כלל. וזה כשהמידה מכוונת לפי כיווני מזרח ומערב אסטרונומיים.

ועוד יש לתמוה, שלפי זה נצטרך לומר כי הרב אלבה דחיק ומוקי אנפשיה בדעת הערביים, כאילו בצילם היה וידע מה התכוונו לדקדק. אפשר גם להציע שהערביים כלל לא ידעו מהעניין של נטיית הזווית בשיעור 9 מעלות. וכשבנו ההיכל בנוהו לפי שיעור מאה אמה הידוע להם, שהוא שיעור הקרוב לדברי הגר"ח נאה. ולכן תמצא כי מידות האורך והרוחב של הכיפה קרובות יותר לדברי הגר"ח נאה מאשר לדברי הרב אלבה. אך לומר שדקדקו על פי הדין בכדי לבאר את מקום המקדש, אין אלו אלא דברי נביאות. וכשם שאין לחזק אליבא דהרב אלבה את המידה של הגר"ח נאה, כך אין לחזק את המידה שלו³.

צה). שכן נקט שכולל הציפוי של צלצא אדין יש 52.6 מטרים, וממילא 51.7 מטרים, הם פנימה יותר.
צו). ועוד ברור הדבר שהערביים לא נתכוונו לדקדק. תדע, שאם כוונתם היתה לדקדק היטב היטב בעניין הכיפה

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תקב



דחיית דברי הרב אלבה בפירושו האחרון גם לפי חכמת התשבורת

הנה, המעיין ישר, ישר יחזו פנימו כי בשיטת הרב אלבה, יש כמה קשיים גדולים. שכן הנתונים העולים לכאורה מדבריו, אינם מסתדרים עם שיטתו גופה. הנתונים:

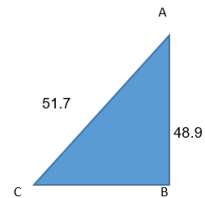
א. יש למתוח קו מהפינה הצפון מזרחית של הכיפה.

ב. הקו הזה יורד דרומה באורך של 51.7 מטרים.

ג. קו נוסף שיורד מהפינה הצפון מזרחית בצורה אנכית – ארכו הוא 48.9 מטרים.

ד. ההיטל (כלומר הבסיס) של המשולש הוא הצלע הדרומית של הכיפה, שכן נראה מדבריו, שעל פי פרופ' מיכלסון מדובר במרחק מהפינה הכי צפונית לפינה הכי דרומית, בניכוי הציפוי שהוסיף צלאח אדין. כלומר שהמדידה היא עד כותל הכיפה, ובלי הציפוי גם כן עד כותל הכיפה רק שהאורך יתמעט ל-51.7 מטרים. הא קמן שהמדידה היא מהפינה הצפון מזרחית עד כותל הכיפה ממש".

ולפי נתונים אלו יוצא שעתה יש לנו משולש ישר זווית, כזה:



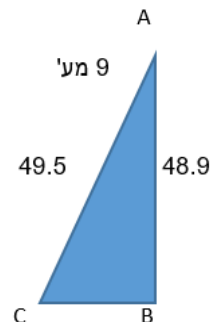
אלו הנתונים שהביא הרב אלבה. ועתה נראה האם נתונים אלה יוצרים נטיה של 9 מעלות.

הזווית המתקבלת מהניצב והיתר, הינה 19 מעלות ולא 9 מעלות, יותר מפי שנים.

ואם נציב בזווית 9, A מעלות, אזי אורך היתר לא יהיה 51.7, אלא 49.5. נתונים אלה מתקבלים גם בצורה יפה מאוד על ידי מדידה פשוטה בגוגל מפות.

ו את הכיפה לרוחות מזרח מערב אסטרונומיים. הלא אם כבר נחתו לדיוקא, אמאי את לראות ביסודות ההיכל שהיו גלויים להם), לא דייקו כלל? והרי זו עבודה קטנה לבנות מעלות. אלא ודאי שלא נתכוונו לדקדק כלל. ומאוד יש לתמוה על הרב אלבה, שכאשר הוא מדקדק על ידי חלק מהפינות ואומר שכן נתכוונו הערביים לסמן את ההיכל. וכאשר ערביים לא נתכוונו לדקדק ולכן אפשר להזיז את ההיכל עוד חצי מטר מערבה. ואין זו ק"ו לחכם כמו הרב אלבה.

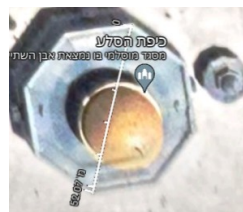
רות דבריו המפורשים של הרב אלבה. שכן כותל 'ההיכל' אינו עומד במדויק על כותל מעלות כידוע. אולם כיוון שהנטיה היא קטנה מאוד, די בכך בכדי להראות שדברי הרב



תקבא תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

ואם ננסה להציל מקחו של הרב אלבה ולומר, שהמידה היא שצלע AB הינה 51.7 (ואז צלע AC תהיה 52.3), זה לא יתכן על פי הנתונים של הרב אלבה. שכן לפי דעתו המידה צריכה להגיע עד כותל הכיפה בניכוי הציפוי, ובמידה זו הקו יוצא לחלוטין מן הציפוי. ואם כוונתו היא שאין מתחשבים בכותל הכיפה, וממילא אין להתחשב בציפוי, אז ברור הדבר שאם נמתח קו באורך של 51.7 מטר, שזו תהיה התוצאה, ומה הוכחה יש בזה? והלא הרב אלבה כתב שיש להתחשב בניכוי הציפוי!

