

שנה לח
גליון ו' (רכח)
אב - אלול תשפ"ג

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101

ב"ה
שנה לח
גליון ו (רכח)
אב - אלול תשפ"ג

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101
טל. 053-7978992, פקס. 02-5370106
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה
והלכה לחז"ר הישיבות
והכוללים של מוסדות
סטאלין קארלין
בארץ ובתפוצות

המערכת והמור"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והר"ל (ע"ר)
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

כוללים ללימוד חושן משפט

בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
'קנין המשפט', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'מתיבתא דרבי יוחנן, טבריה

כוללי הלכה - אר"ח יו"ד

בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יעקב חיים', לייקוואד

כוללים ללימוד יורה דעה

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
'פאר ישראל, ירושלים
'כתר נחום שלמה', ביתר עילית
'נזר הוראה', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'תפארת אשר', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
בביהכ"נ קרלין סטולין, בני ברק

כוללים ללימוד אורח חיים

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
בביהכ"נ 'בית יעקב', רמות, ירושלים
'משנת דוד' בביהכ"נ 'בית אהרן, ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
'קנין הלכה', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'קנין הלכה', מודיעין עילית
'תפארת אהרן, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה

כולל ללימוד אבן עזר

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב

ישיבות

'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל, ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
ישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה
ישיבת 'בית אהרן, קארלין, בלארוס
ישיבת 'אהבת אהרן, בני ברק

ישיבות לצעירים

'זכרון אלימלך', ירושלים
'בית אשר, רמות, ירושלים
'תפארת יוחנן, ביתר עילית
'סטאלין קארלין, מודיעין עילית
'מתיבתא דרבי יוחנן, טבריה
'סטאלין קרלין, בני ברק
'תפארת יוחנן, בורו פארק, ניו יורק

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
'קנין ש"ס, ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
'קנין ש"ס, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
כולל ללימוד ש"ס, טבריה
לימוד ירושלמי, בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בישיבת 'בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה
בביהכ"נ 'בית אהרן, קארלין, בלארוס

כוללים ללימוד קדשים

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך, ביתר עילית

התוכן

גנוזות

ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	ספר 'קורות הזמן' [פרק א] בעריכת הרב ישי רונן
כ	מר רב אהרן גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	הלכות אבלות מתוך 'פירוש וזאת הברכה' בעריכת הרב יהודה זייבלר
לז	רבי יצחק זאב וואלף זצ"ל אב"ד יוזעפאף גדול (- תרל"ו)	בסוגיא דדלי ליה צנא דפירי וטוען לפירות הורדתיו בבא בתרא דף לה

חידושי תורה

מג	הרב אברהם דוד בן ציון בלומינג כולל עיון בישיבת 'בית אהרן וישראל' רמות ירושת"ו סטאלין קארלין, גבעת זאב	בגדרי תשלומי 'שבת' ובדיני מזיק בביטול גופו וממונו במלאכה
סא	ברוך מרדכי פערס ישיבת 'בית אהרן וישראל' ביתר עילית	ביאור שיטת הרי"ף בזכיית גט שחרור

בירורי הלכה

סט	הרב שלום מרדכי הלוי סגל סטאלין קרלין, ירושת"ו, אב"ד בביה"ד מיסודו של הגר"נ קרלין זצ"ל, ר"כ 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' קרלין סטולין, רמות ירושת"ו, ור"כ 'אהל רבינו יונתן', ירושת"ו, ומח"ס 'משכן שלום'	תביעת הרחקת נזקין במושתל אצבע הדר בבנין שדר שם כהן
פא	הרב אהרן יוסף אוירבך רב לעיה"ק טבריה ת"ו	בענין היתר כניסה לכהנים בבתי חולים אף שיש חשש הימצאות גוסס
צא	הרב יוסף מאיר ייגר ר"כ יו"ד קרית צאנז, טבריה	לקיחת תרופות ויטמינים וזריקות בשבת
קב	הרב שמואל עדס	שיעור ברכה אחרונה במשקה
קטז	הרב משה קוטקס ירושת"ו	גרם מלאכה כשהתוצאה ודאית

לשון חכמים

קכט	הרב אפרים לואיס	עיון בתולדות משפחת בעל הרוקח
קלח	הרב יעקב מתלון קדומים	רצפים אפשריים בסימני שנה
קנח	הרב אשר מלכה ירושלים	על ההבדל בין 'תימה' ל'תימא' בלשון התוס'

הערות

קסא

תיקון טעות בהערות של הגרחד"א על ספר 'קרית מלך רב' שפורסמו בגליון רי"ח - הרב דוד חיים דייין / פרטים לתולדות רבי שמעון ׳ חביב זלה"ה בגליון צ"ב - הרב שלמה אינדיג / הצעת חידוש בדין כאשר זמם ולא כאשר עשה - הרב יוסף דוד וינברג, ישיבת סלאנים, אלעד / חידוש התומים בדין עדים זוממין - הרב חיים ב"ר יוסף סגל, כולל 'כתר נחום שלמה' סטאלין קרלין ביתר עילית / על המאמר בסוגיא דר' אליעזר שחרר עבדו בגליון ריט - הרב יוסף פליסקין, ירושת"ו / על המאמר בענין חוב כנגד חוב בגליון רכ"ז - הרב ישראל מילר / תגובה למאמר "מקראות שאין להם הכרע" בתפילה בגליון רכ"ז - דוד ולדנברג / מכתב תגובה בענין 'פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה' בגליון רכ"ז - הרב משה דזלובסקי, עורך חופות וקידושין, קארלין סטולין ירושת"ו

תוכן שנתי - שנה לח

גנוזות

רבינו סעדיה גאון זלה"ה

ספר קורות הזמן [פרק א]

בעריכת הרב ישי רונן

מבוא

תולדות רבינו סעדיה גאון:

רבינו סעדיה בן יוסף גאון ישיבת סורא נולד בעיר דילאץ במחוז פיום שבמצרים, בשנת ד'תרמב (882), בין השנים ד'תרעה-ד'תרפ (915-920) עלה לארץ ישראל, שם קנה תורה וחכמה מהדקדקנים הטבריינים ומרבו ר' עלי בן יהודה הנזיר.

לאחר מכן גמלה החלטה בלבו לעלות למרכז התורה באותם ימים ישיבות הגאונים שבבבל, ולשם כך נדד דרך חלב, בה שהה בשנת ד'תרפא (921)¹, עד הגיעו למחוז חפצו בשנת ד'תרפב (922), שם עלה ונתעלה וקנה לעצמו תואר ראש כלה בישיבת פומבדיתא, תואר כבוד הניתן ע"י הגאונים לחכמים מופלגים.

כמעט טבעית היתה בחירתו של ראש הגולה ר' דוד בן זכאי למנות את רבנו לעמוד בראשות ישיבת סורא, וכך בשנת ד'תרפח (928) נתערב בעטרת הגאונות, ולראשונה בתולדות גאוני בבל עמד בראשות הישיבה חכם שאינו יליד בבל וחניך מוסדותיה.

את זמן פטירתו מן העולם מסרו לנו בניו באגרת שבה גוללו את תולדותיו ורשימת כתביו: 'היו שנות חיי אדוננו זכר צדיק לברכה פחות משישים שנים, מלך ... מהן ארבע-עשרה שנה בישיבת מחסיה חסירות ארבעה ימים, ונפטר בליל שני בסוף האשמורת התיכונה בששה ועשרים בחודש אייר של שנת אלף ורנ"ג.² היום לאסיפתו פחות מאחת-עשרה שנה. המקום ימהר עמידתו בקרוב'.³

1 שם חיבר פיוט על עשרת הדברות בערבית המכונה 'פירוש עשרת הדברות', או כפי שהוא נקרא בפי יהודי חלב 'אבתידא כלאמנא' על שם פתיחתו, ובמק"א הוכחתי בעלותו של רבינו סעדיה גאון על חיבור זה כנגד המערערים על כך.

פיוט זה נשתמר באדיקות ע"י הקהילה החלבית, שנהגו לאומרו בצבור מדי שנה בשבת בסמוכה לחג השבועות או במוצאי שבת פרשת יתרו, מנהג קדום זה שמסורת בידיהם שהחל מימי רס"ג נשתמר ונוהג ביניהם עד ימינו אנו, ראה על כל זה באורך א' הללי, עשרת הדברות 'אבתידא כלאמנא' לרבי סעדיה גאון, מרכז מורשת אר"ץ, תשס"ט, עמוד 2-3.

2 למנין שטרות, ד'תשב ליצירה (942).

3 הספריה היהודית בימי הביניים רשימה 85.

חיבוריו:

רבינו היה הראשון מזמן חתימת התלמוד שהחל לחבר חיבורים רבים בנושאים ענפים ומסועפים, למעלה מארבעים חיבורים יצאו מתחת ידו, שבהם הוארה חשכת הגלות באור יקרות עוד שנים רבות לאחר הסתלקותו בדורות שלאחריו, ובמידה ניכרת אף עד ימינו אנו.

נושאי חיבוריו עשירים ומגוונים הם ונוגעים בכל מקצועות התורה, ביניהם נמנים פירושים לכתבי הקודש, ספרי הלכה שונים, פירוש למשנה ולספר יצירה, דרשות בהלכה ובאגדה, ספרי דקדוק ומחשבה, ספרי פולמוס, פיוטים רבים ועוד.

חיבוריו בסדר הדורות:

על כל הנ"ל עוד הניף ידו לחבר חיבורים בסדר הדורות, והקדיש את הפרק השני מספר הגלוי לסקירת תולדות הנבואה בישראל ושושלת מסירת התורה עד חיתום המשנה והתלמוד, כשהוא מנמק את דבריו⁴ שראה צורך לעשות כן [על אף שאין זה כלל מעניין ספר הגלוי] משום שראה שאותם הנקראים רבנים⁵ אינם בקיאים בעניינים אלו ומשום כך לא הולכים בדרכם של הראשונים, ולכן מן הצורך יש להודיעם את דברי ימי ישראל, שבכך ייטיבו דרכם, ויבואו מעשיהם למעשי אבותיהם.

כמו כן בחיבור שכתב בהיותו במוצול (העיר אשור שבבבל), הכתוב בסגנון מקראי מפוסק ומוטעם⁶, נדרש לאשר שאלוהו וכתב תולדות רבינו הקדוש.

ספר קורות הזמן:

בחיבור זה העומד במרכז דיונינו הנקרא ספר קורות הזמן [ובשמו המקורי כתאב אלתאריך], הגדיל לעשות וסקר בקצרה כל תולדות ימי עולם מזמן הבריאה ועד ימיו, ובהם שזר את האירועים המרכזיים שארעו לישראל בכל דור כמעמד מתן תורה, הכנות דוד לבניית בית המקדש, מעשה אליהו בהר הכרמל ונסים שעשה הוא ותלמידו אלישע, השלכת דניאל לגוב האריות ועוד, תוך שהוא מונה את כל מוסרי התורה ומנהיגי האומה באשר הם, שזהו עיקרו של חיבור זה, להראות את עתיקותה ורציפותה של מסורת ישראל, שיסודה בהנהגה מסודרת ומתמדת ללא הפסק מרב לתלמיד, עד לזמנו של המחבר.

חיבור זה מחולק לשבעה פרקים כאשר כל אחד מהם סוקר תקופה מסוימת בתולדות ישראל שבסיומה החלה תפנית במובן מסוים בעם, ומשום כך אירוע זה חותם את התקופה ופותח תקופה חדשה, וזהו סידור הפרקים לפי ענייניהם:

הפרק הראשון מזמן בריאת אדם עד הולדת נח.

4 ראה י' בלאו וי' יהלום, רב סעדיה גאון במוקד של פולמוס בין-רבני בבגדאד, עמ' 85.

5 כוונתו לכל אותם החולקים עליו שהרעו מעשיהם על אף היותם תופסי ישיבה.

6 שריד מחיבור זה נדפס בסעדינא עמ' 133-134. ויתכן ויש לזהות חיבור זה עם ספר נוסף שחיבר, וזאת ע"פ מה שכתב בספר הגלוי (עמ' 83) שחיבר ספר אחד על המחלוקת שהיתה לו עם בן מאיר בדבר קביעת המועדים, וספר נוסף על הנסיונות והצרות שפקדו אותו אנשי בן מאיר מחמת כן, ושניהם כתובים בסגנון מקראי מפוסקים ומוטעמים, ע"כ. והנה הספר הראשון ידוע ונשתמר בידינו בשם ספר המועדים ששרידיו התפרסמו במקומות שונים (ראה ע' פליישר, תעודות ספרותיות לתולדות הגאונות בארץ ישראל, דף חדש מספר המעשים, ציון מט (תשמ"ד), עמוד 375-385, וביבליוגרפיה המצוינת שם), ואת הקטע הנזכר שנדפס בסעדינא (שם) יש לזהות עם הספר השני, וזאת גם משום שלא ציין שם בספר הגלוי ספר נוסף שכתב עם טעמים ופיוטים, וקרוב הוא הדבר לזהותו עם חיבור זה, מאשר לשער ששייך הוא לחיבור אחר שטרם נודעה לנו מציאותו.

הפרק השני מהולדת נח עד הולדת אברהם.

הפרק השלישי מהולדת אברהם עד הולדת משה.

הפרק הרביעי מהולדת משה עד הולדת דוד.

הפרק החמישי מהולדת דוד עד זמן עזרא אחרון נביאי ישראל.

הפרק השישי מזמן עזרא עד זמן אחרון מוסרי התורה.⁷

הפרק השביעי מזמן אחרון מוסרי התורה עד זמן המחבר.

תוך כדי הרצאה כרונולוגית רצופה זו שזר רבינו פנינים כמסיח לפי תומו ובהם פירושים יקרים מפז העולים בקנה אחד עם דבריו בשאר חיבוריו, יש שאף הוסיף לבאר עניינים שבספריו לא פירש אותם, ויש שעל פי דבריו בחיבור זה ניתן לעמוד טוב יותר על כוונתו בשאר כתביו, וכאשר נעמוד על כל זה בהמשך.

מהדורת הדפוס וזיהוי מחבר הספר:

חיבור זה נדפס פעם אחת בלבד ע"פ טופס כמעט שלם⁸ ע"י א' נויבאואר בספרו 'סדר החכמים וקורות הימים' ('ח"ב עמ' 89-110) במקורו הערבי בלבד, ועם שינויי נוסחאות ע"פ קטע גניזה שציין שם בהערותיו בשולי העמוד.

במבואו לחיבור [שם עמ' XI] כתב שייחוס חיבור זה לרס"ג אינו מוחלט אצלו, ועל אף דבריו המפורשים של ר' יהודה בן בלעם (שיובאו להלן בסמוך) המייחס את החיבור בהדיא לרבינו סעדיה, וכן ההתאמה שישנה בזיהוי שמות ארצות בני נח (שהובאו בספר בפרק השני) לבין מה שתרגם רס"ג בתפסיר על התורה - מסתפק הוא עדיין בכך, ולא האריך לפרש כוונתו.

עוד המשיכו החוקרים להפך בדרך ייחוס ספר זה לרבינו, ראה סיכומו של ה' מלטר בנושא זה⁹, והיו שהציעו שאמנם כתב רס"ג ספר בשם זה, אלא שהוא אבד, ומה שנמצא בידינו אינו אלא חיבור שנכתב ע"י אחד מתלמידיו, אשר ייסד והשתית את חיבורו על ספרו של רס"ג, ואף קרא את שמו כשמו¹⁰, וכל השערות דחוקות אלו נראה שבאו להם מכח דברי הסיום של הספר (סוף הפרק השביעי), בהם מפרט המחבר שהשנה שהוא עומד בה היא שנת ד'תתקט (1159), כלומר כמאתים ושבע עשרה שנים לאחר שנת פטירתו של הגאון.

7 כוונתו לזמן חיתום התלמוד, וכדברי הגמרא (ב"מ פו.) רב אשי ורבינא סוף הוראה. ושנה זו עולה לשנת ד'רעא (511), וכדברי רב שריא גאון באגרתו (מהד' רב"מ לוין עמוד 95) שהתלמוד נחתם בימי אבינא בנו של רב הונא [רבינא השני], והוא נפטר בשנת ד'רנט (499), ויתכן דעת רס"ג שהאריך ימים עד שנת ד'רעא (511), ומשום כך קבע שנה זו לזמן חתימת התלמוד.

8 כת"י אוקספורד Ms. heb. f. 40. כתה"י אינו מן המשובחים משום שזמנו מאוחר יחסית, כתיבת הסופר מרושלת, וניכרים כמה דילוגים וטעויות סופר, וכפי שאפשר לעמוד על כך מהשוואה לקטעי הגניזה.

9 ה' מלטר, כתבי רס"ג והספרות עליו, רב סעדיה גאון - קובץ תורני מדעי, ירושלים תש"ג, עמ' תרב. והוא עצמו הכריע שהחיבור כן שייך לרס"ג וזאת ע"פ ממצאים חדשים מהגניזה שלא עמדו לפני נויבאואר וכדלהלן. ויש להוסיף שאף ב' קלאר סבר בפשטות שרס"ג הוא מחבר הספר ראה בספרו מחקרים ועיונים עמוד 218. וראה עוד מ' גיל, מעשה בחירה וגרסאותיו היהודיות, ספר היוכל ליהושע בלאו חקרי עבר וערב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 193-210 ובמיוחד בעמ' 199.

10 דברים מעין אלו כתב פוזננסקי במאמרו על חייו הכלכלי שנדפס בהגורן (חלק שביעי עמוד 114), ואחריו א' שלוסברג, תפיסות ושיטות בפירושו של רב סעדיה גאון לספר דניאל, ע"ד, רמת-גן תשמ"ט, עמוד 140 הערה 127.

ואמנם ע"פ ממצאים חדשים מהגניזה שלא עמדו לפנינו נויבאויר ניתן להכריע ספק זה, וכדלהלן.

בקטע גניזה המכיל את תחילתו של החיבור¹¹ צירף המעתיק קולופון, אודות מחבר הספר ושנת כתיבתו, וז"ל:

ספר קורות הזמן מאז שברא ה' את השמים והארץ ועד הבוקר של חודש 'מחרם'¹² שנת שלוש מאות ארבע עשרה שנה.

מחולק לשבעה פרקים המכונה בשם סדר עולם כלשון ערבי, חיבור רבינו סעדיה בן יוסף הפיומי ראש הישיבה, ע"כ.¹³

והנה מלבד ששמו של רבינו נזכר בו בהדיא, עוד הוסיף המעתיק לכתוב שספר זה נתחבר לאחר חודש 'מחרם' בשנת שלוש מאות וארבע עשרה, וכוונתו למניין השנים הנהוג אצל המוסלמים שהחל בשנת 622¹⁴, ושנה זו מקבילה לשנת ד'תרצו (936) כלומר בהיות רס"ג בן 54 שנה.

בקטע גניזה נוסף - שנכתב ביד מעתיק אחר¹⁵, המכיל את שורותיו האחרונות של החיבור ודברי חתימה, מצוי ג"כ קולופון שגם בו נזכר רבינו כמחבר הספר הזה, וז"ל: נשלם ספר קורות הזמן המחולק לשבעה פרקים, חיבור סעדיה בן יוסף הפיומי ראש הישיבה בסורא, נוח נפש. ע"כ.¹⁶

והרי שגם מעתיק זה ייחס את החיבור לרבינו סעדיה גאון, ולא עלתה על לב אחד מהם לטעון שנערך ע"י תלמיד וכל כיוצ"ב, והדברים ברורים.

רבי יהודה בן בלעם (בפירושו לספר מלכים א')¹⁷ מביא את שמו של רבינו כמחבר ספר זה, וכפי שכבר ציין זאת נויבאויר שם, וז"ל [מתורגם]: וראיתי שרבינו סעדיה גאון הזכיר בספר קורות הזמן כי אחר עבדון שלטו הפלשתים עשרים שנה, והוא בלשון הכתוב ארבעים שנה שנאמר (שופטים יג, א) וַיִּסְיֹפוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרָע

11 כת"י ניו יורק ENA 713.1, פורסם ע"י א' מרקס, Marx Alexander, Sur le «Kitab al-Tarikh» de Saadia, In: Revue des etudes juives, tome 58, n°116, octobre-decembre 1909 pp. 299-301.

12 החודש הראשון בלוח השנה המוסלמי.

13 לשון המקור הערבי הובאה להלן במהדורה לתחילת הפרק הראשון.

14 ועניין זה צריך ביאור על מה ראה רס"ג לנכון למנות רק לפי לוח זה, שמאידך בספר הנבחר באמונות ובדעות (מאמר א סוף פרק א) ובפירושו לספר יצירה (פרק ב הלכה ה) הזכיר רק את השנה העברית.

15 כת"י ניו יורק ENA 713.2, כהנ"י זוהה אך טרם פורסם.

16 וז"ל המקור הערבי: תם אלכתאב אלתאריך אלמקסום ז' אקסאם תאליף סעדיה בן יוסף אלפיומי ראס אלמתיבה פי סורא, נוח נפש.

17 כת"י הספרייה הלאומית של רוסיה, סנקט פטרבורג EVR ARAB I 1377 דף 41. התודה והברכה לרב עזרא שבט שסייעני באיתור כתב היד.

18 וז"ל במקור הערבי: וראית רבינו סעדיה גאון ז"ל ידכר פי כתאב אלתאריך' אן בעד עבדון מלכום פלשתים עשרין שנה, והי פי אנן ארבעין שנה, לקול' וַיִּסְיֹפוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרָע בְּעֵינֵי יי' וַיִּתְּנֵם יי' בְּיַד פְּלִשְׁתִּים אֲרָבָעִים שָׁנָה, עכ"ל.

ולעצם קושיה ר' יהודה בן בלעם שדברי רס"ג נסתרים מלשון המקרא, יש ליישב שדעת רס"ג שבכלל שנות שלטון הפלשתים - שהיו ארבעים שנה וכמפורש בכתוב, מובלעות שנות שמשון ששפט את ישראל עשרים שנה (שופטים טז, לא), והכתוב כלל אותם יחד ולא מנאם בפני עצמם.

ושוב ראיתי שכדברים אלו ממש כתב ר' אברהם בן שלמה התימני בפירושו לספר מלכים א' (עמוד עד) בפירוש הפסוק וַתִּשְׁקֹט הָאָרֶץ אַרְבָּעִים שָׁנָה (שופטים ה לא, ועוד), שכתב שכוונת המקרא לכלול שנות השעבוד והגאולה, וכן מה שנאמר אצל שמשון וַיִּשְׁפֹּט אֶת יִשְׂרָאֵל בִּימֵי פְלִשְׁתִּים עֶשְׂרִים שָׁנָה (שופטים טו,

בְּעֵינֵי יִי' וַיִּתְּנֵם יִי' בְּיַד פְּלִשְׁתִּים אַרְבָּעִים שָׁנָה¹⁸, ע"כ. ואכן כדבריו כן הוא לפנינו בפרק החמישי מחיבור זה.

בספר על ענין הלוח - שזהות מחברו אינה ידועה, ואשר נתחבר בשנת ד'תשפח (1028)¹⁹, מנה המחבר את שנות מלכי ישראל, וכתב בסוף הפרק שכל ענין זה כבר ביארו רבינו סעדיה פירוש מבואר בספרו כתאב אלתאריך, וכדבריו כן הוא שאת שנות מלכי ישראל סיכם רס"ג לפנינו בספר זה בפרק החמישי.

כמו כן יש לציין שבשתי **רשימות ספרים עתיקות מהגניזה** נמנה כתאב אלתאריך בין שמות ספרי רס"ג הנזכרים בהם, אלא שלא נזכר שמו במפורש עליהם (ראה 'הספריה היהודית בימי הביניים' רשימה 11 שורות 32-33, ורשימה 73 שורות 15-16).

עוד יש להוסיף ראייה נוספת על דרך הראייה הראשונה, דהנה לאחר שמנה רס"ג את כל הנביאים השופטים והמלכים שהנהיגו את ישראל אחל מונה את כל ראשי הגולה שעמדו בבבל ומסיים הוא בראש הגולה הנודע ר' דוד בן זכאי שכינה משנת ד'תרעה (915) בקירוב עד ד'תש (940)²⁰, והיה בר הפלוגתא של רבינו סעדיה במחלוקתו הידועה עמו שבסבתה נכתב ספר הגלוי, והנה ידועים לנו עוד חמשה ראשי גלות שכינהו אחר מותו של ר' דוד בן זכאי²¹ ומה שלא מנה אותם מחבר הספר אין זה אלא משום שהוא היה בן דורו של ר' דוד בן זכאי, אמור מעתה שרבינו סעדיה גאון הוא מחבר הספר, שעל אף שהאריך ימים עוד שנתיים אחר ר' דוד בן זכאי [שנפטר בשנת ד'תש (940)], מ"מ את חיבורו זה ערך בשנת ד'תרצו (936) כאמור, בעודו בין החיים.

ועובדה זאת מתבחרת ע"פ מש"כ הראב"ד בסדר הקבלה, שלאחר שראש הגולה ר' דוד בן זכאי הדיח את רבינו סעדיה מהגאונות, נאלץ לברוח ולהסתתר מאימתו במשך שבע שנים, ואשר בהם כתב ספריו (ספר הקבלה לראב"ד, סדר גאונים, הדור החמישי) והרי שספר זה נתחבר בזמן שעוד שהה רס"ג במחבוא ההוא.

ועל כל האמור מצאתי שבקטע **גניזה הנ"ל** המכיל קולופון מסוף החיבור, שרדו בראשיתו מספר שורות מטושטשות מדברי החתימה של רס"ג לחיבור, ומעין בהם מתברר שכל תוספת מנין השנים המאוחרות אינם נמצאות בו, ומעתה הכל יבוא על מקומו בשלום, שבאמת הוסיף המעתיק על מנין השנים שכתב רס"ג גם את השנה בה הוא עומד, ואמנם בשאר החיבור לא הוסיף או גרע אחר שלא היתה כוונתו לערוך עיבוד חדש לספרו של רס"ג²², אלא רק להוסיף זכרון לעצמו בשולי הספר.

ומכל זה מתברר שחבור זה הנמצא לפנינו הינו חיבורו של רבינו כפי שיצא מתחת ידו.

(כ) הכוונה היא שהעשרים האלו נכללות בתוך הארבעים שנה שכתוב שהפלשתים שלטו בהם על ישראל, עת"ד. ואמנם יסוד זה שהכתוב כולל במנין השנים שנות שעבוד וגאולה שנאו גם ר' יהודה בן בלעם בפירושו לספר שופטים (ה, לא) עיי"ש.

19 שריד ממנו נמצא בגניזה (כת"י TS. Misc 36.133) ופורסם ע"י א' מרקס במאמרו שנזכר לעיל בהערה.

20 ראה מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, חלק א, עמוד 114.

21 ראה פירוט מלא אודותם בספרו של מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, חלק א, עמוד 114, ושם לעיל מיניה בפרק ב מעמוד 109 ואילך.

22 בנוסף לכך שלא מצינו מעולם איזכור או עדות לעיבוד שנעשה לחיבור זה, ואדרבה ישנם רק עדויות לכך שרס"ג חיבר ספר זה, ותל"מ.

ועצם התמיהה ממנין השנים שנזכר המאוחר לשנות רבינו, כן כבר היה לעולמים שהמעתיקים מעדכנים שנות תאריכים, הנזכרים בכתבי יד שנזקקים להעתקתם, לפי השנה בה הם נמצאים.

ועכ"פ מכל זה נתברר לנו שכת"י זה שלפנינו (שממנו הכין נויבאוויר את מהדורתו, ואשר מכיל טופס שלם של החיבור) הועתק מתוך כת"י שנערך כ-217 שנים בלבד אחר פטירת רבינו סעדיה.

הקבלות בין ספר קורות הזמן לשאר חיבורי רס"ג:

מלבד כל הראיות הנ"ל עוד יש להוסיף שישנם פירושים רבים המובאים ע"י רס"ג, ושחלקם ידועים לנו רק מכתביו אשר הוא זה שמסר שמועתם לראשונה או שחידשם בגודלו, ולא נזכרו ע"י המפרשים האחרים (אם לא בשמו של רס"ג או מכוחו), והנה כמה חידושים מסוג זה נזכרו ג"כ בחיבור שלפנינו, ואשר כל זה מחזק את הטענה שרבינו סעדיה הוא מחבר הספר הזה.

והרי כמה דוגמאות לכך:

א. בפירושו לספר בראשית (פרק ה), ובהקדמתו לספר התהלות (פירושו לספר תהלים עמוד כה) כתב שהסיבה לאריכות ימי הדורות הראשונים היא, משום שרצה ה' שהעולם יתמלא באנשים בזמן קצר יחסית, וזאת בהיות שמבעלי החיים נבראו פריטים רבים מכל סוג ורק מבני האדם נוצרו שנים בלבד, ודברים אלו כתב בהדיא בספר קורות הזמן (פרק א), וכפי שהובא כל זה לקמן בהערות למהדורה.

ב. בפירושו לספר בראשית (יא, לא) כתב שאע"פ בתורה הוקדמה פרשת יציאת אברהם ומשפחתו מארצם, לצייו ה' לאברהם 'לך לך', מ"מ סדר המאורעות היה שקודם נצטוו אברהם לצאת מארצו ולאחר מכן הלך עם משפחתו עד חרן וישבו שם²³.

והנה בספר קורות הזמן (פרק ב') כתב בסתם שה' ציוה את אברהם בשנתו השבעים לחייו לצאת מארצו וללכת לארץ ישראל, וכן עשה שיצא עם תרח אביו, שרה אשתו ולוט בן אחיו, והגיעו לחרן וישבו בה, עכ"ד. הרי שדבריו שבפירושו לבראשית תואמים את מה שכתב בחיבורו בסתם.

ג. בספר הממלכות והמלחמות (פירושו לספר דניאל פרק ד עמוד פא-פב), וכן בספר ההכשרה לעבודת ה' (פירושו לספר ישעיה יד, טו) כתב רס"ג שאחר שחלם נבוכדנצר את חלום האילן פתרו לו דניאל שהראו לו מן השמים שבמשך שבע שנים ישוטט בהרים כבהמה, וכך באמת נעשה בו, ולאחר שריצה את עונשו שבה דעתו אליו וחזר למלכותו.

ומבאר רס"ג שאין הכוונה שנהפך גופו ונעשה כדמות בהמה בצורתו החיצונית, אלא רק שנשתבשה דעתו עליו ונהג כמנהג הבהמות, בכך שהלך לחיות עמם בהרים ולעשות

23 והביא פירוש זה בשמו ר"י בן בלעם בספר ההכרעה (בראשית יב, א. א. אלוני, שלשה קטעים חדשים מחיבורי אבן בלעם, בית מקרא א-ב, תמוז תשכ"ד, עמוד 120-121), והוסיף שהכרחו של רס"ג לפרש כן הוא משום שהוקשה לו היאך קורא ה' לחרן 'ארצן ומולדתן', וע"כ פירש דציווי זה נאמר עוד בהיותו באור כשדים. וכתב ר"י בן בלעם לדחות פירוש זה דהרי מצינו שאברהם קרא לחרן 'מולדתו', בשעה שאמר לאליעזר לחפש אשה ליצחק, והוא הרי הלך לחרן. והנה ראב"ע (שם כד, ד) פירש 'כי אם אל ארצו חרן, 'ומולדתו' אור כשדים, ע"כ. ובזה מיושבים דברי רס"ג, שאליעזר הורשה לילך או חרן או לאור כשדים, וא"ש.

24 ראה על כך באורך א' שלוסברג, תפיסות ושיטות בפירושו של רב סעדיה גאון לספר דניאל, ע"ד, רמת-גן תשמ"ט, עמוד 139 ואילך ובהערה 127.

כמעשיהם, עיי"ש עוד באורך דבריו²⁴.

והנה בדברים אלו כתב בספר קורות הזמן (סוף פרק ה') בסתם, שלא נהפך נבוכדנצר לבהמה ממש בצורתו החיצונית, אלא רק נשתבשה דעתו והתנהג כבהמה.

ד. דעת רבינו סעדיה שאיוב נביא היה מנביאי אומות העולם, דכ"כ בפירושו לספר יצירה (פרק שני הלכה א עמוד עב-עג) עהפ"ס 'ויען ה' את איוב מן הסערה', שה' ניבא את איוב בכך שהראה לו את מסר הנבואה בצורת אותיות שנעשו באויר מכת הרוח, עיי"ש. וכ"כ בפירושו לספר בראשית (יה, א. כב, כא-כד) עיי"ש, וכ"כ בסתם בהקדמתו לספר איוב (עמוד מז ועמוד יט)²⁵. ומקורו ממדרש סדר עולם רבה (פרק כא).

וכן בחיבור שלפנינו (סוף פרק ג') כתב בסתם שאיוב היה נביא.

ה. בתרגומו על התורה טרח רס"ג לזהות את שמות כל העמים מבני נח שמהם נפצה הארץ אחר המבול ע"פ הידוע לו בזמנו, והציג את שמם הערבי, וכן בחיבור זה (בפרק ג') כתב את שמם הערבי של כל עמים אלו, והדברים תואמים בדיוק למה שכתב בתרגומו על התורה (וכפי שכבר ציין זאת א' נויבאויר במבואו הנ"ל, כראיה לזהות רס"ג כמחבר הספר).

ולא זו בלבד, אלא שאת שמות ארצות בני שם הנוכרים בספר בראשית בפסוקים כו-כט השאיר בתרגומו כצורתם העברית, וזאת כנראה משום שלא נודע לו זיהוי בלשון ערב²⁶, והנה גם בחיבור שלפנינו נהג כן, שבהגיעו לשמות ארצות אלו דילג עליהם ולא הזכירם כלל, וזה מהמעט הנ"ל.

25 וכ"ה דעת רב שמואל בן חפני גאון וכפי שכתב באגרת תנחומים ששלח לאבל (במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים, פרק ו, עמוד 72) שאיוב היה נביא.

והנה מה שכתבתי לייחס אגרת זו לרשב"ח, כן הוא מוכח מתוכן הרעיונות המוזכרים בה שתואמים הם דעותיו וסגנונו של רשב"ח, דהנה כתב בעל אגרת זו שאין לאדם להתאבל על המת מעבר למה שנצטווה, שהרי אף מנהגי האבילות שאנו עושים אילמלי שניצטוונו עליהם לא היה ראוי לנהוג בהם כלל, אחר שהאבילות והצער על דבר שהיה ועבר מתנגדת לשכל. ואל יאמר אדם שיעשה עכ"פ קצת ממנהגי האבילות, שדבר שמגונה כולו אף מקצתו מתועב, וז"ל שם: ולמה יגע האדם לעשות אלה [-את כל מנהגי האבילות שמנה שם לעיל מיניה], או קצותם בנפשו, או ... לפעלו ברוחו, כי אם בציווי הבורא להועיל המצווה, ואם אין ציווי יכוערו כל אלה, כי ציווי הבורא יעקב [-גורם לאחר מכן] שכר, ובאפס ציווי יהי העושה זאת נעכר. וראיה לדבר כי העושה כל אלה או מקצתם בנפשו יהיה שנאווי וכעור, כי כל משכיל יוכיחו וירבה תוכחותיו, וילאה להשיבו מאורחותיו. ואם יאמר אומר כי אני לא אעשה כל אלה אבל אעשה מקצתם ולא יכוערו, נאמר לו כל דבר שמכוער כולו גם מקצתו מכוער, כי המקצת יבוא בכלל הכל. ואיך יתירה מקצת דבר שכולו מכוער? אם כן יכוער מקצת דבר שכולו יפה, וזה הפך משפט השכל. עכ"ל.

ובהמשך דבריו שם כתב שכיון שהמשכילים מצוים את האדם להסיר דאגתו ואנחתו, על כן יבאר עשרה ענינים שבהם יסיר הדואג דאגתו ואנחתו, עיי"ש באורך דבריו.

ומינה מוכח ייחוס אגרת זו לרשב"ח דהנה אף שמשגנונה בכך שמקיף הוא עניין מכל צדדיו ומחלקו לחלקים ידועים אין די להוכיח שנכתבה על ידו, שהרי בזה קדם לו רס"ג, ורשב"ח העתיק ממנו סגנון זה ושיכלול, הנה בדברים אלו מבואר שהתועלת היחידה באבילות היא קיום רצון ה', וזוהי מצוה שמעית, שע"פ השכל אין מקום להתאבל. והנה רבינו סעדיה גאון כתב בהקדמתו לספר המדות (עמוד יא) דליגון ישנם ב' תועלות, א' אם נתייסר בשביל לכפר על עונותיו, הרי שייגונו ירתיע אותו שלא ישוב לחטאו, ב' אם נתייסר בשביל שיקבל על כך גמול בעוה"ב, הרי שמטרת היגונו להוסיף לו עוד צרה, ובכך יוטב לו בכפליים שיוסיף לו ה' גמול גם על צער זה, עכ"ד.

ונתברר מכך שדעת בעל האגרת הנ"ל שונה מדעת רס"ג בענין זה, וע"כ אין לייחסה רס"ג אלא לרשב"ח שהשתמש בכל ספריו בסגנון מיוחד זה שבו בנה וסידר אף אגרת זו.

26 ומכל זה מוכח שמה שנמצא בתפסיר בכת"י תימן תרגום לארצות 'הדורם ואוול ודקלה' (בראשית י, כז) 'ד'מאר צנעא וצעדה', אי"ז אלא הגהת חכמי תימן, ראה משי"כ בזה הר"י קאפח (כתבים ח"ב שער חמישי - יהודי תימן: תולדותיהם, קהילת צנעא שבתימן עמ' 862).

וכמו כן יש להוסיף שדבריו בחיבורו (בפרק הרביעי) שכתב בענין עשרת הדברות, תואמים על הרוח את דבריו בתרגומו על התורה בפרשת עשרת הדברות (שמות כ, דברים ה).

עובדה נוספת ראויה לציון והיא, שבחיבור זה שבו מגולל רבינו בקצרה תולדות ימי עולם, וחילקו לשבעה חלקים שבכל חלק מסתכמת תקופה מסויימת בתולדות ימי ישראל כאמור, קבע את החלק השלישי מלידת אברהם עד לידת משה וכללותו 480 שנה, והחלק הרביעי מלידת משה עד לידת דוד וכללותו 486 שנה, והחלק החמישי מלידת דוד עד זמן עזרא ואחרון נביאי ישראל וכללותו 594 שנה.

דהנה דברים אלו תואמים את דבריו שכתב בספר המדות (פירושו למגילת איכה) על הפסוק אִיכָה יוֹעֵם זָקָב (איכה ד א) בטעם הדבר שישראל נמשלו לזוהב, ועל מנין השנים שעל פיהם - על הרוב - נחלקות תקופותיהם של ישראל, וז"ל:

כי הוזהב כשם שדרכו לעשות פרי פעם בכל ת"ק שנה²⁷, כך מצאנו בהתאמה שזמנם [של ישראל] נחלק למאורעות ת"ק שנה. ראשית דבר זה מאברהם עד נבואת משה ת"ק, ומנבואת משה עד בנין הבית הראשון ת"פ, ומבנין הבית הראשון עד השני ת"פ, ומחורבן הראשון עד חורבן השני ת"ק פחות עשר, אם כן לפי חשבון זה בקירוב קרו עניניהם, ע"כ.

ועל דרך זה כתב עוד בספר הגלוי (עמוד פג בנד"מ) שמסוף תקופת הנביאים עד לחיתום המשנה היו ת"ק שנה, והרי זה כהשלמה לדבריו הנ"ל²⁸.

כברבים מכתבי רס"ג גם בחיבור זה מצויות סתירות בין מה שכתב בו למה שהעלה במקומות אחרים, תופעה זו שמצויה היא ניתן לפרשה באופן כללי ולומר, שכאשר מפרש רס"ג את הפסוק או הרעיון שנזקק לבארו במקומו, וכגון שמפרש את הפסוק בחיבור שכתב על אותו ספר בו הוא נזכר, הרי שמחזיק הוא בדרך הפשט בכל כוחו ורק בה צועד, ואשר זהו הפירוש העיקרי לדעתו, אולם כאשר מפרש הפסוק במקום בו הוא נזכר בדרך אגב, לא אחת נוטה לפרשו ע"פ הדרש וכפי שנתפרש בתלמוד ובמדרשים²⁹.

והרי דוגמאות לכך:

א. ר' אברהם בן שלמה בפירושו לנביאים ראשונים (מלכים א' עמוד שיא) העתיק קטע גדול מפירוש רס"ג לחמשת מסעות אליהו, ואלו דבריו שם: 'ואת העורבים צויתי לכלכלך

27 על פי חוקרי המדע בימינו, הזהב הינו יסוד כימי שקיים בטבע בצורתו הטהורה, איננו נוצר מעצמו, אלא כתוצאה מהתנגשות שני כוכבים ניטרוניים, ושמא כוונת רבינו סעדיה גאון שכל ת"ק שנה מתרחשת התנגשות כזאת ברחבי הקוסמוס.

ושנה רבינו סעדיה גאון דבריו הנ"ל בענין צמיחת הזהב גם בפירושו לספר בראשית (ב יא, עמוד 270). ורבינו בחיי בספרו עניני הנפש (תרגום ר' יצחק דייין עמוד שכח) כתב שהזהב הינו המתכת הקרובה ביותר לצומח, וגם הוא ממשיך בארץ עורקים כמו הצמחים, עיי"ש. ועיי"ע בענין זה בספר המדות לרבינו סעדיה גאון (מהדור' מכון האוצר) בעיונים (עיון כד).

28 ויש להוסיף על דברים אלו, שכמו כן מצינו שיעוריו זמן נוספים מעין זה בדבריו ימי ישראל, דהנה תקופת הגאונים נמשכה ת"נ שנה (ד'שמט - ד'תשצח), תקופת הראשונים ת"נ (ד'תשצח - ה'רנב), ותקופת האחרונים ת"ק (ה'רנב - עד הדור האחרון).

29 ולדוגמא בעלמא נימא, דהנה נחלקו בתלמוד (סוטה יא) על הפסוק ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף (שמות א, ח), האם היה חדש ממש או רק שנתחדשו גזירותיו, ורבינו סעדיה בתרגומו (שם) בהקדמתו לספר תהלים (עמוד מ) וכן בתפסיר ספר הגלוי (עמוד 147) פירש 'אשר לא ידע' - אשר לא ראה, וכמ"ד 'חדש ממש' וכפשט הפסוק, ומאידך בספרו דרישת החכמה (פירושו לספר משלי ג, ו) כתב שאין כוונת התורה שלא ידע מאורעותיו, אלא שלא הכיר בזכויותיו, והיינו שהתכחש לכך שה' הציל את מצרים על ידי יוסף, עיי"ש. והרי זה מבואר כמ"ד 'שנתחדשו גזירותיו', וביאור הדברים כנ"ל שבמקומו פירש כפי הפשט, ועל כן פירוש זה הוא העיקרי, ובמק"א נטה לדרך הדרש.

שם, מקצת בני אדם מתפללים מזה ואומרים היאך התיר הנביא לעצמו לאכול מה שמביאים העורבים, והיאך התברר לו שאין זה מן הגזל, ובפרט ענין הבשר באמרו 'העורבים מביאים לו לחם ובשר', והיאך יבחיין בין המותר שבו ובין האסור.