יתר על כן, המידה שכתב לי הרב אלבה בשם פרופ' מיכלסון, שמהפינה הצפון מזרחית עד הפינה הדרום מערבית יש 52.6 מטר, מתקבלת רק אם נמתח קו אלכסוני מפינות אלו, מן הקצה אל הקצה, כזה:



אך איני יודע אם הרב אלבה מקבל הסבר זה. שכן קו זה הינו אלכסוני ולא בזוית ישרה. והקו יורד בזוית של 9 מעלות, ומגיע בערך לשליש הכותל הדרומי של הכיפה. דבר זה לא יתכן, כיוון שאין כל משמעות לציפוי ולעובי כותל הכיפה לפי זה.

דברי פרופ' מיכלסון מתאשרים גם על ידי חכמת התשבורת, שכן לפי זה אורך ההיטל יהיה בדיוק 19.38 מטר, שזה אורך הצלע הדרומית של הכיפה. ורק שם, אם נוריד את הציפוי יהיה (אולי) 51.7 מטר. אך במידה זו ברור שאינה מכוונת לרוחות העולם.

מ"מ ברור הדבר, ששום דרך מדידה שחפץ בה הרב אלבה, אינה יכולה להניב לו את כל התוצאות הבאות – גם שאורך היתר יהיה 52.6 (ובניכוי הציפוי 51.7 אולי) גם שזוית הנטיה תהיה 9 מעלות, וגם שהקו הנמתח מהפינה הצפון מזרחית יהיה בזוית ישרה ולא באלכסון. ועי' פירוש המשנה להרמב"ם (כלאים פ"ג ה"א) ודו"ק.

אם כן, ברור הדבר שגם פרופ' מיכלסון לא נתכוון למה שהרב אלבה אומר בדעתו. וכנראה הרב אלבה לא הבין את דברי הפרופ', או שהפרופ' לא הבין מה הרב אלבה רוצה ממנו^{צח}.

וקודם שאמשיך אומר שגם בכל הנושא הזה הרב אלבה עשה ועושה סניגורין לדבריו. ברור הדבר שדעתו היא שהמבנה מציין את ההיכל על ידי פינותיו, כפי שעולה משרטוטיו בעניין זה. והכא נטה הרבה מגישה זו, ואמר בכלל דברים אחרים, שמדובר על קוים שיוצאים מחלק מן הפינות ומגיעים לנקודות מסויימות שלא קשורות לפינות, אלא בצלעות, או מעבר לפינות לחלוטין. וכל אלו ההתנצלויות של הרב אלבה נובעות מכך שמנסה לברוח מן הקושיות, בלי לסתור את שיטתו לגמרי.

צח). ולענ"ד נראה להסביר בפשיטות כמה טעה הרב אלבה.

הרב אלבה ביקש מפרופ' מיכלסון שיחשב מה יהיה אורך צלע שנמתח, ויהיה אורכו 51.7 מטרים, ושיהיה זה לרוחות

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תקכב

ושו"ב שגם אליבא דהרב אלבה אין כלל ראייה לשיטתו, גם אם לא נקבל את כל החישובים לדלעיל. הלא, הרב אלבה נוקט שבגלל שבמקומות מסוימים הכיפה הינה לערך 51.7 מטרים, הרי זה חיזוק למידת האמה שלו, והרי לך סימנא שהכיפה נבנתה לפי מידות ההיכל. ובפשטות הרב אלבה לא היה אומר שהכיפה נבנתה לפי מידות ההיכל, אם מידת האמה שלו לא היתה מתאשרת בזה.

ואם כוונת הרב אלבה היא שהכיפה בעצם חסומה סוגרת ומסוגרת על ידי כתלי 'ההיכל'. הנה זה צע"ג. שכן ההיכל האמיתי הינו בתוך הכיפה ולא מחוצה לה. וגם "ההיכל" שהנה הרב אלבה על פי דקדוק קלוש מהמשנה, שהכוונה לשיעור מאה על מאה³³, גם זה אינו נכון. שכן המעיין בשרטוטיו של הרב אלבה עצמו יראה נכוחה כי בחלק מהמקומות כותל "ההיכל" הוא פנימי לכיפה, ובחלק הוא חיצוני לה, ובחלק הוא ממש חורג במטרים רבים מהכיפה. ולכן אין כל סיבה להניח שהכיפה נבנתה על ידי הישמעאלים בכדי לחסות את ההיכל דווקא באופן הזה.

הרבה יותר פשוט להניח שהערכים לא היו בקיאים בירושלמי, וסברו שהנטיה של 9 המעלות היא לאו דווקא. ולכן בנו את הכיפה שתהיה מקבילה לכותל המזרחי של הר הבית, כפי שכל אחד יכול לראות. ואם נרצה לקבל את דברי הרב אלבה שהערכים בנו בשיעור מאה אמה, הרי שלפי דרך זו דווקא הגישה של הגר"ח נאה מקבלת חיזוק נאה מן הכיפה, שמידותיה קרובות לשיטת הגר"ח נאה באורך וברוחב, ולא לשיטת הרב אלבה.

לדברי הרב אלבה נצטרך לומר שהערכיים בנו את הכיפה בצורה מדויקת בכדי שדווקא על ידי מתיחת קו מסוים באלכסון (מחמת הנטיה של 9 המעלות הקו חייב להיות באלכסון), יהיה אפשר לתאר את ההיכל. ואלו דברי נביאות לתלות כוונת זו בערכים.



מדברי הרב אלבה גופיה נראה דלא פסיקא ליה מילתא בעניין המסורת

ואני בטרם אכלה לדבר אומר, שעל פי שיטת הרב אלבה הכא יש לדחות את כל שיטתו. הלא כפי שכתב הרב אלבה גופיה, מדברי הקדמונים אין ראיות חותכות למסורת הכיפה כפי

העולם. ופרופ' מיכלסון אמר לו כנראה שזה יתכן אם נמתח קו מהפינה הכי צפונית לפינה הכי דרומית כזה:



ואז אם נוריד את הציפוי, יהיה (בערך) 51.7 מטרים. פרופ' מיכלסון ענה זאת בהנחה שה'מבנה' הינו 100 על 100 אמות. הרב אלבה טעה בדבריו וחשב שגם הקו היוצא מהפינה הצפון מזרחית, גם הוא לרוחות העולם. אך זה אינו אפשרי כמו שביארנו בס"ד. ולצערי מחמת טענות שונות לא זכיתי לקבל את כתובת המייל של פרופ' מיכלסון, ויש דברים בגו. והה"ב.

צט. וכבר ראינו שהגר"א ומהר"ש עדאני לא חשו לדקדוק זה כלל.

תקבג תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

שפירשה איהו, שכן כתב (ירחון האוצר ע"ח עמ' שעז): המקורות שהובאו כאן בעיני אינם אלא חיזוקים למסורת הכיפה אבל לא הוכחות. ע"כ. כלומר מכל הראיות שהביא מן הגניזה ומדברי הישמעאלים, אין כלל ראיה לפרש דבריהם כפי שפירשה הרב אלבה שיש מסורת בעניין הכיפה ושהיא מציינת את כתלי ההיכל. ואמאן מסתמיך ואזיל הרב אלבה אם כן? רק על הרדב"ז! ואם כנים הדברים שאנו מסתמכים על הרדב"ז אם כן יש לקבל את המסורת, כפי שכתבה הרדב"ז. וכמו שכתב הרב אלבה בדעת הרדב"ז מתחילה שכתלי ההיכל נושקים לכתלי הכיפה בדיוק¹. אולם השרטוט ששרטט הרב אלבה, בודאי אליו לא כיוון הרדב"ז ואי אפשר לומר שעל שרטוט כעין זה יש מסורת, גם לא אליבא דהרב אלבה. ואם תאמר שהרב אלבה מסתמך על הקדמונים, הראיות מן הגניזה ודברי הישמעאלים. הנה כבר קידמנו הרב אלבה ואמר שאי אפשר לומר בדעתם שיש הוכחות למסורת הכיפה. ואם אי אפשר לומר בדעתם בפירוש שיש הוכחות למסורת הכיפה, אפילו לא כשיטת הרדב"ז עצמו, כיצד נאמר בדעתם שסוברים בפירוש כפי השרטוט ששרטט הרב אלבה? אלא ודאי כל דברי הרב אלבה בדותא הם².

והעיקר באמת, שהרדב"ז לא ידע כיצד הכיפה מסמנת בדיוק את ההיכל, ולכן נקט שיש למדוד לחומרא מכותלי הכיפה. אך לא שסבר שיש מסורת מדוייקת על כתלי ההיכל. ובפרט שמסורת זו לא נזכרת בדבריו כלל.



קושיות על הרב אלבה לאורך המאמר

בשולי הדברים אקשה על כמה מלשונות הרב אלבה בעניין זה. כתב הרב אלבה (ירחון האוצר ע"ח עמ' שנ) נר"ו: וכן נראה לקמן שלגבי הרמה הרדב"ז ידע שמקובל לומר שהכיפה היא העזרה³, אך הוא מברר על פי הוכחות שהיא למעשה גדולה מהרמה ע"כ. ואנכי נוראות נפלאות⁴, היכן כתוב ברדב"ז או באחד מכל הפוסקים שהכיפה היא העזרה, או שמקובל לומר כך? הלא לא כתוב בפוסקים אלא שהכיפה נקראת מקדש, אך לא שנקראת עזרה. וגם מהמשך דבריו יש תימה בדבריו, מה הכוונה 'שהיא גדולה מהרמה' מי זאת 'היא' אם זאת הכיפה, הרי בודאי שהכיפה אינה גדולה מהרמה. ואם הכוונה שהעזרה גדולה מהרמה, זה גם אינו נכון. ודבריו מעורבבים הרבה.

ועוד כתב הרב אלבה (ירחון האוצר ע"ח עמ' שנו): 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, [שהרי העומד בקרן דרומית מזרחית רואה כי משם לצד

ק). ולכן אליבא דדידיה יש למדוד י"א אמה מכותל מערבי של כיפה. ולפי השרטוט של הרב אלבה, לא ברור למה יש למדוד י"א מכותלי הכיפה, אחר שכותל ההיכל הרבה יותר פנימי.

קא). ומחמת קושיא זו נראה שהרב אלבה נוטה להסתמך בעיקר על דברי הנסתרות ופרקי דר"א, וכבר הוכחנו שגם מדבריהם אין כלל ראיה למה שרצה ללמוד הרב אלבה. וממילא אין שום מקור מפורש שאומר כדברי הרב אלבה, ואין אף אחד מן הפוסקים שקיבל מסורת זו. ודי בזה.

קב). ואולי זו טעות סופר. אולם ממה שכתב הרב אלבה לעיל, שבפי הרמב"ם המושג 'מקדש' או 'הבית הגדול והקדוש' כולל גם את העזרה, שפיר יש לומר דאין זו ט"ס, ודברי הרב אלבה קשים.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תקכד

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^ק 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". ע"כ. וכתב הרב אלבה (שם עמ' שנו הע' יג') שמה שסימן בחצאי לבנה הוא מאמר מוסגר. וזאת לא ידעתי מניין לו. וכי קיבל זאת במסורת? ומ"מ פשוט הדבר שאם יש לפנינו טקסט שאחד מפרשו שלא כפשוטו כמאמר מוסגר והאחר מפרשו כפשוטו בלא הסגרה, ברור שלפשוט יש מעלה.