ואני אומר כי התימה נכנס לזה המתפלא מן הענינים הללו בפירוש העורבים ועשאים עופות העורבים³⁰, ובסלוק מעות זו תסולק כל הפליאה הזו, והוא, שאני אומר כי אלו העורבים - אנשים מבני ישראל, והם אנשי קרית ערב, ושמה מפורסם במשנה (שבת מז ז, כב ג) באמרם מעשה בא לפני ר' יוחנן בן זכאי בערב, ונקראו עורבים על שם עירם, כדרך שאומרים הבגדדים לפי שהם מבגדד, והבצרים לפי שהם מבצרה, עכ"ל.

והנה בספרנו (פרק ה) כתב שבזמן שהסתתר אליהו והיה חסר לו מזון ושתיה סיפקו העופות³¹ את צורכו, ע"כ. והרי שכוונתו לעורבים ממש ולא לאנשים.

ב. בתרגום על התורה (בראשית לו, לו) פירש רס"ג 'סרים פרעה' משרת פרעה³², ואילו בספרנו בפרק ג' כתב שהאחים מכרו את יוסף לשר של פרעה³³.

הרקע לכתיבת החיבור:

כמרבית מחיבוריו אף חיבור זה סגנונו ועניניו מוכיחים עליו שהורתו ולידתו על רקע הפולמוס האדיר שהיה באותם ימים לחכמי ישראל עם הקראים, ובחיבור זה שוב מוכיח רבינו סעדיה שמסורת חכמי ישראל יסודה בהנהגה רצופה שאין לה הפסק, ושלא כדעות הקראים שצור מחצבם ומקור נביעתם אינו אלא ממחשך נפשו של האומר אותם.

וכמו כן מצינו שכוונה זו ממש עמדה גם לפני הראב"ד בבואו לחבר את 'ספר הקבלה' - שענינו ג"כ עריכת סדר הדורות ושושלת מסירת התורה³⁴, וכפי שעמד על כך בהקדמתו לחיבור (סדר החכמים וקורות הימים ח"א עמוד 47), שכל כוונתו בעריכת חיבור זה היא להוציא מליבם של האומרים שחכמי המשנה ותלמוד - חלילה - בדו דברים אלו שאמרום מליבם, ועל כן טרח לכתוב את סדר מסירת התורה, בכדי להוכיח שכל דבריהם יסודם במסורת ישירה ורצופה.

המהדורה:

בזאת מובא לפני הלומדים לראשונה תרגום ללשון הקודש לפרק הראשון, עליו נוספו הערות והשוואות לדברי רס"ג בשאר חיבוריו.

בתרגום השתדלתי להצמד היטב ללשון המקור שלא תשתנה כוונת רבינו ושלא יטושטש סגנון לשונו המיוחד, יחד עם זאת ניתן דגש על צחות הלשון וכמשפט הלשון העברית שתחבירה שונה לא אחת מלשון ערב, ומ"מ בדברים אלו אין נפקא מינה לכוונת הדברים, ואינם ענין אלא לנוי וייפוי הלשון בלבד. את המילים שכתובות במקור הערבי בלשון הקודש כתבתי באות עבה, שישנה בכך תועלת לעמוד על לשון רבינו בדיוק.

חובה נעימה לי להודות לר' נסים סבתו נר"ו שבטוב ליבו הואיל לפנות מזמנו ולסייעני סיוע של ממש במילים רבות שנתקשתי בתרגומם, ואף הוסיף להגיה את

30 במקור: אלגראבי.

31 במקור: אלטאיר.

32 במקור: כ'אדם פרעון.

33 במקור: ובאעזה לפוטיפר קאיד פרעון.

34 תודה לר"י זייבלד שהעירני על מקור זה.

התרגום כולו, והעמידני על משמעות כמה עניינים הנידונים בחיבור. ועל ידו השני ר' עזרא קרח נר"ו שעבר פעם נוספת על התרגום כולו, והציע לפי דרכו תיקונים חשובים ושיפורי לשון וסגנון, כמו כן כמה ביאורים ופירושים שהובאו לקמן בהערות. עוד אוסיף לקבוע ברכה לר' יהודה זיבלר נר"ו שמסר לידי כמה הפניות לחכמים שעסקו בענין חיבור זה ואף סייעני בתרגום, על כולם תבוא ברכת טוב ויהי שלום בחילם, ויזכו עוד להגדיל תורה.

רשימת כתבי היד וקטעי הגניזה של החיבור

סימון שופס	מספר מדף	מקום בחיבור
א	אוקספורד Ms. heb. f. 40	המהדורה
ב	ניו יורק ENA 713.1	קולופון ותחילת החיבור
ג	אוקספורד MS heb. e.45/21-45/32	מקביל למהדורה מאמצע פרק ה' עד תחילת פרק ו'
ד	ניו יורק ENA 3422.6	תחילת פרק ו'
ה	ניו יורק ENA 713.2	סוף החיבור וקולופון

כתאב אלתאריך

לרבינו סעדיה גאון

[המקור הערבי]

³⁵ כתאב אלתאריך מנד בלך אללה אלסמא ואל ארין ואלי גדה אלמחרם סנה תלת מאיה י"ד סנה מקסום סבעא אקסאם אלמוסום בסדר עולם בלנה אלערב תאלף רבנא סעדיה בן יוסף אלפיומי ראם מתיבה.

בשם אללה אלרחמן אלרחים.³⁶

כתאב אלתאריך מנד בלך אללה תבארך ותעלי.³⁷ אלסמא ואלארין אלי יומנא הדא מאכודה ען³⁸ אהבאר בני אשראיל והם אלסבעין אלדי אבתארהם מוסי עליה אלסלאם מן קומה פאסתכלפהם ואמרהם באקאמה אלבלף אעני אלעין מן כל מקבין קבין מנהם מפעלה נמלה מן בסיש נין אלתורה³⁹ וכתב אלאנביא.

מקסום ו' אקסאם כל קסם אבתרא אוי זמאנה מן וקת משהור מן אלנאאל יתהי אלי וקת מתלה פי אלמהור מצמומא אליה שי מן אלתאריך כתירא⁴⁰ מן עיון אלתוארת יתהא אליהא ממא כאן פיה במריק מכתצר.⁴¹

אלקסם אללאול נמלתה אלף סנה [וסת וכמס] ון⁴² סנה ודלך מנד בלך אללה עז וגל אדם אלי אן ודל בלך⁴³ נוח. ואלו איאם אלתי מצת מנד אבתדי בבלק אלסמא ואלארין ומא בינהמא ודלך מן יום אלאהד ואליום אלגמעה לס תרבל פי אלתאריך אלי אן בלך אדם פאמר חנינד באלתאריך מן אסתקאבא יום אלסבת.

³⁵ מכאן ב.

³⁶ בשם אללה אלרחמן אלרחים] בא בשם' רח'.

³⁷ תבארך ותעלי] א נשמט.

³⁸ אלי יומנא הדא, מאכודה ען] א והאדא אכתא[ב].

³⁹ אלתורה] א אלתוריה.

⁴⁰ כתירא] בא נשמט.

⁴¹ עד כאן ב.

⁴² ...בין] כ"ה בא.

⁴³ הגהה בין השיטי, ועניינה: עד שהגיע למעמדו הטוב, ובתרגום השמטתיה.

תפציל הרה אלסנין מנר כלק אדם אלי אן ולד זה שת ק"ל סנה פי אולהא אסכן [פי] אלענה פכאלף פטרד ופי וסטהא אולד ודנין קון והבל פקתל אחרהמא אלאכר.

מנר ולד שת אלי אן ולד זה אנש ק"ה סנין.

תם מנר אולד זה אנש אלי אן ולד זה קינן צ' סנ' פי מרה הרה אלסנין אנשו אלעצין מן אלנאס אלענאיע כמא נעלהא אללה תע' פיהם מן אלחכמה ואצול אלענאיע ד' אלענרסה ואלטב ואלמוסיקן ואלאאלאת פאמא אלענרסה ואלטב אבתדאיהם יבל ואלמוסיקן [והי] תאלף אלעחון אנשי יובל ואלאאלאת ואלענאיע אלמהיאה גמיעהא אנשאהא תובל והאולי אלג' רנאל הם אבנא למך בן מתושאל⁴⁴ בן מחיאל בן עירד בן חנוך בן קין מא כלא פלאחה אלארין פאנהא קדימה קבל אן כלק אדם.

ופי תלך הרה אלסנין אכל בעין אלנאס פי אלכפר באללה ע' וג' ועבאדה' אלאותאן ודלך בעד ר' סנ' ולד' ס' מן וקת אלכליקה.

תם מר ולד קינן ואלי אן ולד זה מהלאל ע' ס'.

תם מנר ולד מהל' אלי אן ולד ירד סה' ס'.

ומנר ולד ירד אלי אן ולד זה חנוך והו אלדי יקאל אנה⁴⁵ אדרים קסב' ס' [ואי] צא מל כלק אדם ואלי אן ולד אדרים תרכב.

תם מנר ולד חנוך אלי אן ולד זה מתושלח סה' ס'.

ומנר ולד מתושלח אלי אן ולד למך קפו ס'.

ומר ולד למך ואלי אן ולד זה נוח קפ[ב] ס'. פדלך אנ' ס'.

וממן⁴⁶ אסמא אול הרה⁴⁷ אלרגאל אעני בני שת אסמין ישאבהון אסמא רגלין מן בני קון וחמא חנוך ולמך.

ואמי⁴⁸ באקי עמר אדם תת ס' ובאקי עמר שת תתו ס' ובאקי עמר אנש תת[י]ה וקינן בקיה עמרה תתם ס' ובאקי עמר ירד תת ס' ובאקי עמר מהלאל תתל ס' ובאקי עמר חנוך ש' ס' ובאקי עמר מתושלח שתפב ס' ובאקי עמר למך תקצה.

פקד תבין אן מתושלח אמול אלקים עמרא וג'אנא⁴⁹ אן וג'ור⁵⁰ אלחכמה פי מול אלעמאר דלאולין פאן אלכאלק עז וג' קד כלק מן גמיע אלחיואן אוואנא כתיירה לס יכלק מן אלנאטקין אלא וזנא אעני אדם וזיה פכסמ אלעמאר ליכתר אלנסל פלאמ כתר קצרת חתי וקף ערד אלנאטקין ענר אלמקראר אלדי צלח לה.

ספר קורות הזמן

לרבינו סעדיה גאון

[תרגום]

ספר קורות הזמן, מאז שברא ה' את השמים ואת הארץ ועד מחרת חודש 'מחרם'⁵¹ שנת שלוש מאות וארבע עשרה⁵² שנה.⁵³

מחולק לשבעה פרקים, המכונה בשם סדר עולם, בלשון ערב, חיבור רבינו סעדיה בן יוסף הפיומי ראש הישיבה.⁵⁴

44 מתושאל] בא מתושלח.

45 אנה] בא ענה.

46 וממן] ד מן.

47 אול הרה] ד האולאי.

48 ואמי] ד ואמא.

49 רע"ק הגיה: וגאנא.

50 וג'ור] צ"ל: וג'וה, ובהתאם לכך תירגמתי. והסכים עמי רע"ק.

51 החודש הראשון בלוח השנה המוסלמי.

52 מאז שנוסד לוח השנה המוסלמי, שהחל בשנת 622. שנה זו מקבילה לשנת ד'תרצו (936), הרי שכתב רס"ג

חיבור זה בעודו בן 54 שנה.

53 את התאריך הזה לקח המעתיק מדברי רס"ג לקמן בפרק השביעי, שם כתב שהפרק השביעי כולל 425 שנה, והם מסוף הזמן הנזכר - בסוף הפרק השישי, ועד מחרת חודש 'מחרם' בשנת 314 (כצ"ל ולא 324, וכפי שהוא לנכון בקטע הגניזה שלפנינו).

54 עד כאן דברי מעתיק כתב היד, ומכאן ואילך דברי רס"ג.

בשם האל הרחמן והרחום.

ספר קורות הזמן, מאז שברא ה' יתברך ויתעלה את השמים ואת הארץ עד היום הזה, מועתק⁵⁵ על פי חכמי בני ישראל, והם השבעים אשר בחרם משה עליו השלום מעמו⁵⁶, ומינה אותם תחתיו, וציווהם בהעמדת המורשת⁵⁷, רצוני לומר להעביר⁵⁸ את הקבלה של כל דבר שנתקבל מהם⁵⁹, וספר זה מחולק לפרקים שכלולים⁶⁰ מפשט לשון התורה וספרי הנביאים.

מחולק לשבעה פרקים, כל פרק ראשית זמנו מזמן ידוע מן הדורות, ומגיע עד זמן הדומה לו עם הופעת כיוצא בו דבר מקורות הזמן⁶¹, וכללתי בו הרבה מעיקרי המאורעות שנוקטים להם - שהיו בו, בדרך קצרה.⁶²

הפרק הראשון כללותו אלף וחמשים ושש שנה, וזאת מאז שברא ה' יתגדל ויתעלה אדם עד שנולד נח.

וששת הימים אשר עברו מאז שהחל בבריאת השמים והארץ ומה שביניהם, דהיינו מהיום הראשון ועד היום השישי לא נכלל בקורות הזמן, עד שנברא אדם ונצטווה אז בענייני הזמן בקבלת פני יום השבת.

55 אפשר: נערך, נלקח.

56 וכתב רב שמואל בן חפני גאון בפירושו לספר במדבר (פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון, נספח ב לספר במדבר, עמוד תמח) שמשה אסף תחילה הרבה מזקני ישראל ומתוכם בחר שבעים, וכתב שזוהי כוונת הפסוק (במדבר יא, כד) ויאסוף שבעים איש מזקני ישראל.

57 ככתוב (במדבר יא, טז-יז): וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה אֶסְפֶּה-לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יֵדְעֵת פִּי-הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשִׁטְרֵי וְלִקְחָת אִתָּם אֶל-אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְבוּ שָׁם עִמָּךְ. וַיִּרְדֵּי וַיִּדְבַּרְתִּי עִמָּךְ שָׁם וְאֶצְלִית מִן-הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשָׁמַתִּי עֲלֵיהֶם וְנִשְׁאוּ אִתָּךְ בְּמִשְׁא הָעָם וְלֹא-תִשָּׂא אִתָּךְ לְבָדְךָ. ומבאר רס"ג שבוה מינה אותם משה לא רק לסייע לו במשא העם בדורו, אלא גם על העברת התורה לדורות הבאים, וכן על העמדת חכמים אחרים תחתיהם שימשיכו את מסירת התורה, וזוהי ה'מורשת' האמורה, שבכך תימשך העמדת חכמים שינהיגו את ישראל בכל דור.

וכדברים אלו כתב רב שמואל בן חפני גאון בפירושו לספר במדבר (פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון, נספח א לספר במדבר, עמוד תמב) שבאומרו 'ונשאו איתך במשא העם' התכוון בזה שימלאו מקומו בהנהגה ובניהול הדינים, וכפי כל תפקידיה של הסנהדרין, עיי"ש. וכ"ה בסנהדרין (ב). ובספרי (במדבר יא, טז) שזקנים אלו שמינה משה הם הסנהדרין, עיי"ש.

[ואננם אין הם הזקנים שמסר להם יהושע את התורה, הנוכרים במסכת אבות (א א), וכמו שכתבו בהדיא המאירי (בית הבחירה שם) והרשב"ץ (במגן אבות (ח"ד אבות א, א)].

58 אפשר: להמיר, להעתיק.

59 כוונתו שהזקנים ציוו את תלמידיהם להעביר לדורות הבאים את הקבלה שהם - הזקנים - מסרו להם. 60 ר' עזרא קרח הציע לתרגם: והטיל עליהם וציווהם לקיים את התפקיד, רצוני לומר להעתיק מכל קובץ, ולקבץ מהם פרקים כלולים.

61 כוונתו שאת חלוקת התקופות בספר זה קבע על פי אירוע חשוב שאירע בעולם או בעם ישראל, המסמן את סיום התקופה שחלפה ואת תחילתה של תקופה חדשה, וכגון בפרק זה שנקבע מזמן בריאת אדם ועד הולדת נח, שלידתו מסמנת את חידוש העולם שאחר המבול.

62 וכוונתו שהזכיר תוך כדי רשימת סדר הדורות גם מאורעות שונים שארעו במהלך שנים אלו, וכל זה בדרך קצרה, שהרי אין זה מעיקר מטרת החיבור.

פירוש השנים הללו, מאז שנברא אדם ועד שנולד לו שת מאה ושלשים שנה, בראשיתם שפן⁶³ בגן עדן ומרד וגורש, ובתוכם הוליד שני ילדים, קין והבל, והרג אחד מהם את השני.

מאז שנולד שת ועד שנולד לו אנוש מאה וחמש שנים.

ומאז שנולד לו אנוש ועד שנולד לו קינן תשעים שנה.

במשך השנים הללו המציאו הקיימים מבני האדם את המלאכות, כפי החכמה ששם ה' יתעלה בהם, ועיקרי המלאכות ארבעה, ההנדסה והרפואה והמוזיקה ועשיית הכלים. והנה ההנדסה והרפואה המציאים יבל⁶⁴ והמוזיקה - והיא חיבור הלחנים⁶⁵ - המציאה יובל⁶⁶, ועשיית הכלים והמלאכות הקיימות כולן המציאים⁶⁷ תובל⁶⁸. ושלוש האנשים האלה הם בני

63 וכפי שכתב בפירושו לספר בראשית (ב, ח) שה' ברא את אדם מתחילה מחוץ לגן עדן ורק לאחר מכן העבירו אליו, וזאת בשביל שידע בכך להעריך את טובת ה' שעשה עמו, שאילו היה נברא שם מתחילה לא היה מכיר בטובה זו שהושם במקום משובח ונכבד, שהרי אינו מכיר מציאות אחרת מלבד המקום ההוא, וע"י שהכיר בהטבה זו נקל היה לו להודות לה' על כך ולקבל את מצוותיו.

64 דבריו מתבארים ע"פ מה שכתב המדרש הגדול (בראשית ד, כ): 'אבי יושב אוהל ומקנה', הוא נתעסק תחילה בבנין אוהלים בעולם, וברעיית הבהמה וברפואתה, ע"כ. ומבואר שההנדסה היא מלאכת בניית האוהלים, והרפואה היא רפואת הבהמות, ומקורו כדרכו מרבינו. ואמנם בפירוש רס"ג לבראשית (שם) התעלם מזה, ורק כתב שהוא היה הראשון ליושבי האוהלים, ולא ביאר איוז מלאכה יש בזה, ובדבריו כאן מתבאר כוונתו.

65 אפשר: צירופי הנעימות. והאריך רס"ג בפירוט סוגי הנעימות ובהשפעותיהם על נפש האדם בספרו הנבחר באומנות ובדעות (מאמר עשירי פ"ח), ושנה זאת בקיצור בפירושו לספר בראשית (ד, כא).

66 וכ"כ המדרש הגדול (בראשית ד, כא) שיובל הוא זה שתקן את כל כלי השיר שבעולם, והוא נכנס במלאכת השיר תחילה. ומקורו כדרכו מרבינו, והיינו שמלבד שהמציא את כלי הנגינה עוד המציא את הנגינים בעצמם, וזאת משום שבשביל ליצור כלי שיר יש לדעת תחילה את חכמת הנגינה על בוריה, וכפי שכתב רס"ג לגבי תובל שהובא בסמוך בהערה.

67 במקרא כתיב (בראשית ד, כב) 'לוטש כל חרש נחשת וברזל', וכבר רס"ג בתרגומו: והוא היה ראשון מבריק ומצחצחי כל עבודות הנחושת והברזל. וכ"כ ר"י בן בלעם בספר ההכרעה (בראשית שם) שענין הכתוב 'לוטש כל חרש נחושת וברזל' - הוא - אבי כל לוטש וחרש נחושת וברזל, (ד' בקר, קטע גניזה מתוך "ספר ההכרעה" לר' יהודה בן בלעם', תעודה ד (תשמ"ו) עמוד 178), ומקורו כדרכו מרבינו.

68 מלאכתו היתה עשיית הכלים ככתוב (בראשית ד, כב) 'לוטש כל חרש נחשת וברזל', אלא שהיה עליו ללמוד גם את האומנויות עצמם, שע"י כך יוכל להתקין כלים המתאימים לכל מלאכה, וכפי שכתב רס"ג בפירושו לספר בראשית (ד, כ עמוד 303) שכל המלאכות הקיימות נכנסות באומנותו של תובל, כיון שאי אפשר לעשות סדן ופטיש וקסדים עד שידע את שמושם ככלים מכשירי עבודה, ואי אפשר לעשות מסור ומקדח וקרדום עד שידע מלאכת נגרות, ואי אפשר להכין מעדר ומשקולת הבנאים עד שידע מלאכת הבניה, וכן כל המלאכות שנצרכים להן כלי ברזל או נחושת, ואפילו המקח והממכר הוצרך ללמוד, שהרי נדרשים להם המאזנים והמשקולות וכדומה לזה וכו', וחמשת מלאכות אלו מתוארות בתחילת התורה כי אין אומנות מבעלדיהן, ע"כ. והנה כתב שישנם חמש מלאכות ובפרטן שם בפירושו לבראשית אתה מוצא שלוש, ואמנם בדבריו שם רמז גם למלאכת הרפואה וההנדסה, בכך שכתב שיובל הוא הראשון מיושבי האוהל והמקנה והוא המציא מלאכות אלו [וכפי שנתבאר לעיל בהערה את שייכות מלאכת ההנדסה והרפואה לאבי יושב אוהל ומקנה], וכן הוסיף שם את מלאכת ההגיון, וביאר שזוהי אומנותם של יושבי האוהלים, וכשם שיעקב נתעטר בתואר זה עי"ש. ומטעם זה הזכיר בחיבור זה רק ארבע מלאכות משום שמלאכת ההגיון אינה אומנות אלא חכמה, ולא ראה למנותה שאין היא מעיקרי המלאכות.

ויש להוסיף שכדברי רס"ג כ"כ המדרש הגדול (ד, כב) שתובל היה מצרף ברזל ונחושת לעשות מהם כלים, ע"כ. הרי שלא היתה זו עבודת צחצוח בלבד, אלא חכמה שלימה ביצירת צורות הכלים ושימושיהם שהמציא תובל.

למך בן מתושאל בן מחיאל בן עירד בן חנוך בן קין, וכל זה זולתי עבודת האדמה שהיא קדומה עוד לפני שנברא אדם.⁶⁹

ובאותן השנים החלו מקצת בני אדם לכפור בה' יתגדל ויתעלה ולעבוד את האלילים,⁷⁰ וזה היה לאחר מאתים ושלשים וחמש שנה מזמן הבריאה.

אחר כך מאז שנולד קינן ועד שנולד לו מהללאל שבעים שנה.

ומאז שנולד מהללאל עד שנולד לו ירד ששים וחמש שנה.

ומאז שנולד ירד ועד שנולד לו חנוך - והוא אשר אומרים שהוא אדרים⁷¹ - מאה ששים ושתים שנה.

וכך מאז שנברא אדם ועד שנולד אדרים שש מאות ועשרים ושתים.

אחר כך מאז שנולד חנוך ועד שנולד לו מתושלח ששים חמש שנה.

ומאז שנולד מתושלח ועד שנולד למך מאה שמונים ושבע שנה.

מאז שנולד למך ועד שנולד לו נח מאה שמונים ושתים שנה.

הרי אלו אלף וחמישים ושש שנה.

ומשנקראו תחילה האנשים האלה, כלומר בני שת, ישנם שמות הדומים לשמות אנשים מבני קין, והם חנוך⁷² ולמך.

והנה שארית חיי אדם שמונה מאות שנה, ושארית חיי שת שמונה מאות ושבע שנה, ושארית חיי אנוש שמונה מאות וחמש עשרה, וקינן שארית חיו שמונה מאות וארבעים

69 כוונתו כמש"כ בפירושו לבראשית (ב, טו) עהפ"ס 'ויקה ה' אלהים את האדם ויניחיהו בגן עדן לעבדה ולשמרה', שהעבודה שנדרשה מאדם בג"ע היתה לנקות את הבוץ ולפזרו ולאסוף את הפירות מהעצים ולכנס את הצריך כינוס ולפזר את הצריך פיזור, כי לא היה צורך בעבודה חקלאית ממש ובעיבוד קשה של האדמה שכל זה כבר נעשה ע"י ה' בגן קודם לכן, ע"כ.

ובזה מיושבת שאלת חייו הבלתי ששאל מהי הקללה 'בזעת אפיך תאכל לחם' והרי כבר קודם לכן הושם אדם בגן לעבדה ולשמרה (השאלה לא שרדה לפניו במקורה, אך כן נראה שהקשה חייו - מתשובת רס"ג שמש"ב הוא על ענין זה, שכן כתב בתשובותיו לשאלות חייו [ח' שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, עמוד 37] 'זרע השדה [כ"ה בכת"י] בלא יגיע כפים, כי כל חורשיו וזרועיו ביגיע אפים', הרי שהשיב לו רס"ג בזה, שאף מתחילה היה על אדם לעבוד בשדה, אך לא היה בכך טורח בשבילו, וע"כ מובנת הקללה שנתקלל לאחר החטא). וכוונתו על עבודות אלו שנצרכה עשייתם עוד לפני שנברא האדם שכתוב 'ואדם אין לעבוד את האדמה', ומבואר שהיתה נצרכת עבודה באדמה כבר קודם לכן, אלא שלא היה מי שיעשה עד שנברא אדם, (ובזה מיושבת אף תמיהת ר' אברהם בן הרמב"ם שבפירושו לספר בראשית (ב, טו) תמה איזו עבודה נצרכת בגן עדן, עיי"ש).

70 כתב רס"ג בפירושו לספר בראשית (ד, כו) על הפסוק 'אז הוחל לקרוא בשם ה'' נראו לי בפירוש 'אז הוחל' ארבעה ענינים וכו' והשלישי שהחלו לכתות צורות ופסלים בשם ה', כענין שנאמר 'אלה אלהיך ישראל'. והאריך בזה הרמב"ם בהלכות ע"ז (א, א) שטעות זו החלה בדור אנוש, עיי"ש.

71 כוונתו לערבים שכן הוא כינויו של חנוך אצלם (ראה גם מדרש מאור האפילה עמוד נג ובהערה 2). והזכיר רבינו כינוי זה גם בחיבורו - פירוש עשרת הדברות 'אבתיא כלאמא' (ראה אודות חיבור זה במש"כ לעיל במבוא בהערה) כפי שהוא בכ"י, ובמהדורות הדפוס הגיהו 'חנוך'. וראה רס"ג לנכון להדגיש זאת כדי שלא יתחלף עם חנוך בן קין וכפי שכתב בהמשך, וזאת משום שחיו בסמיכות.

72 בפירושו לספר בראשית (ד, יז) כתב שמצינו ארבעה שנקראו בשם חנוך - חנוך בן שת, חנוך בן קין, חנוך בן מדין, חנוך בן ראובן. ולא ראה להזכיר זאת כאן, משום שכוונתו שלא יבואו לטעות ולהחליף בין אלו שחיו בסמיכות.

שנה, ושארית חיי ירד שמונה מאות שנה, ושארית חיי מהללאל שמונה מאות ושלושים שנה, ושארית חיי חנוך שלוש מאות שנה, ושארית חיי מתושלח שבע מאות ושמונים ושתים שנה, ושארית חיי למך חמש מאות תשעים וחמש.

הרי נתבאר שמתושלח האריך ימים יותר מכל האנשים, וידוע לנו שצד החכמה באריכות הימים לקדמונים הוא, כי הבורא יתגדל ויתעלה אשר ברא מכל החיות זוגות רבים, לא ברא מבני האדם אלא זוג אחד, כלומר אדם וחווה, והאריך את ימי החיים כדי שיתרבה הזרע, וכאשר התרבה התקצרו, עד שעמד מנין בני האדם בשיעור הראוי לו.⁷³



73 והאריך רבינו סעדיה בבאור עניין זה בהקדמתו לספר תהלים (עמוד כה) וז"ל: ה' יתברך ויתעלה לא שלח את שליחו משה בן עמרם, ולא הראה אותותיו ומופתיו, ולא נתן ספר התורה אלא בזמן אשר הגיעו בני אדם למספר הכי שלם אשר חייבה חכמתו שישארו על כדומה לו לעולם, כי עשרת הדורות שהיו מאדם ועד נח היו ימי חייהם תשע מאות שנה ושמונה מאות ושבע מאות, ומה שקרוב לזה, לפי שהנבאר הראשון לא היו אלא שנים בלבד, ואלו היו ימי חייהם קצרים לא היו מגיעים ולדיהם למספר רב, לפיכך ארכו ימי חייהם כדי שיוליד כל אחד מהם בימי חייו מאת ולד, דרך משל, או מאתים ולדות, וכך בן בנו בחייו, ואז יגיעו לאלפים בחיי האב הראשון.

וימי חיי עשרת הדורות אשר מנח ועד אברהם היו חמש מאות שנה וארבע מאות שנה ושלוש מאות שנה ומאתים, לפי שהנשארים אחרי המבול היו שמונה אישים, נח ושלשת בניו וארבעת נשותיהם, והרי יהיו ימי החיים הללו על אף קצרים כמו אותם ימי החיים הארוכים, מפני שהמולידים כאלה יותר מן המולידים בהם, ונמצא שאין הדור הולך אלא לאחר שכבר העמיד מספר ולדות כמו שהיו מעמידים הדורות הראשונים.

וכך כאשר נתרבו בני אדם מאחרי אברהם נתמעטו ימי חייהם למטה ממאתים שנה, וכל שנוספו בני האדם הוסיפו ימי חייהם להתמעט, עד אשר הגיעו אל כמות המספר אשר חייב החכם [-הקב"ה] שישארו בדומה לו כל הימים, ולכן עשה את ימי חייהם מאה ועשרים שנה או קרוב לזה, כדי שיחזור כל דור מהם להיות כמו הראשון או קרוב לו, וכזה קצב לשליחו המאיר מאה ועשרים שנות חיים.

ובאותו הזמן שהגיעו בני אדם למספר הזה שהוא היותר ראוי להם שישארו בדומה לו נתן ה' תורתו והזריח זהרה, והשלים מצותיו, ועשה את הנפלאות ואת האותות המזהירים, עכ"ל.

וכ"כ בקיצור בפירושו לספר בראשית (פרק ה עמוד 327), וכתב עוד שם (עמוד 322) שפירוש 'הנפילים' היו בארץ' הם האנשים שחיו בדורות אלו שהאריכו ימים, ונקראו 'נפילים' - שעניינו גיבורים - משום שמן הידוע שקיום כל גוף טבעי תלוי בכוחותיו, וכיון שאנשים אלו חיו פי עשר מאיתנו בערך, נמצא שכח גופם גדול משלנו פי עשר בערך - כשיעור זה, ע"כ. ועל דרך זה כתב עוד בפירושו לספר בראשית (א, כט-ל. ד, ט) בטעם הדבר שאסר ה' לאדם ולחיות את אכילת בעלי החיים, משום שרצה שיתרבו החיות בשיעור מספיק שלא יבואו לידי כליון, וכאשר הגיע הזמן ההוא התירם להם באכילה ובהקרבה, וזהו הזמן שבו הקריבו קין והבל את קרבנותיהם.

מר רב אהרן גאון זלה"ה

הלכות אבלות מתוך "פירוש וזאת הברכה"

בעריכת הרב יהודה וייבלד

פירוש וזאת הברכה הוא ככל הנראה יצירתו החשובה ביותר של מר רב אהרן גאון, הן בהיקפה הגדול, הן בריבוי ענייניה והן בהשפעתה לדורות. מאחר ומעט ידוע עליו, ועוד פחות מכך על חיבורו לפרשת וזאת הברכה, יבואו להלן דברים קצרים לתולדותיו ולתולדות החיבור ממה שהיה ידוע עד הנה, וממה שהתחדש בס"ד בעיונו בחיבורו לפרשת וזאת הברכה.

קיצור תולדות מר רב אהרן גאון

מר רב אהרן גאון, ראש ישיבת פומבדיתא משנת ד'תש"ג ועד הסתלקותו בשנת ד'תש"כ, מכונה גם קָלָב (ע"ש כ'לף שהוא כינויו הרווח בלשון ערבי של השם אהרן בלח"ק). בן יוסף הכהן סרגאד'ו, נודע בהיותו בן מחלוקתו של רבינו סעדיה גאון. על הריב ביניהם כתבו רבי נתן הבבלי במכתבו, רב שרירא גאון באיגרתו, ובעקבותיהם הראב"ד בסדר הקבלה. מרב רב אהרן חיבר איגרת חריפה נגד רס"ג, ורס"ג כתב נגדו בחריפות ב"ספר הגלוי" אשר לו, עד דעבדו רבנן שלמא בהדיהו בתיווכו של חמיו של מר רב אהרן. תולדותיו נפרסו בהרחבה ובפירוט, על יסוד תעודות רבות, על ידי מ' גיל¹, שכמעט ולא הניח פינה להתגדר בה, ואין צורך לכפול הדברים.

למרות התמונה העולה מכתבי הריב, דמותו נזכרת לשבח על ידי רב האי גאון בתשובה² לעניין טבילה בשבת, וז"ל: וחמין שהוחמו מערב שבת כבר פשיטא לן שאסור לרחוץ בהן כל גופו. וזכורים אנו כמה שבתות ממר רב אהרן גאון ז"ל שהיינו מתפללין בביתו והוא יושב [בטל] מן התפלה עד הערב, ע"כ. הרי שהיה רה"ג מתפלל בביתו בצעירותו, ולמד הלכה למעשה ממנהגו.

מובאות מפירושו בספרי הראשונים

פירושי רב אהרן גאון מובאים ע"י רבי אברהם אבן עזרא בכמה מקומות. א. בפירושו לבראשית לד, ל מביא מהדברים שבפירוש וזאת הברכה: מתי מספר מתי כמו אנשים, ודבר שיסופר הוא מעט, על כן טעה ר' אהרן הכהן ראש הישיבה שפי' ויהי מתיו מספר' כמשמעו, ע"כ.³ ב. בפירושו לבראשית מט, ו: בסודם אל תבוא נפשי. אמר רב אהרן שפי' אל תבוא נפשי, כמו ובא השמש (קהלת א, ה), והטעם שלא ארצה להיות חוץ מעצתם.⁴ ג. בפירושו הקצר לשמות לו טז: ויאמר הגאון רב אהרן, כי חמש יריעות וחצי היו מזה ומזה, רק הכתוב לא הזכיר החצי עם החמש, והזכיר ואמר שש. ד. בפירושו לויקרא יח, ו: ורב אהרן הכהן אמר, שפירושו להוציא שכבת זרע לבטלה.

גם רבי תנחום הירושלמי בפירושו לדברים לג, יג מביא את פירושו של ר' אהרן הכהן ל"ממגד שמים מטל".⁵ וכן רבי יהודה אבן בִּלְעָם בפירושו לפרשת כי תצא

1 מ' גיל, 'רב אהרן הכהן גאון בן יוסף ובניו עלי ואברהם', ספונות סד"ח א (טז) (תש"מ), עמ' 24-9.

2 הובאה בספר האשכול (הל' בע"ק דף ג, ב ד"ה ונשאל רבינו; וקאנטי ס' תקפ; כלבו ס' קמו).

3 הדברים נמצאים לפנינו בדף T-S Ar.26.57 דף 1.

4 הדברים נמצאים לפנינו בדף T-S NS 308.48 והמשכו ב-577.5/8 דף 1.

5 הובא בחדשים גם ישנים עמ' 23. המובאה, לפי סגנונה, היא מתוך התפסיר, ולפנינו בקטע OR 5562C.13

מופיע רק ההמשך - מהשרח.

(דברים כא, יב), בפירוש "ועשתה את צפרניה", מביא: וראיתי בפירוש פרשה זאת למר אהרן בן סרג'אדה האומר כי כמו שצריך לקחת מהצפרנים משהו כך צריך לקחת מהשער משהו. והתלמוד כבר קבע לפי דעת ר' עקיבה והביא אותו התרגום ואמר ותרבי, ואיני יודע איך אמר איש זה שהכוונה לקצוץ צפרנים והיא דעת ר' אליעזר אשר לא התקבלה, עכ"ד.⁶

הידיעות המוקדמות על הפירוש לפרשת וזאת הברכה

זה מכבר היה ידוע שכתב פירוש לפרשת וזאת הברכה, מתוך אזכורו ברשימות ספרים שבגניזה ומתוך מובאות בשמו. ר' משה צוקר זיהה נכונה ש"ר אהרן סרג'אדו צירף לפירושו על ברכת משה שבסוף דברים גם פירוש לברכת יעקב שבסוף ספר בראשית. קטעים משני הפירושים בכתב יד של מעתיק אחד נמצאים באוספי הגניזה.⁷ כדרכו, לא ציין צוקר היכן הם קטעי הגניזה הללו, ונראה שכוונתו לטופס א דלהלן, שמן הסתם חלקים ממנו היו למראה עיניו של צוקר.

איתרע מזלו של טופס זה, ובשעה שהתבסס פרויקט הגניזה של פרידברג ועמו הכלים המאפשרים למצוא התאמה בין כתבי יד בעלי מאפיינים דומים שנכתבו על ידי אותו סופר, נקבע על ידי כמה מראשי העוסקים במלאכה, שטופס זה הוא חיבור של רב שמואל בר חפני גאון.⁸ הטענה מתבססת על שני קטעים שיצאו מתחת ידי אותו סופר. אלא שאחד מהם, ובו פירוש לפרשת בלק,⁹ הוא קרוב לודאי קראי, לפי השימוש ב"רב אלעאלמין" כתרגום לשם "אלהים", והוא גם שונה מהותית בסגנונו: הוא מקדים תפסיר לבדו לכל הפרק (עד פסוק לה). על כרחך אין זה אלא חיבור אחר שנכתב על ידי אותו סופר. הקטע השני, שהוא אכן פירוש רשב"ח לדברים⁹, הוא בעל מאפייני כתיבה שונים - הכתב בכ"י זה גבוה יתר, והוא כתיבת אותו סופר בסגנון שונה. ניתן גם להכריע שהפירוש שבו אינו של מחבר הפירוש לזאת הברכה, על פי אופן תרגומו את שמות ה'. רשב"ח מתרגם את שם הוי"ה - אלר, ואת שם אלהים - אלאה, כפי שאנחנו מוצאים גם בכל פירושו לספר בראשית, וכך גם בקטע זה של דברים. ואילו מחבר הפירוש לזאת הברכה נוהג - כרס"ג - לתרגם שם שם הוי"ה - אללה (לג, כט; לד, א וכו'), ואת שם אלהים, כשהוא סמוך לשם הוי"ה - יא רב.

בר מן כל דין, איסוף הקטעים הרבים של הפירוש ועיון בהם מעלה בבירור שמדובר בחיבור עצמאי לפרשת וזאת הברכה, שבו משולבים עניינים רבים אחרים, ובראשם הקבלה לברכת יעקב לבניו. ברשימות הספרים הרבות שנשמרו בגניזת קהיר ישנו רק חיבור אחד כזה, הוא חיבורו של רבי אהרן סרג'אדו הנזכר פעמים רבות, בהם שלוש פעמים בפירוט: "וזאת הברכה לאהרן סרג'א[דו]¹⁰"; "כתאב אבתדאה מקאלה אלפאה ראס אלמתיבה אהרן הכהן בן יוסף לצהרה חין אלתמס מנה תפסיר וזאת הברכה"¹¹;

6 רס"ג עצמו כנראה חזר בו בתרגום תיבה זו, ותרגם בתחילה כדעת רבי אליעזר, עיי' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, עמ' 430 (אך כבר בכ"י פטרבורג שנכתב עשרות שנים ספורות אחרי פטירת רס"ג, כבר המסירה: ותרבי), ואולי נמשך מר רב אהרן גאון אחרי התרגום הראשון של רס"ג.

7 ראה א' שויקה, י' שויקה, ל' וולף ונ' דרשוביץ, "וקרב אותם אחד אל אחד": זיהוי כתיבות יד וצירוף קטעי גניזה באמצעות מחשב, גנזי קדם ז (תשע"א), עמ' 184 מס' 29.

8 כ"י בהמ"ל בניי ENA 2927.2-8.

9 כ"י בהמ"ל בניי ENA 3187.4-5.

10 הספריה היהודית בימה"ב עמ' 94.

11 שם, עמ' 119-120.

וזהו זה מסא 101
 אריות כס 102
 וזהו זה מסא 103
 וזהו זה מסא 104
 וזהו זה מסא 105
 וזהו זה מסא 106
 וזהו זה מסא 107
 וזהו זה מסא 108
 וזהו זה מסא 109
 וזהו זה מסא 110
 וזהו זה מסא 111
 וזהו זה מסא 112
 וזהו זה מסא 113
 וזהו זה מסא 114
 וזהו זה מסא 115
 וזהו זה מסא 116
 וזהו זה מסא 117
 וזהו זה מסא 118
 וזהו זה מסא 119
 וזהו זה מסא 120
 וזהו זה מסא 121
 וזהו זה מסא 122
 וזהו זה מסא 123
 וזהו זה מסא 124
 וזהו זה מסא 125
 וזהו זה מסא 126
 וזהו זה מסא 127
 וזהו זה מסא 128
 וזהו זה מסא 129
 וזהו זה מסא 130
 וזהו זה מסא 131
 וזהו זה מסא 132
 וזהו זה מסא 133
 וזהו זה מסא 134
 וזהו זה מסא 135
 וזהו זה מסא 136
 וזהו זה מסא 137
 וזהו זה מסא 138
 וזהו זה מסא 139
 וזהו זה מסא 140
 וזהו זה מסא 141
 וזהו זה מסא 142
 וזהו זה מסא 143
 וזהו זה מסא 144
 וזהו זה מסא 145
 וזהו זה מסא 146
 וזהו זה מסא 147
 וזהו זה מסא 148
 וזהו זה מסא 149
 וזהו זה מסא 150
 וזהו זה מסא 151
 וזהו זה מסא 152
 וזהו זה מסא 153
 וזהו זה מסא 154
 וזהו זה מסא 155
 וזהו זה מסא 156
 וזהו זה מסא 157
 וזהו זה מסא 158
 וזהו זה מסא 159
 וזהו זה מסא 160
 וזהו זה מסא 161
 וזהו זה מסא 162
 וזהו זה מסא 163
 וזהו זה מסא 164
 וזהו זה מסא 165
 וזהו זה מסא 166
 וזהו זה מסא 167
 וזהו זה מסא 168
 וזהו זה מסא 169
 וזהו זה מסא 170
 וזהו זה מסא 171
 וזהו זה מסא 172
 וזהו זה מסא 173
 וזהו זה מסא 174
 וזהו זה מסא 175
 וזהו זה מסא 176
 וזהו זה מסא 177
 וזהו זה מסא 178
 וזהו זה מסא 179
 וזהו זה מסא 180
 וזהו זה מסא 181
 וזהו זה מסא 182
 וזהו זה מסא 183
 וזהו זה מסא 184
 וזהו זה מסא 185
 וזהו זה מסא 186
 וזהו זה מסא 187
 וזהו זה מסא 188
 וזהו זה מסא 189
 וזהו זה מסא 190
 וזהו זה מסא 191
 וזהו זה מסא 192
 וזהו זה מסא 193
 וזהו זה מסא 194
 וזהו זה מסא 195
 וזהו זה מסא 196
 וזהו זה מסא 197
 וזהו זה מסא 198
 וזהו זה מסא 199
 וזהו זה מסא 200

צילום קטע מטופס א העוסק בהלכות אכלות
 קיימברידג' T-S Ar.46.232, באישורה הנדיב של הספרייה

ותפסיר כי תצא מג'לד לרבינו אהרן בן סרג'אדו ז"ל ולה איצ'א תפסיר וזאת הברכה.¹²

נסיבות חיבור הפירוש לזאת הברכה וקרבנו לדרכו של רס"ג

הכתובת שבמובאה השניה הנזכרת, מלמדת משהו על נסיבות החיבור, ועיסוקנו בו בס"ד מרחיב ומוסיף עליו פרטים רבי עניין. הכתובת מספרת שבראש החיבור על "וזאת הברכה" נאמר: "מאמר שחיברו ראש הישיבה אהרן הכהן בן יוסף לחותנו"¹³, בשעה שביקש ממנו פירוש וזאת הברכה. חותנו של מר רב אהרן גאון היה הבנקאי העשיר בִּשְׂר בן אהרן, שיתכן שבזכות עשרו התעשר מר רב אהרן גאון, שרבי נתן הבבלי כותב עליו שהיה "בעל ממון". בשר בן אהרן היה זה שהשכין שלום בין רס"ג לבין החולקים עליו, כפי שמוסיף רבי נתן הבבלי ומספר. נתונים אלו יודעים עוד לפני בדיקת תוכנו של החיבור. בדיקת תוכנו של החיבור מגלה את קרבנו הרבה לסגנון חיבוריו של רב סעדיה גאון, שבהם ישנו תפסיר ואחר כך פירוש העניינים. עלינו לזכור שהיה אז סגנון חדש, שהרי רס"ג הוא שחידש סגנון זה, וסביר שעדיין היה בחיים חיותו. מר רב אהרן גאון התבקש איפוא לכתוב פירוש על וזאת הברכה בסגנונו של רס"ג, והוא עמל וחיבר חיבור כזה, בנוי לתלפיות וגדוש מזן אל זן.