ועוד אבאר למה אי אפשר לומר שזהו מאמר מוסגר. מושכל ראשון כאשר יש מאמר מוסגר הוא, שאם תסיר את המאמר המוסגר כליל, המשפט ישאר כתקנו. והמאמר המוסגר הוא רק תוספת ולא יכול להיות עצם הטענה. ובכדי לבאר את הדבר אביא דוגמא מן התורה לפתגמא דנא (במדבר פר' שלח פר' יד פס' יד-טו): ואמרו אל יושב הארץ הזאת שמעו כי אתה ה' בקרב העם הזה אשר עין בעין נראה אתה ה' וענגך עמד עליהם ובעמד ענן אתה הלך לפניהם יומם ובעמוד אש לילה:

והמתה את העם הזה כאיש אחד ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר: ע"כ. בפסוקים אלו יש קושי ואכמ"ל בביאור הקשיים. ולענייננו ברור כי מתיבת שמעו (כולל תי' שמעו) בפס' יד' יש מאמר מוסגר עד תיבת 'שמעו' בפס' טו'. והראיה שזהו מאמר מוסגר היא שהיה אפשר גם לקרוא את הפסוק כך: ואמרו אל יושב הארץ הזאת (אשר) שמעו את שמעך לאמר ע"כ. ויש לכך עוד דוגמאות רבות בתורה ואכמ"ל.

ועתה נחזי אנן אם "המאמר המוסגר" של הרב אלבה יכול להיות באמת מאמר מוסגר. הנה על פי הסימון של הרב אלבה המאמר המוסגר מסתיים בתי' כיפין. ומיד לאחר ממשיך הרדב"ז ואומר 'מכל מקום למדנו', ועתה נראה האם המשפט ללא "המאמר המוסגר" הינו משפט תקין. לפי דעת הרב אלבה כך נצטרך לומר: ולענין הרוחב כבר ידעת כי רוחב העזרה מצפון לדרום הם קל"ה אמה, וכבר הנראה לעין כותל הדרום במקומו הראשון הוא, מ"מ למדנו כי הכותל ההוא בעצמו היה כותל העזרה אשר לצד דרום ע"כ. דעת לנבון נקל שעל כן יצא המשפט מעוקל, ואי אפשר לכתוב את המילים 'מכל מקום' ללא המשפטים (הריב"ז!!) שהסגיר הרב אלבה מטעמי נוחות בלבד. וגם בסברא אי אפשר לומר כן, שהמאמר המוסגר שהסגיר הרב אלבה הוא ההוכחה לכך שכותל הדרומי של הרמה הוא כותל העזרה, וכיצד ניתן להסתמך על כך אם מסגירים אנו את ההוכחה עצמה?! שכן הרדב"ז בכל מיליו עוסק בתיאור העזרה עצמה, ולא עוסק באיזו עזרה אחרת.

קג). הרב אלבה הקשה שלפי דבריי היה הרדב"ז צריך לומר שמדרש שלמה הוא חוץ לעזרה ולא סוף העזרה. אולם לא ראה הרב אלבה שזו בדיק לשון הרדב"ז: 'הוא סוף העזרה אלא שהוא חוץ מקפ"ז אמה אשר ממזרח למערב'. ולא הבנתי איך הקשה על דברי.

תקכה תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

על כן לומר שיש כאן מאמר מוסגר אינו נכון כלל.

עוד כתב דברי תימה (שם עמ' 58): 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. ע"כ. אנכי לא ידעתי דבר, היכן כתוב או רמוז בלשון העם או בלשונות הפוסקים, שהרמה נקראת אצל העם מקדש? והלא אמר הרב אלבה בדעת רבי יעקב בן נתנאל שהרמה נקראת 'עזרה חדשה'. ואם כן, כיצד הכא הפכה העזרה להיות מקדש?

עוד כתב הרב אלבה (ירחון האוצר ע"ה עמ' 58) בעניין המסורות והמקורות הקדמוניים: כשנחבר דבר זה לסיפור שהיהודים סימנו לו את המקום, מסתבר להסיק שבתחילה הוא נבנה ממש על פי הסימון של היהודים, דהיינו כפי שמשמע מנסתרות דרשב"י על סימון חרבות ההיכל, וכנראה סימנו השלימו את המקום בצורת חוטי ההיכל שהוא ריבוע מכוון לפי הרוחות האסטרונומיים, שחפץ ברובו את חורבות ההיכל, כפי שכתב בפרק דר"א ונסתרות דרשב"י על בנית ההיכל¹. ויתכן שבתחילה בנו ממש על החרבות כי המטרה במבנה שהיה על המקום היתה שהיהודים יחזרו לעבודת המקדש. ומסתבר שאח"כ, כשהעריבים החליטו לבנותו בצורה אחרת ולהסב אותו לשימושם ולבנות עליו כיפת זהב, הוא היה על פי אותו גודל, אך המוסלמים החליטו לבנות מתומן בזוית שונה בתוך גבוליו (הזוית מכוונת ככותל הרמה הדרומי וכותל הר הבית הדרומי). והיהודים, שראו שעכ"פ הם בונים לפי הסימון שעשו, העבירו במסורת שהמקום שסומן בתחילה כהיכל מצויין עתה על ידי מבנה הכיפה. עכ"ל.

והרב אלבה מקיים כי בתחבולות יעשה מלחמה. בפסקה זו אומר הרב אלבה דבר פלא. מתחילה כנראה סימנו את ההיכל לפי רוחות השמים. דבר שלא כתוב באף אחד מן המקורות. דבר שני כתב הרב אלבה שמדובר על 'ריבוע', כלומר אין מדובר כאן כלל על צורת ההיכל האמיתית אלא על ריבוע שאמור לסמן בחלק מהמקומות את מקום ההיכל. ולאחר מכן הוא כותב, גם ללא שום מקור, שכשהעריבים החליטו לבנותו בצורה אחרת הם שינו את הזווית, כלומר שעתה אכן הכיפה לא מסמנת את גבולי ההיכל.

ומה היהודים העבירו במסורת על פי דברי הרב אלבה עתה? המסורת היא 'שהמקום שסומן בתחילה כהיכל מצויין עתה על ידי מבנה הכיפה'. ואיני מבין למה הרב אלבה בוחר בבלבל את קוראיו. אם עתה ההיכל לא מסומן על ידי כותלי הכיפה, מכיוון שהישמעאלים שינו את הזווית ממילא אם היהודים באמת העבירו את המסורת כפי שכתב הרב אלבה, הרי שמסורת זו מוטעית. כיוון שאין זה נכון.

ועוד הפליא לעשות הרב אלבה וכתב בהמשך דבריו שכחלק מהתנאים שהעריבים בנו את כיפת הסלע היה לבנות על פי הציון של היהודים. למותר שאין שום מקור שאומר כדברי הנביאות של הרב עידוא.

קד). ואין לומר שהרדב"ז הסתמך על נסתרות דרשב"י שכן לא הזכירו.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תקכו

אך גם חוץ מזה, למה שהערבים יקשיבו ליהודים בעניין זה? הרי ברגע שהיהודים גילו להם את מקום המקדש נגמר 'ירח הדבש' בין הערבים למוסלמים. ועומר אפילו לא הסכים לאחד בין מקומות התפילה, כל זה בכדי להתרחק מן היהדות. ואתה אמרת שכל כיפת הסלע נבנתה לפי הציון היהודי?!

ואם נאמר שהוא צודק וכיפת הסלע נבנתה לפי ציון זה, אם כן אמאי אינה מכוונת לפי רוחות העולם? ואם כדבריו והכיפה נבנתה לפי ציון היהודים, וכך היהודים ציינו, ממילא ברור שהם ציינו לא נכון.

ועוד יש להעיר שאין שום מקור שהכיפה שנבנתה בימי עבד אלמליכ נבנתה על פי הסימון הראשוני שנעשה בימי עומר. ואם אמת היה הדבר הזה והכיפה נבנתה על פי הסימון הראשוני, הרי שהסימון הראשוני טעות, שכן הכיפה שלפי הרב אלבה נבנתה על פי הסימון הראשוני, לא מכוונת לכיווני מזרח מערב. וממילא גם לפי הרב אלבה יוצא שהמסורת מוטעית. ואם כוונתו של הרב אלבה שחלק מנתוני הכיפה מתאימים לסימון הראשוני שהיה לפי בניין ההיכל. נחזי אנן לאלו נתונים הכיפה מתאימה –

א. הכיפה אינה מתאימה (אליבא דהרב אלבה) לנתוני האורך והרוחב של ההיכל.

ב. הכיפה אינה מתאימה לכיווני מזרח ומערב אסטרונומיים.

ג. הכיפה אינה בצורת ההיכל.

מאידך, לפי שיטת הרב אלבה שתי פינות, מתוך שמונה, מתאימות למידות רוחב האולם (לא ההיכל) לשיטתו – 51.7 אמות, אם נמתח קו אלכסוני מהפינה הצפון מזרחית לפינה הדרום מערבית. למותר לציין שקו זה אינו מכוון לכיווני מזרח מערב אסטרונומיים, וכפי שהארכת בדחיית דבריו לעיל. וגם אין סיבה להניח שהערביים בנו את מבנה הכיפה, בכדי שהקו האלכסוני הזה יציין את ההיכל. ולכן ברור הדבר שאין דבריו של הרב אלבה נכונים כלל.



קושיא על עניין הכותל המערבי אליבא דהרב אלבה

ועוד יש להקשות על הרב אלבה במה שכתב במאמרו האחרון, בעניין הכותל המערבי. הרב אלבה כתב שהכותל המערבי הנגלה לעינינו היום הוא כותל קדום מזמן בית ראשון, 'ומצינו אצל הגבלים אבנים בגודל כזה'. וכששאלתיו מי גילה לך רז זה שכך עשו הגבלים? וביקשתי ממנו מקור מפורש לעניין. הוא הפנה אותי לכתב שכתבה כתבת²⁷ ששמה רקפת תבור הכותבת בעיתון מלא קונספירציות בשם EPOK. שהאבנים הענקיות בבעלכ הן חידה כיצד הצליחו להזיזן. אך לא כתוב שם שום קישור לגיבלים אשר היו בארץ בימים ההם, או לשלמה המלך. היא טוענת שמדובר בנפילים או ברפאים אשר היו בארץ בימים ההם. וכיצד זה למד הרב אלבה ממאמרה וכתב בוודאות 'מצינו אצל הגיבלים'? והיכן מצינו? והלא לדבריה מדובר במבנה מימי אדם הראשון או נח?

קה). לא חוקרת ולא אדריכלית.

תקבו תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

כל מה שהיא כתבה שאבנים אלה נוסדו על ידי הנפילים בני ענק מן הנפילים, וגבלים בהא מילתא אין. הרב אלבה טוען שזה יכול להיות הגבלים, אך כבר אין לכך שום מקור ואין זו אלא השערה בעלמא, והיאך כתב 'מצינו'? גם זה לא נמצא בתחום גבולם של הגבלים. ואף שזה נמצא בתחום הלבנון, מ"מ במבני הצורים והגבלים שידוע שסייעו לשלמה המלך בבנייתו, לא מצינו אבנים כאלה.

וראיתי באתר השני שמצאתי, ובאמת התם קשרו זאת לשלמה המלך, וכדברי הרב אלבה. אך מסקנתם היתה שחייזרים סייעו לשלמה המלך בעבודתו, והם אשר הזיזו בכוחם כי רב את אבני הענק. ואמינא אנא החסר משוגעים אני? וכי על זה או על כעין זה סמך הרב אלבה סמיכה בכל כוחו? אתמהא.