יודגש, שרק הפירוש לפרשת וזאת הברכה נכתב בסגנון זה של חיבוריו הארוכים של רס"ג. הפירוש לשאר פרשיות החצי השני של חומש דברים, שנחשב עד היום כפירוש המשלים את חיבורו של רס"ג שלא כתב לחלקים אלו בתורה, שונה מסגנונו של רס"ג בחיבוריו הארוכים. הוא דומה לסגנון שאנו יודעים מדברי בני רס"ג שהוא כתב בסגנון זה על כל התורה, של פירוש עניינים קצרים, המכונה בערבית "תנכ"ית".¹⁴ עד הנה לא באו לידינו פירושי רס"ג הכתובים בסגנון זה, והננו יודעים על קיומם רק מתוך עדות בניו.¹⁵ נראה אם כן שמר רב אהרן גאון לא השלים את פירושי רס"ג, אלא ביקש להחליף את חלקם, ארוכים גם קצרים.

נקודה נפלאה נוספת הננו מוצאים, שפשרה יוצא לכמה אופנים. נקדים את העובדות ואחריהן נציע את דרכי פירושן. בחיבוריו השונים של רס"ג מצויות לכל הפחות שלוש הפניות לפירושו לברכת יעקב לבניו ולפרשת וזאת הברכה, והעניינים שהוא מפנה אליהם נידונים גם בפירוש וזאת הברכה שלפנינו, עד שבשלב מסוים עלתה האפשרות שהפירוש שלפנינו הוא פירושו של רס"ג, עד שנשללה סברא זו והתברר שהוא אכן של מר רב אהרן גאון. אלו הן ההפניות והנידונים שבהן.

בהקדמת פירוש "ספר המידות" על איכה כתב רס"ג:

ואפשר שתצווה התורה ושהיו מקצת מאלה המעשים נדרשים ליחיד ולרבים בומנים [יודעים]. באשר ליחיד, כפי שהם נוהגים במי שמת לו מת, אחד מהקרובים הנזכרים בפרשת 'אמר אל הכהנים בני אהרן' וג' (ויקרא כא). והאופנים הנזכרים, הבכי וקריעת הבגדים מתוך

12 שם, עמ' 387.

13 לאופנים השונים לתרגום תיבת "לצהרה", ראה מאמרו של גיל, הנ"ל הערה 1, הערה 10.
14 תנכית ר' אהרן לפרשת נצבים - בקטע הספריה הבריטית OR 5554B.3, ועל פרשיות וילך האזינו - קיימברידג' T-S Misc.6.65.

15 ראה מאמרי "פירוש העריות" וביורר עניינו של ספר הפרחים לרס"ג, בית אהרן וישראל רכ (ניסן אייר תשפ"ב), עמ' ה, הערה 5. שם הצענו לקרוא בפרשת בני רס"ג פעם נוספת "נכת", ולפרש שהכוונה לפירוש עניינים קצרים. השערה זו מקבלת חיזוק מכך שפירוש מר רב אהרן גאון מכונה "תנכית" בכותרות הפרשיות, והוא אכן כולל ביאור עניינים קצרים.

הנוכחים, ונוספו האימור ועזיבת הרחיצה והסיכה והלימוד והסחורה זמן מה, ושלא להסתפר ולרחוץ את הבגדים זמן נוסף, כפי שביארתי בפרשת 'יעקב לאביו אבל ו' ימים' (בראשית נ, י) וכן כמות נרב ואכיהוא (ויקרא י, ו), ע"כ.

הרחבה בענייני אבלות נמצאת גם בפירוש מר רב אהרן גאון, כפי שיורחב להלן. בהקדמת "ספר הליווי" לאסתר כתב רס"ג:

ואף על פי ש'מקום' הוא שם משמות ה', כמו שביארתי בנאמר 'מעונה אלהי קדם' (דברים לג, כז), ואומרו (תהלים צ, א) 'אדני מעון אתה היית לנו בדור ודור', ובמשמעות שהכל קיים בגללו, והוא אין דבר אשר מקיימו, אבל אין זה משמות עצמותו.

לפנינו בפירוש וזאת הברכה (קטע 3א דף 13א) אנו מוצאים פירוש דומה, ש"מעון" הוא מפלט, על שם היות ה' מפלט לעתות בצרה. בהקדמת "ספר הממלכות וחזיון העתידות" לדניאל כתב רס"ג:

ומן הראוי שנרחיב את הדיבור במה שהגיע אלינו מידיעת הנסתרות מראשית תולדותנו עד סופה. ובראשונה, הודעת אבינו אברהם עליו השלום שנעמוד ארבע מאות שנה בגרות ועבדות ועינוי, כמו שפירשתי בפרשת ידע תדע. ואחרי זה הודעת יעקב אבינו על שיכתנו אל הארץ ומשפט כל שבט בירושת מקום מסויים בארץ ישראל, כמו שפירשתי בפרשת יעקב. בפירוש וזאת הברכה, בברכת יעקב לכל שבט ושבט, מבואר היכן רמוזה ירושת שבט זה בברכתו.

הננו מוצאים אם כן שרס"ג כתב גם כן פירוש לברכת יעקב לבניו ולפרשת וזאת הברכה, והעניינים שעסק בהם נידונים גם כן בפירושו של מר רב אהרן גאון. מתעוררת מאליה השאלה מה פשר ההקבלה הזו. ברור העניין קשה ממרחק הזמן, ויתכנו כמה אפשרויות. יתכן שבשר בן אהרן, שהיה המתווך בין רס"ג לאנשי ריבו, הטיל על שני הצדדים כתיבת פירוש על אותו נושא. יתכן גם שאחרי שרס"ג קדם וכתב פירוש כזה, הציע בשר בן אהרן לחתנו להראות גם כן את כוחו בכתיבת פירוש דומה. רס"ג בספר הגילוי מציין את גילו הצעיר בעת בקשת הראשות: "הנער הבער המבקש כבוד וכל הוד וזקנים אין זה כי כמחבא רוחו יודעת כי כחתף תגוע טרם תישש". אולי ביקש חותנו של רבי אהרן שיחבר את החיבור הזה כדי להוכיח את גדלותו חרף גילו הצעיר. החיבור נערך במתכונת חיבורו של רס"ג, תרגום ושרח, והתייחסות לדברי רס"ג בחיבורו המקביל וכאמור, כדי להוכיח את יכולתו לערוך חיבורים כמותו ויתר מכך. יתכנו גם הסברים אחרים. כך או כך, פירושו של מר רב אהרן נפוץ והגיע לידינו בכמה וכמה עותקים, ומפירושו של רס"ג לא הגיע לידינו דבר.

קטעי הגניזה של החיבור

לעת עתה זוהו, על ידי אחרים ועל ידי, שלושה טפסים של החיבור, שבהם קטעי גניזה רבים. הטופס הראשון הוא הקריא והבהיר מביניהם, וממנו זוהו 86 עמודים. הקונטרס האחרון שבידינו ממוספר י"ו (והקונטרס ב"לאשר אמר" ממוספר י"ד) - וכל קונטרס הוא בדרך כלל בן 8 דפים - נמצא שההיקף המקורי הוא לפחות 128 דפים, ובידינו כשליש מהדפים. להלן רשימת מספרי המדף וסימנם אצלנו לפי סדרם.

1. קיימברידג', T-S Ar.26.57 3 דפים.

2. קיימברידג', T-S Ar.46.172 2 דפים.

3. ירושלים הסה"ל 577.5/8, 16 דפים. כה"י נסקר אך לא זוהה, ופורסמו קטעים ממנו, ע"י א' שטראוס, קרית ספר 17, עמ' 112 והלאה.

- א4. T-S NS 308.48, דף אחד.
- א5. קיימברידג' L-G Ar.I.80, דף אחד.
- א6. קיימברידג' T-S Ar.1a.91, 4 דפים.
- א7. קיימברידג' T-S Ar.46.232, 2 דפים.
- א8. קיימברידג' T-S 10Ka2, 10 דפים.
- א9. ניו יורק בהמ"ל ENA 2673.1-2, 2 דפים.
- א10. קיימברידג' T-S NS 169.1, חצי דף.
- א11. קיימברידג' T-S NS 105.16, חצי דף.
- א12. קיימברידג' T-S NS 309.48 דברים לג, י. חצי דף.
- א13. קיימברידג' T-S Misc.6.183 דברים לג, י החלק העליון, דף אחד.
- טופס נוסף של הפירוש, הפסוקים מנוקדים, בו הקטעים:
- ב1. קיימברידג' T-S NS 285.33.
- ב2. קיימברידג' T-S Ar.24.33.
- ב3. לונדון, הספרייה הבריטית OR 5559D.41-42.
- ב4. קיימברידג' T-S NS 285.85.
- ב5. קיימברידג' T-S NS 172.152.
- ב6. קיימברידג' T-S Misc.20.51.
- ב7. קיימברידג' T-S Ar.25.37.
- ב8. קיימברידג' T-S Ar.47.51.
- ב9. בודפשט, MTA 406. הקדמה והתחלת הפירוש.
- מסופקים: קיימברידג' T-S NS 33.19, T-S NS 38.20, T-S NS 172.102.
- טופס שלישי של הפירוש, בו הקטעים:
- ג1. ניו יורק, בהמ"ל ENA 2709.52-53.
- ג2. לונדון, הספרייה הבריטית OR 5562C.13-14.
- ג3. ניו יורק, בהמ"ל ENA 3349.1 - מקומות הלויים.

הלכות אבלות למר רב אהרן גאון

כפי שזכר למעלה בקצרה, מר רב אהרן גאון כלל בפירושו לזאת הברכה גם הלכות אבלות, בדומה לרס"ג שכלל הלכות אלו בפירושו לפרשת ויחי.¹⁶

בהיותי בשנת האבל על הלך מעמי עטרת ראשי אאמו"ר הרב חיים יצחק בן הרב זלמן לייב הכ"מ, חיפשתי בין קטעי הגניזה קטעים העוסקים בהלכות אבלות שטרם פורסמו, והקדומים שבהם הם אלו שזיהיתי במהלך העיסוק בהם שהם מפירוש מר רב אהרן גאון דגן - ב2 וב3, שמהם יש הקבלה לחומר שבקטע א7. בהמשך נמצא שגם ב6 עוסק בהלכות אבלות. מתברר שבפירוש פסוק האבלות על משה רבינו בסוף

16 הלכות אבלות לרס"ג פורסמו בס"ד על ידינו: 'הלכות אבלות לרס"ג', בית אהרן וישראל קצח (אב-אלול תשעח), עמ' ה-יד.

פרשת וזאת הברכה, "וַיִּכְכּוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה בְּעֶרְבַת מוֹאָב שְׁלֹשִׁים יוֹם וַיָּתֶמּוּ יָמֵי בְּכִי אֶבֶל מֹשֶׁה", הרחיב מר רב אהרן גאון בדיני אבלות.

לרגל חודש אב באה מהדורה של קטעים אלו, העוסקים בדברים המותרים בלימוד בתשעה באב, וכן בדיני האבלות הנוהגים בתשעה באב וכמבואר בסוף ההלכות, ויהיו הדברים לעל"נ. תודתנו למנהלי הספריות המחזיקות ברשותן את כתבי היד, על רשותן האדיבה לפרסום החומר. ואם ה' גומר עלי אזכה להדיר את שאר קטעי פירוש חשוב זה לפרשת וזאת הברכה.

בהלכות אלו רבו הפנינים והחידושים, והרחבנו בהערות כפי קוצר ידינו, ותן לחכם ויחכם. בין העניינים המיוחדים שהורחבו בהערות: מקור לעשיית "מעמדות" לנפטר מאבל משה בערבות מואב (הע' 19); אמירת דברי הספד במעמדות (הע' 20-21); הקשר בין מעמדות, ברכת רחבה וכוס תנחומין, והיות כולם נוהגים בארץ ישראל ולא בבבל (הע' 22-23, 26); אכילת סעודת הבראה בחבורה (הע' 24); מהות ההספד כדברי שבח (הע' 27); פירוש "שולל" תפירה גסה וכדברי הב"ח (הע' 35); האשה מחזרת הקרע לאחוריה אף ששוללתו לאלתר והטעם (הע' 36); תוספת הקריעה בראיית המקדש - רק טפח נוסף ובאותו מקום (הע' 48); איסור התעסקות עבד כנעני בקבורה ביום טוב משום מלאכה ולא משום מנוחה (הע' 59); איסור רחיצה בצונן בשבעה ובחמין בבית המרחץ בשלושים (הע' 62); היתר לאשה ליטול צפרניה בתוך שבעה שלא תתגנה על בעלה (הע' 69); ודינים הנוהגים באבל נוהגים גם בתשעה באב מלבד קריעה (הע' 70).

כמו כן בדיני אבלות הננו מוצאים את שיטתו בפרטים רבים תואמת לשיטת הראשונים בספרד, ויתכן שדבריו הם מקור להם, כגון בפירוש אפקרסית כבגד זיעה (הע' 31); דין מיעוט בסחורה לאבל על אביו ואמו אחר שבעה וכל שלושים (הע' 41); חליצה על נשיא - חליצת המנעלים ולא הכתף (הע' 42); הנשיא הוא ראש הישיבה והיושב על כסאו (הע' 44-45); פירוש "בזרוע" בשריפת ס"ת - בזדון (הע' 51); היתר תגלחת אשה אחר שבעה רק כשהיא נשואה (הע' 67);

מהדורה - מקור

בא 2

...תלתין יומין אלא תמאמהם וגב מן אלבוכא ואחון עליה. מן קולא בערבות מואב עלמנא גווב ... ואלבוכא ואחספד במוצ'ע דפן אלמית או פי מוצ'ע מב...רקא והו אלמוסמא מעמד פי בלאם רבותינו. פקאלו ואלו נאמנין להעיד בגדלן מה שראו בקמין ... אן ישהרון באן מעמד ומספד היה במקום זה. קאלו פי המוכר פירות דרך הקבר אין לה שעור מעמד דיאני ציפורי אמרו בית ארבעת קבין. וקאלו והו פי נמאר מנילה שורה ...ה ברכת רחבה בעשרה ואין אבלין מן המנין ודלך ...פס? אלשאם? אדא ... מא אלננאיה יגלסו פי מנול אלרגל ... או פי מוצ'ע משתרא לאהל ... בית הקברות.

בב 2

ויקדון ויספדון תם לא יברחון? חתי יסקו אלאלא קרח יסמונה כוס תנחומין ולישעמונה מן כבו אלחבורה ויברכון בעשרה ויזידו פי אלברכה בלאם 1 יומא ויסמון בברכה ... זואר ... רחבה.

ורסמהם פי אלחספד אן ית... פיה חתי אנה קאלו רבותינו פי ואנבאת אלמדת עלי אלזוג' אדא מאתת לא יפחות משני הלזיין ומקוננות ודלך בין מן מע... אברחם מע שרה ואן כאן דאך רסמה כאן.

ומעני קולא ויתמו ימי בכי אבא משה אנהם לם יתשאלו פי אלתלתין ... סוי אלגר.. ואלבכא עליה ומן הדא ... עלי אלאלא באלתתקיל תלתין יומא [ל]בן חכם סכע איאם מן "יועש לאביו אבא שבעת ימים".

בב 2

וקאלו על כל המיתים אפילו לבוש עשרה חלקים יעני קמצאן אינו קורע אלא עליון ועל אביו ועל אמו קורע את כלם. ואפקרסיתו אנה מעכבת, יעני אנה יזו אן יובקי ערקיותה אלא אנה מא יוקר קוה? אד לם תכן עליה ערקיה לא בר מן אן יכרך חתי אן יכשף צדרה | ואלו סרתה' אדא כאן עלי אביה ואמה.

ואמא סאיר מא יכרך עליה מן קראבתה' פליס ילומה אבתר מן תכריק קבצ'ה לאן אלכתאב קאל ויחזק דוד בבגדיו ויקרעם ואן אחוזה פתוחה מטפח וכדי יגב אן יפעל אלודר עלי ואדרה אבן ובנת אלא אן אלכנת תכריק מקדם קמיצחה אלדי עלי צדורהא ותחולח אלי כלפחה חתי לא ינבשך צדורהא כל יגמי אלכריק מן כלפחה אעמקנעה.

ולא בר פי אלואדרין מן תכריק אלגרבאן. וקאל רבותינו אן אלדילי עלי אן מא יכרך עלי אלאב ואלאם לא בר מן אן יכון בתכריק אלדוק חתי נפצל פצלין קול אלכ' ויחזק בבגדיו ויקרעם לשנים קרעים.

ב2 22

וקאלו אן אלגראל יכופאן מא כרקה עלי מותארהם בעד סבעה איאם ולא יכאפנה אלא בעד תלתין יומא אלא עלי אלאב ואלאם פאנה יכיים מא כרקה בעד תלתין יומא שלא ולא יכאפנה אברא וכדלך עלי נשיא. ואמא אלנסא פאנהם יגו | דהן תכיים אלכריק ליומיה שלא פקט.

וקאלו אן גמיע אלכריק יגו אן יכון במקראי' ואלה ועלי אלואדרין פלא יגו אלא ב[א]לד. וינבגי אן יכון אלכריק עלי אלאב ואלאם מן כאר' וכדלך עלי נשיא, ומא סואהם פיגו אן יכון מן ד'אכל.

ולא יגו ללאב אן ידכ' אלי ולימה כל שכן ערס אלא בעד תלתין יומא מן אבילה. ואן כאן אלמית אבוה או אמה פאלי מא בעד י"ב שהרא.

ועלי גמיע אלמותי פלא יגו אן יאכ'ד שעה אלא בעד תלתין יומא אלא עלי אבוה ואמה פאנה לא יגו אלא בעד אן יעתבונה אלנסאם עלי שעתה וסמאנה פי מא בעד אלתלתין יומא.

ב3 22

ויגב אן יקל' אללאב פי תנארתה בעד אל'ו אלי תלתין לאנה פי אל'ו אלאיאם | חראם אן יעמ' תנארתה כל שכן צנעתה. ולא יגו אן יכון סנא כרקה עלי נשיא ויגב אלתחפי עלי אלנשיא יום מותה. וקאלו ואילו קרעים שאין מתאחין הקורע על אביו ועל אמו ועל רבו שלמדו חכמה ועל נשיא ועל אב בית דין ועל שמועות הרעות ועל ברכת השם ועל ספר תורה שנשרף ועל ערי יהודה ועל המקדש ועל ירושלים וקורע על המקדש ומוסף על ירושלים. והרה אלמשנה קילת עלי רווח אלמתאכב לאמא כאנו יתסמן נשיאים ועלי כלפארהם כמא קאלת אלמשנה עליהם הראשונים הראשונים היו נשיאים ושנים אבות בית דין.

ב3 22

ומעני קול'ה וקורע על המקדש ומוסף על ירושלים לנעלם אן עלי כל ואחד מנהם יגב אלקריעה. ויעני בדלך אנה מן מצ' אלסאם¹⁷ אלי ירושלים כאנה אול מא ישאדהא כראב | ולו אסאדהא יגב עליה אלכריק מן קבל אן יכלג אלי אליהיכל ולא אק' מן קבצ'ה ואן מא ושאהר אליהיכל כראב וגב אן יוסע ד'לך אלכריק וחיד פיה מא כאן עלי אלמקדאר קבצ'ה אלת כרקה.

וממא ויודי דלך פי שמועות הרעות ופי שריפת ספר כל שכן ספר תורה קול אלכתאב ענד אחראק יהודי ספר איכה וסמאע מן סמע באלכבר ולא פחדו ולא קרעו את בגדיהם המלך וכל עבדיו השומעים את כל הדברים האלה.

ומעני שמועות רעות אלת תגנדר לא אלמאצ'ה. ומעני שריפת ספר תורה אדא אחרק סכפא ותעמדא לא פי גמלה חריק וקע. אלגמיע יגו אן ישל' כף מא תשל' סוי אלכפ.

ומן סמע במות גמאעה ממן יגב עליה אבילות עליהם דפעה ואחרה פליס ילומה אלא תכריק ואחר. ואן סמעהא פי גמלה' ז' איאם פלייזר אלכריק...

(כאן חסד)

א7 א

נאיה' ז' איאם א... ליום אחד אלעאיאר או יום כפור פקך במלה ענה ואנבאת אלתלתין.

ומן א?ציב פי אלרגל ומסך מן יום טוב האחרון השני פאנה ועלי אן מצ'א מן אלאיאם לא תתחבס מן אל'ו איאם פאנהא תתחבס מן אלתלתין ולו יום טוב ראשון וגמיע אלעאיאר פיקטע אלאבילות סוא ולו אלענצרה וראם אלסנה ואלכפור לאן הלכה כרברי כולם דהקל.

ומן סמע כבר מציבתה יום אלסבת פלא יכרך עליה אלי יום אללאחר וימסך אלאבילות פי אלסבת ויחתבס בה מן אלסבעה.

ולא יגו לעבדינא אן יתעסקון פי דפן מותאנא או אכ'ראנהם אלי אלמקאבר פי יום טוב ראשון. ולא אן כאנו לס יתגרין בעד. לאנהם מלכנא ושבייתן עלינו כף' ועבדך.

ומן סמע במציבתה קבל תמאם תלתין יומא מן מות אלמית יגב עליה גמיע אחכאם אלסבעה ואלתלתין. ומן סמע ביום אלתלתין פלא יגב עליה אלא יום ואחר. ומן סמע יום אלתלתין יגב עליה אחכאם סבעה ואחכאם אלתלתין אלא אן יכון יום אל'ו אלדי פיה סמע יום אלסבת או יום עיד או אפילו יום מן איאם חולו של מועד.

ומן כאן מן האלילים נאיבא ת'ם קרם פי אלסכעה איאם אלמציבה פאנה אן קרם פי אל'ת'ת'ה איאם אל'אלי פאנה יגויה אן ימסך מא בקי מן אלסכעה איאם ויצב עלי ראסה אלמא יום אל' מעהם ל'כן בעד אן לא יכין הו אלמא מן אלמאליס ואן כאן קרובה בעד אל' פליעור וימסך לנפסה מן יום סמאעה.

7 א ב

ואמא ש... .. לת. מן.. .. אל'ה אלמאליס ל'דפנה אל' מוצ'ע יבעד מן מנו' אל' .. עשר פראסך ורנע וקר תקצ'א בעי' אלסכעה איאם פלימסך עלי אלמאליס ויגויה אן ימסך מעהם באקי אלסכעה איאם ארא ל'ם יכן הו אנל'הם באלמא מע אלמולאר ואל'עם ואלמך אלמכיר. ואנסי יגו אן יחתפן בעד אל' איאם לאוואנטון ארא ל'ם יכן אלמית אבוהן. ותקליס אלמא'אפיר נאיו אפילו פי אלסכעה איאם. וקצה יחוקאל ואלמקול פיהא תבין אן תלך אלמאשי אלתי תל'ס עלי אלמקראבא תל'ס פי יום תשעה באב.

ומן כאן אלמית מעה פי בית פלא יצ'י פי ד'ך אלמית ול'ו חתי יכון עברה ולא יאכל פיה אלמא אן יחולל ונהה ענה ולא יברך אן כאנו קר אכלו נמאעה אלמא כל ואחד לנפסה בינה ובין נפסה סימא אן יקרא שמע או ישר תפלין בחדר אלמית וסימא אן ינאמע ול'ו חצי יכון מכתרא ל'חפ' אלמית מן אל'חואן אלמית.

וממא ינבני אן יוערף אן אל'י ינוע ול'ו פי אבר ניעה לא יגו אן יסתעמל מעה שי ממא יסתעמל מע אלמית מן שד לחי או תנמיץ עין או מר נ'ל כל לא יחצר בחית ירא ננאזה ולא תנוט ולא כפן כאן כל קראבה וצף פלא יגו אן יערף כברה חתי יצ'ת.

מהדורה - תרגום

[אמר הכתוב "וַיִּכְרְבוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה פְּעֻרָת מֹאָב שְׁלֹשִׁים יוֹם וַיָּתֵמוּ יָמֵי כָּבִי אֶבֶל מֹשֶׁה", אמרו רבותינו ימי שבעה, כבי שנים, אבל שלושים, ולמדו מכאן ש]שלושים הימים עד השלמתם, הם זמן חיוב הכבי והאבלות עליו.¹⁸

ממה שאמר בערבות מואב למדנו חיוב ... והכבי והמספד במקום קבורת המת, או במקום [סמוך]¹⁹, והוא הנקרא "מעמד" בדברי רבותינו²⁰, כמו שאמרו (כתובות כח, א) "ואלו נאמנין להעיד בגדלן מה שראו בקמטן" [אבל לא לומר, כלומר] שיעידו ש"מעמד ומספד היה במקום זה".²¹ אמרו בהמוכר פירות (בבא בתרא צט, ב), "דרך הקבר אין לה שיעור,

18 ע"פ ירושלמי מו"ק ג, ה: רבי אבהו רבי יוסי בן חנינה בשם רבי שמעון בן לקיש, "ויתמו ימי כבי אבל משה", מי שבעה, כבי שנים, אבל שלשים, ואית דמחלפין, ימי שנים, כבי שבעה, אבל שלשים.
19 לא מצאתי מי שיביא מקור למנהג המעמדות וההספד סמוך לקבורה, מהפסוק "בערבות מואב", אלא בדברי רבינו. וגם עיקר מה שכתב רבינו שהמעמד הוא סמוך לבית הקברות, לא נמצא בקודמיו, אלא במאוחרים לו, והם ראב"י בעל האשכול ח"א הל' מו"ק ואבלות עמ' 169, שכתב "אין פוחתין מג' מעמדות ומושבות למת וכו' ודוקא סמוך לבית הקברות", והרמב"ן בתורת האדם שער האבל ענין ההתחלה, שכתב "קוברין את המת וחוזרין למקום סמוך לבית הקברות והוא הנקרא מקום מעמדן של בני משפחה". ואולי דברי רבינו הם מקורו של ראב"י שהיה מצוי גם בחיבורי הקדמונים שנכתבו בלשון ערבי, וממנו למדס הרמב"ן. וקרובים יותר ללשון רבינו הם דברי המאירי (ב"ב ק, ב) "ואינו נעשה אלא בבית הקברות או סמוך לו". וע"ש בהערת המהדיר שתמה למה הוסיף המאירי "סמוך לו", אך אם מקורו בדברי רבינו, הקושיה מיושבת, כיון שהמקור לדין מעמדות סמוך לקבורה הוא מהספד משה רבינו בערבות מואב, ולא היה בהר נבו שבו נקבר משה אלא סמוך לו, ודוק.

20 רבינו נוקט שב"מעמד" היו אומרים גם דברי כבי ומספד, ונראה שכך ביאר את מחלוקת חכמים ורבי יהודה (ב"ב ק, ב), שרבי יהודה פירש שאומרים במעמדות "כגון עמדו יקרים עמודו, שבו יקרים שבו", ואמרו לו חכמים "אם כן אף בשבת מותר לעשות כן". ולא התפרשה שיטתם של חכמים מהו לדעתם המעמד ולמה אסור לאמרו בשבת. ונראה שרבינו מפרש שלדעת חכמים יש במעמד דברי כבי ומספד, ולכן אסור לעשותו בשבת.

21 יתכן שכונת רבינו להוכיח מכך שבמעמד היו גם דברי הספד כשיטתו, והוא מפרש "מעמד ומספד היה במקום זה" על מקום אחד, וכמדויק מהלשון "היה" שהוא לשון יחיד, והיינו שבמקום המעמד שם היה מספד, וכדעתו בביאור דעת חכמים הנ"ל. ועיי' מ' בניהו, ספר הזכרון לרבי יצחק נסים, ו, עמ' יד, שבירר על פי דברים התלויים בנוסחאות שמעמד לחוד ומספד לחוד, ואין בדבריו כדי הכרע. ושם, עמ' יז, הביא דברי רב האי גאון דלהלן הערה 26, שפירש שבמקום המעמד "מפטרין את המת", והיינו שמספידים אותו שם, וכמו שביאר הערוך, ע"ש עמ' יח. וכ"כ בפירוש חכמי מגנצא המיוחס לרבינו גרשם (ב"ב ק, ב),

מעמד דיאני ציפורי אמרו בית ארבעת קבין". ואמרו, והוא במסכת מגילה, ... "ברכת רחבה בעשרה ואין אבליים מן המנין". והוא נהג בארץ ישראל²², שכאשר [חוזרים האבליים] יושבים במושב האנשים או במקום שנקנה לאנשי [המשפחה סמוך ל] בית הקברות. ועושים שם מספד ואינם עוזבים עד שמשקים את האבל כוס שהם קוראים לו כוס תנחומין (ירמיה מז, ז)²³, ומאכילים אותו מלחם החבורה²⁴, ומברכים בעשרה, ומוסיפים בברכה דברים מעניינו של יום²⁵, וקוראים בברכה ... תוספת [ברכת] רחבה²⁶.

שמעמד הוא מקום שעושים בו הספד לנחם אבל. והרמב"ם (מכירה כד, יז) כתב שמקום מעמדו לחוד ובית הספדו לחוד, אך אין מכך ראייה שחולק על כל רבותינו הנ"ל, ויתכן שבמקום המעמד היה גם כן מספד, והוא היה סמוך לקבורה, ומלבדו היה בית אחר מיוחד להספד כל שלושים, ופשוט.

22 רבינו מרזבא בביאור מנהג המעמדות וברכת רחבה המצורף לו, כיון שלא היו נוהגים בזמנו, והיו נוהגים בארץ ישראל, ואף בני הדור הבא, רש"ג ורה"ג, נשאלו בעניינו וכפי שיבוא להלן בסמוך. וכן מבואר בירושלמי לעניין מושבות ומעמדות (כלאים ט, ג), שבשעת קבורתו של רבי "אשירינה תמני עשר כנישין", ופירש מהר"ש סיריליי ששעשו שמונה עשרה מושבות ומעמדות, וכעין זה פירשו בעין יעקב וביפה מראה, ומוכח שבארץ ישראל היו נוהגים בזה. ובבבלי לא נהגו במעמדות, ועל כן שאל רב אחא בריה דרבא לרב אשי "היכי עבדי" (ב"ב ק, ב), וגם מבואר שם שעשו מעמד ומושב לאחותו של רמי בר פפא וטעו בעשייתו, ומשמע מכך שלא היו נוהגים בו. וזהו שכתב רבינו שלא נהגו במעמד אלא בארץ ישראל.

23 מבואר מלשון רבינו שבזמנו לא נהגו בכוס זה, וכ"כ בתשובה"ג שערי צדק ח"ג שער ד ס"ד, על ברכת אבליים, "והשתא אסתלקא לה". ובתשובות רב נטרונאי גאון (ברודי יו"ד ס"ו רפח) נשאל: "ושכתוב במקומינו כשחוזרין עם האבל מן הקבר מברכין על הכוס 'ברוך אתה יי' מלך דיין הרחמים', ושותין האבליים וזה הוא כניסתן באבילות, יש מנהג זה או לא, וברכה זו צריך לאומרה בעשרה או לא", והשיב לעניין ברכה זו: "וברכה זו שכתבתם לא שמענו מעולם ואין לה זכרון בתלמוד, ולא שמענו בשתי ישיבות שיש מי שאמר ברכה זו ולא שמענו מרבותינו". ואפשר לפרש כוונתו שנוסח הברכה "מלך דיין הרחמים" הוא שאין לו מקור בתלמוד ואין נוהגין אותו, אך לפי דברי רבינו כאן נראה שכוונתו שלא נהגו כלל בברכה על כוס תנחומין, וכתשובת הגאונים שערי צדק הנוכרת, ורק בארץ ישראל נהגו בברכה זו ברחבה. וע"ע המספיק לעובדי ה' לראב"ם (דנה מהדו"ח עמ' 86) שהסתפק מהי ברכת רחבה "שאיננה ידועה לנו".

24 מלשון רבינו עולה שסעודת הבראה היא לחם החבורה, ומכך נראה שהיא נאכלת בחבורה, וכ"כ ר"י אברבנאל (ירמיה מז, ז) בשם רש"י (שם) שמברין את האבל בחבורה (אך לפנינו ברש"י שם הגירסא: ברחבה). והנה הטור (יו"ד ס"ו שעח) הביא דברי הרמב"ן שכשמברין את האבל אוכלים ושותים עמו כל בני משפחתו והמצהיבים עליו והעוסקין עמו בהספד, והשו"ע השמיטו (והעיר בזה בערוך השלחן שם), ואולי חשש לכך משום סעודת מרעים, עיי' שו"ע (שם ס"י) ע"פ הירושלמי, שאין להרבות בסעודת הבראה כל כך בני אדם שיתחלקו לשני מקומות, והגר"א שם בליקוט העיר שכל בני המשפחה והעוסקין בהספד דינם לברות עמו, ויתכן שכוונתו לחלוק על השו"ע, ועכ"פ דברי רבינו שההבראה היא בחבורה מתפרשים ע"ד דברי הגר"א.

25 כנוסחאות הברכות שנתפרשו בכתובות ח, ב, או כנוסח הקבוע שבסדר רע"ג ברכת אבליים, ורקח ס"י שזו ועוד, המתחיל "מלך דיין הרחמים".

26 כעין זה הביאו הערוך (ערך ברכ א) ושטמ"ק (כתובות ח, ב) בשם רבינו האי ורבי שרירא (וגרפסה גם בתשובה"ג עמנואל ס"ו סח), בביאור מנהג ברכת רחבה, שהיא ברכה שמברכים ברחבה לאחר המעמדות והמושבות, וסיימו שבכל מה ששמענו לא שמענו שהיה ברכת רחבה בבבלי, ע"ש. אך לא הזכירו שותים שם כוס תנחומין ושאוכלים שם סעודת הבראה, ולדעתם גם אין ברכת רחבה חלק מברכת המזון. ובפירוש כתב כן הרמב"ן בתורת האדם שער האבל ענין ההתחלה בדעת רב פלטי שכתב על ברכת רחבה ש"אין צריכה עשרה שלא מצוין עשרה אלא בברכת רחבה בלבד", והעיר הרמב"ן שנראה שדעתו שהברכה שעל הכוס אינה ברכת רחבה, כיון שזו בבית האבל ואילו ברכת רחבה היא ברחבה כשמה, אבל בגמרא שלנו פירשו ברכת אבליים ברכת רחבה, עכ"ד, וכן דעת רבינו שברכת רחבה היא ההרחבה בברכה רביעית של ברכת המזון שמברכים אותה תחילה ברחבה הסמוכה לבית הקברות ואומרים אותה על הכוס הנקראת כוס תנחומין.

ומנהגם בהספד הוא ש[משבחים] בו [את המת], עד שאמרו רבותינו (כתובות ד, ד) בחיוב שחייב הבעל לעסוק בשבח אשתו כשמתה²⁷, לא יפחות משני חלילין ומקוננות, וזה מבואר ממעשה אברהם עם שרה²⁸, על פי מה שנוהג המנהג.

ומשמעות מה שאמר ויתמו ימי בבי אבל משה היא, שהם לא התעסקו בשלושים הימים הללו בשום דבר אלא בהספד ובכי עליו²⁹, ומכאן למד לחיוב על האב לכל היותר שלושים יום, אכן דין שבעת ימים נלמד מהכתוב (בראשית ג, י) "ויעש לאביו אבל שבעת ימים".

ואמרו (מועד קטן כב, ב), על כל המתים אפילו לבוש עשרה חלקים, כלומר כתונות, אינו קורע אלא עליון, ועל אביו ועל אמו קורע את כלם, ואפקרסיתו אינה מעכבת, כלומר שהוא רשאי³⁰ להשאיר את בגד הזיעה שלו³¹ ואין קריעתו מעכבת, אבל אם אינו לבוש בבגד של זיעה חייב לקרוע עד שהוא מגלה את לבו, ואלו משפטיו כשהוא אבל על אביו ואמו.

אבל הקורע על אחד משאר קרוביו אינו חייב לקרוע יותר מטפח, כמו שאמר הכתוב (ש"ב א, יא) "ויחזק דוד בבגדיו ויקרעם", ואין אחיזה פחותה מטפח (מו"ק שם).

וכך צריכים הילדים לעשות על הוריהם, בנים ובנות, אלא שהבת מקדימה לקרוע את הכתונת שעל לבה, והופכת אותו אל אחוריה, כדי שלא יתגלה לבה אלא תכוסה הקריעה על ידי אחורי הצעיף.³²

27 רבינו מבאר שההספד הוא העסק בשבחו של המת, וכן ביאר רס"ג בהקדמתו לאיכה, וז"ל שם: וראוי שאבחין בין מספד נהי וקינה, כי כולם דיבורים הגיוניים, שהמקונן מתאר על ידם את אסונו. אומר, שמספד הרי הוא מה שבו מתואר הדבר המבוקש, שהמקונן עליו מייקרו ומרוממו. כמו שביארתי על הנאמר (בראשית ג, י) 'ויספדו שם מספד' וגו', ואמרתי שזה כמו מה שנאמר על אחות האב ואחיו ואחותו וכו', עכ"ל, והרחיב שם רס"ג בדוגמאות מהמקרא לדברי הספד על אנשים שונים, שכולם דברי שבח ותיאור מעלותיו של הנפטר.

28 שנאמר בו "ויבא אברהם לספד לשרה ולבכתה" (בראשית כג, ב).
29 ולכן נקראו ימים אלו "ימי בכי אבל משה", שלא היה בימים אלו בכי האבל. והנה דברי רבינו במקור מטושטשים כאן, ויתכן שכוונתו לומר שאין להרבות בבכי יותר משלושים יום, וכמו שכתב רבינו בחיי בראשית ג, ד, "ויעברו ימי בכיתו", מכאן שאין להתאבל לגדול שבישראל יותר משלושים יום, שנאמר "ויעברו ימי בכיתו", ומי לנו גדול ממשה ולא בכו אותו רק שלשים יום, וכתב בו גם כן "ויתמו ימי בכי אבל משה", והחכמים ז"ל (כתובות קג, ב) היו סבורים להתאבל על רבינו הקדוש שנה תמימה, עד שמצאו מקרא זה במשה, "ויתמו ימי בכי אבל משה", ע"כ. וזהו המשך דברי רבינו שכל שכן שעל האב אין להספיד יותר משלושים יום.

30 משמע שרשאי לכתחילה שלא לקרוע בגד זה, וכדעת רוב הראשונים, ולא כדעת הראב"ד שלכתחילה יש לקרוע אפיקרסתו אלא שקריעתו אינה מעכבת, הביאורה הרמב"ן בתורת האדם והרא"ש סי' מג.

31 רבינו מפרש אפקרסית - בגד הזיעה הצמוד לבשר, וכ"כ הרמב"ם אבל ח, ג. וכעין זה בערוך ערך אפיקרסין, שהוא לבוש התחתון, ובפירושו הגאונים לכלים כט, א: לבוש תחתון. ורבינו קורא לו "ערקיה" כמנהג מקומו, והוא שונה מהאפקרסית שהיתה בזמן חז"ל שהיתה רחבה מלמעלה והיתה טעונה קשירה, אלא דומה לפונדא שהיתה בזמן חז"ל, וכמו שכתב ר"ת הירושלמי בהמדריך המספיק ערך פנד, שאפונדא הוא ה"ערקיה" שעל הגוף הסופג את הזיעה והיו עושים בו כיס בדומה לשק כמו שעושים אנשי המגרב בזמן הזה. אכן שיטת רש"י שאפקרסית היא לבוש שעל ראשו, והריטב"א הביא בשם רש"י שהוא מלבוש שלובש על בגדיו דרך נקיון או לצניעות בעלמא.

32 ועיי' ריטב"א מו"ק שם, שהקשה לדעת הערוך והרמב"ם המפרשים כרבינו שבגד הזיעה הוא שאין מעכב בגילוי הלב, שאם כן למה צריכה האשה להחזיר את הקרע לאחוריה, והרי מכל מקום בגד הזיעה נשאר שלם. וצריך לומר כמו שתירץ הב"ח י"ד סי' שמ ס"י, דגם זה אית ביה משום צניעות דכשקורעת מלבוש זה

וחייבים הילדים לקרוע את שפת הבגד.³³ ואמרו רבותינו שהראיה על כך שבקריעה על האב והאם חייבים לקרוע את הצווארון עד שיפרד לשני חלקים, היא ממאמר הכתוב (שם) "ויחזק בבגדיו ויקרעם לשנים קרעים".