וגם עינינו הרואות שאבני הענק המוצבות שם, אינם כלל למקדש בעל, אלא למקדש יופיטר שנבנה על ידי הרומאים, וכיצד נקט הרב אלבה בפשיטות שהרומאים לא יכלו להזיז כן? הלא זהו מקדש רומאי?¹

ואמרתי, בכדי לדחות לחלוטין את דברי הרב אלבה, שאולי יש להביא דוגמא לבניה גבלית, ולראות האם אצל הגבלים היתה בניה כזו. ומצאתי תמונה של מקדש גיבלי:

וברור הדבר שאלו אבנים קטנות, ולא אבני ענק כמו האבנים שנמצאו בבעלבכ. ואם כן, כיצד נקט הרב אלבה בצורה וודאית שמצינו אבנים ענקיות כאלה אצל הגבלים? ואם כוונתו שבאמת לא מצינו אלא זו רק השערה בעלמא. הנה זה בודאי לא נכון, כי אי אפשר לכתוב על 'השערה בעלמא' לשון "מצינו"², אלא על כרחך שכוונת הרב אלבה לתלות זאת בפירוש בגבלים ובשלמה המלך, ולא בזמן מאוחר יותר.

ועוד, נקט הרב אלבה שהרומאים לא ידעו להרים אבנים בגדלים עצומים כמו בבעלבכ ועל פי זה שיער שאלו אבנים משרידים שקדמו לרומאים. ראשית אם זו השערה בעלמא, כיצד כתב בגיליון עח' "שמצינו" לגבלים בעוד אין זו אלא השערה. ועוד, לא ידעתי דבר לאילו 'שרידים' הוא מתכוון, אם זה למקדש שקדם למקדש הרומאי, הרי שממצאים הארכיאולוגיים אין שם מקדש קדום. ואם כוונתו ליישובים הכנעניים שהיו שם. צע"ג לשם מה צריך תושב כנעני פשוט כאלה אבני ענק? ודבריו תמוהים.

ועוד כמו שכתבתי לקמן, שבקשת רובינסון יש אבן עצומה, בגודל של האבן בנדבך רבה, וקשת רובינסון היא בודאי מימי הרומאים. ואם כן אין שום ראיה לדברי הרב אלבה שהרומאים

קו). ונראה שכוונת הרב אלבה היא כמו שכתוב באתרי הקונספירציות הנ"ל שמצאתי, שהמקדש הרומאי נבנה על גבי מקדש בעל קדמוני. אולם בדקתי בויקיפדיה בזה, וכתוב שם שמקדש יופיטר נבנה על שרידי ישוב כנעני, ולא מקדש כנעני.

קז). גם האבנים שמתחת לאבני הענק בכותל הן הרודיאניות. כך מקובל בפי כל החוקרים. ועל כן ברור הדבר שהאבנים ההרודיאניות הושמו, ועל גבן הושם נדבך רבה, שגם הוא הרודיאני. ועי' לקמן שאין במציאות הנדבך רבה, שום ראיה שהמבנה אינו מתקופת הורדוס.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תקכח

לא ידעו להרים אבנים בגודל זה. גם במחקר מקובל שמקדש יופיטר הוא מקדש רומאי, ואין שם שום שרידי מקדש קדום יותר^{קח}.

והרי ידוע שכל ההסתמכות של הרב אלבה היא על מדרש שיר השירים רבה, דאיתא התם: הנה זה עומד אחר כתלנו, אחר כותל מערבי של בית המקדש למה שנשבע לו הקדוש ברוך הוא שאינו חרב לעולם ושער הכהן ושער חולדה לא חרבו לעולם עד שיחדשם הקדוש ברוך הוא, ע"כ. והנה ברור הדבר שאין ללמוד ממדרש זה שכותל מערבי העומד בפנינו הוא קדמון. ראשית ממה שזה כתוב במדרש 'שיר השירים', וכידוע שיר השירים הוא מימי בית ראשון. אם זו טענת הרב אלבה, הרי דלא חייש לקמחיה, שכן אף ששיר השירים מימי בית ראשון. מדרש שיר השירים רבה הוא לאחר החרבן. ופשוט הוא שחז"ל ראו את הכותל המערבי הנזכר ואמרו 'ראינו מעשה ונזכרנו בפסוק, הוא אשר דיבר ה' לאמר 'הנה עומד אחר כתלנו', הוא הכותל שה' הבטיח שלא יחרב לעולם'. כלומר חכמים פירשו ששלמה אמר כן ברוח הקודש. אך לעולם לא הוה כותל התם בימי שלמה.

ועוד יקשה אליבא דהרב אלבה, הלא במדרש מופיע גם שער חולדה. ועל פי דרכו של הרב אלבה נצטרך לומר שגם כל החלק הדרומי של הר הבית עד שערי חולדה הנמצאים לפנינו היום, הם מזמן בית ראשון. והלא ידוע שכל החלק הדרומי הינו תוספת חשמונאית/הרודיאנית. ואם ירצה הרב אלבה לומר שגם החלק הדרומי הזה הוא מימי בית ראשון, אם כן לשם מה חז"ל הטעו אותנו ואמרו שהר הבית ת"ק על ת"ק אמה, בעוד אליבא דאמת הוא הרבה יותר, ומעולם לא גילו את אונינו בדבר השיעור האמיתי^{קט}.

ובאמת יש לדחות דבריו בעניין זה בפשיטות. הרי מבואר ביוספוס כי הכותל המזרחי לא שופץ או הורחב, ויש לכך הרבה ראיות. כלומר שכותל המזרח של הר הבית אכן מסמן לנו את גבול הת"ק אמה. אך אם נמדוד ת"ק אמה ממנו עד לכותל המערבי, לא תצא המידה מכוונת. והלא לפי הרב אלבה, המידה נצטרך להיות שם ת"ק אמה בדיוק, ששני הכתלים קדומים הם. ת"ק אמה לשיטת הרב אלבה הם: 258.5 מטר. אך בפועל בין הכתלים יש: 288 מטר, כשלושים מטרים הבדל, שהם כששים אמות. ובודאי שאם שני הכתלים הללו, המזרחי והמערבי, היו

קח). עי' בויקיפדיה ערך בעלכב, וערך אבני בעלכב ובהע' 1 שם.

קט). והן עתה ראיתי ותמהתי עד מאוד, שהרב אלבה בתגובתו החדשה ציטט את המדרש הזה, אך את המילים 'שער כהן ושער חולדה' סימן בסוגריים כאילו אינם הגרסא הנכונה. ולא הביא שום כתב יד התומך בשיטתו. הסיבה שהרב אלבה מחק את המילים הללו היא, כיוון ששם לב שאם נדקדק במילים הללו כמו שדקדק במילים 'כותל מערבי' או תהיה קושיא על שיטתו. ובכדי לברוח ולהתחמק מן הקושיא שם בסוגריים את המילים המקשות על שיטתו. כלומר כל עוד המדרש מסייע לו, הוא מקבל אותו. ברע שהמדרש מקשה עליו הוא לא מתמודד עם המדרש, אלא הוא פשוט מוחק מילים מהמדרש, כי סתם הן לא מסתדרות לו. ואני ראיתי בכתב יד ותיקן 76 שהנוסח הוא כלפנינו, ואין להסגירו. ותמוה מאוד שהרב אלבה הסגירו רק מפני שלא הסתדר לו עם קושיותיו. וליקו ולימא ליה לקרא, מה נכון ומה לא נכון. וראיתי שציין לדברי החוקרים שלטענתו נקטו כדעתו. אולם אין דברי החוקרים לפניי ואיני יודע אם הסתמכו על כתב יד, ומה בדיוק הם הסגירו. ועוד בה, במדרש שיר השירים לא כתוב שנשבע הקב"ה לדוד, אלא שנשבע לכותל. ונסמכו לזה שער כהן ושער חולדה, ובפשטות בחדא מחתא מחתינהו, ואם הכותל המערבי מבית ראשון אז מנא לך שהם לא?

וכיוון שברור שהם לא, אז גם אין ראיה מהמדרש שכותל מערבי כן. והדברים ברורים.

תקבט תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

קדומים, לא היה לחז"ל למסתם ולמתני ת"ק אמה. ופירושו של הרב אלבה לעניין ת"ק אמה, תמוה, ולא נאמר באף אחד מן הראשונים, וגם דקדוקו מהרמב"ם אינו נכון לענ"ד. ואכמ"ל.

ועוד, אם נאמר כדברי הרב אלבה שכותל המערבי הינו קדום, נצטרך לומר שבזמן הורדוס חפרו הבנאים אל מתחת למפלס הרחוב רק בשביל לסתת חלק מהאבנים, וכל זה בשביל לשוב ולכסותן בעפר, וכל זאת למה? הרבה יותר פשוט לומר שמתחילה בנו זאת בנאי הורדוס והחלו לסתת, וכאשר ראו שמכל מקום אבנים אלו יהיו מתחת למפלס הרחוב הפסיקו לסתת. וזו הסיבה שחלק מהאבנים לא מסותתות כלל, וחלק מסותתות סתות חלקי".

ועוד בה, מה שגרם לרב אלבה לומר שהכותל המערבי הוא קדום, הוא עצם המציאות של אבנים גדולות מאוד, ולדעתו לרומאים לא היתה יכולת כזו, כי אם לנפילים בני ענק מן הנפילים". אולם הרב אלבה הודה שהמקטע הדרומי של הכותל המערבי הוא מימי הרומאים. אולם כנראה לא ידע הרב אלבה שדווקא במקטע זה מתחת לקשת רובינסון יש אבנים ענקיות בגודל של נדבך רבה. כלומר, גם במקטע הכותל שגם לדעת הרב אלבה הוא מאוחר, והוא מימי הרומאים, יש אבנים ענקיות שגם עליהן אין כלל הסבר היאך הרימו אותן. אולם כיוון שברור הדבר שקשת רובינסון היא מימי הרומאים, אם כן כבר אין שום ראיה שנדבך רבה הוא לא מימי הרומאים. ואין שום ראיה שהורדוס לא היה יכול לשנע אבנים גדולות כאלו. ודי בזה.

ומה שכתב הרב אלבה שסגנון הבניה הזה היה מצוי עוד לפני הורדוס. הנה התייעצתי בזה עם תלמיד חכם גדול, הבקי בענייני המקדש", ואמר לי שאין מה להשוות את אבני הבניה המיוחסות להורדוס עם סתות השוליים במקומות אחרים. ואפילו הסתות שהכי מתקרב בצורתו בעיראק אל אמיר אשר בעבר הירדן, מדובר על אבנים דקות, כמעט לוחות. ובשום אופן אין צורת האבן ומשקלה מתקרבים למה שמקובל בבנייה ההרודיאנית. ועל כן ברור הדבר שהכותל המערבי אשר לפנינו הוא הרודיאני, ולפחות אין שום ראיה חזקה לומר כדברי הרב אלבה שהוא קדום מזמן קדמונים, מימי הגבלים או מיתר הרפאים.

קי). גם ברור מדברי נעם ארנון בדוקטורט אשר לו, שהמבנה של מערת המכפלה ושל כתלי הר הבית, הם זהים בדמיון מפליא, עד שכתב שבדאי בונה אחד לכולם. אולם לשון זו של נעם ארנון לא ראה הרב אלבה צורך להביא, כי היא מקשה עליו. ועוד ביררתי שכל המבנים שנמצא בהם סתות שוליים קודם לימי הורדוס, אינו דומה אף לא שווה לסתות ההרודיאני. המבצר בעיראק אל אמיר, האבנים שם אינן אבנים גדולות אלא כעין לוחות. סתות השוליים החשמונאי שונה לגמרי מן הסתות ההרודיאני. וכך גם הסתות הפרסי. ועל כן לא בכדי הסתות הזה מיוחס בצד לימי הורדוס. ובפרט שיש עוד סיבות רבות לייחס את צורת הבניה בכותל לימי הורדוס. שכן מההשוואה למערת המכפלה שגם היא נבנתה על ידי הורדוס, עולה שצורת הנחת האבנים והפרופורציות (דבר שלא היה יכול להיעשות לאחר הנחת האבנים, משא"כ בסתות) דומות עד שוות לאופן הנחת האבנים בכותל המערבי ובכותל הדרומי. גם ההבדלים בין הכותל המערבי לכותל המזרחי (בחלקים שהם מבית ראשון) הם ניכרים לעין. ועל כן כל הרצון של הרב אלבה לייחס את הכותל המערבי לימי שלמה, הוא אינו נכון כלל.