ואמרו רבותינו שהאנשים תופרים את מה שקרעו על מתייהם אחר שבעה ימים, ואינם מאחים אותה אלא אחר שלושים יום. חוץ מהקורע על האב והאם, שהוא תופר מה שקרע אחר שלושים יום בתפירה גסה, ואינו מאחה לעולם. והוא הדין לקרוע על נשיא.³⁴ אמנם הנשים יכולות לתפור את הקריעה באותו יום בתפירה גסה³⁵ בלבד.³⁶

ואמרו רבותינו שכל הקריעות רשאי לעשותן במספריים ובכלי, ועל ההורים אין רשאי לקרוע אלא ביד.³⁷

והקריעה על האב והאם צריכה להיות מבחוץ, וכן על הנשיא, ועל שאר המתים יכול לקרוע מבפנים.³⁸

ואין האב רשאי להיכנס לבית המשתה וכל שכן לבית חתנות אלא אחר שלושים ימי אבלותו, ואם המת היה אביו או אמו, עד אחר י"ב חודש.³⁹

התחתון ומגלה את המלבוש העשוי לקבל זיעה חשוב כאילו היתה מגלה את לבה. אך לשון רבינו צ"ע קצת, שכתב הטעם כדי שלא יתגלה לבה. ואולי באמת לדעתו אין דברים אלו העוסקים בהחזרת הקרע אמורים אלא כשאינה לובשת בגד של זיעה, וכמו שכתב גם למעלה את דינו של מי שאינו לובשו. 33 במו"ק שם, על כל המתים כולן רצה מבדיל קמי שפה שלו, רצה אינו מבדיל. על אביו ועל אמו מבדיל. רבי יהודה אומר, כל קריעה שאינו מבדיל קמי שפה שלו אינו אלא קרע של תיפלות. אמר רבי אבהו, מאי טעמא דרבי יהודה, דכתיב "ויחזק בבגדיו ויקרעם לשנים קרעים", ממשמע שנאמר ויקרעם איני יודע שהן לשנים, אלא שנראין קרועים כשנים, ע"כ. ופירש רש"י שעל כל המתים די בקריעת פתח הצוואר ועל אביו ואמו קורע גם מתחת הצוואר. אך דברי רבינו הם כדברי רש"י על הרי"ף, שעל כל המתים קורע מבית הצוואר ולמטה, ועל אביו ואמו צריך להתחיל את הקרע מפתח בית הצוואר, שעל ידי זה נראה הקרע כשתי חתיכות. וכן פסק בשו"ע סי' שמ ס"ב.

34 במו"ק שם, על כל המתים כולן שולל לאחר שבעה, ומאחה לאחר שלשים. על אביו ועל אמו שולל לאחר שלשים, ואינו מאחה לעולם. ובהמשך הסוגיא אמרו דנשיא כאביו ואמו לעניין איחוי. 35 רבינו מפרש "שולל" - "שלא" בלשון ערבי, שהיא תפירה גסה. וכ"כ בשו"ת הב"ח הנמצאת באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ונדפסה מכ"י בקובץ בית אהרן וישראל יט, עמ' י ובשו"ת הב"ח החדשות מהדור' זכרון אהרן סי' נד.

36 מדברי רבינו נראה שאף שהאשה מחזרת את הקרע לאחוריה וכדברי רבי שמעון בן אלעזר, היא שוללת מפני כבוד. והראשונים דנו אם דברים אלו אמורים גם לדעת רבי שמעון בן אלעזר או רק לדעת ת"ק החולק עליו. ועיי' ב"י סי' שמ שהרחיב בדעות הראשונים, ובביאור הגר"א שם ס"ק לב, ובריטב"א שתמה לדעת רשב"א למה שוללתו לאלתר, ונקט שאכן רק לת"ק שוללתו לאלתר. ומדברי השו"ע עולה כדברי רבינו, שפסק בסי"א כדברי רשב"א ובסעיף ט"ו פסק הא דשוללתו לאלתר, והתקשה בזה בשלחן גבוה. ויתכן שהישוב הוא לפי דיוק לשון רבינו כאן שפירש לאלתר - ליומו, והביאור שהרי אין האבילה פנויה לעסוק מיד אחרי הקריעה בשלילת הקרע, ואדהכי והכי יהיה הקרע גלוי, ולכן מחזרתו לאחוריו, ומה שאמרו ששוללת "לאלתר" היינו באותו היום, ולאפוקי לאחר שבעה ושלושים, וק"ל. ובזה יבואר המנהג בימינו שאין הופכות את הבגד הפנימי אלא תופסות הקרע על ידי סיכת בטחון וכדומה, שכיון שהתחדשה האפשרות לעשות השלילה מיד ממש, אין טעם וצורך בהחזרת הקרע.

37 במו"ק שם, כי אתא רבין אמר רבי יוחנן, על כל המתים, רצה קורע ביד, רצה קורע בכלי. על אביו ועל אמו ביד.

38 במו"ק שם, ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, על כל המתים כולן - מבפנים, על אביו ועל אמו - קורע מבחוץ. אמר רב חסדא, וכן לנשיא.

39 במו"ק שם, על כל המתים כולן כנס לבית השמחה לאחר שלשים יום, על אביו ועל אמו לאחר שנים עשר חדש.

ועל כל המתים אינו רשאי ליטול שערן אלא אחר שלושים יום, ועל אביו ואמו אינו רשאי אלא אחר שיגערו בו בני אדם על גידול שערן וכיעורו והוא אחר שלושים יום.⁴⁰

וצריך האבל להפחית במשאו ומתנו אחר שבעה עד שלושים, ואילו בשבעת הימים אסור במשא ומתן וכל שכן במלאכתו.⁴¹

ואין רשאי ליפות את הקריעה על הנשיא. וצריך לילך יחד על הנשיא ביום מותו.⁴² ואמרו (מועד קטן כו, א), ואילו קרעים שאין מתאחין, חקורע על אביו ועל אמו ועל רבו שלמדו חכמה⁴³ ועל נשיא ועל אב בית דין, ועל שמועות הרעות, ועל ברכת השם, ועל ספר תורה שנשרף, ועל ערי יהודה, ועל המקדש, ועל ירושלים. וקורע על המקדש ומוסיף על ירושלים. ומשנה זו עוסקת בראשי הישיבות, לפי שהיו נקראים נשיאים⁴⁴, ועל מחליפיהם⁴⁵,

40 במו"ק שם, על כל המתים כולן מסתפר לאחר שלשים יום, על אביו ועל אמו - עד שיגערו בו חבריו. ומפרש רבינו בפשיטות, שזמן הגערה מאוחר לזמן האיסור בכל המתים שהוא שלושים יום. ויתכן שכוונת רבינו שגידול פרע שהוא שיעור גערה הוא שלושים יום, או שגערה על גידול פרע אינה מועלת כשהיא בתוך שלושים, וכשני הצדדים שצידד בבית יוסף סי' שצ ד"ה על כל, וע"ש עוד. ושיעור ג' חדשים מקורו בדברי התרומת הדשן ח"ב סי' קלג ועוד ראשונים ולא נזכר בגאונים.

41 במו"ק שם ע"א, על כל המתים כולן, רצה ממעט בעסקו, רצה אינו ממעט, על אביו ועל אמו - ממעט. והקשו התוס' שם כז, א ד"ה אם, שהרי בתוך שבעה כל אב אב אסור בכל מלאכה, ואינו רק דין לאבל על אביו ואמו שימעט בעסקו. וכמבואר במו"ק טו, ב וכו', ב. ותירצו שמדובר בדבר האבד, והוא אסור בתוך שבעה ואין לעשותו אלא על ידי אחרים, ועל אביו ואמו ימעט גם בדבר האבד שעושה על ידי אחרים. והבית יוסף בבדה"ב סי' שפ ובכס"מ אבל פ"ו ה"ט תמה איך אפשר לומר שהאבל על אביו ואמו לא יעשה מלאכה גם בדבר האבד. ולכן פירש שמה שצריך למעט הוא לאחר שבעה ובתוך שלושים, ודייק כן מדברי הרמב"ם שהביא דין זה בפרק ו', ששם הביא את דיני שלושים. וכעת נמצא מקור קדמון וברור לשיטה זו, שדין מיעוט בסחורה לאבל על אביו ואמו הוא אחר שבעה ובתוך שלושים. וכ"כ ריצ"ג ח"ב נ"ג בשם רב האי שהמיעוט בעסק הוא בתוך שלושים.

והנה רבינו נקט שמלאכה חמורה יותר מעסק במשא ומתן, שהרי כתב "במשא ומתן וכל שכן במלאכתו", ולפי זה היה לכאורה מקום ליישב את קושיית התוס' באופן אחר, שבתוך שבעה אסורים כל האבלים בכל מלאכה, אבל במשא ומתן צריך רק האבל על אביו ואמו למעט. וכן תירץ הנימוקי יוסף בתירוץ הראשון. אך רבינו סובר שאין לחלק בכך, אלא בתוך שבעה הכל אסור.

42 מקורו במו"ק שם ע"ב, על כל המתים כולן, רצה אינו חולץ, רצה ורוב ככל הראשונים פירשו שהכוונה לחליצת הכתף. וכן נראה מדברי רה"ג שהובאו בריצ"ג ח"ב נ"ג, וכן כתב הרמב"ם בתורת האדם ענין הקריעה: פירוש חולץ כתפו ומוציא זרועו מן הקרע של חלוק ונמצא זרועו עם כתפו מגולין, כן כתב בהלכות וכן פירשו כל הגאונים, עכ"ד. אך רבינו מפרש שהכוונה לחליצת המנעל, והוא כנראה מקור הפירוש שהביא מהר"ם מרוטנבורג (והובא במדרכי מו"ק סי' תחקב ובהגמ"א אבל פ"ח אות ג): יש מפרשים חליצת מנעלים לילך יחד לבית הקברות ולחזור. אבל רבינו מפרש שהחליצה אינה בהליכה לבית הקברות והחזרה ממנו, אלא בכל היום הראשון. וחליצה זו אינה עניין איסור נעילת הסנדל שבאבל, שהרי אין נוהגים דיני אבלות על נשיא, אלא משום כבוד היא.

43 כן הוא ברוב כה"י של התלמוד: שלמדו חכמה, ובדפוסים: שלמדו תורה.

44 חידוש זה שהנשיא הוא ראש הישיבה, ידוע מדברי הרמב"ם בספר המצוות ל"ת שטז והל' סנהדרין פ"א ה"ג, ובבאר שבע הוריות יג, ב ד"ה תנו רבנן הביא כמה ראיות לכך מהתלמוד. וכעת נמצא מקור קדום יותר לכך.

45 הכוונה למעתיקי השמועה הממשיכים את המסורת ויורשים את ראשי הישיבות הקודמים, ועל דרך ששגור בפי הגאונים והראשונים שכל הגאונים - שהיו ראשי ישיבות סורא ופומבדיתא - יושבים על כסא רב אשי וכו', וזהו שנקט לשון "כ"לף" שמשמעותו היורש והמחליף, ע"ד ח'ליף אצל בני ישמעאל [וזהו גם שמו הפרטי של רבינו בלשון ערב]. ועיי' כתאב אלתאריך המיוחס לרס"ג בתחילתו (נדפס לעיל בגליון זה עמ' טז), שכתב גם כן ששבעים הזקנים התמנו על העמדת ה"כ"לף" ומשה רבינו מינה אותם ל"כ"לפ"ים.

כמו שאמרה המשנה עליהם (חגיגה ב, ב) הראשונים הראשונים⁴⁶ היו נשיאים ושניים אבות בית דין.⁴⁷

ועניין מה שאמר וקורע על המקדש ומוסיף על ירושלים, הוא להודיענו שעל כל אחד מהם חייב קריעה. והכוונה בזה, שכאשר מגיע הנוסע אל ירושלים, מיד כשרואה את החורבן, ואפילו את חומותיה, חייב לקרוע עוד בטרם יבוא אל ההיכל, וקריעה זו אינה פחותה מטפח. וכשרואה את ההיכל בחורבנו, חייב להרחיב אותה קריעה יחידה ולהוסיף בה מה שצריך להוסיף על שיעור הטפח שכבר קרע.⁴⁸

ומה שמורה על כך בשמועות הרעות⁴⁹ ובשריפת ספר וכל שכל ספר תורה, הוא מאמר הכתוב בשריפת יהודי את ספר איכה ושמיעת השמועות שנשמעו, "ולא פחדו ולא קרעו את בגדיהם המלך וכל עבדיו השומעים את כל הדברים האלה" (ירמיה לו, כד, מועד קמץ כו, א).

ועניין שמועות רעות הן המתחדשות, לא אלו שהיו בעבר.⁵⁰ ועניין שריפת ספר תורה הוא כשנשרף דרך טפשות וזדון, לא כשנפלה שריפה כוללת.⁵¹ בכל אלו ראוי לשלול כפי מה ששוללים - בתפירה גסה, בלי איחוי.

ומי ששמע בפעם אחת שמתו כמה מאלו שחייבים עליהם אבלות, אינו חייב אלא קריעה אחת. ואם שמע כן בכל שבעת הימים, הרי הוא מוסיף לקרוע...⁵²

והדגשת רבינו בזה היא משום שבזמנו הרי היתה חלוקה הנשיאות מראשות הישיבה (וכן חילקו גם רבינו הקדוש בפטירתו שאמר שמעון בני חכם גמליאל בני נשיא רמי בר חמא ישב בראש, כדאמרין בכתובות קג, ב), ולכן הוצרך להדגיש שראש הישיבה הוא הנשיא באמת, ולא זה הנקרא בשם נשיא, וק"ל.

46 לכאור' תיבת הראשונים נכפלה על ידי המעתיק.

47 וכ"כ הרמב"ם סנהדרין שם בבאור משנה זו, שהראשונים היו ראשי ישיבות והיו נקראים נשיאים, ושניים להם היו אב"ד.

48 במו"ק שם, קורע על מקדש ומוסיף על ירושלים, ורמינהו, אחד השומע ואחד הרואה, כיון שהגיע לצופים קורע, וקורע על מקדש בפני עצמו ועל ירושלים בפני עצמה. לא קשיא, הא דפגע במקדש ברישא, הא דפגע בירושלים ברישא, ע"כ. ופירשו רש"י והרמב"ם תענית פ"ה הט"ז ושאר הראשונים, שאם רואה את ירושלים תחילה, חייב לקרוע פעמיים, כיון שהמקדש חשוב טפי וצריך קריעה בפני עצמה עליו, אבל אם רואה את המקדש תחילה, קורע קרע אחד ומוסיף בו על ראיית ירושלים. ובודאי זו גם דעת רבינו שאין טעם שעל ראיית ירושלים יתחייב בקריעה יותר מעל ראיית ההיכל. ואם כן מה שכתב שכשרואה את ירושלים תחילה ואחר כך את המקדש מוסיף באותה קריעה עוד טפח, הוא מפני שפירש שזו הכוונה ב"קורע על מקדש בפני עצמו ועל ירושלים בפני עצמה", לא שיצטרך לעשות את הקריעה במקום אחר בבגד, אלא שצריך להוסיף טפח שלם. מה שאין כן כשפגע במקדש תחילה ואחר כך ראה את ירושלים, שאינו צריך להוסיף על ירושלים טפח, אלא כלשהו בלבד. וכתב הב"ח או"ח סי' תקסא ס"ד שכן משמע מדברי הרמב"ן בתורת האדם, דאפילו באותו קרע עצמו כשקורע ומוסיף בו טפח יצא. והביא שבנמוקי יוסף חולק. ודברי רבינו מתפרשים אם כן כשיטת הרמב"ן, ומסייעים לדברי הב"ח בדעתו.

49 לפנינו במו"ק שם מבואר מקור אחר לקריעה על שמועות הרעות, מפטירת שאול ויהונתן ועם ה' שנפלו בחרב. ושמא יש כאן חסרון דברים בכה"י.

50 יתכן שהכוונה שאם היתה שמועה רחוקה אין קורעין עליה, וכדעת רב מני במו"ק כ, ב, וכן נקטו הפוסקים. ויותר נראה, שכיון שבהמשך מבאר רבינו שכל הדברים הנוהגים באבל נוהגים גם בתשעה באב, ביאר כאן שחייב קריעה אינו נוהג בתשעה באב, כיון ששמועה רחוקה היא מזמן שעבר.

51 במו"ק שם, הכי אמר שמואל, לא אמרו אלא בזרוע, וכמעשה שהיה. ופירוש רבינו הוא כפירוש הר"ן בחידושי והנמוקי יוסף, פ"י לא אמרו לקרוע אלא כשהוא שורף להכעיס להקב"ה וכמעשה שהיה, שנתכוין יהויקים לבזות המגלה להכעיס, אבל אם נפלה דליקה בס"ת ובתפילין באונס או חטפן עופות אינו חייב כלל, ע"כ. וכן משמע ברבינו חננאל. אבל רש"י פירש בזרוע, שיכול להציל.

52 כמבואר במו"ק כו, ב, כל שבעה קורע, לאחר שבעה מוסיף.

(כאן חסר)

[ואם אחר] סוף שבועת הימים [כנס בהם] יום אחד של מועד או יום כפור, הרי שבמלו ממנו חובות שלושים.⁵³

ומי שאירעו ברגל והחזיק מיום טוב האחרון השני, הרי אף על פי שכבר עברו לו מקצת הימים, אינם נמנים משבועת הימים, אבל הם נחשבים מן השלושים.⁵⁴ ואילו יום טוב ראשון⁵⁵ וכל שאר המועדים מפסיקים את האבלות בשווה, ואפילו עצרת וראש השנה ויום הכפורים, לפי שהלכה בדברי כולם להקל.⁵⁶

ומי ששמע שמועת אבלותו ביום השבת, לא יקרע עליה עד יום ראשון⁵⁷, ויחזיק באבלות בשבת והיא נמנית לו מן השבעה.⁵⁸

ואין להניח לעבדינו להתעסק בקבורת מתו או בהוצאתם לקבורה ביום טוב ראשון, וגם אם לא ישאום למרחק, לפי שהם קניינו ושבתתן עלינו כמו שנאמר (דברים ה, יד) "ועבדך".⁵⁹

ומי ששמע שמועת אבלותו לפני שנשלמו שלושים ימים ממות המת, צריך לנהוג בכל דיני השבעה והשלושים. ומי ששמע ביום השלושים, אינו חייב אלא יום אחד.⁶⁰ ומי ששמע ביום

53 כמבואר במו"ק יט, ב, הקובר מתו שמונה ימים קודם לרגל בטלה הימנו גזירת שלושים.
54 כן מבואר במו"ק יט, ב, שאין הרגל עולה למנין שבעה כיון שאין מצות שבעה נוהגת ברגל, ומסקנת הגמ' שם כ, א, שהרגל עולה למנין שלושים, כיון שמצות שלושים נוהגת ברגל.

55 בטעם מה שאין יום טוב אחרון מבטל גזירת שלושים, כתב הרמב"ן בתורת האדם שער האבל ענין שבתות וימים טובים, שהרי לא נהג בגזרת שלשים, ואף על פי שהרגל עולה למנין שלשים אין מבטלין ממנו גזרות עד שינהוג בקצתן, ע"כ.

56 במשנה מו"ק יט, א נחלקו תנאים בר"ה ויו"כ אם מפסיקים, ונפסק בגמרא כד, א כרכן גמליאל דאמר ראש השנה ויום הכפורים כרגלים, ושם כד, ב, כחכמים דאמרי עצרת כרגלים.

57 יתרה מזו אמרו במו"ק כד, א, פח"ז חובה, והיינו שחייב להחזיר הקרע לאחוריו בשבת כדי שלא יהיה נראה, משום אבילות בפרהסיא.

58 במשנה מו"ק יט, א, שבת עולה ואינה מפסקת.

59 מקורו בדברי הלכות גדולות (מב, ד), הובאו גם ע"י הרמב"ן בתורת האדם, וז"ל, עבדים דישאל אסור להון למיקבר מיתא ביום טוב ראשון, דאמר רבא יתעסקו בו עממין, ומאי עממין גוים, אבל עבדים לענין מלאכה דשבת יום טוב איתקשו למריהו, ואי קברי מחינן, ע"כ. וכתב הרמב"ן שהוציא זה ממה שאמרו בפרק החולץ (יבמות מח, ב) "וינפש בן אמתך" (שמות כג, יב) בעבד ערל הכתוב מדבר וכו', אלא מיהו לא כל מלאכה אסורה להם אלא לצורך ישראל בלבד, דאיתמר בפרק ארבעה מחוסרי כפרה (כריתות ט, א) עבד ואמה התושבין עושין מלאכה בשבת לעצמן כישראל בחול, הילכך קבורת המת הזה לצורך ישראל הוא ואסור על ידם, כדברי בעל הלכות. והשיג הרמב"ן דלא נתברר מנין לבעל הלכות שיהא יום טוב כשבת לענין איסור מלאכה דעבדים, שיש לומר כיון שגזירת הכתוב בשבת אין למדים ממנה יום טוב, שאין דיין קל מחמור להחמיר עליו, עכ"ד. ולדעת הרמב"ן טעמו של בה"ג אינו משום שמלאכת העבד מתייחסת לאדון, אלא משום דין מנוחה, ולכן כתב שנלמד מ"וינפש בן אמתך". ולכן הקשה עליו מנלן שהוא נוהג גם ביום טוב. אבל רבינו למדו מ"ועבדך" שנאמר לענין איסור מלאכה, "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך", והיינו משום שידו כיד בעה"ב וכמו שביאר בשו"מ מהדור"ק ח"ב סי' קי, ולכן פשיטא שגם יום טוב כשבת, דרך "למען ינוח" כתיב בשבת וקשה מנלן שישנו גם ביום טוב, אבל איסור מלאכה ודאי ישנו גם ביו"ט. אלא שבשו"מ הקשה, שכיון שקבורת המת היא משאצ"ל אין לאסרה משום מלאכה אלא משום מנוחה. וז"ל.

60 כן מבואר במו"ק כ, א, שמועה קרובה נוהגת שבעה ושלשים, שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד. איזו היא קרובה ואיזו היא רחוקה, קרובה בתוך שלשים, רחוקה לאחר שלשים, דברי רבי עקיבא. ומבואר שם שהלכה כרבי עקיבא.

השלושים צריך לנהוג בדיני שבעה ודיני שלושים, אלא אם כן יום השלושים שבו שמע היה יום השבת או יום מועד או אפילו יום מימי חולו של מועד.⁶¹

היה אחד מהאבלים מרוחק ואחר כך התקרב בשבעת ימי האבלות, הרי שאם התקרב בשלושת הימים הראשונים, דיו שיחזיק במה שנשאר משבעת הימים, ומטיל על ראשו את המים ביום השביעי.⁶² עמהם. אבל דינו של הרחוק הוא שאינו נחשב אבל מן האבלים. ואם התקרב אחר שבעת הימים, הרי הוא חוזר ומחזיק אבלות בפני עצמו מיום שמועתו.⁶³

אמנם [גדול הבית שהתרחק] מן האבלים כדי לקבור את המת במקום הרחוק מן הבית במרחק עשר פרסאות⁶⁴ וחזר, וכבר נמנו חלק מימי השבעה, הרי הוא מחזיק עם הנשארים, ודיו שיחזיק עמהם את הימים שנשארו משבעת הימים, כאשר לא היה הוא החשוב שבהם,⁶⁵ כאב ביחס לבנים והדוד והאח הגדול.⁶⁶

והנשים מותרות ליטול את שערן אחר השבעה לבעליהן⁶⁷, אם לא היה המת אביהן.⁶⁸ ונטילת הצפרניים מותרת אפילו בשבעת הימים.⁶⁹

61 כן מבואר במו"ק שם ע"ב, אמר רבי יוסי בר אבין, שמע שמועה קרובה ברגל, ולמוצאי הרגל נעשית רחוקה, עולה לו, ואינו נוהג אלא יום אחד. תני רבי אדא דמן קסרי קמיה דרבי יוחנן, שמע שמועה קרובה בשבת, ולמוצאי שבת נעשית רחוקה, אינו נוהג אלא יום אחד.

62 מכאן נראה שהיו נוהגים בסיום ימי האבלות להתרחק בשפיכת מים על ראשם. והטעם כפה"נ כיון שכל שבעה אסורים ברחיצת כל הגוף אפילו בצונן, ועל כן מיד בסיומם היו רוחצים כל הגוף. ורס"ג בהלכות אבלות שלו נקט שכל שלושים אסורים ברחיצה, וכמנהג שהביא הרמ"א סי' שפא ס"א, וקשה להעמיד מחלוקת בזה בין רס"ג לרבינו, ויש לחלק בין כניסה לבית המרחץ ורחיצה בחמין כפי שהיה נוהג בזמנם שהחמין היו במרחץ (עיי' תענית יג, א, והעירני לזה בני היניק מרדכי שלמה נ"י), ובה נהגו איסור כל שלושים, לרחיצה בשפיכת מים צוננים על הראש וכדקדוק לשון רבינו כאן, שהיא לא נאסרה אלא בשבעה ולא בשלושים. והטעם מבואר, שכיון שאיסור הרחיצה הוא משום תספורת שהיו נוהגים להסתפר כשנכנסו למרחץ, אין זה שייך אלא ברחיצה שהיו עושים אחת לשלושים יום, אבל שפיכת מים על הראש שהיו עושים בתדירות, אינה מביאה לידי תספורת ולא נהגו בה איסור, וק"ל.

63 כדעת ת"ק בברייתא מו"ק כא, ב, אבל, שלשה ימים הראשונים בא ממקום קרוב מונה עמהן, בא ממקום רחוק מונה לעצמו. מכאן ואילך, אפילו בא ממקום קרוב מונה לעצמו. אבל בגמרא כב, א, נפסק כרבי שמעון שאפילו אם בא ביום השביעי ממקום קרוב מונה עמהם. ובכה"י שלפנינו הדברים נוטים יותר לקרוא "ואם היתה התקרבותו אחר שבעת הימים" ולא "שלושת", ולפי זה בהכרח יש כאן דילוג מעתיק, וכן נראה גם מדבריו להלן לעניין גדול הבית שנקט שבעה ולא שלושה, וצ"ל שהביא בתחילה דעת ת"ק שתולה ביום השלישי, ואחר כך הביא את דעת רבי שמעון שתלוי ביום השביעי, ואכתי צ"ב.

64 כאן ביאר רבינו ששיעור מקום קרוב ורחוק הוא בעשר פרסאות, וכ"כ רש"י מו"ק מכ"י וחולין ג, א, ד"ה בא ממקום קרוב, שהוא שיעור הילוך יום אחד, ומהלך יום אחד הוא עשר פרסאות.

65 נראה שרבינו מפרש סוגיית גדול הבית בדף כב, א, כפירוש רש"י, שהנידון הוא על גדול הבית עצמו שהלך לקבור את המת וחזר, אם דינו שונה מדין אחר מן האחים שהגיע בתוך שבעה, והמסקנה שדינו כדין מי שאינו גדול האחים, ולדעת רבי שמעון שהכל תלוי בשבעה וההלכה כמותו וכנ"ל הערה 63, אם הגיע בתוך שבעה מונה עמהם, ואם הגיע אחר שבעה מונה לעצמו. אבל רבינו חננאל ועוד רבים מהראשונים פירשו שהנידון הוא על אחד משאר האחים שהגיע כשגדול הבית עוד לא היה עם האבלים, אלא הגיע אחר כך, והנידון הוא על זה שאיחר להגיע אם מצטרף עמהם, ועל זה אמרו שאם גדול הבית הגיע גם כן בתוך שלשה, השני מצטרף לאחים שהגדול עמהם, ואם הגיע אחר שלושה מונה לעצמו.

66 רבינו מביא דוגמאות ל"גדול הבית" כאב לבנים, דוד, וגדול האחים. וכעין זה כתב רש"י מו"ק כא, ב, המובא בת"י, שהוא הבן הגדול של המת. אבל הרא"ש סי' לט ושו"ע סי' שעה ס"ב כתבו שהוא מי שבני המשפחה נסמכים עליו ונשמעים להוראותיו, ואינו תלוי בשנים.

67 דעת רבינו ירוחם שאין ההיתר אלא לאשת איש כדי שלא תתנגה על בעלה, ודעת הטור המתיר גם לפנויה, עי' שו"ת חיים שאל סי' ב שביור מחלוקתם. ומדברי רבינו עולה להדיא כדעת רבינו ירוחם שאין ההיתר אלא לאשת איש כדי שלא תתנגה על בעלה.

ופרשת יחזקאל ומה שנאמר בה, מבארת שאותם הדברים המחוייבים על הקרובים, מחוייבים ביום תשעה באב.⁷⁰

ומי שהמת עמו בבית הרי הוא אסור בתפילה בבית זה, ואפילו אם היה עבדו. ואינו אוכל בפניו אלא אם כן סיבב פניו ממנו. ואינו מברך אם היו האוכלים חבורה, אלא כל אחד לעצמו בינו לבין עצמו, וכל שכן שלא יקרא שמע או יקשור תפלין בפני המת, וכל שכן שלא יזמן⁷¹, וגם אם נבחר לשמור את המת מן החיות המשחיתות.⁷²

וממה שצריך לדעת, שהגוסס ואפילו בסוף חיותו, אסור לעשות עמו שום דבר ממה שעושים עם המת, כגון קשירת הלחי או עצימת העין או יישור הרגל⁷³, ואף לא יביאו לפניו את מיטת המת באופן שיוכל לראותה, ולא את כלי החניטה ולא את התכריכים.⁷⁴ היה לו קרוב חולה מסוכן, אסור שידע מעניינו עד שישתפר.



68 יסוד הדברים במסכת שמחות היגר ז, יא, אשה מותרת בנטילת שער אחר שבעה, וכן פסקו הרי"ף יד, ב והרמב"ם אבל פ"ו ה"ג, וכן דעת השו"ע סי' שצ ס"ה. והרמ"א כתב שהעיקר כדעת האוסרים גם לאשה. ורבינו מחלק באופן מחודש בין אכלה על שאר קרובים לאכלה על אביה, ודלא כהר"ן על הרי"ף כתובות א, ב ד"ה ונוהג, שכתב להדיא שהאשה מותרת לספר לאחר שבעה אפילו על אכל אביה.

69 בברייתא מ"ק יז, ב מבואר דכשם שאמרו אבל אסור לגלח בימי אבלו כך אסור ליטול צפרונים בימי אבלו. וע"כ דברי רבינו הם המשך הנידון באשה, שבה הקלו בנטילת צפרניים, ומחדש רבינו שדווקא בשער לא הקלו אלא אחר שבעה, אבל בצפרניים הקלו לה אפילו בתוך שבעה. ומהר"ם מרוטנבורג אסר גזיזת צפרניים גם באשה ואפילו אחר שבעה שהותרה בגזיזת השער, ודן באלו אופנים להתיר לצורך טבילה, כמבואר בשו"ע סי' שצ ס"ז. ואכן התקשו האחרונים בטעם הדבר, למה לא התירו לה נטילת צפרניים כמו תספורת, ותירצו בכמה אופנים, עיי' ש"ך בנקה"כ ובאר הגדולה ושו"ת נודע ביהודה קמא יו"ד סי' צט. ובשו"ת חיים שאל סי' ב כתב שכל התירוצים אינם מיישבים הקושיה, ולא מצא ישוב רק שאין זו אלא חומרא בעלמא שהחמירו הפוסקים אף באשה כיון שאפשר בשינוי. ומדברי רבינו יש סמך גדול לדבריו, שמצד הדין אין לאסור בנטילת צפרניים. והטעם שהקלו בזה לדעת רבינו גם בתוך שבעה, יתבאר לפי מה שכתב בנוב"י שם שנטילת שער באשה אינה מעכבת את היופי, ואדרבה דרכה של אשה לגדל שער וזהו קישוט ויפי לה, וגדלות צפרנים העידו רבותינו שהוא ניוול לאשה, ע"ש.

70 כוונת רבינו לפרשת אבלות יחזקאל על אשתו שניתנה כדי להורות את דיני האבלות על החורבן (יחזקאל כד, טו-כד), ולמדו ממנה (מו"ק טו, א) דינים הנוהגים באבל. והנה קריעה אינה נוהגת בתשעה באב כיון שהיא שמועה רחוקה, וכמו שנתבאר לעיל הערה 50, והכוונה א"כ לשאר הלכות שנזכרו לעיל, כגון שאין נכנסים לבית חתנות ואין מסתפרים ואין נוטלים הצפרניים ומפחיתים במשא ומתן.

71 בברכות יז, ב, מי שמתו מוטל לפניו אוכל בבית אחר, ואם אין לו בית אחר אוכל בבית חבירו, ואם אין לו בית חבירו עושה מחיצה ואוכל, ואם אין לו דבר לעשות מחיצה מחזיר פניו ואוכל וכו', ואינו מברך ואינו מזמן וכו' ופסור מקריאת שמע ומן התפילה ומן המצות האמורות בתורה.

72 הכוונה למבואר בברכות יח, א, המשמר את המת אף על פי שאינו מתו פסור מקריאת שמע וכו'.
73 במסכת שמחות פ"א ה"ג, אין מזיזין אותו, ואין מדיחין אותו, ואין מטילין אותו לא על גבי החול ולא על גבי המלח, עד שעה שימות.

74 במסכת שמחות שם ה"ה, ואין מכניסין עמו ארון בבית עד שעה שימות. והוסיף רס"ג בהלכות אבלות שלו גם תכריכים, וכדברי רבינו, ורבינו הוסיף גם שלא לדבר עמו מעניני קרוב מסוכן.

רבי יצחק זאב וואלף זצ"ל

אב"ד יוזעפאף גדול

בצעירותו הסתופף בהיכל קדשו של הרה"ק רבי יעקב יצחק החוזה מלובלין זיע"א, ולאחמ"כ הסתופף בצילו של הרה"ק רבי חיים מאיר יחיאל השרף ממאגלינצא זיע"א, ובספר תולדות הנפלאות מסופר כי רבו השרף קודם הסתלקותו דיבר עליו גדולות. היה גיסם של הצדיקים הרה"ק רבי לייבוש פסח מליפסק והוא אשר הושיבו על כס הרבנות ביוזעפאף, ושל רבי משה מקאזניץ בעמח"ס רוממות נשמת ישראל, ורבי יצחק זאב אף בא בהסכמה על חיבורו 'ספר החיים' לעמבערג תרט"ז. בשו"ת דברי חיים להרה"ק מצאנו ח"ב יו"ד סי' לב מזכיר תשובה ששלח "להרב הגאון המפורסם בקדושה ובטהרה הרב מיוזפאף", ונראה כי הכוונה אליו.

בספר מרפא לנפש לנכדו רבי אלימלך רובינשטיין אבד"ק ראחוב (וורשה תרמ"ו) הדפיס בסופו קונטרס מחידושי זקנו רבי יצחק זאב לשני הפרקים הראשונים במסכת קידושין ונקראו בשם 'אהל יצחק', על שער הספר נכתב "ירחף ברוח שכלו על פני ים התלמוד והמפרשים וישוט בנבכי נחלי הפוסקים והרמב"ם ז"ל והכל בסברות עמוקות והצעות חזקות כמסמרות נטועים ויועיל מאד לחדד שכל בני תורה השלמים". על הספר בא בהסכמה הגאון המפורסם רבי חיים אלעזר וואקס מקאליש בעל 'נפש חיה' וכותב אודותיו "הגאון הצדיק חסידא ופרישא מו"ה יצחק זאב וואלף ז"ל, והנה באמת ספרו של גדול הדור כמוהו אין צריך הסכמה...", ובהסכמת הג"מ רבי אביגדור יהודה לייביש אבד"ק קויל כתב "והביטה עיני באיזהו מקומות ראיתי כי חריף הוא דברים חריפים חורפא מעליא לשבח". רבי יצחק זאב וואלף היה ידוע בפולין בזמנו לגדול בתורה ואיש קדוש ומופת. נלב"ע ח' ניסן שנת תרל"ו. בנו היה רבי אברהם יהושע העשל אבד"ק שענא, וחתנו היה רבי אברהם יוסף נחמן הכהן אבד"ק ראחוב.

כאן אנו מדפיסים מחידושי בסוגיא דדלי ליה צנא דפירי וטוען לפירות הורדתי מתוך ספר חידושי למסכת בבא בתרא ששרד בעצם כתב ידו ונמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 981, עם תוספת הערות ע"י הרב חיים יצחק טרבלו הי"ו.

בסוגיא דדלי ליה צנא דפירי וטוען לפירות הורדתי

בבא בתרא ל"ה ע"ב. אמר ליה רב אשי לרב כהנא, אי לפירא אחתיה מאי הוה ליה למעבר, ¹ אמר ליה איבעי ליה למחויי, דאי לא תימא הכי, הני משכנתא דסורא אי כביש ליה לשטר משכנתא גביה ואמר לקוחה היא בידי הכי נמי דמהימן, מתקני רבנן מידי דאתי ביה לידי פסידא, אלא איבעי ליה למחויי, הכא נמי איבעי ליה למחויי.

ודברי הגמ' נפלא מאד, דאדרבה לדעת רב אשי דנאמן לטעון לפירות הורדתי א"כ לא צריך למחויי, ולא יבא לידי הפסד כלל במשכנתא דסורא, ותירצו בתוס' דגם רב אשי ס"ל דאינו נאמן לטעון לפירות הורדתי, רק ששואל מאי יעשה המערער שלא יחזיק בו, ע"ש, וגם ע"ז קשה, דהא בבבא מצינא דף ק"י איתא דאמר ליה רבינא לרב אשי גופיה, הני משכנתא

1 קאי אהא דאמרינן בגמ' שם דאע"ג דאי דלי ליה המערער להמחזיק צנא דפירי, יש לו להמחזיק חזקה אלתר ואינו צריך חזקת ג' שנים, מ"מ אי טעין המערער לפירות הורדתי, נאמן המערער, ולא מהני ליה להמחזיק מה דדלי ליה המערער צנא דפירי.

דסורא אי כביש לשטר משכונא כו', ואמר ליה רב אשי גופיה דאיבעי ליה למחויי, וכאן שואל רב אשי תקנתא, ובתוס' ב"מ שם² תירצו בדוחק.

ולענ"ד נראה לומר, וכפי מה שיש עוד לדקדק בגמ' שם, דמסיק שם עוד, אי לא מחי מאי, ומשני איהו דאפסיד אנפשיה, והוא בלתי מובן כלל, דמאי מקשי אי לא מחי מאי, דאדרבה הא אנן אמרי מדלא מחה בו ש"מ שבאמת מכרה לו, שאל"כ וודאי היה צווח ולא היה שותק, ומתירין הגמ' איהו דאפסיד אנפשיה, משמע שראיה אין כאן משום שלא מיחה, רק שכך תקנו חז"ל ואי לא עביר כן אפסיד אנפשיה, וכן מודקדק הקצוה"ח סי' ק"מ³ על לשון הרמב"ם ז"ל, ע"ש, ובאמת בגמ' כאן לא מסיים הק' אי לא מחי מאי.

לכן נראה לי בע"ה כך, דוודאי טעמא דחזקת ג' שנים, כתב הרמב"ן ז"ל דף מ"ב דהוא משום ראייה שלא מחה בו שמע מינה שמכר לזה, דאל"כ לא היה שותק, אך זה שייך אם טוען גזולה, אבל אם טוען לפירות ירד אין ראייה כלל משום ששתק, דאיך היה לו לעלות על דעתו שמא יגזול ממנו, ומאי עולתה ראה בו שיחוש לזה, ואף ממלטלין דרך להשאל ולהשכיר ואין פחד פן יטעון לקוח או להד"מ, א"כ מדוע לא יהא נאמן לטעון לפירות הורדתיו וברשות, אבל לכך לא חששתי למחות, לכן היה סובר רב אשי דטעמא הוא כך, דכיון שתקנו חז"ל שחזקת ג' שנים יועיל כמו שטר, כבר אתחזק זה בקרקע ג' שנים, והיה אצלנו בחזקת דשלו הוא, שהרי ראינו יושב בו ג' שנים באין פוצה פה, ומדוע נחשוב מעצמנו שלפירות ירד בו, יותר משלקחה, לכך אתחזק לן הקרקע בחזקתו, וא"כ עכשיו שהמערער בא וטוען לפירות הורדתיו לכך לא מחיתי, בא להוציא ממנו, ועליו הראיה, [וכ"כ הרא"ש ז"ל בסוגיא דשטרא זיפא], ואף בהך דשכונא גואי לעיל דף ל', סבר רבא כן, דהמערער הוי ליה מוציא מחבירו ועליו הראיה, ואף דפסקינן שם כרב נחמן, היינו משום שלטענת המערער לא החזיק בו כדת מעולם, שהרי דר עמו לכך אמרינן קיים שטרך ע"ש, אבל כאן שגם לטענת המערער החזיק בו כדין ג' שנים, רק שמוען שלא היה לו למחות בו, דמי כמי שמוען שהיה בארץ רחוקה שלא נשמע מחאתו, דפסקינן סי' קמ"ג⁴ דעליו הראיה, ונקרא מוציא מחבירו, ה"ה כאן עליו לברר שלפירות ירד בו, וזה נכון.

ומשום הכי בב"מ דף ק"י דאמר ליה רבינא לרב אשי האי משכנתא דסורא כו', השיב לו רב אשי איבעי ליה למחויי, והיינו שכך תקנו חז"ל שג' שנים יועיל בלתי מחאה, ואם רוצה להציל עצמו מהפסד ימחה, וקאמר אי לא מחי מאי, היינו דכאן אין ראייה, ואינו עולה על דעתו למחות, שכיון שמדעתו נחית בה, ואין חושש שיגזול ממנו, ומשני איהו דאפסיד אנפשיה שהחזיקו לאדם כשר ושתק, אבל כאן דקאמרינן דאם דלי ליה צנא דפירי נאמן לטעון לפירות הורדתיו, ועל חזקת ג' שנים אין נאמן, מקשה רב אשי שפיר אי לפירות אחתיה מאי הוה ליה למעבד, כוונתו דגם אחר ג' שנים אין ראייה ממחאה לפי טענתו דלפירי אחתיה, ומזה שאינו נאמן אחר ג' לטעון לפירי אחתיה, שמע מינה דמשום שהחזיק בו ג' שנים הוי ליה אידך מוציא מחבירו ועליו הראיה, א"כ כן ראוי לומר בדלי ליה צנא דפירי דהוי ליה כחזקת ג' שנים, ואתחזק בקרקע על ידו, ואמאי נאמן בזה לטעון לפירות הורדתיו.

2 ד"ה א"ל רבינא לרב אשי.

3 ס"ק ב'.

4 סעיף ב'.

[ומרשב"ם נראה מעם החילוק משום ריעותא דשטרא שיש קודם ג', אך לפי מה שכתבנו לעיל דף כ"ט בשם השיטה מקובצת דשמירת שטר תלי בחזקה, ובדלי ליה צנא דפירי לאלתר אינו נזהר בשטרו, א"כ אי אפשר לומר כדבריו].

לכך השיב לו רב כהנא דאיבעי ליה למחויי, היינו דשם יש ראייה ממה שלא מחה שבאמת מכר, ולא משום תקנת חז"ל לבד, כמו שאמר רב אשי בבבא מציעא ואיהו דאפסיד אנפשיה אף שלא עלה על דעתו למחות, רק דיש נמי ראייה, [ד]אי לפירי הורידו כדבריו, וודאי היה מוחה, והיה אומר ומגלה זאת לרבים אף שאין מקום לחוש לגזילה מכח אכילת פירות, שמדעתו אוכל, מ"מ בנקל אפשר למחות ולהציל עצמו מחשש כל דהוא, וגם פן ימות המחזיק ונמנעון ליורשיו לקוח, וא"כ אחר שתקנו חז"ל חזקה למענת גזל, שוב גם למענת לפירות הורדתיו יש ראייה ממה שלא מיחה למען יחלץ מדין ודברים, לכך אינו נאמן אחר ג' למעון לפירות הורדתיו, משא"כ תוך שלש בדלי ליה צנא דפירי, אין ראייה כלל להכחיש מענתו שלפירות הורידו, משום הכי נאמן.

ומייתי ראייה שעולה על דעתו למחות, ממשכנתא דסורא, דאיך יתקנו רבנן מלתא דאתי בה לידי פסידא, שלא יעלה על דעתו למחות ויפסיד קרקעו, שמע מינה שיעלה על דעתו למחות בו, וכ"כ הרמב"ן ז"ל כאן בפירושו, ולכך לא מסיק בגמ' כאן הך ואי לא מחי איהו דאפסיד אנפשיה, דלדידיה אין צריך לזה, רק מדלא מחה שמע מינה ששקר טוען, דאם לא כן וודאי היה מוחה, ודוק.

ובאופן אחר נראה לי ליישב כך, דהנה בקצוה"ח ריש סי' ק"מ מחולק עם רמב"ן ז"ל בטעם ענין חזקת ג' שנים, דס"ל לרמב"ן ז"ל דף מ"ב דטעמא הוא משום שלא מחה שמע מינה שמכר, והוא ז"ל כתב דטעם הוא משום תיקון העולם, שידעו חז"ל שאין איש נזהר בשטרו יותר מג' שנים, וא"כ יכול כל מוכר לשוב לאחוזתו ולהוציא ממכרו מיד הלוקח, לכך תקנו שלאחר ג' שנים יהא נאמן בטענתו לבד בלי ראייה כלל, ואם אמת עם המוכר, יעשה באמת מחאה תוך שלש שנים, ע"ש, ולפי דבריו אפשר שראיה עכ"פ אין כאן, שאין עולה על דעת המוכר למחות כלל, רק כך תקנו חז"ל משום תקון העולם.

ויש למצוא נפקא מינה ביניהם, הך דס' קמ"ו⁵ וס' רמ"ה⁶ בחושן משפט, דאם בא בעל חוב לגבות, והלוקח⁷ צווח שאינו שלו ולא לקחה מעולם, מבואר בס' הנ"ל שיש אומרים שנאמן, אף שבכל מקום אינו נאמן לחוב לאחרני כמו שכתוב בס' מ"ז⁸ וס' צ"ט⁹ ע"ש המעם והוא דחוק, ולדעתי תולה בפלוגתא הנ"ל, דאם נאמר שיש ראייה מדרשתק ולא מחה שמע מינה שבאמת מכר, הוי ליה שפיר כמו מטלטלין שיש חזקה כל מה שתחת יד אדם הוא שלו, או שטר בחזקת שאינו פרוע, שאם לא כן, שטר ביד מלוה מאי בעי, ואינו נאמן באמת לחוב לאחרני אם החזיק בקרקע ג' שנים, כמו שאינו נאמן במטלטלין, אבל למה שכתב הקצוה"ח דאינו רק משום תקנת חז"ל משום תיקון העולם, עכ"פ אין שייך זה אם הלוקח גופיה מודה שאינו שלו, [ו]אין כאן עוד

5 סעיף י'.

6 סעיף י'.

7 נדצ"ל והלווה.

8 סעיף א'.

9 סעיף א'.

תיקון העולם בשביל בעל חוב לבד, ולכך נאמן אף אחר ג' שנים לחוב לאחריו משום חזקת מרא קמא, וכאן לא תקנו חז"ל, משא"כ במטלטלין יש חזקה דכל מה שתחת יד אדם שלו, לכך אינו נאמן לחוב לאחריו, דאנן טענינן משום חזקה כנ"ל.

עוד יש נמי נפקא מינה, לענין אם אין עדים שאכל ג' שנים, והמערער מודה שאכל ג' שנים, ויש לו מגו דאי בעי לא היה מודה המערער שאכל ג' שנים, ובאופן דלא הוי מגו לחצי טענה, כגון שמועין דאפיק כורא ועייל קצת טפי מכורא, או שמוחל לו תיכף, או שאמר שכבר שילם לו הפירות, וטען שאכל ג' שנים בגזל, ואי נימא כמעט הרמב"ן דרגלים לדבר מדלא מיחה בו מוכח שבאמת מכרה לזה, א"כ אפשר שגם מגו אינו מועיל, כמ"ש תוס' כאן¹⁰ ובב"מ דף ק"י¹¹ דהוי ליה כמגו במקום עדים, ולא כהרמב"ן ז"ל כאן שחולק ע"ז, אבל למעם הקצוה"ח שאין טעם חזקת ג' שנים אלא משום תקון העולם, א"כ אין הוכחה כלל לומר סברא הנ"ל דיש חזקה אלימתא, מזה דלא מיחה בו, שאפי' מגו לא יועיל.

וא"כ י"ל, שגם רב אשי היה סובר דאי טעין לפירי אחתיה אינו נאמן, כדמוכח ממתניתין, כמו שכתבו תוס', רק היה סבירא ליה שזה מטעם הנ"ל בדברינו הקודם, משום דהמחזיק ג' שנים הוי ליה מוחזק, וזה המערער הוי ליה מוציא, ואינו נאמן כמו שאינו נאמן במטלטלין שאינם עשויים להשאיל ולהשכיר לומר השכרתים לך, אבל חזקה מדלא מיחה בו אין כאן, שכיון שירד ברשותו ולא ראה בו שום עוול לא עלה על דעתו למחות, אבל בטוען המערער שבגזל הוא ביד המחזיק, יש נמי חזקה אלימתא, מדלא מיחה בו מוכח שהמחזיק טוען אמת, כנ"ל, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל.

וא"כ לפי דעת רב אשי יש נפקא מינה בין טוען המערער שבגזל ירד בה המחזיק, ובין טוען המערער לפירות הורדתיך, אע"ג שבשניהם אינו נאמן המערער, אך מ"מ יש נפקא מינה לענין הודאה לחוב לאחריו, או לענין מגו, כנ"ל, דבטענת גזל אין מועיל הודאה לחוב לבעל חוב, וכן מגו למערער אינו מועיל מטעם חזקה הנ"ל, אבל בטענת לפירות הורדתיך דליכא חזקה מדלא מיחה, מועיל מגו והודאה לחוב לבעל חוב.

וא"כ י"ל, דקושיית רב אשי היה על זה דמחלק בדלי ליה צנא דפירי בין טענת גזל ובין טענת לפירות הורדתיך וקאמר דאחר ג' אינו נאמן, ומזה משמע דאחר ג' שנים אין שום חילוק בין טענת גזל ובין טענת לפירות הורדתיך, ולכן מקשה ואי לפירי אחתיה מאי הוה ליה למעבד, היינו דכאן ליכא רגלים לדבר מדלא מיחה בו כמו בטענת גזל, וא"כ יש נפקא מינה ביניהם לענין הנ"ל, ומתוך ליה דכאן נמי ידע למחות, דאם לא כן הני משכנתא דסורא כו', דהא גם רב אשי מודה דאינו נאמן לטעון לפירות הורדתיך, א"כ מתקני רבנן מלתא דאתי לידי פסידא, ועל כרחך דיוודע למחות וא"כ גם בזה יש ראייה מדלא מיחה בו, כמו בטענת בגזל ירד בה, וא"כ אין נפקא מינה בין זה לזה כלל, וא"ש.

עוד אפשר לומר ביישוב הסוגיא וגם להא דרב אשי סותר עצמו כאן להך דב"מ דף ק"י, דהנה בקצוה"ח סי' ק"מ¹² כתב ראייה לדעתו דמעמא דחזקת ג"ש הוא מתיקון העולם שלא

10 ד"ה ואי דלי.

11 ד"ה א"ל רבינא לרב אשי.

12 ס"ק ב'.

יפסיד הלוקח אחר ג' שנים, מדברי תוס' כאן, שכתבו דממתניתין מוכח דאינו נאמן למעון לפירות הורדתיך דאם לא כן לעולם צריך לשמור שטרו שלא ימעון לפירות הורדתיך, ומאי קושיא דלמא באמת צריך לשמור שטרו, והא דאמרינן לעיל דף כ"ט דאחר ג' שנים אינו נוהר בשטרו, היינו דמעצמו אינו נוהר, שאינו חושש שיערער עוד עליו, וליכא ריעותא מאבידת השטר, ושוב סמכינן על סברת מדלא מיחה בו מוכח דהמחזיק טוען אמת, אבל בטענת לפירות הורדתיך אפשר שבאמת נאמן המערער, אלא על כרחך דמעמא דחזקת ג' שנים הוא משום תיקון העולם שלא יפסיד הלוקח אחר שנאבד השטר, ומשום הכי שפיר הקשו תוס' מאי הועילו בתקנתן אם יוכל למעון לפירות הורדתיך, ע"ש.

נמצא, דלטעם הקצוה"ח בטעמא דחזקת ג' שנים משום תיקון הלוקחין, מוכח ממתניתין שאינו נאמן המערער למעון לפירות הורדתיך, כקושיא תוס', דאם לא כן מאי הועילו בתקנתן, אבל לטעם הרמב"ן ז"ל בטעמא דחזקת ג' שנים, משום שיש רגלים לדבר מדלא מיחה, א"כ אפשר דאם טוען לפירות הורדתיך נאמן המערער, דכאן ליכא רגלים לדבר, שלא עלה על דעתו שיגזול אותו כדי שידע למחות בו, ואי דא"כ יפסידו הלוקחין אם יאבד שטרו מ"מ מנא לן דחשו חז"ל לעשות תיקון משום זה להוציא קרקע מבעליה, ואין זה נשמע ממתניתין כלל לדעתו, ואעפ"י שמבואר בחידושי רמב"ן ז"ל שכתב ג"כ דנשמע כן ממתניתין שאינו נאמן למעון לפירות הורדתיך, אך זה משום דאם לא כן יהא נאמן המערער גם בטענת גזל כמגו דלפירות הורדתיך, ולא ס"ל כתירוץ תוס' כאן ובכ"מ דף ק"י, אבל תוס' תירצו זאת משום דהוי מגו לחצי טענה, או מגו במקום עדים, דמדלא מיחה כו', וא"כ לא נשאר הוכחה רק משום דאם לא כן לעולם יצטרך לשמור שטרו, וזה אינו ראיה לשיטת הרמב"ן, כמו שכתב הקצוה"ח כנ"ל.

וא"כ מיושב סוגיא דכאן, דוודאי גם רב אשי סובר דאינו נאמן למעון לפירות הורדתיך, כמו שכתוב בב"מ דף ק"י, רק דהוא סבר, דטעמא דחזקת ג' שנים הוא מטעם תיקון הלוקחים, ונשמע שפיר זה הדין ממתניתין כקושיא תוס' כאן, אבל באמת בסוגיא משמע דהטעם הוא כמו שכתב הרמב"ן ז"ל, משום רגלים לדבר, מדקאמר רבי אבא על מתניתין ואי דלי ליה צנא דפירי לאלתר הוי חזקה, וכאן וודאי הוא משום רגלים לדבר, דהא יש לכנגדו ריעותא דהיכן שטרך כפרשב"ם ז"ל, ולא כמו שכתב בשיטה מקובצת לעיל דף כ"ט דכאן לאלתר אינו נוהר בשטרו, אבל לפרשב"ם ז"ל דכאן נמי נוהר בשטרו לאלתר א"כ אי אפשר לומר משום תיקון הלוקחים בדלי ליה צנא דפירי, וע"כ צ"ל דמועיל משום רגלים לדבר, וזה אלים כ"כ עד שאפי' יש לו ריעותא דאבידת השטר, נמי נאמן, וא"כ מדקאמר זה על מתניתין, משמע שגם במתניתין הטעם כן, ואין חילוק ביניהם רק שזה צריך ג' שנים וזה מועיל לאלתר.

ועוד, מדקאמר והני מילי תוך שלש אבל אחר שלש אינו נאמן למעון לפירות הורדתיך, והקשה הרמב"ן מה קמ"ל ממתניתין נשמע זה, ע"ש, אבל לפי מה שכתבנו לעיל דלטעם הרמב"ן בטעם דחזקת ג' שנים לא נשמע זה ממתניתין, א"כ שפיר צריך לאשמעינן זאת, [ודוחק לומר דבא לומר שלא נאמר כטעם הרמב"ן, אלא כאידך טעמא, ומש"ה גם לפירות הורדתיך אינו נאמן, וטעמא דמתניתין קמ"ל], ומוזה משמע דס"ל בטעמא דמתניתין כהרמב"ן הנ"ל, משום רגלים לדבר, ומ"מ אינו נאמן למעון לפירות הורדתיך.

ולכן מקשה ליה רב אשי, ואי לפירות אחתיה מה הוה ליה למעבד, והיינו בשלמא רב אשי גופיה [ד] סבירא ליה בבבא מציעא כן, הוא משום תיקון הלוקחים, והוציא כן ממתניתין, אבל

לדידיה דס"ל מעמא דמתניתין משום רגלים לדבר, א"כ לא נשמע זאת ממתניתין, כנ"ל, א"כ אמאי אינו נאמן למעון לפירות הורדתיך, ומה רגלים לדבר יש כאן, הא אינו [עולה] על דעתו למחות בו כה"ג שאוכל ברשות.

ואע"ג דרב אשי גופיה משני שם בבבא מצינא דהוה ליה למחות, היינו כיון דכן תקנו חז"ל, ותקנת חז"ל מידע ידיע, כמו שכתבו תוס' שם, וא"כ אי לא מחי ומחזיקו לנאמן, איהו דאפסיד אנפשיה, ואין לנו לחוש על זה אם הוא אינו חושש לנפשיה, ומשום הכי קמסיק שם בגמ' ואי לא מחי מאי איהו דאפסיד אנפשיה, אבל מ"מ אין מזה ראייה לומר מדלא מיחה מוכח שמכרה לזה, דשמא לא עלה על דעתו שיגזול אותו, ולכך לא עשה כתיקון חז"ל, ומש"ה מקשה רב אשי כאן מאי רגלים לדבר זה יש בטוען לפירות הורדתיך.

ומתרץ ליה דהוה ליה למחות, היינו דכאן נמי יש רגלים לדבר שאם לא מכרה לו וודאי היה עושה כתיקון חז"ל למחות תוך שלש, ומייתי ראייה ממשכנתא דסורא, וכי מתקני רבנן מלתא דאתי לידי פסידא שלא יעלה על דעתו למחות ויפסיד, ולא סבירא ליה זה לסברא לומר דאיהו דאפסיד אנפשיה, דכיון שלא יעלה זה על דעתו למחות נמצא מתקני רבנן מלתא דאתי לידי פסידא, אלא ע"כ שיוודע למחות, ועולה על דעתו לעשות כתיקון חז"ל, ומש"ה לא מסיים בגמ' כאן ואי לא מחה איהו דאפסיד אנפשיה, דאין צריך (ובעיקר) לזה, דרב כהנא סובר דאי לא מחה רגלים לדבר שמכרה לזה, כמ"ש בקצוה"ח הנ"ל שם סי' ק"מ.

ומיושב קושית תוס' כאן שהקשו, דהא לרב אשי לא יבא לידי פסידא, שיהא נאמן למעון לפירות הורדתיך, ולהנ"ל אתי שפיר, דגם רב אשי גופיה סובר דאינו נאמן למעון לפירות הורדתיך מטעם תיקון העולם, כדס"ל בב"מ דף ק"י, ולכך קאמר ליה, גם לדידך צריך לומר שעולה על דעתו למחות, דאם לא כן יבא לידי פסידא, וא"ש.

ובעיקר קושית תוס' והמפרשים דהיכי קאמר ליה מתקני רבנן מלתא דאתי לידי פסידא והא אדרבה לדידיה יהא נאמן למעון לפירות הורדתיך, ואפשר לומר בפשיטות, דהא בהא תליא, דהא כתבו תוס' דרב אשי היה סובר דאינו מועיל מחאה אלא בטוען שבגזל ירד בה, ואינו מוכן אמאי באמת סובר רב אשי כן, ולכן נראה דהא בהא תליא, דרב אשי היה סובר שאינו נאמן למעון לפירות הורדתיך כמו במטלטלין שאינו נאמן למעון השכרתי לך באינם עשויים להשאיל ולהשכיר, דכיון דברשות ירד אמרינן חזקה מה שתחת ידו הוא שלו לגמרי, אבל טענת בגזל ירדת, נאמן טפי, משום דהוי ליה כגודרות, ועוד דבטענת השכרתי לך מודה הוא שעד עכשיו היה בחזקתו, דשכירות ליומיה ממכר הוא, לכן יש סברא לומר שלגמרי יצאה מחזקתו, ואין זה מוציא מחזקת בעליה כ"כ, ואדרבה אמרינן להיפוך כיון שעד עכשיו היה בחזקתו דשוכר כדן, הוי ליה הוא מוחזק, עכ"פ כיון דסובר רב אשי דאינו נאמן בטענת לפירות הורדתיך, לכן היה סובר שגם אם מחה בו אין זה מחאה כלל, שהמחזיק לא חשש למענה זו כלל, שאינו נאמן בטענה זו, ולכן מקשה מאי הוה ליה למעבר, ומתרץ ליה רב כהנא אדרבה לפירות הורדתיך נאמן, ולכך מועיל מחאה לומר לפירות הורדתיך, רק אי לא מיחה אז אינו נאמן, [ד]משום דלא מיחה הוי ליה רגלים לדבר, ולכן מוכיח ממשכנתא דסורא דאי נימא שאינו מועיל בזה מחאה, וע"כ הוא משום דאין זה טענה ואינו נאמן בטענה זו כנ"ל, א"כ מתקני רבנן מלתא דאתי לידי פסידא, וא"ש.

חידושי תורה

הרב אברהם דוד בן ציון בלומינג

בגדרי תשלומי 'שבת'

ובדיני מזיק בביטול גופו וממונו ממלאכה¹

במאמר זה יתבארו בע"ה ד' סוגיות הדומות זו לזו, אבל שונות בדיניהם ובטעמיהם. ואלו הם:

הסוגיא הראשונה היא 'שבת דהדקיה באנדרונא', שמדובר באדם שסגר את חברו בתוך חדר ועי"ז נתבטל חברו ממלאכתו. והדין מפורש בגמרא (ב"ק דף פה:), שהסוגר חייב לשלם 'שבת' על ביטול מלאכתו של חברו.

והסוגיא השנית היא 'גירשו מביתו דקיימא לאגרא', שמדובר באדם שסגר בית חברו ולא הניח לבעלים לדור בביתו ולא להשכירו. ונחלקו בו הראשונים ז"ל (ב"ק דף כ.), לפי התוס' והרא"ש הוא פטור מלשלם, שאינו אלא גרמא בעלמא. ולפי הרמ"ה הוא חייב לשלם כמו כל מזיק.

והסוגיא השלישית היא 'שבת הפוחתתו בדמים', שמדובר באדם שחבל בחברו והשביתו ממלאכתו, וחזק מ'ביטול מלאכתו' יש גם 'נזק' - שירד שווי של הנחבל עד שנתרפא. ונחלקו בזה אב"י ורבא (ב"ק דף פה:). לאב"י משלם 'נזק' על הפחתת הדמים [ואף שהיא הפחתה לזמן - עד שיתרפא], וגם 'שבת' של שומר קישואים על הימים שבטל ממלאכתו לגמרי מחמת כאב המכה. ולרבא אינו משלם 'נזק' כלל, ומשלם רק 'שבת' על ביטול מלאכתו [ובכל תקופה תשלום השבת משתנה, שבזמן שבטל לגמרי משלם שבת מלאה, ובזמן שבטל ממלאכתו להיות שומר קישואים משלם את ההבדל בין שכרו השלם לשכר שומר שקישואים].

והסוגיא הרביעית היא 'שבת דבהמתו', שמדובר באדם שהזיק שורו של חברו באופן שסופו לחזור להיות בריא ושווה כמו שהיה מתחילה, אלא שעד שיכריא נמצא שהוא בטל ממלאכתו. ונחלקו בו התוס' ורבינו חיים כהן (מובא בתוס' בגיטין דף מב:). לפי התוס' המזיק פטור לגמרי, כיון שאין כאן אלא שבת, ואין משלמים שבת על נזקי השור. ולפי ר"ח כהן חייב לשלם, וכפי שיבואר להלן.

והצד השווה בסוגיות האלו הוא שבכולם המזיק לא עשה לחברו 'נזק' ממשי ועולמי - שאינו חוזר, אלא רק גרם שחברו יפסיד מלאכתו למשך זמן מה, או עי"ז שסגרו בתוך חדר, או עי"ז שסגר ביתו בפניו, או עי"ז שחבל בו והשביתו ממלאכתו, או עי"ז שהזיק את שורו ולא היה יכול לעשות בו מלאכה. ומ"מ אין דינם שווה. ויבואר בע"ה הדין בכל אחד וטעמו, ובמה נשתנה מחברו.

1 עיקרי החידושים התבררו והתלבנו עם חכמי ורבני 'כולל רמ"ם', פעיה"ק ירושלים תובכ"א.

נחשב שהוא הסגירו בחדר בידיים, ולא רק שסגר הדלת בפניו שלא יוכל לצאת, והיינו שהוא השביתו ממלאכתו בידיים ואין זה גרמא אלא מזיק ממש.

הראיה מפורץ גדר בפני בהמת חברו

ב. והנה הרא"ש הביא ראיה מפורץ גדר בפני בהמת חברו ויצאה הבהמה ונאבדה, שמבואר בריש פרק הכונס שפטור מדיני אדם וחייב דיניי שמים, משום שהוא גרמא בניזקין. ומזה מוכיח הרא"ש שאף הסוגר דלת בפני חברו אינו אלא גרמא בניזקין ופטור מדיני אדם.

ובאמת בסוגיא שם איתא: 'היכי דמי אי בכותל בריא דיניי אדם נמי נייחייב, אלא בכותל רעוע'. ויש מקום ללמוד שכוונת הגמ' שאם היה כותל בריא ויצאה הבהמה ונאבדה, חייב גם על אבדת הבהמה דיניי אדם. והיינו להיפך ממה שכתב כאן הרא"ש.² וא"כ קשה היכי מייתי הרא"ש ראיה שגם בכותל בריא הוא פטור על אבדת הבהמה.

ואף שהתוס' (בסנהדרין שם, ובריש פרק הכונס בד"ה אילמא בכותל) מפרשים שקושיית הגמרא היא שבכותל בריא יש לו להתחייב על הכותל דיניי אדם, אבל על הבהמה פטור משום דהוי גרמא בניזקין (וכן יש לפרש בהכרח לשיטת הרא"ש), אבל מ"מ אין זה מוכח בתוך הסוגיא כלל, ורק מכח סברא דיש לפוטרו משום דהוי רק 'גרמא' - הכריחו הראשונים שכוונת הגמ' לחייב רק על הכותל, וא"כ קשה היכי מייתי הרא"ש ראיה מסוגיא זו לדינו.³

שבת דהדקיה באינדרונא ובטליה

דברי הגמרא והרא"ש

א. שנינו בפרק החובל (ב"ק דף פה:), תנא וכולן משתלמין במקום נזק וכו', מכלל דמשכחת להו שלא במקום נזק, שלא במקום נזק היכי משכחת להו וכו', שבת, דהדקיה באינדרונא ובטליה. וברא"ש (סוף סימן ג') מבאר, 'ומסתברא דמיירי שהכניסו לחדר וסגרו בתוכו. אבל אם היה כבר בחדר וסגר עליו הפתח גרמא בניזקין הוי כמו פורץ גדר בפני בהמת חברו ויצאה ונאבדה, דאמרינן לעיל בפרק הכונס (דף נה:): דפטור מדיני אדם. ומה לי פורץ גדר ונאבדה ומה לי גודר בפניה ומתה ברעב. וכה"ג כתבו התוס' בפרק אלו הן הנשרפין (סנהדרין דף עז.) גבי כפתו במקום שסוף חמה לבוא או סוף צינה לבוא דפטור, שאם הביאו ממקום אחר וכפתו שם חייב' ע"כ.

והיינו שהרא"ש ז"ל מחלק בין הכניסו לחדר וסגרו בתוכו, שהוא חייב לשלם שבת על ביטול מלאכתו, לבין היכא שכבר היה בחדר והוא רק סגר הדלת עליו, שבכה"ג אין ביטול מלאכתו חשוב אלא גרמא בעלמא והוא פטור מלשלם עליו.

ויש להקשות, שאף כשהכניסו לחדר וסגר הדלת עליו הרי אין הביטול מלאכה מתחיל אלא משעה שסגר הדלת עליו, שהרי לפני שסגר הדלת עדיין היה יכול לברוח, וסגירת הדלת לחוד הרי אינו אלא גרמא בניזקין, וא"כ קשה על מה נחייב אותו.

והתשובה היא, שכיון שבסך הכל הרי הוא הכניסו לחדר וסגרו בתוכו, ממילא

2 וראה בתוס' בסנהדרין (דף עז.) בד"ה בניזקין) שיש להם צד ללמוד הגמרא בדרך זה, וכן הוא שיטת הרמ"ה באמת, כמו שיבואר להלן בע"ה, וכן משמע מסתימת לשון המחבר (סימן שצ"ו ס"ד ע"ש בהגה).

3 והיה נראה לומר שהרא"ש סובר שאילו היה חייב דיניי אדם על אבדת הבהמה כשפורץ גדר בריא בפניה, א"כ גם בפורץ גדר רעוע בפניה הי"ל להתחייב דיניי אדם על אבדת הבהמה. שלגבי אבדת הבהמה אין חילוק בין כותל בריא לכותל רעוע, כיון שבשניהם הרי הבהמה הייתה שמורה והוא גרם שתאבד. ואין סברא לומר שמחמת שהכותל עומד להיסתר ממילא לא מקרי שהוא איבד את הבהמה. שהרי אילו באו הבעלים וסתרו הכותל, כמו שדינם לעשות, היו מוציאים הבהמה למקום אחר שתהיה שמורה, ולא היתה הבהמה נאבדת. [ורק לגבי הכותל יש לחלק בין כותל בריא לכותל רעוע, שבכותל בריא הוי מזיק ממש, ואילו בכותל רעוע לא מקרי מזיק גמור כיון שהוא עומד להיסתר - לשיטת התוס' והרא"ש]. וא"כ כיון שבכותל

כפתו ומת ברעב

ד. והנה דין זה של כפתו ומת ברעב הוא גמרא מפורשת בסנהדרין (שם), דאיתא התם, 'אמר רבא כפתו ומת ברעב פטור'. וקשה למה לא הביא הרא"ש מקור משם.

ואולי יש לחלק דהתם לעניין מיתה איירי, ויש מקום לחייב בניזקין יותר ממיתה, שהרי מזיק חייב גם בשוגג משא"כ הרוצח בשוגג שהוא פטור. ולכן אין ראיה ממה שהכופת חברו ומת ברעב פטור ממיתה שאף הכופת בהמת חברו ומתה ברעב שהוא פטור, ולכן הכריחו הרא"ש מסברא, שאינו חמור יותר מפורץ גדר בפני בהמת חברו ונאבדה שאינו אלא גרמא בעלמא והוא פטור.

ה. והנה הרא"ש ז"ל מדמה עניין שבת למת ברעב, שכמו שכפתו ומת ברעב פטור משום דהוי גרמא בניזקין, ה"ה סגר הדלת עליו פטור משבת שאינו אלא גרמא בניזקין.

ועניין 'כפתו ומת ברעב פטור' מבואר בסנהדרין (שם) שהוא משום דהוי כמו כפתו במקום שסוף חמה וצינה לבוא. ששם איתא, 'אמר רבא כפתו ומת ברעב פטור. כפתו בחמה ומת בצינה ומת חייב. סוף חמה לבוא סוף צינה לבוא פטור'. ומבואר שכפתו ומת ברעב דומה ל'סוף חמה וצינה לבוא'.⁴

ולכאורה צ"ל שאין הרא"ש מביא ראיה מעצם הסוגיא לדבריו, אלא כוונתו שכך מבואר בדבריו ובדברי שאר הראשונים באותה סוגיא.

גרמא בניזקין פטור

ג. והרא"ש ממשיך 'ומה לי פורץ גדר ונאבדה ומה לי גודר בפניה ומתה ברעב'. דהיינו שכמו שהפורץ גדר בפני בהמה ויצאה ונאבדה הוא פטור משום דהוי גרמא בניזקין, א"כ ה"ה בגודר בפניה ומתה ברעב הרי הוא רק גרמא בניזקין והוא פטור מדיני אדם.

ויל"ע למה הוצרך הרא"ש להביא ראיה מ'פורץ גדר בפני בהמת חברו' כדי להוכיח שהגודר בפני בהמת חברו ומתה ברעב שהוא פטור. הלא הגודר הזה אינו אלא גרמא בניזקין, ופשיטא לן בכמה דוכתי בש"ס דגרמא בניזקין פטור.

ועוד קשה, שהרי אף 'פורץ גדר' (כותל בריא) בפני בהמת חברו אין דינו מפורש בגמרא שהוא פטור מדיני אדם, וכנ"ל, אלא הוא שיטת הרא"ש והוא מוכיח זאת מסברא ד'גרמא בניזקין פטור', וא"כ מאותה סברא גופא גם הגודר בפני בהמה ומתה ברעב ייפטר, וצ"ע.

רעוע הוא פטור מדיני אדם אף על הבהמה (וכמו שהוכיחו התוס' בסנהדרין שם, ובריש הכונס, מתוך הסוגיא עצמו) א"כ ה"ה בכותל בריא נמי פטור מדיני אדם על הבהמה. אלא שיש לעיין לפי זה א"כ למה התוס' בסנהדרין (שם) לא הביאו ראיה מזה שבכותל רעוע הוא פטור מדיני אדם על הבהמה שאפילו בכותל בריא אינו חייב על הבהמה כדיני אדם. ומשמע שיש מקום לומר שאפילו אם בכותל בריא הוא חייב על אבדת הבהמה, מ"מ בכותל רעוע יהיה פטור על אבדת הבהמה, כיון שהכותל עומד להיטתר.

והסברא לזה הוא שכיון שהכותל רעוע, א"כ לא רק שהבעלים עומדים לסותרו אלא הרי הוא עומד ליפול, ונמצא שאף הבהמה עומדת להיאבד. א"כ י"ל שכיון שיש מצוה לסתור את הכותל, כיון שהוא רעוע ועומד ליפול (כדאיתא בב"ק דף צא: לעניין אילן העומד לקציצה), א"כ כל הקורם במצוה זוכה, ואינו צריך להימנע מלסתור בשביל שלא תאבד בהמה חברו.

ובאמת סברות אלו מפורשות בתוס' בסנהדרין ובפרק הכונס לפרש למה יש ה"ה בגמרא שאף מדיני שמים ייפטר על הבהמה כשהיה כותל רעוע (כדאיתא בסוף הסוגיא בפרק הכונס בדף נו.). ואם סברות אלו יכולים לפטור אותו מדיני שמים כ"ש שיכולים לפוטרו מדיני אדם. ואפילו למסקנא שאינו נפטר מדיני שמים מחמת סברות אלו, אבל ייתכן שמ"מ הוא נפטר מדיני אדם מחמתם. ונמצא שממה שהוא פטור על אבדת הבהמה בכותל רעוע אינו ראיה שאף בכותל בריא ייפטר מאבדת הבהמה.

וא"כ צ"ע בדברי הרא"ש שהביא ראיה מסוגיא בפרק הכונס שאף הסותר כותל בריא בפני בהמת חברו ונאבדה הבהמה שהוא פטור מדיני אדם על הבהמה.

4 וכן פירש רש"י שם (בד"ה כפתו ומת ברעב), 'דבשעה שכפתו אין כאן דבר הריגה, והרעב בא מאליה והולך וחזק לאחר זמן כל שעה, ולא דמי לצמצם במים ובאור דההורג מזומן'. וכן מפורש גם בתוס' (שם בד"ה

דמיון הדקיה באנדרווא לסוף חמה לבוא

ו. והרי מבואר ברא"ש שאע"פ שההיזק של 'שבת' דומה ל'סוף חמה לבא', מ"מ אם הכניסו לחדר וסגר עליו הדלת הוא חייב. והוסיף הרא"ש, 'וכה"ג כתבו התוס' בפרק אלו הן הנשרפין (שם בד"ה סוף חמה לבא) גבי כפתו במקום שסוף חמה לבוא או סוף צינה לבוא דפטור, שאם הביאו ממקום אחר וכפתו שם חייב. והיינו שאע"פ שאין החמה שם עדיין אלא סופה לבוא, מ"מ כשכפתו והביאו לשם חייב. וממילא גם לגבי שבת אמרינן הכי שאם הכניסו לחדר וסגר הדלת עליו הוא חייב, וזהו הפשט בגמרא 'דהדקיה באינדרווא ובטליה'.

אמנם קשה, שהרי התוס' בסנהדרין (שם) וכן בריש פרק הכונס (דף נו. בד"ה אילימא) מבארים שרק למ"ד 'אשו משום חציו' אפשר לחייב את ה'מקרב דבר אצל האש' כמו אדם המזיק, וה"ה כפתו והביאו למקום שסוף חמה לבוא, שרק לר"י דאשו משום חציו חשוב רוצח וחייב עליו, אבל למ"ד אשו משום ממונו אין לחייב אותו כאדם המזיק. וא"כ קשה איך יפרש הרא"ש הגמרא ד'הדקיה באנדרווא' למ"ד אשו משום ממונו. הרי להאי מ"ד אינו בדין שיתחייב לשלם 'שבת' אפילו כשהכניסו לחדר וסגר עליו הדלת, כיון שאינו אלא כמו 'סוף חמה לבא' וכנ"ל.

ואפשר ליישב שהרא"ש סובר שהסוגיא ד'הדקיה באנדרווא' אזיל למ"ד אשו משום חציו, כיון דהכי קי"ל, (כמ"ש הרא"ש בפרק כיצד הרגל סימן ח').

שיטת הרמב"ם

ז. אבל קשה, להרמב"ם ז"ל שחולק על התוס' והרא"ש, ופוסק (פ"ג רוצח ה"י)

כפתו ומת ברעב), 'אפילו היה רעב כבר בשעה שכפתו, כיון דאם לא היה מתחזק עליו הרעב לא היה מת הוה ליה סוף רעב לבא, דלא דמי לכפתו בחמה, שכבר נפלה עליו חמה שראוי למות בה'.

5 ולא רק לעניין מיתה יש חיוב של מצמצם אלא גם לעניין ניזקין חייב דהוי גרמי, וכמ"ש הרא"ש בסנהדרין (פ"ט סימן ב') והרמב"ם ז"ל בקונטרס דינא דגרמי, ופסקו הרמב"ם (פ"ו חובל ומזיק ה"ב) ונפסק בשו"ע (סימן שפ"ג ס"ה).

שאפילו כפתו והביאו למקום שסוף חמה לבא הוא פטור [אע"פ שפסק (פ"ד נזקי ממון הט"ו) כר' יוחנן דאשו משום חציו]. וא"כ קשה כנ"ל, למה חייב בהדקיה באנדרווא.

וצריך לומר לשיטת הרמב"ם שעניין שבת אינו דומה למת ברעב שהוא 'סוף רעב לבא' אלא הוא דומה יותר לכפתו בחמה ומת, שהמזיק מוכן, וה"נ הרי השבת מתחיל מיד כשסוגרו, ולכן חייב הסוגרו, כמו כפתו בחמה ומת שהוא חייב. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בדינא דגרמי, 'דכיון דהרוזקיה (היינו דהדקיה באינדרווא), מההיא שעתא הוא דאפסדיה עד דפתח ליה'.

ואמנם לפי זה נמצא לכאורה שאפילו אם רק סגר עליו הדלת חייב לשלם שבת, אע"פ שלא הכניסו לחדר. שהרי הוא דומה לכפתו בחמה ומת, שהוא חייב. ואף לגבי ניזקין מחייבים את המצמצם, לפי מאי דקי"ל כרבינא (סנהדרין דף עו:) שאף המצמצם בהמת חברו באור, חייב לשלם.⁵

ונמצא שיש כאן מחלוקת יסודית בין הרא"ש והרמב"ם, שלפי הרא"ש אין השבת אלא כמו רעב ש'סופו לבא'. ולפי הרמב"ם השבת הוא מזיק ממש שנעשה מיד כשסוגרו.

ביאור מחלוקת הרמב"ם והרא"ש

ח. ויל"ע בשיטת הרא"ש למה ייחשב שבת כ'סופו לבא', והרי למעשה הוא מושבת מיד ממלאכתו.

ואפשר שהרא"ש סובר שכיון שאין כאן דבר המזיקו בפועל, אלא כל ההיזק הוא מה שאין האדם יכול לעשות מלאכתו, והרי אין העדר המלאכה בא בפעם אחת עם סגירת הדלת, אלא כל רגע שהוא סגור בחדר

אינו חייב דהוי גרמא בניזקין, ולא הביא המחבר שום חולק, ואילו היה הרמב"ם חולק על הרא"ש, לכאורה היה המחבר מביא גם שיטת הרמב"ם.

וא"כ חזרה קושייתנו למקומה, דכיון ששבת הוי כמו 'סוף חמה לבא' [וכמ"ש הרא"ש, שלפיכך פטור כשלא הכניסו לחדר], א"כ למה חייב עליו כשהכניסו לחדר וסגר עליו הדלת, ומ"ש מכפתו והביאו למקום שסוף חמה לבא שהוא פטור לדעת הרמב"ם.

ולכאורה צ"ל בדעת הרמב"ם שעניין שבת עדיף מ'סוף חמה לבא', אבל גרע מ'הניחו בחמה'. והיינו שהוא עדיף מסוף חמה לבא כיון שהשבת מתחיל מיד עם סגירת הדלת ואינו צריך 'שיתחזק עליו המזיק' כדי להזיקו, וכנ"ל. ומ"מ אינו דומה להניחו בחמה ממש שהוא חייב עליו אפילו אם לא הביאו לשם. והיינו משום דכשכפתו בחמה יש עליו דבר שפועל עליו להזיקו, דהיינו החמה או הצינה וכדו', וכשכפתו הרי הוא מצמצם אותו בתוך המזיק, והוי גרמי שחייב אפילו בניזקין [לפי רבינא דק"ל כוותיה]. אבל בשבת, כשסגר עליו הדלת, הרי אין שום 'דבר המזיק' לחברו בתוך החדר, וכל ההיזק הוא רק מה שאין חברו יכול לצאת ולעשות מלאכתו, וכיון שאין כאן מזיק בפועל, לא ייתכן לומר שהוא 'גרמי' ועושה היזק לחברו כשסגר הדלת, כיון שלא עשה מעשה בגופו וגם לא צמצמו לתוך 'דבר המזיק'. אבל אם הכניסו לתוך החדר ואז סגר עליו הדלת, אז חייב עליו ולא אמרינן שהוא 'סוף חמה לבא', כיון שהשבת מתחיל מיד, והוא הכניס את חברו בידיים לתוך החדר והשביתו ממלאכתו, ואין זה גרמא ולא גרמי אלא מעשה מזיק - משבית - בידיים ממש. כן נראה לבאר העניין לפי דעת הרמב"ם בע"ה.⁶

מתחדש עליו 'שבת חדש', כלומר שהשבת מתחדש ונוצר באורך הזמן שהוא סגור בחדר, ולכן אינו דומה לכפתו בחמה שכל המזיק מוכן ומזיק כבר, ואע"פ שלוקח זמן עד שהחמה תמיתנו, מ"מ החמה מתחילה להמית מיד, אלא שיש לאדם כח לסבול החום לזמן מועט וכשאפסו כוחותיו מועילה בו החמה שהיתה פועלת מתחילה להזיק לו, (וכמ"ש התוס' בסנהדרין, 'שכבר נפלה עליו חמה שראוי למות בה'), משא"כ ב'שבת' שכל המציאות של השבת נוצר רק עם משך הזמן, וכל רגע מתחדש שבת חדש וכנ"ל, ולכן הוא דומה ל'סוף חמה וצינה לבא' שאין המזיק מוכן בשעה שכפתו אלא הוא מתחדש אחרי זה, ולכן אינו חייב אלא כשעשה מעשה בגוף האדם, כגון שחבל בו ממש, או שהכניסו לחדר וסגרו בתוכו.⁶

והרמב"ם סובר שכיון שסגרו בחדר ולא הניחו לצאת עד לאחר זמן, וכל אותו הזמן הושבת ממלאכתו, נמצא שסגירת הדלת מתחילה זהו המעשה שהשביתו ממלאכתו, וכל השבת נעשה אז. וכמו כל חובל בחברו שחייב לשלם שבת אע"פ שעצם השבת נעשה עם משך הזמן, והיינו משום שהחבלה הוא מעשה שמשבית את הנחבל, ולא מקרי גרמא אלא מעשה מזיק, ה"נ כשסוגר הדלת הרי הוא משבית חברו עד הזמן שיפתח הדלת, ולא מקרי גרמא אלא מעשה מזיק, וכמ"ש הרמב"ם כנ"ל.

קושיא בדברי השו"ע

ט. איברא, קשה לומר שהרמב"ם חולק על הרא"ש לעניין הדקיה באידרונא, שהרי המחבר בשו"ע (בסימן ת"כ סעיף י"א) פוסק כהרא"ש שחייב שבת ב'הדקיה באידרונא' הוא רק כשהכניסו לחדר וסגר עליו הדלת, אבל אם היה כבר בחדר והוא סגר הדלת

6 ועיין בפלפולא חריפתא (בפרק החובל אות ב') בד"ה במקום שסוף חמה לבוא, שכתב, 'אבל במקום שהיא החמה חייב כדאיתא התם. וצריך לומר דברי הויקא טפי מהדקיה באידרונא' וכו'. ואפשר שכוונתו למה שכתבנו.

7 אולם להלן יתבאר בע"ה שדעת הרמ"ה הוא דהדקיה באידרונא חייב לשלם אפילו לא הכניסו לחדר. וגם יתבאר לכאורה שכן הוא גם דעת הרמב"ם. וא"כ א"צ למה שכתבתי.

ולכאורה צ"ל בשיטת הרא"ש, שהוא מדמה רעב לשבת, משום שהוא סובר שגם שבת אינו אלא כמו סוף רעב לבא, (וכמו שנתבאר כבר לשיטתו בע"ה), והיינו משום שהשבת נוצר עם משך הזמן, וא"כ כמו כשמכניס חברו לחדר וסוגרו מקרי שהוא השביתו בידיים, אע"פ שלא עשה השבת בידיים מיד, כמו כן המכניס חברו לחדר שאין בו אוכל וסגרו ומת ברעב, חייב, דחשיב שהוא הרעיכו בידיים.

גירש חברו מביתו ונעל הדלת בפניו

יא. והנה בריש פרק כיצד הרגל (דף כ.). נתבארה הסוגיא של 'הדר בחצר חברו שלא מדעתו', אם צריך להעלות לו שכר או לא. והגמרא מבארת שהנידון הוא באופן שהוא גברא דעביד למיגר אבל החצר אינה עומדת להשכרה, ונמצא שזה נהנה וזה לא חסר, ובוזה איבעיא להו אם חייב לשלם או לא. אבל בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר פשיטא שהוא פטור, דהוי ליה זה לא נהנה וזה לא חסר.