קיא). הרב אלבה כתב שמדובר על הגבלים, ואם יעשה עתה סניגורין לדבריו שהגבלים לאו דווקא. אולם אי אפשר לומר שהגבלים לאו דווקא, כי הוא רצה להראות שיש קשר בין כותל זה לימי שלמה. ואם הגבלים לאו דווקא מי אמר שזה דווקא מימי שלמה? והרי אנחנו לא יודעים למי היתה את היכולת האדריכלית הזו.

קיב). ובקשני שלא לפרסם את שמו בסוגיא זו.

תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש תקל

וברור הדבר שכותל המערבי נתקדש בקדושת הדורות, וגם אם הוא מימי בית שני, הרי לך סימנא שהשכינה שורה בישראל. ולא הבאתי כל זה העניין אלא להראות באיזו קלות אומר הרב אלבה דברים שאינם מוכרחים כלל¹, ומסתמך על עיולי ופשוטי בכדי להעמיד את שיטתו. וכן לא יעשה.



סיכום ההערות על הרב אלבה

זאת תורת העול'ה. במאמר תגובה זה, זכינו לברר בס"ד את קושיותיו של הרב אלבה נר"ו, על דבריו. הרב אלבה בא להוכיח כי כתלי הכיפה מייצגים את כתלי ההיכל, בכל דרך שהיא, בין אם היא כתובה בדברי הקדמונים ובין אם אינה כתובה. במאמר זה הצגנו בס"ד קושיות רבות על אפשרות זו, וכן סתירות רבות בתוך דברי הרב אלבה. וראיות לכך שהראשונים לא שמיעא להו כלומר לא ס"ל, למסורת זו.

ועל כן, העיקר הוא שאין כיפת הסלע מייצגת בכתליה את כתלי ההיכל, ודלא כמו שרצה לומר הרב אלבה.



מפירות הנושרים להלכה

א. יש בידינו מסורת עתיקה, שהסלע הנמצא מתחת לכיפה הבנויה במתחם הר הבית (חראם אשריף) היא אבן השתיה שעליה היה בנוי המקדש.

ב. מסורת זו היא בת 1300 שנים, מאז בניית מבנה 'קובה' אצכ'רה' במקום המקדש.

ג. אין סיבה חזקה להניח שמסורת זו אינה משקפת מסורת קדומה בדבר מקום המקדש, ויש לכך גם ראיות מסתברות שמסורת זו הועברה במשך הדורות, גם קודם בניית הכיפה. ועל כן יש להניח בפשיטות שהכיפה בנויה באזור ההיכל, ומרכזתה הוא באזור קה"ק, וכמ"ש הרדב"ז.

ד. אין כלל מסורת על כתלי הכיפה, כאילו הם מציינים את כתלי ההיכל. אין ל"מסורת" זו זכר בתורה שבעל פה, שעליה אנו מסתמכים בענייני מסורות העוברות מדור לדור. וגם מדברי הפוסקים עולה ברור שלא היתה ידועה להם כלל מסורת מעין זו. ואין בדקדוקי הרב אלבה שום הוכחה לכך.

ה. גם מדרך חכמת התשובות הראינו בס"ד כי אין כל קשר בין הכיפה שמידותיה הם 49.3 על 48.9, לבין שיעור "ההיכל" אליבא דהרב אלבה שהוא 51.7 על 51.7 מטרים.

קיג). עוד בעניין הכותל. מדברי הרב אלבה נראה שהסתמכותו על שיר השירים רבה, היא מפני ששיר השירים נכתב בתקופת בית ראשון והוא מדבר על הכותל המערבי. ועל פי זה יהיה כותל מערבי קדום מימי שלמה. אולם לא יתכן שזו ראייתו וסברתו, שכן וכי לא ידע שבעל המדרש לפעמים מסביר דברים שבימיו על פי פסוקים מימי קדם?! וראיה לדבר מן הירושלמי מגילה (פ"ג ה"א) עה"פ במלכים ואת כל בית הגדול שרף באש, זהו בית מדרשו של ריב"ז. עי"ש. ואם מכך הביא הרב אלבה ראיה אזי נצטרך לומר שריב"ז היה בן 500 שנים בחורבן המקדש השני, שכן בית מדרשו עמד עוד בבניין המקדש הראשון. או שתרי ריב"ז הוו. ועוד הרבה יש להעיר על דבריו, ולא ניתנו להיכתב.

תקלא תשובה להערות הרב עידוא אלבה שליט"א בעניין זיהוי מקום המקדש

ו. הרב אלבה רצה להוכיח שיש מסורת ברורה שכתלי הכיפה מסמנים בצורה מסויימת את כתלי ההיכל. במאמר זה הראינו שהרב אלבה לא צדק כלל. ולענ"ד אין לסמוך על דבריו.

ז. הראינו, בס"ד, כי הרב אלבה פירש דברים שאינם מוכרחים וחידש מסורת על סמך דקדוקים קלושים, כך עשה בעניין כיפת הסלע, וכן בעניין הכותל המערבי, וכן לא יעשה. שלא תוסיפו פן תגרעו.

ח. למסקנה אין לחשוש לדברי הרב אלבה, ואף שניסה לחדש מסורת, אין מסורת זו פוגעת במסורת אבן השתיה המקובלת מדורי דורות. וחידושו של הרב אלבה יהיה לו לבדו, ואין לזרים איתו.