שיטת התוס' והרא"ש

יב. ואיתא שם בתוס' (בד"ה זה אין נהנה), 'אפילו בחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר הו"מ למימר דפטור כיון שלא נהנה אע"פ שגרם הפסד לחבירו, דאפילו גירש(ו) חבירו מביתו ונעל דלת בפניו אין זה אלא גרמא בעלמא'.

וכן איתא ברא"ש (שם בסיומן ו'). והוא מדמה דין זה למקבל שדה והובירה, שהוא פטור (אם לא דדרשינן לשון הדיוט), ולמבטל כיסו של חבירו, שהוא פטור כדאיתא בירושלמי (ב"מ פ"ה ה"ג, ופ"ט ה"ג).⁸

הכניס בחמה לחדר ומתה ברעב

י. והנה ממה שהרא"ש מדמה הדקיה באידרונא לגודר בפני בהמת חברו ומתה ברעב משמע שאילו הכניס בהמת חברו לחדר ונעל בפניה ומתה ברעב שהוא חייב לשלם, דומיא דהכניסו לחדר וסגר הדלת שהוא חייב על השבת.

ואמנם דבר זה חידוש הוא, ואף התוס' בסנהדרין ובהכונס לא כתבו אלא שאם הביאו למקום שסוף חמה וצינה לבא שהוא חייב, אבל לא כתבו שאם הביאו למקום שאין שם אוכל וסגרו שם ומת ברעב שיהא חייב. ולכאורה יש לחלק טובא ביניהם, שהרי הביאו למקום שסוף חמה וצינה לבא, הרי סוף סוף יגיע לכאן דבר שהוא מזיק וממית, דהיינו החמה או הצינה וכדו', והמביא חברו לשם מקרי שהוא מניחו בתוך החמה או הצינה, למ"ד אשו משום חציו, (דומיא דמקרב דבר אצל האש). אבל רעב הרי אינו 'דבר המזיק', אלא כל ההיזק בא מהעדר אכילה, וא"כ אף בהביאו למקום שאין שם אוכל יש לומר שאינו אלא גורם לרעב, ולא מקרי שהוא הביא את האדם למקום של רעב'.

ואף שבשבת מחייבים את המכניס חברו לחדר וסוגרו, אע"פ שגם שם אין 'דבר המזיק', היינו משום שעצם מה שהוא סגור בחדר זהו ההיזק, דהיינו שאינו יכול לעשות מלאכתו, ונמצא שהמזיק הסגירו והשביתו ממלאכתו בידיים. משא"כ ברעב, שעצם הדבר שאינו אוכל אין זה היזק, שהרי אין צורך לאדם לאכול כל הזמן, אלא שמשך הזמן בלי אוכל מביא את האדם למצב של רעב שאינו יכול לחיות בו, ונמצא שהסוגר אותו אינו אלא גרמא לגבי הרעב שסופו לבא.

8 אמנם הרא"ש מסיק שאם דר בחצר דקיימא לאגרא, חייב לשלם אפילו אם הוא גברא דלא עביד למיגר ונמצא שלא נהנה, [ודלא כמ"ש התוס' הנ"ל], וכן מוכח ברי"ף. והיינו טעמא משום 'שאכל חסרונו של חברו'. אבל אם לא דר שם אלא גירש חברו מביתו ונעל הדלת בפניו, הוא פטור משום שאינו אלא גרמא בניזקין, וכנ"ל.

כלל, אלא רק סגר הדלת בפניו וממילא אי אפשר להגיע לדיורים של הבית. ולכן, אפילו כשגרש חברו מביתו לא מקרי מזיק בידיים, כיון שהוא לא נגע ב'דיורים'. ולכן מקרי גרמא בעלמא, ודומה שפיר להדקיה באנדרונא, כשלא הכניסו לחדר, שהוא פטור.

שיטת הרמ"ה

יד. ועי"ש בנמוקי יוסף שמביא את שיטת הרמ"ה, וז"ל, 'וכן כתב הרמ"ה ז"ל דכשדר בה חייב מידי דהוי אכל נזקים דעלמא, דזה חסר וזה לא נהנה. אלא שחולק ז"ל ואמר דשבת שלא במקום נזק נמי כגון דהדקיה באנדרונא חייב, כדאיתא פרק החובל, וכל היכא דקיימא לאגרא וגרם לאפסודיה כגון דגזלה מיניה, אע"ג דלא דר בה חייב, ואפילו למאן דלא דאין דינא דגרמי, וכל שכן למאן דדאין'.

והיינו שהרמ"ה חולק על הרא"ש וסובר שאפילו סגר בית חברו ולא הניחו להיכנס לביתו לדור בו, הוא חייב לשלם עליו. והוסיף הרמ"ה שאף 'הדקיה באנדרונא' חייב, כדאיתא בפרק החובל. ומדבריו למדנו שהוא בא לחלוק על הרא"ש אפילו לעניין הדקיה באנדרונא.

ולפי מש"כ מהר"ן שפירא שמפרש שהרא"ש סובר ש'הדקיה באנדרונא' פטור למאן דלא דאין דינא דגרמי, אפשר לומר שהרמ"ה בא לחלוק ולומר דהדקיה באנדרונא חייב לכו"ע, ואפילו למאן דלא דאין דינא דגרמי, [וכמו שמפורש בסוף דברי הרמ"ה].

אולם לפי מש"כ שהרא"ש ג"כ מודה ד'הדקיה באנדרונא' חייב לכו"ע, אלא שהרא"ש מדמה את הנועל ביתו של חברו ל'הדקיה באנדרונא' באופן שלא הכניס חברו לחדר, משמע שהרמ"ה חולק וסובר שאפילו בכה"ג חייב לשלם.⁹

ובנמוקי יוסף (שם) מביא את שיטת התוס' והרא"ש, והוא מדמה אותו למבטל כיסו של חברו (וכנ"ל), וגם מדמה אותו ל'הדקיה לחבריה באנדרונא' שהוא פטור.

וזה פלא, שהרי גמרא ערוכה היא בפרק החובל דהדקיה לחבריה באנדרונא חייב לשלם, וכנ"ל. ואיך הביא הנמוקי"י ראייה מ'הדקיה באנדרונא' שהוא פטור.

וכתב מהר"ן שפירא שהתוס' והרא"ש מפרשים שהסוגיא של 'הדקיה באנדרונא' בפרק החובל קאי למאן דדאין דינא דגרמי, אבל הם סוברים הלכה כמאן דלא דאין דינא דגרמי, וממילא גם הדקיה באנדרונא יהיה פטור, שאינו אלא גרמי.⁹

דמיון 'גרשו מביתו' ל'הדקיה באנדרונא', והחילוק ביניהם

יג. אמנם נראה שיש ליישב ראיית הנמוקי"י באופן אחר, שמה שהביא ראייה מהדקיה באנדרונא שהוא פטור איירי באופן שכבר היה חברו בחדר והוא סגר עליו הדלת, שהרא"ש כתב על זה שהוא פטור, וכנ"ל. ואע"פ שבהכניסו לחדר וסגר עליו הדלת חייב לשלם שבת, מ"מ הם דימו 'גירשו מביתו' ונעל הדלת בפניו' להדקיה באנדרונא כשהיה חברו בחדר לפני שסגרו.

והטעם ש'גרשו מביתו' דומה לסגר עליו הדלת כשהיה כבר בחדר, ואינו דומה למי שהכניס חברו לחדר וסגרו בתוכו, הוא משום שבשבת עיקר הנזק הוא באדם עצמו, שהוא מושבת ממלאכתו, וממילא כשהכניס חברו לחדר וסגרו בתוכו הרי הוא משביתו ממלאכתו בידיים, והוי אדם המזיק בידיים ממש. משא"כ בסגר ביתו ולא הניחו לדור בו, אין הנזק באדם שהוא 'סגור מביתו', אלא הנזק הוא בבית, דהיינו שהזיק את הדיורים של הבית. והרי באמת הוא לא נגע בדיורים

9 והיינו דלא כמ"ש הרמב"ן ז"ל בדינא דגרמי, דהדקיה באנדרונא הוא מזיק בידיים ממש, וחייב אפילו למאן דלא דאין דינא דגרמי.

10 אא"כ נאמר שהרמ"ה הבין שהרא"ש פוטר 'הדקיה באנדרונא' מכל וכל, והוא חולק עליו שחייב, ואיירי כשהכניסו לחדר. אמנם קשה לומר שהרמ"ה הבין כך בשיטת הרא"ש, שהרי גמרא מפורשת היא שחייב.

שיטת הרמ"ה בגדר גרמא וגרמי

טז. ולכאורה צ"ל לשיטת הרמ"ה, שכל מה שנחלקו התנאים ב'דינא דגרמי' אי חייב או פטור אינו אלא רק כגון שורף שטרותיו של חברו (כדאיתא בב"ק דף צח:), שהשורף לא שינה את מצבו של החוב באמת, אלא נטל מן המלווה את הכוח והראייה שיוכל לגבות בו. ודומה למאבד מפתח של אוצרו של חברו, שלא שינה את מצבו של האוצר כלל.¹²

ובנפרצה הגדר בין כרמו לשדה חברו ונתיימש מלגודרה וקידש התבואה, דהוי נמי גרמי (כמבואר בב"ק דף ק.). י"ל דהיינו משום שלא עשה שום מעשה. ולפ"ז צ"ל שמה שכתה הרמ"ה (בסימן קנ"ז) שאפילו אם לא עשה שום מעשה חייב, היינו למאי דקי"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי.

או י"ל, דבנפצה הגדר אינו אלא גרמי כיון שאין האיסור בא אלא מחמת מחשבתו וייאושו של בעל הכרם, וכמ"ש הרמב"ן בדינא דגרמי. משא"כ כשנכנסו גנבים דרך הגדר הפרוץ, שאין צריך שום מחשבה כדי שיבא ההיזק, ולכן חייב אפילו למאן דלא דאין דינא דגרמי.

חידוש חיוב 'שבת' לדעת הרמ"ה

יז. והנה לפי הרמ"ה צריך עיון מהו החידוש של ה'חיוב שבת' שחידשה התורה באדם החובל החברו, ואילו שור המזיק את האדם, וכן אדם המזיק שור (באופן שיש בו שבת) אינו משלם שבת. ולמה יגרע מכל גורם היזק לחברו שחייב אפילו בלי מעשה, ואפילו למאן דלא דאין דינא דגרמי, וכנ"ל. ובשלמא לפי שיטת הרא"ש ודעימיה, אפשר לומר שכל שאינו עושה נזק בעצם

וגם למדנו ששיטת הרמ"ה הוא שכשנעל ביתו בפניו חייב לשלם ככל מזיק. ומשמע בדבריו שאפילו לא גירש חברו מביתו, אלא אפילו היה חברו חוץ לביתו והוא רק נעל אותו בפניו שחייב.

שיטת הרמ"ה בגורם הפסד לחברו

טו. ומצינו שיטת הרמ"ה בעוד מקומות שמחייב גם על גורם היזק לחברו כה"ג. וכדאיתא בטור (חור"מ סימן קנ"ז) 'כתב הרמ"ה ז"ל מאן דמחייב למגדר בינו ובין חברו ולא גדר ואתו גנבי וגנבי ליה מדי דרך הגדר, חייב לשלומי ליה. וכן כל הגורם לאפסודי ממונא דחבריה כי האי גוונא אף על גב דלא עבד מעשה והוא דאתרו ביה מעיקרא'.

ומסיק הטור, 'ולא נהירא לאדוני אבי הרא"ש ז"ל, דאפילו פורץ גדר בפני בהמת חברו בידים פטור מדיני אדם על הבהמה' ע"כ.

ואמנם שיטת הרמ"ה (סימן שצ"ו סעיף ד') היא שגם הפורץ גדר (בכותל בריא) בפני בהמת חברו ויצאה הבהמה ונאבדה, חייב לשלם לבעל הבהמה את בהמתו. ונמצא שהרמ"ה אזיל לטעמיה שבכל מקום שהוא גורם היזק לחברו, אפילו אם לא עשה מעשה, חייב לשלם אפילו למאן דלא דאין דינא דגרמי.¹¹

ומבואר בדעת הרמ"ה שהוא מוכיח ולומד וסובר שכל מי שפועל בממון חברו שיהיה במצב שתהא נאבדת או שתהא במצב של חיסרון וכדומה, אע"פ שלא עשה מעשה כלל ולא נגע בממון עצמו, ואפילו לא חיסרו משווי, חייב כמזיק גמור, ואפילו למאן דלא דאין דינא דגרמי.

11 וראה בפרישה (סימן קנ"ז אות ו' בד"ה פטור מדיני אדם) שכתב לחלק לדעת הרמ"ה בין פורץ גדר בפני בהמת חברו לבין היה לו לגדור חצרו ובאו גנבים. אמנם לפמ"ש אין צריך לחלק כלל, שהרי אף בפורץ גדר בפני בהמת חברו ונאבדה, חייב לשלם, לדעת הרמ"ה.

12 ואפילו אם נאמר שלדעת הרמ"ה המאבד מפתח של חברו חייב, היינו משום שבמצאות אי אפשר להוציא הכסף מהאוצר בלי המפתח, אבל בשורף שטרותיו, שהחוב עדיין קיים ודינו של הלואה לשלם, לא מקרי שהוא הזיק הממון ממש, ואינו אלא בגדר גרמי.

החובל בחברו. ולכן אינו חייב בהדקיה באנדרונוא - לשיטת הרא"ש, אלא כשהכניסו לחדר, כיון דבלא"ה אינו אלא גרמא בעלמא שפטור אף באדם החובל בחברו.

אולם ב'גירש' חברו מביתו ונעל הדלת בפניו, סובר הרא"ש שזה אינו אלא גרמא בעלמא, ואע"פ שהוא מאבד ממנו הדיורים שיש בבית (גם בלי החידוש של 'שבת', וכן"ל), מ"מ כיון שכל ההיזק הוא ב'דיורים' ולא באדם, והרי הוא לא נגע בדיורים עצמם, אלא רק נעל את הבית ומנע הבעלים מלהשתמש בדיורים של הבית, לכן אינו אלא גרמא בעלמא. [והרא"ש לטעמיה שהפורץ גדר בפני בהמת חברו פטור כיון שלא עשה מעשה בבהמה עצמה]. ואינו דומה להכניס חברו לחדר וסגרו בתוכו שחייב לשלם שבת, דשאני התם שהוא משבית את חברו בידיים, והרי עיקר הנזק של 'שבת' הוא ב'האדם' עצמו, וממילא מקרי מזיק בידיים ולא גרמא, וכן"ל.

דברי הב"ח לחלק בין גרשו מביתו

להדקיה באנדרונוא

יט. וראה בב"ח (סימן שס"ג) שכתב לחלק בין גרשו מביתו, שפטור לדעת הרא"ש, לבין הדקיה באנדרונוא שהוא חייב, וז"ל, 'צריך לחלק בין הדקיה באנדרונוא דהוה ליה מזיק בידים כשהכניסו לחדר וסגרו בתוכו, דהתחיל ההיזק מיד בידים ממש, ובין גירש חברו מביתו ונעל הדלת בפניו, דלא התחיל ההיזק עכשיו מיד אלא לאח"כ כשלא יוכל להכניס דיוורין בתוכו מפני נעילתו ואלמותו, ודו"ק'.

ואפשר שכוונתו הוא לחילוק שכתבנו, שב'שבת' עיקר הנזק הוא באדם, וכיון שסוגרו בידיים הרי הוא משביתו בידיים, משא"כ בבית שאין הנזק באדם, אלא בדיוור הבית, והוא לא הזיק הדיורים אלא שאינו מניח לאדם להשתמש בדיורים שלו, לכן אינו אלא גרמא בעלמא ופטור, לדעת הרא"ש וז"ל.

בדבר, לא מקרי מזיק ממש, וכמו פורץ גדר בפני בהמת חברו, דחשיב גרמא בניזקין. וה"נ בשבת, כיון שאינו נזק בגוף הנחבל, אלא הוא נזק במלאכתו שלא באה לעולם עדיין, לא מקרי מזיק באמת, כיון שלא הזיק את המלאכה בידיים, ואין זה אלא גרמא, והתורה חידשה שאדם החובל בחברו משלם שבת אע"פ שאינו אלא גרמא בעלמא. אבל לדברי הרמ"ה אין לומר כן, שהרי אף הגורם היזק לממונו של חברו בלי לגעת בממון עצמו חייב, וכן"ל.

ולכאורה צריך לומר שאע"פ ששבת אינו בגדר 'גרמא בעלמא', מ"מ הוא חידוש שהוא בגדר 'נזק' כלל, שהרי בסך הכל לא הזיק אלא 'מלאכה' שעדיין לא באה לעולם, ומהי"ת שזה מקרי שאיבדו דבר שהיה לו, דהיינו שנאמר שהיד יש בו מלאכה, והחובל בו ומשביתו מאבד את מלאכתו ממנו, שיתחייב לשלם עליו. וזהו החידוש של שבת, דחשבינן את מלאכת האדם כאילו מונחת ביד, והמשבית את היד הוא מאבד מלאכתו ממנו.

והנה בנועל בית בפני חברו, שם הוא פשוט שהוא מאבד 'דיורים' מחברו, שהרי פשוט שבכל בית 'יש דיורים', ואם בא אדם ועשה מעשה בידיים שמעתה אי אפשר לדור בבית, פשיטא שהיה חייב לשלם, ואין צריך לחידוש של 'שבת' לחייבו, כיון שפשוט הוא שיש בו דיורים כבר, וזהו כל המציאות של בית, והנועלו ומונעו חברו מלדור בו הוא ג"כ מאבד מחברו את הדיורים שיש לו בבית, ולכן סובר הרמ"ה שהנועל ביתו של חברו חייב לשלם, ואע"פ שלא נגע בדיורים, ואזיל לטעמיה שהפורץ גדר בפני בהמת חברו חייב לשלם, אע"פ שלא נגע בבהמה עצמה.

יח. ודאיתנן להכי נראה לומר שאף הרא"ש מודה ביסוד הדבר לרמ"ה, שהחידוש של שבת אינו שחייב על גרמא, אלא החידוש הוא שנחשב שיש ביד 'מלאכה', והמשביתו מאבדה ממנו, אבל לא נתחדש כלל שחייב על 'גרמא' באדם

חידוש, ונמצא שהנועלו לא החסיר לבעלים כלום. ומה שהבעלים הפסידו שלא יכלו להשתמש בבהמתם אין זה אלא גרמא בעלמא וכמבטל כיסו של חבירו שפטור לכו"ע.

החידוש של 'שבת' לפי הקצות

כא. ובדברי הקצות הנ"ל מבואר שהוא לומד שהחידוש של 'שבת' הוא שחייב גם על המלאכה שהפסיד הנחבל בגרמתו של החובל, והיינו שעניין של שבת הוא 'גרמא' והתורה חייבה אדם החובל בחברו גם על גרמא כזו. ולכן הקשה שפיר על הב"ח ועל שיטת הרמ"ה, שגם נועל ביתו של חברו אינו אלא גרמא, שהרי לא הוּזק את הדיורים בפועל, אלא גרם לחברו שלא יוכל להשתמש בהם, ובזה לא חידשה התורה שחייב בגרמא.

אבל כבר נתבאר בע"ה ששיטת הרמ"ה והב"ח הוא שאין ביטול מלאכה של הנחבל בגדר גרמא כלל, כיון שנתחדש בתורה שבידיים יש מעשי ידיים. וא"כ בבית שפשוט שיש בו דיורים, וא"צ לחידוש התורה בזה, א"כ אין לפטור הנועלו מטעם גרמא בעלמא, אלא רק מחמת שלא עשה מעשה בבית עצמו, ומחמת זה מקרי גרמא לפי הרא"ש. אבל לפי הרמ"ה שאפילו בלא עשה מעשה בדבר הניזוק עצמו מקרי מזיק בידיים ממש, (וכמ"ש לעניין פורץ גדר לפני בהמת חבירו, ולעניין היה לו פירצה בגדר ונכנסו גנבים דרך הגדר לחצר חבירו), א"כ גם הנועל בית חבירו בפניו מקרי מזיק בידיים ממש ודו"ק.

וראה בבית אפרים (חו"מ סימן ה') שכתב ליישב שיטת הרמ"ה שהוא סובר כשיטת הר"ח כהן שבתוס' בגיטין (דף מב: בד"ה ושו"ר) בעניין 'שבת דבהמתו'. וקודם שנביא דבריו, נבאר אותה סוגיא בע"ה.

שבת הפוחתתו בדמים

דברי הגמרא והתוס'

כב. עוד שנינו בפרק החובל (ב"ק דף פה:), בעי רבה שבת הפוחתתו בדמים מהו,

קושיית הקצות החושן

על הב"ח והרמ"ה

כ. ואמנם הקצה"ח (סימן שס"ג סק"ג) תמה על הב"ח, וז"ל, 'והבדיל בין השווין, דאהדיקא באנדרונא נמי מחייב במה שלא יוכל אח"כ להשכיר את עצמו, ונימא שאין ההיזק מתחיל עכשיו'.

ומסיק הקצות ליישב קושיית הב"ח, מדוע בגרשו מביתו פטור לדעת הרא"ש, ומ"ש מהדקיה באנדרונא שחייב, וז"ל, 'אלא דלא קשה מידי דודאי גבי אדם באדם התורה רבתה לחייבו בד' דברים ואפילו שבת שלא במקום נזק, אבל בנזקי שור לא חייבתו התורה אלא בנזק בלבד, משום הכי בנועל ביתו דליכא דין נזק אלא במה ששובת החנות ממלאכתו, ואין דין שבת באדם דאזיק שור או שאר ממון וכו', וכן בנועל בהמת חבירו פטור משום דאין שבת בבהמה, אבל האי דהדקיה באנדרונא אדם באדם וחייב משום שבת, וזה פשוט וברור'.

וממשיך הקצות לשיטתו ומקשה על הרמ"ה שהשווה דין נועל ביתו בפניו להדקיה באנדרונא לחייבו, וז"ל, 'ותמה אני על עצמי בראיה זו, דהתם אדם באדם וחייב משום שבת, אבל בנועל חנות דהו"ל אדם בשור פטור משבת'.

ואמנם לפי מה שכתבנו נתבאר שפיר בע"ה דעת הרמ"ה, שכל החידוש בשבת אינו אלא שנחשב שיש ביד מעשה ידיים, אבל בבית פשוט שיש בו דיורים, ולכן כמו שחייב בהדקיה באנדרונא, ואפילו כשלא הכניסו לחדר - לדעת הרמ"ה [שמחייב הגורם היזק לחבירו אפילו כשלא עשה שום מעשה, וכנ"ל] ה"נ הנועל ביתו של חברו חייב לשלם, ואפילו לא גירש את חברו מביתו.

ולפי המתבאר נמצא שאם נעל שורו של חברו ובטלו ממלאכה, מודה הרמ"ה שהוא פטור מלשלם, שהרי לא חידשה התורה שיש בידיים 'מעשי ידיים' אלא רק לגבי אדם החובל בחברו, אבל בשור לא נתחדש האי

ואמנם צ"ע שאם בכה"ג שייך נזק א"כ מנא להו לתוס' שבכה"ג מודה אביי, ומי גילה לתוס' שהגמ' איירי רק באופן שאין ידוע שיחזור ידיו להיות כתחילה. ועוד צ"ע למה באמת מודה אביי בכה"ג. וראה להלן. ומתחילה נבאר בע"ה עצם האיבעיא של רבה.

ביאור האיבעיא של רבה

ומחלוקת אביי ורבה

כג. ולכאורה עיקר האיבעיא של רבה, והמחלוקת של אביי ורבה הוא באופן שחבל אדם בחברו ועשה בו היזק שהוא זמני, דהיינו שלאחר זמן יסתלק הנזק מכל וכל ויחזור שוויו למה שהיה מתחילה. ונחלקו האם יש בו חיוב נזק או לא. שאביי סובר שחייב לשלם נזק כיון שעכשיו יש כאן נזק ופחת דמים. ורבה סובר שכיון שלאחר זמן יחזור הדבר לכמו שהיה, ממילא אין כאן נזק כלל. והיינו שנחלקו האם היזק זמני חשוב היזק או לא.

אמנם ראה להלן שיבואר בע"ה שנחלקו התוס' ור"ח כהן בביאור האיבעיא דרבה ומחלוקת אביי ורבה.

שבת דבהמתו

שיטת התוס' והרא"ש

במזיק בהמה וסופו לחזור

כד. דהנה בהגהות אשר"י בסוגיא שם (ברא"ש פרק החובל סימן ו'), לאחר שכתב הרא"ש שההלכה כרבה שאין משלם נזק, כתב: 'מכאן יש ללמוד שאם שכר אדם בהמת חברו ונתקלקלה אפילו בפשיעה בחדש או בחדשים או יותר אחר שכלו ימי שכירתו, פטור, דכיון שסופו לחזור הוה ליה שבת, ושור אין לו שבת' וכו'.

וכן איתא בתוס' בגיטין (דף מב: ב"ד) ושור אינו משלם אלא נזק, וז"ל, 'יש רוצים לפטור את השוכר או שואל סוס מחברו אפילו הוזק בפשיעה ונתבטל הרבה ממלאכתו, כיון דסופו לחזור להתרפאות,

היכי דמי כגון שהכהו על ידו וצמתה ידו וסופו לחזור, (פירש רש"י, הכהו מכה שהוא צריך לשבות ממלאכתו וסופו להיות שלם ככתחילה ואין כאן אלא שבת אבל פוחתו עכשיו בדמים שאם היה בא לימכר עכשיו היו דמיו פוחתין), מאי (מי מיחייב אפחת דמיו דהשתא או לא), כיון דסופו לחזור לא יהיב ליה ולא מידי (דמי ידו), או דלמא השתא מיהת אפחתיה וכו'. ומסיק הגמ', ומלתא דבעיא ליה לרבה פשיטא ליה לאביי להך גיסא ולרבה להך גיסא, דאתמר הכהו על ידו וצמתה וסופה לחזור, אביי אומר נותן לו שבת גדולה (דמי ידו) ושבת קטנה (כל ימים שיפול למשכב רואים אותו כשומר קישואין). ורבה אמר אינו נותן לו אלא דמי שבתו שבכל יום ויום.

ובתוס' (שם בד"ה שבת) מבארים דאיירי שנפחתו דמיו מחמת 'שאינ בני אדם בקיאים להכיר בידו אם סופה לחזור, ולא יכניסו עצמן בספק לקנותו כבריא ושולט בשתי ידיו, וסבורין שלא יתרפא עוד. אבל בדבר הידוע שסופו לחזור מודה אביי שאין נותן לו אלא שבת שבכל יום ויום'.

ויש לעיין בדברי התוס', האם באו לחדש הלכה, ולומר שבאופן שהדבר ידוע שסופו לחזור, אז מודה אביי שאפילו אם נפחת דמיו עכשיו מחמת המכה מ"מ אינו משלם אלא שבת ולא נזק. או שהתוס' מחדשים המציאות, שרק מחמת שאין ידוע שסופו לחזור לכך נפחת דמיו, אבל בידוע שסופו לחזור, אז לא נפחת דמיו להימכר כלל, ולא שייך כלל לשלם נזק, וממילא פשיטא שלא יסבור אביי שמשלם נזק, שהרי אין בו.

והסברה נותנת, וכך משמע מדברי התוס', שבאו לחדש הלכה, ולא רק מציאות. שהרי התוס' מסקי 'מודה אביי שאין נותן אלא שבת שבכל יום ויום', ואם בכה"ג לא שייך נזק כלל, א"כ מה שייך לומר 'מודה אביי', הרי אין מקום לשיטתו כלל, ואיך הו"א שיחלוק עד שצריך לומר שהוא מודה.

חכמי צרפת ז"ל כיון דסופה להתרפאות מאותה פציעה פטור מלשלם דמי נזק, ולא [דלא] הוי אלא שבת. דאביי ורבא פליגי בפרק החובל גבי הכהו על ידו וסופה לחזור, אביי אמר נותן לו שבת גדולה ושבת קטנה, ורבא אמר אינו נותן לו אלא שבתו שבכל יום ויום. דאביי חשיב ליה נזק כיון דאפחתיה מכספיה. ורבא לא חשיב ליה נזק, כיון דסופו לחזור. וא"כ הכא דהוה אדם בשור פטור, דאדם בשור לא משלם אלא נזק אבל לא שבת וכו'.

הרי מבואר בדבריהם שבאופן שנפחת דמי השור מחמת שאינו יכול לעבוד בו עכשיו, והדבר ידוע שיחזור לבריאותו ולשווי הראשון, בזה נחלקו אביי ורבא, וסובר אביי שמשלם נזק, ורבא סובר שאינו משלם נזק (אלא רק שבת - בחובל באדם).¹³

ומבואר לכאורה שהראשונים הנ"ל לומדים שמחלוקת אביי ורבא הוא 'האם נזק זמני חשוב נזק או לא', וכנ"ל. ולכן דימו שפיר נזק בשור שסופו לחזור לשבת הפוחתתו בדמים, שלפי אביי חייב לשלם 'נזק' על הפחת של עכשיו. ולפי רבא אינו חייב לשלם נזק, שהרי אין כאן נזק 'לעולם'.

שיטת רבינו חיים כהן

כו. ואמנם התוס' בגיטין מביאים את שיטת ר' חיים שחולק עליהם, וסובר שהמזיק שור וסופו לחזור חייב, וז"ל, 'ור"ח אומר דלא שייך שבת אלא באדם דשבתו לא הוי בכלל נזק דמשום שבת לא פחת דמי כ"כ, אבל שור פשיטא דשבתו בכלל נזק הוא דפחתי דמיו, ומתחילה כשהוזק שמין כמה דמיו פחותים לימכר'.

ומשמע לפום ריהטא שר"ח כהן אומר שרק באדם יש מציאות של 'שבת שאינו כלול בנזק', אבל במזיק שור, אין בו מציאות של שבת כלל, שהרי השבת כלול ב'נזק' שלו, כיון שאם בא למכרו עכשיו הוי דמיו

דכי היכי דדרשינן איש בעמיתו ולא שור בעמיתו, ה"נ דרשינן איש בעמיתו ולא איש בשור וכו'.

והנה מבואר בתוס' שמדובר באופן שלאחר שיחזור השור לבריאותו יהיה שווה כמו שהיה שווה מתחילה, אלא שכרגע אם באים למוכרו נפחת דמיו מחמת שאינו ראוי למלאכה מיד. והוא דומה למציאות של קרקעות שביומי תשרי נמכרים בזול מחמת שאי אפשר לחרוש ולזרוע בו מיד (וכדאיתא בב"ק דף ז, ע"ש ברש"י בד"ה דביומי ניסן יקרי ארעתא), ואע"פ שהדבר ידוע שיגיעו יומי ניסן ויוכל לחרוש ולזרוע ואז יחזור שווי הקרקע להימכר ביוקר, אבל כיון שהקונה בתשרי אינו יכול לחרוש מיד אינו משלם אלא בזול. וה"נ בשור, אע"פ שהדבר ידוע שיחזור לבריאותו ולשווי שלו שהיה שווה מתחילה, מ"מ כיון שעכשיו אינו ראוי למלאכה אינו נמכר אלא בזול.

דמיון 'שבת דבהמה'

ל'שבת הפוחתתו בדמים'

כה. ומבואר בדברי הראשונים הנ"ל שהם מדמים את מציאות הזה של 'הזיק שור וסופו לחזור, אלא שאינו יכול לעשות מלאכה לחדש או חדשיים' ל'שבת הפוחתתו בדמים' שהוא תלוי במחלוקת אביי ורבא. שהרי הם אומרים דכיון דקי"ל כרבא שסובר ב'שבת הפוחתתו בדמים' שאינו משלם אלא שבת ולא נזק, לכן באופן שהזיק שור וסופו לחזור צריך להיות פטור, כיון שאין חיוב שבת במזיק שור. ומבואר שאמנם לפי אביי משלם נזק באופן כזה שהזיק שור וסופו לחזור.

וכן מפורש נמי ברא"ש בפרק השואל (ב"מ דף צו:), וז"ל, 'והשוכר בהמה מחבירו ועלה בה מכה ברגליה בפשיעת השוכר כגון ששינה בה ולא הוי מחמת מלאכה, פסקו

¹³ ויל"ע אם זה מתאים עם דברי התוס' בפרק החובל (שם) שמבארים שלא נחלק אביי על רבא אלא באופן שאין ידוע שיחזור הדבר כתחילה. וראה להלן.

ונראה לומר שאף התוס' כווננו למה שכתב הבית אפרים אליבא דהרא"ש, ששיטת ר"ח כהן הוא שכיון שנפחת דמי השור להימכר עכשיו מחמת שאינו ראוי למלאכה, חייב לשלם 'נזק' על הפחת הזה.

ביאור שיטת הר"ח

כח. אמנם, לכאורה דברי ר"ח כהן תמוהים, דמה לי שדמי השור נפחת עכשיו, הרי סוף סוף אין זה נזק לעולם, ולאחר שיכריא השור יחזור שוויו למה שהיה מתחילה, וכיון שאין זה אלא 'נזק זמני' א"כ למה ישלם 'נזק' לפי רבא, הרי שיטת רבא הוא שהיזק זמני לא חשוב היזק.

ואם נאמר שר"ח מחייבו בנזק מחמת שלעולם לא יחזור שווי השור למה שהיה מתחילה, כיון שהוא חסר מלאכה של חדש או חדשים האלו, א"כ קשה למה נחלקו התוס' על ר"ח ופטרוהו, הרי פשיטא שנזק שאינו חוזר לעולם חשוב נזק לכו"ע.¹⁴

ולכאורה צריך לומר שאף ר"ח מדבר באופן שסופו לחזור, ומ"מ מחייבו נזק מחמת שעכשיו נפחת דמיו. ומבואר שהוא סובר שאינו דומה ל'שבת הפוחתתו בדמים' שבו דיבר רבא ואמר שאינו משלם אלא שבת ולא נזק, וצ"ע מדוע.

[ובדברי רבינו אפרים ותשובת הריצב"א שבאו"ז פרק האומנים מבואר שרבינו חיים מיירי כשאין סופו לחזור מעצמו אלא שצריך לשלם לרופא לרפאו, ומכיון שבשור אין משלמים ריפוי לכן משלם את מה שנפחת מדמיו, דאם לא ירפאו לא יכריא לעולם ואין זה נזק זמני].

שיטת הר"ח באיכעיא

ד'שבת הפוחתתו בדמים'

כט. ואשר נראה לומר בע"ה שר"ח כהן סובר שלא נחלקו אב"י ורבא ב'נזק זמני' אם חשוב נזק או לא, אלא דכו"ע מודים שהיזק

פחותים מחמת שאינו ראוי עכשיו למלאכה, ולכן גם לפי רבא משלם 'נזק' בכה"ג שהיזק שור והשביתו ממלאכתו.

וכן מבואר ברא"ש בפרק השואל (שם) שמביא ג"כ את שיטת הר"ח, וז"ל, 'ויש מחלקין, דודאי גבי אדם לא חשבינן ליה אלא שבת, דאינו עשוי להמכר הלכך לא חשיב אפחתיה מכספיה. ועוד דאדם דמיו יקרים והקונהו פוחת מעט מדמיו כיון שסופו לחזור. אבל גבי שור נקרא נזק שעשוי להמכר ונפחתו דמיו'.

דברי הבית אפרים בביאור שיטת הר"ח

כו. אמנם ראה בבית אפרים (חו"מ סימן ה') שמבאר את שיטת ר"ח כהן בשני דרכים. והוא מבאר שנחלקו התוס' בגיטין והרא"ש בב"מ אליבא דר"ח כהן בהני שני דרכים.

והיינו שלפי התוס', שיטת שיטת ר"ח כהן הוא שלא מיעטה התורה החיוב שבת בשור אלא כשיש בו חיוב נזק, שכיון שמשלם הנזק ממילא אין מקום לשלם גם על השבת, כיון שהוא כלול לגמרי בנזק [משא"כ בחובל בחברו שאין השבת כלול לגמרי בנזק]. אבל כשמזיק שור ואין בו אלא שבת, ודאי שחייב לשלם השבת מדין 'שבת'.

ואמנם שיטת הרא"ש אליבא דר"ח כהן, מבאר הבית אפרים, שהוא סובר שבאופן שהיזק שור וסופו לחזור, חייב לשלם על הנזק של עכשיו כיון שאם בא למכרו עכשיו היו דמיו פחותים, וחייב לשלם עליו מדין 'נזק'.

ואמנם צל"ע במה שכתב אליבא דתוס' שיש חיוב 'שבת' במזיק שור באופן שאין בו נזק. שמאחר שנתמעט שור מפרשת שבת, א"כ מנלן לחלק ולומר שלא נתמעט אלא רק כשיש עמה נזק. ועוד שהרי עיקר חסר מן הספר, שהתוס' לא פירשו שיש חיוב לשלם 'שבת' על נזקי שור. ואדרבה, בתוס' מבואר שאינו משלם 'שבת' אלא שמין את השור כמה נפחתו דמיו לימכר מיד, והיינו מדין נזק.

14 ולא משמע כלל בדבריהם שלא נחלקו כלל בעיקר הדין, ורק נחלקו במציאות הדבר, האם הנזק של השור סופו לחזור או לא.

והוא דומה במציאות למזיק שור והדבר ידוע שסופו לחזור, שבו מדבר הר"ח ומחייבו לשלם 'נזק'.

וביאור דברי הר"ח הם, דהטעם שהחובל באדם באופן שמשביתו ממלאכתו והדבר ידוע שיחזור להיות בריא כתחילה, משלם עליו שבת של כל יום ויום ואין שמים אותו בכמה נפחתו דמיו להימכר עכשיו מחמת ביטול מלאכתו, היינו משום שהרי בכה"ג כל הנזק שלו הוא רק מחמת ה'שבת'. וכיון שאין דמיו נפחתים אלא קצת, לכן דין הוא שלא נישום את ה'שבת' הזה בכמה נפחת דמיו עכשיו להימכר, כיון שאין הפחת הזה משקף באמת את ה'שבת' שלו. [והסיבה לזה הוא מפני 'דאינו עשוי להמכר הלכך לא חשיב אפחיתיה מכספיה. ועוד דאדם דמיו יקרים והקוננו פוחת מעט מדמיו כיון שסופו לחזור', וכמ"ש הרא"ש בב"מ]. אלא שמים כמה היה מרוויח כל יום ויום והחובל משלמו בשלימות (כפועל בטל). וכיון שמשלם 'שבת' שלם ממילא אין מקום שישלם גם הנזק שנפחת דמיו להימכר מחמת ה'שבת' הזה עצמו.

ואמנם במזיק שור וסופו לחזור, ואפילו באופן שהדבר ידוע שסופו לחזור, מ"מ הרי נפחת דמיו להימכר עכשיו. וכיון שיש כאן 'נזק זמני' מחמת השבת, והרי אין משלמים 'שבת' בבהמה, ממילא מן הדין הוא שישלם את ה'נזק' מדין נזק. שאף נזק שסופו לחזור מקרי נזק וכנ"ל. והטעם שבאדם אינו משלמו הוא רק משום שמשלמו בתורת 'שבת', וכנ"ל. וכאן שאינו משלמו בתורת 'שבת' חייב לשלם את הנזק של עכשיו.

והיינו מש"כ הר"ח כהן, 'דלא שייך שבת אלא באדם, דשבתו לא הוי בכלל נזק, דמשום שבת לא פחתי דמיו כל כך', ולכן דין הוא שנשום את ה'שבת' בתורת שבת ולא בתורת נזק, ולכן אינו משלם את הפחת שנפחת עכשיו מחמת ה'שבת'. 'אבל שור פשיטא דשבתו בכלל נזק הוא דפחתי דמיו, ומתחילה כשהוזק שמין כמה דמיו פחותים לימכר', ודין הוא שישלם על הפחת שנפחת

זמני חשוב נזק וחייב לשלמו גם בבהמה. ולא נחלקו אלא ב'שבת הפוחתתו בדמים', וכמו שיבואר בע"ה.

שאביי ורבא נחלקו באופן שהשבת פחתתו בדמים באופן של 'נזק עולם', והיינו באופן שאין הדבר ידוע שסופו לחזור והקונה אותו לא ישלם אלא כמי שאין לו יד כלל. דאביי סובר שכיון שיש כאן נזק עכשיו, ממילא מן הדין הוא שישלם אותו נזק, כמו כל קוטע יד חברו שמשלם נזק על היד. ואע"פ שהנזק הזה אינו אלא זמני (מאחר שאמדהו הרופאים שיחזור היד לקדמותו), מ"מ הרי נתבאר דלכו"ע 'נזק זמני' חשוב נזק. וכיון שמשלם נזק ממילא אינו משלם שבת אלא כשומר קישואים.

ורבא חולק ואומר שכיון שהנזק הזה אינו אלא מחמת שאנשים אינם מכירים שסופו לחזור נמצא שכל הנזק הוא טעות, ואין כאן נזק אמיתי באדם. ולכן אינו בדין שישלם עליו 'נזק'. ולכן משלם רק שבת. [אבל משלם שבת של אותו מלאכה שנתבטל ממנו, כיון שלא שילם נזק].

אבל במזיק שור ונפחת שוויי מחמת שהוא יתבטל ממלאכתו לחדש או חדשים הרי ירידת שוויי הוא באמת ולא מחמת חוסר ידיעה. ולכן אף רבא מודה בזה שמשלם נזק של עכשיו, שהרי אף רבא מודה שזנזק זמני חשוב נזק, ולכן קסבר ר' חיים כהן שהמזיק שור וסופו לחזור חייב לשלם הפחת שפחתו דמיו עכשיו מחמת ביטול מלאכתו.

ביאור דברי הר"ח

ל. ואמנם דברי הר"ח בתוס' אינם באים לתרץ במה נשתנה 'נזק זמני' של בהמה (שלכו"ע חייב לשלם עליו 'נזק') מ'שבת הפוחתתו בדמים' (שרק לפי רבא משלם עליו שבת ולא נזק), אלא באים לתרץ במה נשתנה מחובל בחברו באופן שידוע לכל שיחזור להיות בריא כתחילה, דבכה"ג לכו"ע משלם רק 'שבת' ולא 'נזק' (וכמ"ש התוס' בסוגיא ד'שבת הפוחתתו בדמים').

ה'שבת' של הנחבל, וכנ"ל, אלא משלם לו 'שבתו שבכל יום ויום' וממילא אין מקום לשלם 'נזק' הזה, כיון ששילמו בתורת שבת.

והיינו מה שכתבו התוס' בפרק החובל, שהמחלוקת אביי ורבא מדובר רק באופן שאנשים אינם בקיעים לדעת שיחזור היד לבריאותו, ולכן מוזילים בדמיו הרבה, ולכן יש מקום לומר שישלם החובל על ה'נזק' הזה, שהוא יותר מה'שבת' של הנחבל.

ורק במזיק שור והדבר ידוע שסופו לחזור יש לדון בו אם ישלם עליו נזק או לא. והיינו משום שבשור אין משלמים שבת, ולכן יש מקום לומר שישלם את הנזק הבא מחמת השבת. ובוזה נחלקו התוס' ור"ח כהן, שלפי התוס', דבר זה תלוי במחלוקת אביי ורבא האם 'נזק זמני' חשוב נזק או לא. וכיון דקי"ל כרבא, שאינו חשוב היזק ממילא הוא פטור לגמרי. ולפי ר"ח כהן, נזק זמני חשוב נזק לכו"ע, ולכן אף לרבא חייב לשלם כאן על הנזק שפחתו דמיו להימכר עכשיו, כיון שאינו משלם אותו בתורת 'שבת'.

ונמצא שדברי התוס' (בב"ק) עולים יפה לכו"ע, ואינו שייך כלל למחלוקת התוס' (בגיטין) והר"ח כהן במזיק שור שסופו לחזור.

דברי הבית אפרים בביאור שיטת הרמ"ה
לג. וכעת נחזור לשיטת הרמ"ה, שסובר שהמגרש חברו מביתו ונעלו בפניו חייב לשלם, והביא ראיה מ'הדקיה באנדרונא' שחייב לשלם. והקשה עליו הקצות שהרי רק אדם החובל חברו יש חיוב שבת ולא במזיק ממנו של חברו.

וכתב הבית אפרים (ח"מ סימן ה') ליישב שיטת הרמ"ה שהוא סובר כשיטת הר"ח כהן, ע"פ מה שנתבאר לעיל, שהבית אפרים מבאר שיטת הר"ח בב' אנפי, והיינו שהרמ"ה סובר כמו שמבואר בתוס' בגיטין (דף מב: בד"ה ושור) שיש חיוב שבת גם באדם המזיק לשור, מדין שבת ממש - כשאין בו נזק. או שסובר כמו מבואר ברא"ש בב"מ שהוא חייב לשלם מדין נזק -

עכשיו, כיון שאינו משלם על השבת עצמו, והרי היזק זמני חשוב היזק לכו"ע.

לא. נמצאנו למדים, שביאור מחלוקת אביי ורבא ב'שבת הפוחתתו בדמים' הוא תלוי במחלוקת התוס' בגיטין והר"ח כהן.

שלפי התוס' נחלקו אביי ורבא האם נזק זמני חשוב נזק או לא. וקי"ל כרבא שאינו חשוב נזק. וממילא רק באדם אפשר לחייבו מדין שבת, אבל בשור שאין בו שבת פטור לגמרי.

ולפי הר"ח כהן נחלקו אביי ורבא בנזק שבא מחמת חוסר ידיעה, וסופו לחזור, האם חייב לשלם או לא. אבל נזק הבא מחמת 'שבת', כלומר מחמת שהאדם או השור ישבתו ממלאכה לחדש וכדו' ודאי חשוב נזק, אע"פ שסופו לחזור לשוויי שהיה שווה בתחילה. אלא שבאדם אינו משלם 'נזק' זה בתורת נזק, כיון שמשלמו בתורת שבת. [והשבת עולה הרבה יותר מהפחת שנפחת דמיו]. ובשור שאין בו חיוב שבת, משלם את הפחת בתורת נזק.

ביאור דברי התוס'

בעניין 'שבת הפוחתתו בדמים'

לב. והנה התוס' בסוגיא דשבת הפוחתתו בדמים (ב"ק שם) כתבו ש'בדבר הידוע שסופו לחזור מודה אביי שאין נותן לו אלא שבת שבכל יום ויום'. ולכאורה הן הם דברי ר"ח כהן, שכל מחלוקת אביי ורבא הוא רק בנזק שבא מחמת חוסר ידיעה. אבל לפי התוס' בגיטין שדימו המזיק שור וסופו לחזור למחלוקת אביי ורבא, מבואר בדבריהם שאף אם אין שם חסרון ידיעה נחלקו בו אביי ורבא.

אולם האמת הוא שדברי התוס' תואמים לכו"ע, והוא משום שאף התוס' בגיטין מודים שהחובל באדם ומשביתו ממלאכה ואין בו שום נזק אלא רק זה שאינו יכול לעבוד לחדש ומפני זה נפחת דמיו קצת להימכר עכשיו, שבכה"ג אינו נותן לו 'נזק' כלל, כיון שאין הנזק משקף באמת את

[ואין בו החידוש של 'שבת' כמו שיש באדם, שנחשב כאילו יש בו מעשי ידיים], א"כ הנועל אינו מאבד את המלאכה בידיים, אלא גורם לשור שלא יוכל לעשות מלאכה, ודומה למבטל כיסו של חברו שהוא פטור לכו"ע.

נועל ביתו של חברו כמה משלם

לה. והנה לפי מהלך הבית אפרים אליבא דהרא"ש יוצא לנו חידוש בשיטת הרמ"ה, שהנועל ביתו של חברו אינו חייב לשלם אלא דמי הפחת שנפחת הבית - אילו בא למכרו עכשיו, דומיא דמזיק שור וסופו לחזור, שלפי הר"ח כהן (אליבא דהרא"ש) משלם הפחת שנפחת דמיו להימכר עכשיו, ואינו חייב לשלם על כל הימים שהבית נעול, שהרי בזה אינו אלא גרמא בעלמא.

ואילו לפי מה שכתבנו נמצא שחייב לשלם על כל הימים שהיה הבית נעול, שהרי הוא הזיק הדיורים של כל אותם הימים.

ולכאורה יש לדייק בדברי הרמ"ה כדברינו, שהרי הוא מדמה אותו לדר בחצר חברו, שהוא חייב לשלם על כל הימים שדר בחצר, ודו"ק.

נועל חנותו של חברו

לו. ויש להעיר שהקצות והבית אפרים עוסקים בנועל חנותו של חברו, ולפי מה שכתבנו נמצא לכאורה שבכה"ג גם הרמ"ה מודה שאינו משלם כלל, כיון שאין כאן 'דיורים' שהפסידו, אלא רק גרם לו שלא יוכל להרוויח בחנותו, ודבר זה דומה לשבת, שהוא השביתו מלהרוויח, והתורה לא חידשה חיוב שבת אלא רק באדם החובל בחברו ולא במזיק ממנו של חברו, ודבר זה דומה למבטל כיסו של חברו, שהוא פטור מפני שאינו אלא גרמא בעלמא.

הדקיה באנדרונא לפי שיטת הרמ"ה

לז. והנה לפי המתבאר בדעת הרמ"ה נמצא שכל הגורם נזק לחברו חייב עליו אפילו אם לא עשה מעשה בניזק עצמו, וא"כ נמצא לכאורה שלשיטתו חייב בהדקיה

דהיינו, שאילו היה בא למכור שורו עכשיו היה צריך להוזיל בדמיו מחמת ביטול מלאכתו. ולכן גם הנועל ביתו של חברו חייב לשלם, לפי התוס' (אליבא דר"ח) - מדין שבת, ולפי הרא"ש (אליבא דר"ח) - מדין נזק, שאילו היה בא למכור ביתו עכשיו היה מוזיל בדמיו מחמת שהוא נעול.

נועל שורו של חברו

לד. ולפי דברי הבית אפרים נמצא שהנועל שורו של חברו ג"כ חייב לשלם 'שבת' על ביטול מלאכת השור, לדעת הרמ"ה. דהיינו או שישלם 'שבת' על ביטול מלאכתו, או שישלם 'נזק' על הפחת שפחתו דמיו אילו בא למכור שורו עכשיו, מחמת שהוא נעול.

ואולם נראה שהנועל שורו של חברו ובטלו ממלאכה פטור אף לפי הרמ"ה, שהרי לפי מה שכתבנו לעיל נמצא שלכו"ע אין שום חיוב שבת באדם המזיק בהמה, ור"ח כהן לא מחייב את המזיק שור אלא מדין נזק, כיון שעכשיו נפחת דמי השור.

ואמנם בנועל שורו של חברו לכאורה אין לחייבו לשלם אפילו מדין 'נזק', שהרי אין כאן נזק באמת, ואע"פ שאם היה בא למכור עכשיו היה מוזיל בדמיו, כיון שהוא נעול לעת עתה, מ"מ קשה לומר שזה מקרי מזיק, שהרי סוף סוף אין כאן נזק באמת אלא רק סיבה צדדית שאינו יכול למכור שורו בשוויו (ומה שהשור אינו עושה מלאכה לעת עתה אין זה נזק אלא שבת, ואין חיוב שבת בשור), וא"כ לכאורה בכה"ג יהיה פטור מלשלם אף לדעת הרמ"ה.

ומה שהרמ"ה מחייב בנועל ביתו של חברו, י"ל כמו שנתבאר לעיל, שהרמ"ה סובר שבבית הוא דבר פשוט שיש בו כבר דיורים, ואפילו בלי החידוש של 'שבת', והנועל מזיק את הדיורים, וחייב לשלם מדין מזיק ממש, (ולא מחמת שדמי הבית נפחתו אילו בא למכור עכשיו, אלא מחמת שמאבד את הדיורים מן הבעלים), וכנ"ל, משא"כ בשור שאין רואים בו 'מעשי ידיים'

כנ"ל, אבל אם לא דר בו ורק נעל הבית בפניו יהיה פטור, כיון שאינו אלא גרמא בעלמא.

אלא שעדיין קשה, שלעניין פורץ גדר בפני בהמת חברו סתם המחבר (בסימן שצ"ו סעיף ד') כשיטת הרמב"ם שחייב על ההיזק שהבהמה מזיק, ועי"ש שכתב הרמ"א ז"ל, וי"א דאינו חייב בנזקי הבהמה וכו', וי"א דאפילו על הבהמה עצמה אינו חייב אם נאבדה. ומשמע מדברי הרמ"א שאילו לדעת הרמב"ם שהוא חייב על הנזקים שהבהמה מזקת, כ"ש שחייב על אבדת הבהמה עצמה, והיינו כשיטת הרמ"ה, וא"כ לכאורה ה"ה דהדקיה באנדרונא חייב אפילו לא הכניסו לחדר. ואפשר שאין זה מוכרח, וצ"ע.

באנדרונא אע"פ שלא הכניסו לחדר, כיון שא"צ לעשות מעשה בדבר הניזוק כדי להתחייב, וכמו הפורץ גדר בפני בהמת חברו שחייב על אבדת הבהמה, לשיטתו.

ויל"ע למה לא הביא המבחר שיטת הרמ"ה בזה, וסתם (בסימן ת"כ סעיף י"א) כדעת הרא"ש שאינו חייב עד שיכניסנו לחדר, ואילו לעניין דר בחצר חברו שעשויה לשכור (בסימן שס"ג סעיף ו') סתם כדעת הרמ"ה.

ויל"ע פשוט, שלא סתם המחבר כדברי הרמ"ה אלא לעניין דר בחצר חברו, משום שאכל חסרונו של חברו, ובזה גם הרא"ש מודה שחייב לשלם, וכמ"ש הרא"ש להדיא

הוצא לנו מכל דברינו:

בעניין 'שבת דהדקיה באנדרונא'

הסוגר את חברו בתוך חדר ובטלו ממלאכתו: דינו מפורש בגמרא שחייב לשלם 'שבת' על ביטול מלאכתו, והיינו שמשלם 'שבת' על כל הזמן שהיה סגור בחדר. ולפי הרא"ש אינו חייב אא"כ הכניס את חברו לתוך החדר וסגרו בתוכו, אבל אם כבר היה חברו בחדר וסגר הדלת עליו אינו חייב כלל דהוה גרמא בעלמא. ולפי הרמ"ה חייב אפילו אם רק סגר הדלת עליו. וכתב הרמב"ן שחייב זה הוא לכו"ע ואף למאן דלא דאין דינא דגרמי.

ובדברי הרא"ש נתבאר שאם הכניס בהמת חברו לתוך חדר ונעלה, ומתה ברעב, חייב עליה.

בעניין 'פורץ גדר בפני בהמת חברו'

הפורץ גדר חזק בפני בהמת חברו, ויצאה הבהמה ונאבדה: לפי התוס' והרא"ש אינו חייב על אבדת הבהמה, שאינו אלא גרמא בעלמא. ולפי הרמ"ה חייב על אבדת הבהמה.

ונתבאר ששיטת הרמ"ה הוא שכל הגורם להפסיד ממנוא דחבריה כי האי גוונא אף על גב דלא עביד מעשה, חייב, והוא דאתרו ביה מעיקרא.

בעניין 'שבת הפוחתתו בדמים'

החובל בחברו והשביתו ממלאכתו, וירד שווייו של הנחבל, אבל סופו לחזור להיות בריא ושווה כתחילה: אם ירד שווייו רק קצת, מחמת שאנשים מכירים שיחזור להיות בריא כתחילה, לכו"ע אינו משלם 'נזק', אלא משלם 'שבת' שבכל יום ויום. ואם אין אנשים מכירים שיחזור להיות כתחילה, ומפני כך ירד שווייו הרבה כאילו אין לו יד, לפי אב"י משלם 'נזק' על הפחת של עכשיו, ו'שבת' של שומר קישואים על הימים שמתבטל ממלאכתו. ולפי רבא אינו משלם נזק כלל אלא רק 'שבתו שבכל יום ויום'. וק"ל כרבא.

ונתבאר שנחלקו הראשונים בביאור מחלוקת אב"י ורבא: שלפי התוס' והרא"ש נחלקו ב'היזק זמני', שלפי אב"י חשוב היזק, ולפי רבא אינו חשוב היזק. ולפי הר"ח כהן, כו"ע

מודים שהיזק זמני חשוב היזק, ונחלקו אב"י ורבא כשנפחת הנחבל מחמת שאין בני אדם מכירים בו שיחזור להיות כתחילה, ואין זה היזק אמיתי. שלפי אב"י חשוב היזק, כיון שסוף סוף ירד שוויו של הנחבל, ולפי רבא אין זה חשוב היזק, כיון שאינו אלא מחמת טעות של בני אדם.

בעניין 'נעל ביתו וחנותו של חברו'

גירש חברו מביתו ונעל הדלת בפניו: לפי התוס' והרא"ש אינו חייב לשלם כלום, שאינו אלא גרמא בעלמא. ולפי הרמ"ה חייב לשלם. וכמה משלם להרמ"ה: לפי הבית אפרים, זה תלוי במחלוקת התוס' והרא"ש אליבא דר"ח כהן, שלפי התוס' משלם 'שבת', דהיינו על כל הימים שהיה הבית סגור. ולפי הרא"ש משלם 'נזק', דהיינו כמה נפחת דמי הבית אילו היה בא למכרו כשהיה נעול. ולפי דברינו משלם 'נזק' על כל הימים שהיה סגור, כיון שהיזק את הדיורים של הבית.

ואם נעל חנותו של חברו, שאינה עומדת להשכרה אלא עומדת לעשות בה מסחר: לפי הקצוה"ח והבית אפרים, דינו כמו נועל ביתו של חברו, והוא תלוי במחלוקת התוס' והרמ"ה. ולפי דברינו, הוא פטור לכו"ע, כיון שלא היזק הדיורים של חברו, אלא גרם לו שלא יוכל להשתכר בחנותו, ואין זה אלא גרמא בעלמא וכמבטל כיסו של חברו.

ובתוך הדברים נתבאר שה'חידוש של שבת' שחידשה התורה באדם החובל בחברו, תלוי בשיטות הנ"ל: שלפי הקצות, החידוש של שבת הוא שחייבים על 'גרמא' שגרם לחברו שלא יוכל לעשות מלאכה. ולפי דברינו, החידוש הוא שרואים כאילו יש בידיים 'מעשי ידיים' ונמצא שהחובל ביד מפסיד ומזיק את המעשי ידיים ממש, ולא בגרמא.

בעניין 'שבת דבהמתו'

המזיק שור באופן שהשביתו ממלאכתו וסופו לחזור להיות בריא ושווה כתחילה: לפי התוס' והרא"ש אין כאן אלא שבת [כיון דקי"ל כרבא], ובשור אין חיוב של שבת וממילא הוא פטור לגמרי. ולפי הר"ח כהן חייב לשלם.

ונתבאר שית הר"ח בכמה אנפי: הבית אפרים מפרש שנחלקו בזה התוס' והרא"ש, שלפי התוס' סובר הר"ח שגם במזיק שור יש חיוב של שבת, והיינו דווקא באופן שאינו משלם עליו נזק, שאם משלם נזק ממילא גם השבת כלול בנזק. ולפי הרא"ש סובר הר"ח שמשלם הנזק שנפחת דמי השור עכשיו מחמת שאינו ראוי למלאכה עד שיתרפא. ולפי דברינו, גם לפי התוס' סובר הר"ח שמשלם 'נזק' על הפחת של עכשיו.

ובנועל שורו של חברו ואינו מניח הבעלים לעשות בו מלאכה: לפי הבית אפרים, דבר זה תלוי במחלוקת התוס' והר"ח כהן, שלפי התוס' הוא פטור, ולפי הר"ח הוא חייב לשלם. ולפי דברינו, גם הר"ח מודה בזה שהוא פטור לגמרי כיון שלא עשה בו שום נזק, אלא רק השביתו ממלאכתו, ובשור לכו"ע אין בו חיוב של שבת.

ברוך מרדכי הכהן פערס

ביאור שיטת הרי"ף בזכיית גט שחרור

שיטת רש"י והרי"ף

מיתה" איירי רק באומר "תנו", דהיינו שלא נתן האדון השטר שחרור ליד השליח אלא ציוה לעדים לכתוב וליתן השטר לעבדו, לכן לא נשתחרר העבד קודם שהגיע השטר לידו, אבל באומר "תן" דהיינו שמסר האדון השטר שחרור ליד השליח, סוברים חכמים שהעבד נשתחרר משעה ראשונה, וז"ל התוס' "ורש"י בעצמו חזר בו, שפי' לקמן על משנה זו דהאומר תנו גרסינן, ול"ג תן גט זה שלא מסר ליד השליח בחייו לפיכך לא נחלקו חכמים בדבר לומר שמשעה ראשונה זכה לו השליח לעבד להיות משוחרר".

והנה מה שכתב תוס' לומר דרש"י חזר בו מדבריו בדף ט: והסביר באופן אחר במשנה יג. תמוה מאד, דהרי אין דרכו של רש"י לחזור בו באותה מסכתא ובאותו פרק, והיה לו עכ"פ לתקן דבריו, ויש ליישב דבריו.

תמיחת וקושיית הראשונים

הראשונים בדף ט: ודף יג. תמהו על דברי הרי"ף [וגם על רש"י לפני שחזר בו] בשתי אופנים, תוס' והר"ן תמהו 'מדוע' אין העבד משוחרר לגמרי מיד, וז"ל תוס' "ודבר תימה פירושו כיון דזכות הוא פשיטא דזוכה לאלתר", והרא"ש תמה 'איך' שייך זכיה לחצאין, דאם לא זכה בו לגמרי מיד אמאי אינו יכול לחזור בו, וז"ל הרא"ש "והוי כאילו בא לידו דאי לא הוי כאילו בא לידו למה לא יחזור בו כל זמן שלא נגמר הדבר, אין זכיה ושלחות לחצאין אלא הוי כאילו בא לידו", ומוטל עלינו לבאר שיטת הרי"ף.

והנה הראשונים שם הקשו מכמה מקומות בש"ס דמבואר דלא כשיטת הרי"ף:

(א) הבעל המאור השיג עליו מברייאת (יב:) "מה אילו עבד כהן שברח וכו' וזה אינו אוכל, אלמא נפיק לחירות לגמרי כיון שהוא נפסל מן התרומה", וכן הקשה ממתני'

גיטין יא: "האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי אם רצה לחזור בשניהן יחזור, דברי ר"מ, וחכ"א בגיטין נשים אבל לא בשחרורי עבדים לפי שזכין לאדם שלא בפניו" וכו', ובמתני' (דף יג.) "האומר תנו גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה", וכתב הרי"ף (דף ה. בדפי הרי"ף) דמתני' בדף יג. דקאמר "לא יתנו לאחר מיתה" קאי אפי' לדעת רבנן דאמרי ששיחרור עבד זכות הוא ואינו יכול לחזור בו, מיהו מודו רבנן שאם מת המשלח לא יתנו לאחר מיתה, דסברי רבנן עבדא לא נפיק לחירות עד דמטא גיטא לידיה, וז"ל הרי"ף "וה"מ לחזרה דלא מצי למיהדר ב', אבל עבדא לא נפיק לחירות עד דמטא גיטא לידיה, דתנן (יג.) האומר תנו גט זה וכו' ומת לא יתנו לאחר מיתה דאין גט לאחר מיתה, ושמעת מינה דלחזרה הוא דזכין לו לעבד אבל מיפק לחירות לא נפיק עד דמטא גיטא לידיה, ואשכחן זכיה כה"ג כדאמרין לקמן (יד.) הולך מנה לפלוני שאני חייב לו אמר רב חייב באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר".

ולכאורה זהו פשטות לשון המשנה, שר"מ ורבנן פליגי לענין חזרה האם יוכל לחזור בו או לא, אבל לענין שחרור כו"ע מודו שאין העבד נשתחרר עד דמטא גיטא לידיה. וכן שיטת רש"י בדף ט: כתב כשיטת הרי"ף, וז"ל "ואפי' רבנן דאמרי שחרורי עבדים זכות הוא וזכין לאדם שלא בפניו, נהי דלהכי זכה ביה דלא מצי למיהדר, מיהו מודו רבנן דכל כמה דלא מטא לידיה לא הוי משוחרר".

אמנם תוס' (ט:) והרשב"א (יג.) כתבו שרש"י בדף יג. חזר בו משיטתו בדף ט: וסובר דמתני' דקאמר "לא יתנו לאחר

לחירות אע"פ שלא הגיע הגט לידו, שזכין לאדם שלא בפניו, אבל אם אמר תנו גט זה לעבדי אינו יכול לחזור בו ולא יצא העבד לחירות עד שיגיע הגט לידו, לפיכך האומר תנו גט זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה", והיינו דהרמב"ם חילק בין אומר "זכה בגט זה לעבדי" ובין אומר "תנו", דב'זכה' יצא לחירות מיד וב'תנו' אינו יוצא עד שיגיע הגט לידו. וכן חילק המאירי (יב:) מכח הקושיא מסוגיית הגמ' בקידושין (כג.).

וכתב הלחם משנה (שם) שלפי חילוק הנ"ל בהרמב"ם בין לשון תנו ללשון זכה מתורץ כל הראיות שמביאים הראשונים נגד הרי"ף, דבכל הני מראה מקומות שהביאו איירי באומר 'זכה' ולכך מהני לשחררו מיד, אבל באומר 'תנו' לא מהני עד שיתן ליד העבד. אבל בעיקר דברי הרמב"ם שכתב לחלק בין לשון זכה ללשון תן צריך טעם, מה לי זכה מה לי תן והא קי"ל דתן הוא כזכה אפילו במתנה, וכדכתב הרמב"ם בהל' זכיה ומתנה (פ"ד ה"ד), ולמה ב'זכה' יצא לחירות אפי' לא הגיע הגט לידו, ובלשון 'תן' בעינן שיגיע לידו.

הטור (י"ד סי' רס"ז) כתב שיש לומר שגם הרי"ף סובר כשיטת הרמב"ם שיש הבדל בין לשון 'תנו' ללשון 'זכה', והבית יוסף (שם) ביאר דכיון דהרמב"ם סובר כהרי"ף באומר 'תנו' שאין העבד יוצא עד שיגיע הגט לידו, י"ל דבאומר 'זכה' נמי לא פליגי אהדדי שנשחרר העבד מיד. ברם רעק"א (יב.) הביא מהרי"ק (שורש ק"מ) שלמד דהרי"ף סבירא ליה שיטתיה גם באומר 'זכה', ודלא כהרמב"ם שמחלק בין לשון זכה ללשון תן, וגם החת"ס (יג.) כתב דלא משמע בדברי הרי"ף שחילק בין לשון תן ללשון זכה, וסובר כשיטת הרי"ף היא גם באומר 'זכה', ויש לבאר מהי מחלקותם בשיטת הרי"ף.

וכן יש לתמוה על דברי הרי"ף, לפי שיטת האחרונים דסברי שהרי"ף סובר כהרמב"ם לחלק בין לשון תן ללשון זכה, א"כ איך הביא הרי"ף ראייה מגמ' לקמן (יד.) "הולך

(יב:) "מפני שהוא קנינו וכו', אלמא כשם שהוא נקנה לישראל בד' זוזי קנין גמור כך קנה עצמו בשטר ע"י אחרים קנין גמור", ועי' ברמב"ן במלחמות ה' שהשיג עליו.

ב) הרשב"א והר"ן ועוד הביאו מתני' תרומות (פ"ח מ"א) "העבד שהיה אוכל בתרומה ובאו ואמרו ליה מת רבך או שעשאך בן חורין וכו' ר"א מחייב", ומפורש שנשתחרר ע"י אחר מיד ואסור לאכול תרומה [ובאחרונים תרצו דהתם מיירי בכסף ע"י אחרים].

ג) מסוגיא במסכת קידושין (דף כג.), וז"ל הר"ן "בפ"ק דקידושין נמי משמע שקונה עצמו בשטר ע"י אחרים בין לדעת בין שלא לדעת, ומתני' דהתם לענין שחרור גמור תנן".

ד) מפרק השולח (מ:) "האומר עשיתי פלוני עבדי בן חורין וכו' חיישינן שמא זיכה לו ע"י אחר".

ה) מסוגיית הגמרא ביבמות (ק"ח:) "המזכה גט לאשתו במקום יבם מהו כיון דסניא ליה זכות הוא לה וזכין לאדם שלא בפניו".

ו) הר"ן והרשב"א הקשו מסוגיית הגמ' (סג.) "האשה שאמרה התקבל לי גיטי, והוא אומר הולך ותן לה דאי אמרינן תן כזכי מגורשת מיד כשיבא הגט ליד השליח". והלחם משנה (הל' עבדים פ"ו ה"א) תירץ הראיה משם, דשאני התם דהיא עשאתו שליח לקבל הגט, והוי כאילו בא לידה, אבל הכא גבי עבד שלא עשאו העבד שליח לא הוי כמי שהגיע לידו. ודבריו צריכין ביאור דכתב רק חילוק ולא טעם המחלק בין הסוגיות, [ועי' בחי' רעק"א (אבה"ע סי' ק"מ) שכתב חילוק אחר, ודבריו מוכרחין, ודו"ק].

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (עבדים פ"ו ה"א) כתב וז"ל "הכותב גט שחרור לעבדו וזיכה לו בו ע"י אחר ואמר זכה בגט זה לפלוני עבדי יצא

גיטא לידיה" ולא כתב "אלא אם מטא לידיה".

והכתב סופר הקשה עוד, שלפי דברי הקצות אינו מובן מש"כ הרי"ף לדמות נידון דידן להולך מנה לפלוני, והא אין צורך להביא ראיה לענין תנאי פשוט, והוא דבר שאין בזה שום חידוש, ועוד הא אינו דומה כלל להתם, דהתם אין שום סברא לומר שהלוח יעשה תנאי לרעתו להיות חייב באחריותו עד דמטא ליד המלוה. [ובאבן האזל (עבדים פרק ו הלכה א) ביאר על דרך הקצוה"ח, אמנם לא מטעם תקנ"ח, אלא כיון שעשה תנאי ששטר שחרור יבוא לידו, א"כ לאחר מיתה אין עליו שם שטר שחרור, ולכן לא יתן לאח"מ].

מהלך ה'דברי אמת'

בספר 'דברי אמת' (לר' יצחק בכר דוד, קונטרס י"א ס' נ"ב) ביאר את שיטת הרי"ף, שיש לומר דהרי"ף ס"ל שזכייה לאו מטעם שליחות, ויש חילוק בין זכיה לשליחות, שבשליח חשבינן יד השליח כיד המשלח, משא"כ בזכיה לא נעשה יד השליח הזוכה כיד מי שזוכה עבורו, ובשלמא בזכיית ממון יכול הזוכה לזכות בידו עבור המקבל, אבל בשטר שחרור בעינן "ונתן בידה" [דילפינן "לה לה" מאשה], וזכיה כיון שאינו נחשב לשליחות לא נחשב נתניה ליד העבד, ולכן לא נשתחרר עד דמטא גיטא לידיה, ע"כ. ובאחרונים הקשו דאכתי צ"ב מדוע לא מהני חזרה של האדון, דהא כיון שיד הזוכה אינו כיד העבד א"כ אין כאן עדיין שחרור, ומדוע לא יכול לחזור בו.

ומצינו ב' דרכים בביאור הדברי אמת למה אין האדון יכול לחזור בו, הדרך הראשונה בשו"ת עונג יו"ט (סי' קמ"ט), דכיון דלגבי קנינים מועיל זכיה, אם כן ע"י הזכיה שעושה השליח מועיל שהעבד יקנה חלק ה'נייר' שבשטר שחרור, וכיון שכבר זכה העבד בנייר לכן אין האדון יכול לחזור בו. אבל אין הדברים נוחים, וכלשון ר"ש שקאפ (מערכת קנינים סי' ד') "מה ענין זכות

מנה לפלוני שאני חייב לו חייב הלוח באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר", והא התם ע"כ לא הוי מטעמא דאיכא הכא דהא התם אין חילוק בין תן לזכה, ואפילו אמר "זכה בחוב זה לפלוני" לא מהני לפטור עצמו מאחריות, משא"כ הכא אמרינן דאילו אמר "זכה בגט זה לפלוני" מהני להוציא לחירות מיד, ומהי ראיית הרי"ף מהתם [ועי' בלח"מ (שם) מה שתיירץ, ובדברות משה כתב "ותירוצו לא מובן לי כלל בעניותי"].

מהלך הקצוה"ח

והנה הקצוה"ח (סי' קכ"ה סק"ג) הביין בדברי הרמב"ם ד'תן' הוי בגדר "תנאי", דהיינו כיון שהאדון היה יכול לשחרר בלשון 'זכה', ולא שחררו אלא בלשון 'תן', משמע שהוא עושה עכשיו מעשה זכייה להעבד בתנאי שיבוא השטר לידו, ולכן אינו משוחרר עד דמטא גיטא לידו. והקשה על זה הקצוה"ח שאם הוי בגדר תנאי אמאי לא יתן לאחר מיתה, והרי כשנותן לאחר מיתה נתקיים התנאי וחל השחרור למפרע מחיים, וכתב שם דהוי גזירה דרבנן שהרואה שנותן שטר שחרור לאחר מיתה יאמר יש גט לאח"מ, ומשום הכי תקנו לא ליתן לאח"מ, וזהו ביאור שיטת הרמב"ם, וגם שיטת הרי"ף [לאחרונים דסברי דשיטת הרי"ף כשיטת הרמב"ם].

אמנם צ"ע, דלכאורה נמצא לפי הקצוה"ח שאם עבר השליח ונתן השטר לעבד לאח"מ נמצא שנתקיים התנאי והרי העבד משוחרר, אולם לפי מפשטות דברי המשנה "לא יתנו לאחר מיתה" משמע שהנתניה אינה מועלת, וכמו שמבואר ברש"י בכל הסוגיא דהכא "חיילא עליה רשות יורשינן", דהיינו אפילו בדיעבד אם נתן השטר אין השחרור חל [וכמו שביאר הקצוה"ח (סי' קפ"ח סק"ב) שיטת רש"י כנ"ל, ועי' בענין זה לקמן]. ועוד קשה דלשון הרי"ף אינו משמע כדברי הקצות, דהרי"ף כתב "לא נפיק לחירות עד דמטא

באו לידם, אם כן ה"ה הכא שהאדון רוצה לשחרר, והזוכה קונה השטר עבור העבד, יחשב לשחרור מיד אפי' בלי נתינה לידו. וכן לפי שיטת הרמב"ם [והוא גם שיטת הרי"ף לכמה אחרונים] שהבאנו לעיל, שכשאומר האדון בלשון "זכה" נעשה משוחרר מיד, ג"כ אין מתורץ, דהא האין נתקיים ה"בידה" כשאמר בלשון "זכה". [והחת"ס (יג.) ואחיעזר (שם) מבארים הדברי אמת שקנין ממון פקע, אבל לענין איסור אינו משוחרר עד דמטא לידו, עיי"ש].

מהלך הפני יהושע

ונראה להביא את דברי הפני יהושע (ט: ד"ה לא יתנו בא"ד ולענין) ולבאר, ובה בעזהשי"ת יבואר כל הסוגיא כמין חומר, וז"ל הפנ"י "ולענ"ד אין כאן מקום תימה, דאדרבה אם נאמר שמשחרר לאלתר אין זכות אלא חובה, כיון שהעבד אינו יודע מהשחרור והוא נשוי שפחה נמצא שבכל יום עובר בלאו ועוד הרי שהיה רבו כהן הרי העבד אוכל תרומה והוא לא ידע ואשם בדבר שחייב עליה מיתה, ולא עדיף מהאי שנתכוין לבשר טלה ועלה בידו בשר חזיר ואין זה זכות אלא חובה, אלא ע"כ שהשליח אינו מכוון לזכות לשחרור לאלתר אלא לכשיגיע ליד העבד" עכ"ל. דהיינו כיון שהעבד אינו יודע שאחר זכה בשחרור עבורו אין זה זכות שישחרר מיד, שאם היה נשוי שפחה עובר איסור בכל יום ואם הוא עבד כהן עובר איסור באכילת תרומה [וכן אינו מקיים מצוות תפילין ות"ת וכל מצות עשה שהוזמן גרמא], ולכן אמרו חכמים דכיון שהי חוב עבור העבד לזכות באופן זה, אין העבד רוצה לזכות בהגט שחרור עד דמטא לידה, ולכן סבר הרי"ף דלא נפיק לחירות עד דמטא גיטא לידה.

והנה דברי הפנ"י צ"ע, דאי אמרינן דהוי חוב לעבד כשאני יודע מהשחרור, א"כ למה צריך דווקא שהשטר יבוא לידו, ולמה אינו משוחרר כאשר יודיעוהו שזכה לו האדון שטר שחרור ע"י אחר, וזה יועיל גם

הנייר לגוף השחרור", דהא זכיית נייר השטר בלבד בלי לזכות בגוף השחרור מועיל לכגון לצור עפ"י צלוחיתו, אבל אין לו שום משמעות או סיבה שהאדון לא יוכל לחזור בו. ועיקר הדברים תמוהים מאד, איך יקנה העבד את הנייר של השטר הרי "מה שקנה עבד קנה רבו", ורק היכא דמשחרר חידשה תורה דגיטו וידו באין כאחד, אבל כאן שאין העבד נשחרר מיד בנתינת האדון איך שייך שיקנה השטר, והדרה הקושיא לדוכתיה למה לא יוכל לחזור בו. וביותר תמוה כיון דאמרינן "מה שקנה עבד קנה רבו" א"כ איך יכול השליח ליתן הגט להעבד, והא הנתינה שנתן האדון כבר בטל כיון שקנה האדון שוב חלק הנייר, ונמצא שאין לשליח כח ליתן שחרור זה לעבד [ובקה"י (ס"י י"א) ביאר כעין דברי העונג יו"ט הנ"ל, אלא שהוסיף ביאור על הדברים, עיי"ש].

הדרך השניה בביאור כוונת הדברי אמת היא בשיעורי ר' נחום (אות רס"ד), שיש בשחרור שני דברים, 'נתינה' מצד האדון ו'קבלה' מצד העבד, וא"כ הכא בשחרור דידן כשבא השטר ליד השליח הזוכה, נתקיים ה'ונתן' מצד האדון, ולכן אינו יכול לחזור. אבל ה'בידו' של העבד, דהיינו קבלת השטר ביד העבד, זה לא נתקיים, ולכן אין העבד משוחרר עד דמטא 'לידו'. והיא דרך מיוחדת, דנמצא לפי ביאורו, דמתקיים ה'ונתן' של האדון אפילו בלי שיגיע הגט 'לידו', ומצד שני נמצא דה'בידה' אין צריך לנתינה של האדון. וגם דוחק לחלק ב'ונתן' שמצד האדון ו'בידו' מצד העבד, ולומר ד'ונתן' מתקיים ע"י הבעל מצד זכייה, ואילו ה'בידו' לא נתקיים ע"י זכייה אלא ע"י שליחות.

והנה עיקר תירוץ הדברי אמת בנוי על זה שהרי"ף סובר שזכייה לאו מטעם שליחות, וא"כ אין זה מתורץ את דברי רש"י (דף ט:): שפירש כמו שיטת הרי"ף וגם סובר שזכייה מטעם שליחות (דף ט: ד"ה יחזור). ועוד קשה (אחיעזר ח"א סי' לג - לה) לפי שיטת רש"י (דף עז:): דמהני קנינים בגט אע"פ דלא

בזה יודע בוודאי שלא יעבור על שום איסור, ולכן קסבר הרי"ף שאין העבד נשתחרר עד דמטא גיטא לידיה. ובלשון הפנ"י נראה דזהו כוונתו.

מדוע אין האדון יכול לחזור

ולפי הביאור הנ"ל מבואר מדוע אין האדון יכול לחזור מהשחרור, די"ל דכיון דהאדון מצדו כבר גמר בדעתו לשחררו 'והמעשה קנין' שמצדו כבר נגמר, ואלא דמצד אחר יש עיכוב שלא יחול השטר שחרור, לכן אין האדון יכול לחזור בו [ואפשר דהוי גם בגדר "לא אתי דיבור ומבטל מעשה"]. ועי' בחידושי הגרנ"ט (סי' ע"ב) שהביא סעד לדברים הנ"ל משיטת הרמב"ן בסוגיית דבר שלא בא לעולם, דהנה תוס' בקידושין (סג.) הקשו למ"ד אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, למה כתוב בגמ' שצריך לומר שמקנה "מעכשיו" [ועיי"ש בתוס' מה שתרצו].

והרמב"ן תירץ ד"מעכשיו" מהני לענין שהמוכר לא יוכל לחזור בו. והקשה הרשב"א (שם) עליו למה לא יוכל לחזור בו, הרי הקנין אינו חל לפני שהדבר בא לעולם, וכמו במקנה לאחר ל' שהמוכר יכול לחזור בו תוך ל' כיון שעדיין לא חל הקנין, כמו כן הכא למה אינו יכול לחזור בו. וביאר הגרנ"ט שהרמב"ן סובר, דלא דמי למקנה לאחר ל', דהתם כיון שלא נגמר דעתו להקנותו אלא עד לאחר ל', א"כ קודם ל' ליכא אפילו מעשה קנין דהא לא נגמר בדעתו שיועיל מעשה קנין עד לאחר ל', משא"כ בדבר שלא בא לעולם ואומר מעכשיו, הרי מוכח שמצדו רוצה כבר להקנותו עכשיו, ואלא איכא עיכוב מצד אחר שאינו בעולם, ולכן אמרינן דאע"פ דעדיין לא חל הקנין מ"מ מעשה הקנין מצידו שפיר נגמר, ולכן אינו יכול לחזור בו. וכמו כן בנידוד כשאומר האדון "תנו שטר שחרור זה לעבדי" הוי כמו מעכשיו בדשלב"ל, שהמעשה קנין והגמירות דעת מצד האדון כבר נגמר, ויש רק עיכוב מצד

בלא מטא לידיה. ובעיקר חידושו קשה מה שהקשה האבן האזל (עבדים פ"ו ה"א) וז"ל "וע"כ דאינו טעם כלל, דכיון ע"פ דין לא היה צריך להסתפק שמא זיכה לו רבו שטר שחרור, ומותר עפ"י דין לישא שפחה ואם הוא עבד כהן לאכול בתרומה, א"כ אין עבירה בידו ואנוס הוא ולא שוגג ולכן לא הוי חוב, ושפיר הוי זכות מצד עיקר השחרור", ועי' במהר"ם שיק (ט): שהקשה על הפנ"י מתוס' בביצה (כה: ד"ה אורח ארעא) שכתבו דרשאי לאכול תרומה מחמת חזקתו ואף אין צריך כפרה על זה, וא"כ שפיר הוי זכות לעבד להיות משוחרר מיד. וכן הקשו האחרונים על דבריו משיטת הרמב"ם הנ"ל, דלדברי הפנ"י האיך מהני לשון 'זכה', והא חוב הוא לעבד לזכות בגט שחרור מיד.

ביאור דברי הפני יהושע

ונראה לבאר את דברי הפנ"י, ובזה יבואר גם שיטת הרמב"ם כסברת הפנ"י, די"ל דהיכא שאמר האדון בלשון "תן גט זה" אמרינן שאין להאדון קפידא אימת יחול הגט או עכשיו או לאחר זמן, וא"כ אמרינן ש'השליח' הוא המעכב ומכוון בהשטר שחרור שלא לזכות עבורו מיד אלא לכשיגיע השטר ליד העבד, והטעם שעושה השליח הכי הוא, או משום שסובר שהעבד יעבור על האיסור בשוגג אם לא ידע מהשחרור, או אפי' יודע שאין כאן איסור לעבד כיון דהוי אנוס, אעפ"כ אין השליח רוצה להכשיל העבד בזה באונס כיון שיכול למנעו מהאיסור לגמרי, ולכן מעכב 'השליח' הגט שחרור מלחול עד דמטא ליד העבד, שבוה יודע בוודאי שהעבד יודע מהשטר שחרור ולא יעבור על איסור, ומתורץ שפיר כל הקושיות שהקשינו, למה אין העבד משוחרר כשיודע מהשחרור, ועוד דלא הוי איסור שוגג, דהכא לא הוי אומדנא של החכמים לומר שהמציאות הכא הוא חוב לעבד, אלא הוי 'דעת של השליח' לעכב לזכות עבורו השחרור עד דמטא לידיה, כיון

[והיינו השליח כמו שנתבאר], ולכן אין האדון יכול לחזור בו. ומבואר בלשונו דקאמר "אשכחן זכייה כה"ג", דקאי על הזכייה לחצאין, דהיינו שמביא רא' לענין למה אין האדון יכול לחזור בו [וגם דומה להתם לענין למה אינו חל לגמרי, שבשניהם יש עיכוב מצד אחר], וק"ל.

ביאור שיטת הרמב"ם

וכל זה שאמרנו הוא רק בגוונא שאמר האדון בלשון "תן גט זה לעבדי", אבל היכא שאמר האדון "זכה בשחרור זה לעבדי", הרי אמר האדון בפירוש שרצונו לשחרר דווקא באופן 'שיזכה' העבד בשחרור תיכף ומיד, כמשמעות לשון "זכה", וא"כ באופן זה הוי זכות יותר גדולה לעבד שיזכה השליח בגט שחרור מיד, ולא לעכב השחרור עד דמטא לידיה אף שע"י זה יעבור העבד על איסור אונס, דהא רצון העבד היא רק להשתחרר באופן כזה, ואם לא יזכה השליח מיד בשחרור לא ישתחרר העבד בכלל, ולכן כשאומר האדון לשון "זכה" נשתחרר העבד לאלתר, [משא"כ כשאמר בלשון "תן" הרי לא איכפת ליה אימת ישתחרר, ולכן מעכב השליח מלזכות כמו שנתבאר], וזהו החילוק שחילק הרמב"ם בין כשאמר האדון לשון "תן גט זה" לכשאומר לשון "זכה" לפי הביאור שמבואר בפנ"י.

ועפ"י הנ"ל יש מקום להבין מהי סברת מחלוקת האחרונים בשיטת הרי"ף, האם סובר כהרמב"ם דבאומר 'זכה' זוכה העבד מיד, או דסובר שיטתו גם כשאמר האדון בלשון 'זכה'. שנחלקו אם האדון מקפיד דווקא שיזכה השליח לאלתר לעבד כפשטות לשון 'זכה', או שלשון 'זכה' הוי לאו דווקא, וגם כשאומר האדון 'זכה' אין לאדון קפידא אימת יחול השחרור, ויכול השליח לעכב עד דמטא לידיה כמו בלשון "תן".

וגם מבוארים דברי הלח"מ שהבאנו לעיל, שתירץ את סוגיית הגמ' (דף סג.) "האשה שאמרה וכו' והוא אומר הולך ותן לה וכו' מגורשת מיד כשיבא הגט ליד

אחר דהיינו השליח, ולכן אין האדון יכול לחזור מהשחרור. [וכמה אחרונים ביארו שהטעם שאינו יכול לחזור הוא כמו שכתב הפנ"י בתחילת הסוגיא, דדומה ל"שליח הבאה" שאין הבעל יכול לחזור בו, עיי"ש ואין הכרח בדבר, ומרווח יותר לומר כהגרנ"ט].

ביאור ראיית הרי"ף

ועפ"י הנ"ל מבואר הראיה שמביא הרי"ף מסוגיית הגמרא (יד.) "הולך מנה לפלוני שאני חייב לו אמר רב חייב באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר" [והקשינו לעיל שאינו דומה], דהנה התם ג"כ הקשו האחרונים שהדברים צריכים ביאור, שאם כבר זכה המלוה במעות מאיזה דין יהא הלוה עדיין חייב באחריותו והרי כבר נפרע החוב, ואם לא זכה במעות למה אינו יכול לחזור בו.

וראשי הישיבות [חידושי רבי שמעון יהודה הכהן (סי' ט'), ברכת שמואל (סי' כ"ד), שיעורי ר' שמואל (אות רנ"ז) ועוד] ביארו כל אחד באופן דיליה, ובחידושי הגרנ"ט שהובא לעיל ביאר עפ"י הנ"ל, שסברת רב היא שקנינו של המלוה במעות הוא כגדר קנין מעכשיו ולאחר ל' יום בדבר שלא בא לעולם שכתב הרמב"ן שאינו יכול לחזור בו, ומטעם שנתבאר לעיל שכבר גמר בדעתו המעשה קנין, וכעין זה אמרינן בדף יד. שהלוה שמחזיר המעות כבר גמר בדעתו להקנות המעות למלוה מעכשיו, אלא שאין חלות הקנין יכול להיגמר מעכשיו לגמרי כיון שאין זה זכות למלוה שיפטר הלוה מאחריות, ואין השליח יכול לזכות שלא מדעתו של המלוה אלא מה שהוא זכות, ולכן אף שמצד המלוה יקנה רק אח"כ כשיבוא לידו, מ"מ מצד הלוה יש כאן מעשה קנין גמור מעכשיו, ולכן אינו יכול לחזור בו. וזוהי ראיית הרי"ף מדף יד. כמו דהתם אמרינן שהלוה גמר בדעתו להקנות מעכשיו, כמו"כ הכא שהאדון מצידו כבר גמר המעשה קנין ורוצה שיחול המעשה שחרור לאלתר, ורק מצד אחר יש עיכוב

מרע נשאר הרשות בדעת השליח ותלוי בדעתו אימת לשחרר.

והנה מה שנתבאר שבכריא דעת האדון היא שאם ימות יזכה העבד מעכשיו, הוא רק כשאמר האדון לשון "תן", דהיינו שנותן הגט ליד השליח דבכה"ג יכולין לומר כנ"ל בדעת האדון, אבל כשאמר האדון לשון "תנו" דהיינו שאינו נותן הגט שחרור ליד השליח אלא מצווה לעדים לכתוב שטר שחרור וליתנו לעבד, בזה אין אפשרות לומר שדעת האדון היא שאם ימות יזכה מעכשיו כיון שאין הגט קיים עכשיו, וכלשון הרא"ש (יג.) "תן משמע שנותן ליד השליח, דבכה"ג נשתחרר העבד מיד וכו', תנו משמע שאינו מוסר להם הגט אלא מצווה להם לכתוב וליתן" [ועי' מהרש"א (ב"ב קנא):] שההבדל הוא בין לשון יחיד ללשון רבים], וא"כ באופן זה שבכריא אומר 'תנו' נשאר הרשות בדעת השליח ותלוי בדעתו אימת לשחרר.

ועפ"ז אתי שפיר דברי רש"י בדף יג. שכתב דגרסינן במתני' "תנו", דכיון דאיכא מאן דאמר בגמ' שמתניתין איירי בבריא שמת א"כ הוה להו לרבנן לחלוק ולומר ליתן השטר שחרור לאחר מיתה, כיון דזהו דעת האדון כמו שנתבאר, ולכן כתב רש"י דגרסינן במתני' "תנו", שכלשון "תנו" אין שום אפשרות לומר שדעת האדון הוא שאם ימות יזכה העבד מעכשיו כמו שנתבאר, אלא הכל תלוי בדעת השליח. ולא כן כלשון "תן", דהתם מודו חכמים שיתן לאחר מיתה, כיון שדעת האדון היה שבאופן כזה יזכה העבד בהשחרור מעכשיו, ולכן כתב רש"י דגרסינן במתני' "תנו" ולא "תן".

אבל לעיל בדף ט. לא התייחס רש"י כלל לגירסא, ורק כתב שחכמים מודים שאינו יכול לחזור אבל אין העבד משוחרר עד דמטא לידיה, דהתם איירי הגמ' לפי האמת דמתני' איירי בשכיב מרע [כיון דקיימא לן שמעמד שלשתן אפילו במלוה עיי"ש בגמ'], ורש"י בא לבאר הדין להלכה דבשכיב מרע כיון שהאדון יודע שמיתה שכיחא גביה, א"כ חזינן שאין להאדון שום קפידא ודעת

השליח", דהתם עשאו האשה שליח לקבל הגט, וא"כ הוי דין פשוט של "שליח לקבלה" שמגורשת מיד, משא"כ הכא שהעבד לא עשאו לשליח ואינו יודע מהשליחות, לכן מעכב השליח השחרור עד דמטא לידיה מטעם שנתבאר.

ביאור דברי רש"י

ולאור כל מה שביארנו, נראה ליישב דברי רש"י בדף יג. שכתב דבמתני' גרסינן "תנו" דבאומר "תן" נחלקו חכמים שמשעה ראשונה זכה לו השליח, שנראה שחזר בו מדבריו בדף ט. ששם אינו מחלק בלשונות וקאמר שבכל אופן אינו משוחרר עד דמטא לידיה, והוא, שאמרנו לעיל שכשאמר האדון "תן גט זה" אין לו קפידא אימת יחול ולכן השליח הוא המעכב מלחול עד דמטא לידיה, משא"כ כשאומר האדון לשון "זכה" שהאדון מקפיד שיחול השחרור מיד לכן נשתחרר העבד לאלתר. והנה באופן שאמר האדון לשון "תן גט זה" ומת קודם שנתן השליח השטר, דבאופן זה יתבטל השחרור לגמרי, נראה לומר שדעת ורצון האדון היה שבאופן זה יזכה השליח השטר שחרור לעבד על ידו מיד, וכאילו אמר האדון "אם רצונך ליתן השטר ליד העבד יתנהו לו, אבל כשיקרה מקרה שלא יהיה אפשרות ליתן לידו [וכגון שמת בינתיים], יהיה משוחרר מיד ע"י שיוזכה בו, כדי שלא יתבטל השחרור", והא דלא אמר כן האדון בפירוש הוא משום דמיתה לא שכיח, ואין צריך לפרשו, אבל פשוט שזוהי דעתו.

והנה זה שייך באדם בריא, אבל בשכיב מרע שעומד למות והוא מצווה לשחרר מחמת מיתה, לא שייך לומר שכוונתו היא לדברים הנ"ל, דא"כ היה לו לומר בפירוש 'זכה' [או לעשות תנאי בפירוש], כיון דלידיה יודע שמיתה שכיח והיה צריך לפרש שלא להשאיר הרשות בדעת השליח, וא"כ מדסתם ואמר 'תן', ע"כ שאינו מקפיד שישתחרר מיד, וא"כ באופן כזה בשכיב

אולם באחרונים הקשו רש"י (כח:) כתב להדיא דהיכא שמת המשלח "בטל שליחותו", וגם הקשו דיש לחלק בין נשתטה המשלח למת המשלח.

ולפי הנ"ל מתורצים שפיר דברי רש"י, וכבר כתב כע"ז באבן האזל, דהא רש"י קאי בשיטת הרי"ף שאין העבד משוחרר עד דמטא גיטא לידיה אבל אין האדון יכול לחזור בו, והטעם הוא שמצד האדון כבר נגמר המעשה קנין ורק החלות עדיין לא חל, כיון שהשליח מעכב, וא"כ לא אכפת לן במה שמת האדון ואינו בר מעשה, דהא על זה לא בעינן שליחות מכח האדון, לכן הוצרך רש"י לכתוב שהטעם שלא ליתן לאחר מיתה הוא משום שנכנס לרשות יורשין. והאבן האזל סיים "אף דבדף יג. חזר בו רש"י משיטתו שבדף ט:, אפ"ה לא חזר בו בדף יג. מפירושו שפירש 'שלא יתן לאחר מיתה' משום דפקע ליה רשותיה", אבל לפי דרכינו אתי שפיר דברי רש"י אפי' במתני' בדף יג, כיון דרש"י לא חזר בו משיטתו כלל [אלא דמתני' איירי בבריא, כמו שנתבאר], ולכן גם לא חזר בו מפירושו שפירש במתני' למה לא יתן השטר שחרור לאחר מיתה.

שיזכה העבד עכשיו בגט, אלא הכל תלוי בדעת השליח מדלא פירש בפירוש שיזכה העבד עכשיו, ולכן בדף ט: לכו"ע אין העבד משוחרר עד דמטא לידיה. ובזה מבוארים דברי רש"י בדף ט: ודף יג., שלא חזר בו רש"י משיטתו, והוא נפלא [ועי' בכתב סופר שמביא כעין דברים הנ"ל].

ביאור המשך דברי רש"י

ונראה להוסיף, דלפי כל הנ"ל מבוארים דברי רש"י בהמשך (ט: ד"ה לא יתנו לאחר מיתה) שכתב שהטעם דלא יתנו לאחר מיתה הוא "דנפקא ליה רשותיה מיניה וחיילא עליה רשות יורשין", וכן בדף יג. כתב "הא מית ליה משחרר ופקע ליה רשותיה", והקשו האחרונים למה לא פירש כפשוטו דכיון שמת המשלח בטלה השליחות. ועי' בקצוה"ח (סי' קפ"ח סק"ב) שהביא ראיה מהכא שרש"י סובר כשיטת הרמב"ם שאם נשתטה המשלח יכול השליח לגרש מדאורייתא דלא נתבטלה השליחות, ודלא כשיטת הטור, ולכן הוצרך רש"י לומר הטעם משום דכבר נכנס לרשות יורשין ואינו שלו כלל, שעל זה לא מהני מה שיש לו כח המשלח, דהמשלח אין לו כח לשחרר עבד שאינו שלו, ע"כ עיי"ש.



בירורי הלכה

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

תביעת הרחקת נזקין במושטל אצבע הדר בבנין שדר שם כהן

בנדון מי שנקטעה אצבעו, והרופאים חזרו והשתילו לו אצבע זרה, או שחזרו וחיברו את אצבעו הקטועה, והמושטל נמצא בשלבי החלמה וריפוי מושלם של האצבע, ודנו בזה כאשר בבנין מגוריו ישנו שכן כהן, ויש בזה חשש טומאת כהן, האם הכהן יכול למנוע ממושטל האצבע מלדור בביתו, שהרי גורם טומאת אהל בחדר המדרגות, ובדירתו של הכהן, והאם אמרינן בזה דעל המזיק להרחיק את עצמו.

וכדי לברר הענין בע"ה, טרחתי תחילה לברר מציאות הדברים, בתהליך הניתוח ושלבי ההחלמה, ונפגשתי [יחד עם הגר"י קנר והגר"א מויאל] לצורך כך עם רופא העוסק בתחום זה¹, וארשום את הדברים שעלו ונתבררו בפגישה זו.



הליך ההשתלה וההחלמה

השתלת אצבעות זרות, אינן מבוצעות כלל, מאחר והתועלת איננה שווה את הטיפול התמידי בתרופות נוגדי דחיה, [אם כי לאחרונה התחילו בעולם בהשתלת גפיים שלמות לקטועי גפיים, אך הדבר אינו מצוי, ובא"י לא התחילו עדיין בהשתלות מעין אלו].

מה שמצוי הוא, חיבור והחזרת אצבעות או חלקם שנקטעו, וזאת תוך שעות ספורות מעת הקטיעה, לצורך כך, מחברים כלי דם עורקיים אחד או שנים להזרמת דם לאצבע, וכלי דם ורידיים להחזרת הדם למחזור הדם, כמו"כ מחברים את העצם בבורג או חיבור אחר, וכן מחברים גידים ועצבים.

כלי הדם מחוברים כך שהאצבע מתחברת מיד למחזור הדם, והדם זורם באצבע ומספק חמצן לרקמות, המנותח יוצא מחדר הניתוח רק אחרי שיש זרימת דם, וכאשר דוקרים את האצבע יוצא דם, ככל ואין אפשרות ליצור זרימת דם תקינה באצבע, לא מבוצעת חיבור האצבע.

אמנם, זרימת הדם הנוצרת בחיבור זה הינה בסיסית, והרקמות דורשות חימצון יותר מסיבי, ועקב כך הגוף מייצר כלי דם חדשים, תוך כ-10 ימים, אך כלי דם אלו אינם קריטיים, והאצבע יכולה לחיות בלעדיהם עד סוף חיי האדם.

1 תודתי נתונה לד"ר עידו וולק מומחה בכירוגיית ואורטופדיית כף היד בהדסה, שהואיל להקדיש מזמנו לצורך כך, וכן לרב המרכזים הרפואיים הדסה הרב משה קליין שליט"א שארגן את הפגישה בלשכתו עם הרופא, בליווי העסקן הרפואי הרב יוסף צוקרמן, לצורך ליבון הנושא.

החזר תפקודם של הגידים והעצבים לוקחים זמן רב, ובדרך כלל אינם חוזרים לתפקוד רגיל, רק תפקוד חלקי.

כאמור, כאשר המנותח יוצא מחדר הניתוח עם האצבע המחוברת, ישנה זרימת דם תקינה באצבע, אמנם, לפעמים די קרובות, הזרימה נפסקת, עקב אי תקינות החיבור, או בגלל קרישי דם שנוצרים בכלי הדם, ולכן במשך הימים הראשונים אחרי הניתוח, בודקים כל שעה ע"י דקירת האצבע, כדי לוודא כי ישנה זרימת דם, ובמקרה הצורך מטפלים בבעיה שנוצרה, אם בעלוקות או בניתוח חוזר.

בדרך כלל, המנותח מאושפז 5 ימים, וכאשר ישנה זרימת דם תקינה בעת השחרור, האצבע חזרה לחיים, ובמשך הזמן ייווצרו כלי דם חדשים, הגידים והעצבים יחזרו לתפקוד. נדיר מאוד, וכמעט לא מצוי כלל, שאחרי השחרור תיפסק זרימת הדם.

ככל והזרימה נפסקת תוך כדי האשפוז, והרופאים לא מצליחים להחזיר את זרימת הדם, האצבע מנותקת מיד. בפעמים נדירות, בגלל חוסר בחדר ניתוח, ייתכן והמנותח ישוחרר לביתו יחד עם האצבע המתנוונת, תוך הנחיה לחזור לביה"ח בתקופה הקרובה כדי לנתקה.

כך שככל והניתוח מצליח, הרי שהאצבע מתחילה לחיות מיד עם ביצוע החיבור, כאשר כלי הדם מחוברים למחזור הדם, אמנם, חיבור זה הינו מלאכותי ע"י תפרים וכדו', אך יחד עם זאת, הגוף מתחיל לייצר רקמות חדשות המחברות את האצבע לגוף, וכן מתחיל לייצר את כלי הדם, ואת הגידים והעצבים והעצם. איחוי מושלם של כלי הדם, כך שאינן דורשות תמיכה מלאכותית, נוצרת תוך כשבועיים עד שלושה שבועות, [איחוי מושלם של הגידים והעצם הוא כעבור כחודש].



טומאת כהן באבר מהחי שהושתל

לאור האמור, יש לברר דין אבר זה שהושתל, לענין טומאת כהן, וזה החלי בע"ה.

כידוע, אבר שפירש מן החי, שיש בו בשר גיד ועצם, מטמא כמת במגע ומשא ואהל, וכהן מוזהר עליו, כמפורש בשו"ע (יו"ד סי' שס"ט), ויש לדון מה דינו של האבר לאחר שנתחבר בחזרה לגוף האדם, האם ובאיזה שלב פקעה טומאתו.

ובשו"ת ציץ אליעזר (חכ"א סי' ל"א) כתב בזה², דאחר שהאבר חוזר לחיותו שוב אינו מטמא וכדרך שאמרו בגמ' (נדה ע' ע"ב) לענין בן השונמית שהחיה אלישע הנביא, 'מת מטמא ואין חי מטמא', ע"ש.

וכן הוא דעת הגריש"א, כמובא בספר ציוני הלכות להגר"צ הכהן קוק (אבלות פ"י עמוד קפ"ב) ששאל מהגריש"א: 'ישראל שנקטעה אצבעו וחיברוה חזרה, האם אסור לכהן לעמוד איתו באותו אהל', והשיב הגריש"א: 'יש לדון בזה, מאחר שהאבר התאחה, האם הוא הופך להיות חלק מהגוף, או שנשאר בטומאת אבר מהחי, אין על כך ראייה מפורשת, ויותר נראה שנטעה, כיון שנעשה בו תחיית המתים שוב אינו טמא'.³

2 ז"ל: 'לשאלתו הנוספת, מה יהא הדין לענין טומאה לכהן מצד אבר מן החי היות והאצבע היה בתלוש שעה אחת. תשובתי היא, דמכיון דחוזר לחיותו, איננו מטמא יותר, וגמ' מפורשת היא בנדה ד' ע' ע"ב, דשאלו בן השונמית מהו שיטמא. והשיב, מת מטמא ואין חי מטמא, יעו"ש ברש"י. ויעוין מה שכתבתי אריכות דברים בספרי שו"ת ציץ אליעזר חלק י"ג סימן צ' וחלק י"ד סימן ע"ח בנוגע גם כשהוא בתלוש אם מטמא יעו"ש. אבל בשעה שחוזר לחיותו לית מאן דפליג דתו איננו מטמא. ואקצר'. ועי' שרידי אש (ח"ב סי' צ"ג).

3 ובהערות (אות קל"ה) העתיק מש"כ הגריש"א בקובץ תשובות (ח"ד סי' קל"ה): 'יש לדון כשמחברים אבר מן המת לאדם חי ע"י השתלה, אף שזה נקלט ונתחבר לחי, אכתי אין האבר המת נהפך לחי אלא מחובר לחי, ואם

וכסברא זו מצאנו לפוסקי הדור האחרון, שדנו בענין השתלת קרנית שנלקחה מאדם מת, ועסקו בין השאר בענין איסור הנאה ממת, ובתוך דבריהם מבואר, דפשיטא להו, דאחר שהאבר התעורר לתחיה, ונזרקה בו חיות, שוב אין לו דין מת, ואינו מטמא, יעוי' בספר מנחת שלמה (מהדו"ת סי' צ"ז) בתשובתו להגרא"י אונטרמן והביא כן משמו, והסכים עמו בסברא זו,⁴ [אם כי לענין איסור הנאה מן המת פקפק בזה], ויעוי' עוד בשו"ת יביע אומר (ח"ג יו"ד סי' כ"ב) שכתב ג"כ כסברא זו,⁵ והביא דכ"כ בתשו' ישמח לבב (יו"ד סי' מ"ה), ע"ש.

וכ"כ הגרמ"פ בתשו' אגרות משה (יו"ד ח"א סי' ר"ל) ע"ש שדן בענין השתלת אבר חיצוני של מת באדם חי, ובתו"ד כתב: 'אחרי שיתדבק ממש ויהיה בו גם חיות דגוף החי, אין שייך למיגזר שיהיה טמא, דחי אינו מטמא בטומאת מת, כדאיתא בנדה דף ע' בבן שונמית שהשיב ר' יהושע בן חנניה מת מטמא ואין חי מטמא, וחשיב בגמ' לשאלה זו מהג' דברי בורות עיין שם'.

ונדונו של האג"מ הוא בהשתלה לכהן שנחסר לו אבר, דבזה יש לדון על עצם ביצוע ההשתלה, כאשר הכהן נוגע באבר המת לפני שנגמר חיבורו, [ואף בנלקח ממת נכרי, וננקוט שאינו מטמא באהל, הרי מ"מ מטמא במגע ומשא], וכתב דמצד המגע בשעת החיבור ליכא איסורא, כיון שהוא מגע בית הסתרים דאינו מטמא, ומצד משא העלה שם, דמה שנושא האבר אחר גמר חיבורו בתפרים, אף קודם שיש בו חיות, אין בזה איסור טומאה, ומשום דהאבר מתבטל לגוף האדם, ובטל מיניה טומאת מת, ע"ש שכתב בזה ב' דרכים, וכתב להקל אף אחרי התחלת התפירות, ע"ש דברים מחודשים, [ונראה קצת שלא הקיל בזה רק באבר ממת נכרי, דיש לצרף בזה שי' היראים, דאין כהן מוזהר על טומאת מת נכרי, אף במגע ומשא, עש"ה].

ולהאמור לעיל, הרי שלפי מציאות הדברים, מיד עם ביצוע ההשתלה האבר מחובר למחזור הדם של הגוף, וזה מונע ניוון האבר, ויש מקום לומר דבשלב זה נחשב שהאבר חוזר לחיותו, אף שלא חזר לתפקודו המלא, והעצבים והגידים עדיין לא פעילים, [ולא גרע מאבר

חל על האבר מ"ע דקבור תקברנו לא פקע ע"י ההשתלה'. והעיר הכותב: 'כתב זאת כתוספת למיגזר מילתא של פירצת ניתוחי מתים כמבואר שם, אך למעשה צידד רבינו שהאבר נהפך לחי'. [וייתכן עוד, דלא כתב לדון רק לענין חיוב קבורה, דאפשר שלא פקע בחיבורו לחי, וזה לא שייך באבר מהחי שאין עליו חיוב קבורה].
4 וז"ל: מה שכתב הדר"ג [בספרו "שבט מיהודא"] בנוגע לאיסור הנאה ממת, דכיון שסיבת האיסור הוא מפני שהוא עכשיו מת, לכן כשנתעורר לתחיה ע"י השתלת בשר ממנו בגופו של חי, ודאי פקע האיסור ממילא, אין כל ספק שדבריו כנים ואמיתיים כו', כן יש להעיר דחיבור בשר המת לגוף חי הו"ל כשתילי תרומה שנטמאו ושתלן דפקעה טומאתן, ואף לטעמו של רש"י בפסחים דף ל"ד ע"א שחיבורן לקרקע בטלן מתורת אוכל, ה"נ גם כאן חיבורן לחי בטלן מתורת מת'.

5 וז"ל: 'אולם יש מקום לדחות ולומר, שמכיון שלא נשאר הקרום של העין כאבן שאין לו הופכין, אלא חזר לתחיה לפעול פעולת הראיה בעינו של הסומא, שוב לא נשארה עליו חיוב קבורה. וכעין מ"ש בנדה (ע:): בן השונמית מהו שיטמא, (פרש"י, בן השונמית שהחיה אלישע, מהו שיטמא לאחר שהחיהו, מי חשוב כמת). אמר להן ר' יהושע מת מטמא ואין חי מטמא. ע"ש. ושוב מצאתי כסברא זו לרב גדול אחד מרבני המערב ז"ל בשו"ת ישמח לבב (חיו"ד סי' מ"ה) בהערה, שהעיר בג"ד שלכאורה כיון שהמת אסור בהנאה, אין לך הנאה גדולה מזו. ושוב כ' שיש לצדד ולומר דהואיל ונזרקה חיות בעינים אלו ושבו לתחיה ולחוש הראות, תו לא חשיבא הנאת מת כי חיות הנה. ושוב פקפק בזה. ע"ש. גם הלום ראיתי להרב הראשי דת"א - יפו הגרא"י אונטרמן שליט"א בסה"ב שבט מיהודה (עמוד שיד), שסמך סמיכה בכל כחו על סברא זו, שכל ששב לתחיה ע"י פעולת הנתוח פלסטי דני"ד, פקע ממנו דין איסור הנאה מן המת, כי מת אסרה תורה ולא חי, וכשם שאם אדם אחד עשה נתוח כזה שחיבר לגופו חלק מגוף מת ישראל אחר, בודאי שאינו מטמא באהל, ומותר לכהן להכנס אליו לביתו. וכדברי ר' יהושע: מת מטמא ולא חי, כן מסתבר לומר סברא זו גם בנוגע לדין איסור הנאה מן המת'.

המדולדל שאינו מטמא, כמפורש במתני' (חולין קכ"ט ע"ב), אם כי יש לחלק בזה, דאבר כזה שנתלש לגמרי, לא נחשב כחזר לחיותו רק כשחזר לחיותו לגמרי].

אכן כפי שנכתב לעיל, הרבה פעמים הניתוח אינו מצליח, וזרימת הדם נפסקת מאיזה סיבה, ואז ודאי האבר מטמא, [ויש מקום לומר, דבאופן כזה נחשב כלא נתחבר מעיקרו, אחר שנתברר שהחיבור לא היה תקין, אמנם לפעמים הסתימה נוצרת ע"י קרישי דם, ולא מחמת פגם בחיבור, ולא ברירא ד"ז], עד שיחזור ויתחבר בצורה תקינה ותחזור זרימת הדם, ופשוט לפי"ז, דבכל ימים אלו, עד שהחולה משתחרר מביה"ח, שבימים אלו עדיין יש סיכוי לעצירת הזרימה, הרי הוא בגדר ספק טומאה, דבכל רגע א"א לידע אם יש זרימת דם בשעה זו, עד שיבדוקוהו ע"י דקירת האצבע.

וכ"כ הגר"י פישעוה בספרו טעם ודעת (פ"ב מטו"מ ה"ג אות כ"ח): 'אם חיברו אבר מן המת או מן החי לאדם, וחזר וחיה, אינו מטמא משום אבר', ובביה"ל שם ביאר דזהו ע"פ הגמ' הנ"ל בבן השונמית דחי אינו מטמא. ובשע"צ (אות ק"ב) הוסיף: 'ודע שפעמים שאחר הניתוח עדיין לא נתברר אם האבר נתחבר, דהרבה פעמים אין הניתוח עולה יפה, ועל הרוב ממתינים כמה ימים לראות אם עלה יפה, וצריך להזהר באותו הזמן שלא לטמא כהנים מספק'.

וכשנפסקה זרימת הדם, והרופאים התייאשו מלתקן, והאבר עומד לכריתה, פשוט דאז דינו כאבר תלוש, ומטמא כטומאת מת, אך להאמור, הרי שבמצב כזה האבר נכרת לפני השחרור מביה"ח, ורק במקרים נדירים דוחים את הכריתה לשבוע שבועיים אחרי השחרור, ואז המושג מודע לכך שהאבר עומד לכריתה, אך ככל ובעת השחרור יש זרימת דם תקינה, אין סיכוי כמעט שהזרימה תיפסק, והאבר נמצא בשלבי איחוי והחלמה, כאשר יש זרימת דם תקינה.

אכן יש מקום לומר, שכל עוד והאבר לא התאחה באיחוי טבעי, וגם כלי הדם אינם מחוברים רק באמצעות תפרים וכדו', וללא חיבורים אלו היו מתנתקים, י"ל דלא נחשב כחלק מגוף האדם, ואין זה בגדר אבר חי, [וכי היכי דפשיטא שאם יזרימו דם וחמצן לאבר שפירש מהחי, ללא חיבורו לגוף האדם, דאין זה בגדר אבר חי].

ומטו בשם הגריש"א, שהורה לחשוש מטומאת כהנים עד שבועיים מביצוע ההשתלה, והדברים מתאימים לפי דברי הרופאים שאיחוי מושלם של כלי הדם נעשה תוך שבועיים שלושה, ולפי שמועה זו נראה שהגריש"א חשש לזה, דעד שמתאחה באיחוי טבעי עדיין לא נחשב כחי.

אכן לקושטא דמילתא, ודאי קשה מאוד לקבוע מתי נחשב כאיחוי של האבר, שהרי ברור שמיד עם חיבור האצבע, הגוף מתחיל לייצר רקמות חיבור, ומיום ליום מתחזק החיבור והאיחוי, וכעבור חמש ימים עם שחרורו של המנותח מביה"ח, כאשר אין כבר סיכון שתיווצר בעיה, והחלמת האצבע מתקדמת, ולפי דרך הטבע האצבע תחזור לתפקודה תוך תקופה קצרה, ייתכן מאוד שנחשב כבר כחלק מגופו, [מה גם שיש לצרף בזה סברת האג"מ, מדין ביטול לגוף החי, עכ"פ במצב זה].

ועי' בספר משמרת הכהנים (פ"ד עמוד צ"ח וק"י) מה שהביא בזה⁶, ושם (הערה ל"ג) הביא בשם הגרמ"ש קליין שליט"א שכתב: 'כל זמן שהאבר אינו מקבל חיות לכאורה מטמא, אבל אחר שמקבל חיות, אף שלא התאחה לגמרי אינו מטמא'.

6 ותודתי נתונה למחבר ספר נפלא זה, הגאון ר' ישראל כהן שליט"א, שעוררני לדון בנושא זה, ונו"נ עמי במו"מ של הלכה.

וכ"ה משמעות דברי הגריש"א המובאים בספר ציוני הלכה הנ"ל, שלא הצריך איחוי מושלם לגמרי, ויתכן שמ"מ הורה להחמיר עד שבועיים, לצאת מכל ספק חשש טומאת כהנים, וצ"ע.

ולא באתי להכריע הדין לענין איסור טומאת כהן, והדבר מסור למורי ההוראה, ומי שבא מעשה לידו יתייעץ עם רבו המוסמך.



תביעת הרחקת נזקין

וכעת נבוא לדון, בכהן שגר בבנין מגורים יחד עם המושתל, באופן שיש חשש טומאה, אם מצד הדין אם מצד חומרא, האם יכול לתבוע מהמושתל שלא להכנס ולדור בדירתו, כי כאשר המושתל דר בדירתו, ויוצא ונכנס דרך חדר המדרגות, הרי הכהן לא יוכל להכנס לחדר המדרגות בשעה שהמושתל נמצא בדירתו, שמא תהיה דלת ביתו פתוחה לחדר המדרגות, וגם אם היא סגורה, הרי סוף טומאה לצאת דרך שם, וגם כאשר הכהן נמצא בביתו צריך להשגיח שלא יהיה דלת ביתו פתוחה, כאשר אינו נמצא בחדר סגור, שמא המושתל נמצא בחדר המדרגות, או אף נמצא בביתו בדלת פתוחה, וגם אם דלתו סגורה יש לדון מצד סוף טומאה לצאת⁷, ואף אם אפשר למצוא דרכים לפתור בעיה זו, ברור שהדבר פוגע בדיוור ושימוש רגיל של הכהן בדירתו, [ובפרט בשבתות ויו"ט שכמעט בלתי אפשר לתאם ביניהם].

ואם כי קשה להכריע בזה דבר ברור, לא אמנע מלכתוב הנלענ"ד לפום ריהטא, והמעין יבחר.

אלא מן השמים נעשה, ולכן לא שייך לכופו להרחיק, ולפי"ז גם בנפל א"צ להרחיק.

ובנקוה"כ הסכים עם הב"ח, ומשום דבמקום שאין ענין כבוד, נמצא דאין הקרובים מפסידים כלום מהוצאת המת, וכל כה"ג כופין להוציא, [ועי' ערך ש"י שביאר, דכיון דבלא"ה הרי צריכים להוציא בסוף, ממילא כל שאין לו הפסד מהוצאתו מיד, כופין אותו על כך, דזה נהנה וזה לא חסר].

ועכ"פ מבואר, דהיכי דבא להכניס מת לתוך הבית, לכו"ע יכול שכינו הכהן לעכב עליו, ועל המזיק שבא לעשות מעשה בידים, להרחיק, ומשמע דחשיב מזיק בגירי דיליה, שיש בו חיוב הרחקה.

ועי' בחי' חת"ס (ב"ב כ' ע"ב) שהביא דברי מהרי"ל, וביאר בדעתו, דס"ל דטומאת מת המתפשטת מבית לבית חשיב גירי

א. הנה עצם נדון זה כבר מצאנו בדברי הפוסקים לענין מת הנמצא בבית הסמוך לביתו של כהן באופן שמטמא טומאת אהל, אם יכול הכהן לכוף קרובי המת להוציאו מהבית, כדי שיוכל להכנס לביתו, יעוי' שו"ע (יו"ד סי' שע"א ס"ד) שהביא מתשו' מהרי"ל (סי' ס"ה) דאם המנהג הוא להשהות המת כדי להשמיע עליו רבים ולטהרו, א"א לכוף הקרובים להוציאו מהבית, ולא אמרי' בזה דעל המזיק להרחיק עצמו, כיון דאנוס הוא, דהואיל ונהוג נהוג. והט"ז (סקי"א) הביא מהב"ח, דלפי"ז בנפל שאין בו משום כבוד, כופין על הקרובים להוציאו מיד.

והט"ז האריך לדחות דברי הב"ח, וביאר כוונת מהרי"ל במש"כ דאנוס הוא, דאין הכוונה מחמת המנהג משום כבוד המת, דודאי לא מחשיב אנוס מחמת כך, אלא עיקר הטעם משום דלא עבד שום מעשה,

7 אכן יעוי' בספר ציוני הלכה (פ"י עמוד קנ"ב) דהגריש"א הקיל בסוף טומאה לצאת לענין טומאת כהן, שאינו אסור רק בנמצא בחדר שסוף הטומאה לצאת שם, ולא בחדרים הפתוחים אליה, ע"ש. ויש בזה עוד צדדי ואופני היתר.

דשימושו של המושל נחשב כסמיכת מזיק, דדוקא באופן שאין דירתו מונעת לגמרי דירת השכן, א"א להוציאו מביתו לגמרי כדי שלא יופסד שכינו, אבל אם נוצר מצב שאין אפשרות לשניהם יחד לדור בדירותיהם, ואחד מהם צריך להסתלק מדירתו לגמרי, מסתברא דזה שגורם מצב זה, הוא בגדר מזיק ועליו להרחיק, [ולא דמי להא דמהרי"ל, שהגדון על מניעת הכהן להכנס לביתו למשך זמן מועט, ואין זה בגדר ביטול דירתו לגמרי].

ג. ומצאנו חיוב הרחקה מעין זה, בדברי השער משפט (סי' קע"א סק"ד), בדין המבואר בגמ' (כתובות כ"ז ע"ב) ובשו"ע (אה"ע סי' קי"ט ס"ז), דמי שגירש אשתו מן הנשואין, לא תדור עמו בחצר, שמא יבואו לידי זנות. ובהמשך הסוגיא (שם כ"ח ע"א) איתא [ונפסק בשו"ע (שם סי"א)]: 'מי נדחה מפני מי, היא נדחית מפניו. ואם היה החצר שלה, הוא ידחה מפניה'. ומבואר בגמ' טעמא דמילתא, משום דטלטולא דגברא קשה מדאיתתא, ורק אם החצר שלה, והוא אין לו בית משלו בחצר זה אלא בשכירות, אז הוא נדחה מפניה, ואין מוציאין אותה מבית שלה.

ובחלקת מחוקק (שם סק"ז) כתב: 'ונראה דאם לאחר גירושין נדחית מפניו לחצר אחרת, ואח"כ רוצה להנשא למי שיש לו בית באותו מבוי, אף שאין לבעלה בית במבוי זה, אפ"ה הוא מעכב על ידה, דלאו בבעלה השני תלוי רק בדידה, וכל זמן שאין לה בית, אף שגם לבעלה אין לו בית או שיש בית לכל א', היא נדחית'.

והשעמ"ש פקפק על סברת הח"מ⁸, ומשום דעיקר הסברא דהאשה נדחית מפני האיש הוא, משום דטלטולא דגברא קשה

דיליה, [ויש לבאר הדברים, דאף דלא עביד מעשה, מ"מ עצם השימוש בביתו להחזיק המת, נחשב כמזיק בגיריה, דבכל הרחקות נזקין לא בעינן שיסמוך דוקא בידו ממש, אלא כל שקובע שימושו בדבר שמזיק ממקומו יש עליו חיוב הרחקה, עי' חזו"א (ב"ב סי"ד סקט"ז), ועי' מש"כ בספרי משכן שלום (נזקי שכנים מילואים פ"ה אות מ"ב)], אלא דכל שאנוס להשהותו מחמת כבוד המת, אין עליו חיוב הרחקה, [ע"ש מש"כ בטעמו, ונראה דעיקר הכוונה הוא, דשימוש זה הוא בכלל דירת בית, וא"א לעכב על אדם להשתמש בתשמישי דירה המוכרחים, וכע"ז כתב הבית מאיר בתשו' (סי' נ"ב): 'דאין שם מזיק על הקרובים הואיל והם אנוסים עפ"י המנהג', והוא על דרך שכתב החזו"א (ב"ב סי"ג סק"א) דא"א לעכב מצד נזקי שכנים כשעושה דברים שרוב בני אדם עושין כו', ועי' במשכ"ש (שם סי' ב' סקט"ו) שהבאתי סמוכים לסברא זו מדברי הראשונים וגדולי הפוסקים].

ב. ומעתה בנדונינו, שהמושל עושה מעשה, שמביא אבר מן החי לתוך ביתו, והטומאה מתפשטת בחדר המדרגות, ובכל הדירות שדלתותיהן פתוחות כשדלת בית המושל פתוחה, לכאור' יש עליו חיוב הרחקה, ונחשב מזיק בגיריה.

והיה מקום לדון לפטור מהרחקה, ע"פ הסברא הנ"ל, דהרי שימושו של המושל בביתו הוא שימוש הרגיל של בני אדם בביתם, ומה שיש לו אבר מושל אינו מגדיר את שימושו כשימוש בלתי רגיל, ואיך נאסור עליו דירת ביתו.

אך כיון דעי"כ נמנע לגמרי מהכהן מלהשתמש בביתו שימוש רגיל, ויצטרך לחפש מקום אחר לדור שם, מסתברא

8 וז"ל: 'דלכאורה יש לתמוה על האי דינא דש"ס, דגרופה נדחית משום דטלטולא דגברא קשה מדאיתתא, וכי משום זה מפקינן זכות האשה, אדרבה משום דטלטולא דגברא קשה יצטרך ליתן דמים להאשה. ע"כ נראה דטעמא דהש"ס הוא, כיון דהם אסורים לדור ביחד, וע"כ אחד צריך לידחות מפני חבירו, לכן בסברא מועטת דטלטולא דגברא קשה מדאיתתא, מייפינן כח האיש, וכחאי גוונא מצינו בש"ס דסנהדרין ר"פ אחד דיני ממונות (ל"ב ע"ב) דאיתא התם צדק צדק תרדוף אחד לדין ואחד לפשרה, כיצד שתי ספינות עוברות

חבריו, דמ"מ כיון שעושה מעשה שע"י מעשה זה גופא ייבטל תשמיש בית שכינו, הרי זה מעכב עליו, [ומצאנו כע"ז בנמוק"י (ב"ב י"ב ע"א מדפי הרי"ף), ע"י משכ"ש (שם סי' ב' ס"ק פ"ה)], וחשיב ליה גירי דיליה, ע"פ המבואר בדברי הראשונים בפרק לא יחפור, דהא דס"ל לר' יוסי דעל הניזק להרחיק את עצמו, היינו דוקא כשעושה הכל רק בתוך שלו, ואין הדבר שעשה בשלו מזיק כמות שהוא ממקום שהוא מונח ברשותו, ורק אחר שכלו מעשיו בתוך שלו, נולד דבר הנכנס לרשות חבריו, או שהדבר בעצמו מתפשט אח"כ ונכנס לרשות חבריו, ומזיקו שם, דבזה ס"ל לר' יוסי, דכיון שעושה רק בתוך שלו, על הניזק להרחיק את עצמו. אבל כל שהדבר עצמו שסומך בשלו, מזיק ממקומו, את רכוש שכינו, מודה בה ר' יוסי דעליו להרחיקו, וה"נ בזה הרי עצם הכנסת הגרושה לביתו, מונעת תשמיש המגרש בביתו, והרי זה כמזיק בגיריה.

ומבואר גם, דאפשר למנוע מהבעל לישא גרושה זו, אף שהוא בכלל דירת ביתו, ואם ירצה לישא אותה יצטרך לצאת מביתו לגמרי, מ"מ יש בזה חיוב הרחקה, והיינו,

מדאיתתא, והיינו, משום דכיון שיש איסור על שניהם לדור בחצר אחת, ואנו צריכים לקבוע מי מהם ילך למקום אחר, ומצד עצם הדין אין לאחד מהם זכות להשאר כאן יותר מהשני, הרי זה דומה להא דאמרו בגמ' (סנהדרין ל"ב ע"ב) בשני ספינות העוברות בנהר ופגעו זה בזה, תידחה זו שיכולה יותר לסבול העיכוב מחברתה, וה"נ תידחה האשה מפני האיש, משום דנוח לה יותר הטלטול מהאיש, אך באופן זה שבאה להנשא לאיש אחר הדר בחצר זו, הרי אם לא יוכל לדור עמה בחצר זו, ייתכן שיתבטל השדוך, ואולי לא יודמן לה זווג אחר הגון כזה, וטעם זה עדיף על טעמא דטלטולא דגברא קשה מדאיתתא.

אכן השעמ"ש מסיק⁹, דאף דמצד האשה אינו מן הדין שיוכל למנוע ממנה להנשא לשכן זה, מ"מ מצד האיש הבא לישא אותה ולהכניסה בביתו, יש למגרש טענה כנגדו, כיון דע"י שישאנה יצטרך לעזוב דירתו, נמצא מזיקו בגיריה, ויכול למנוע ממנו מלהזיקו, ע"ש.

מבואר מדברי השעמ"ש, דיש בזה דין הרחקת נזקין, אף שאינו נכנס לתוך של

בנהר ופגעו זו בזו, אם שתיהן עוברות שתיהן טובעות ואם בזה אחר זה שתיהן עוברות, וכן שני גמלים וכו', הא כיצד טעונה ושאינה טעונה תידחה טעונה מפני טעונה, קרובה ושאינה קרובה תידחה קרובה מפני שאינה קרובה כו', והטעם כמו שכתב הסמ"ע בס"ק כ"ד שם, דכיון שקרובה לעירה שרוצה לילך שם אינו מן הסברא שתידחה הקרובה לעירה מפני שאינה קרובה, יע"ש. אלמא דכל היכא דע"כ אחד צריך לידחות ממקומו, אזי בסברא וטעם מועט אחד נדחה מפני חבריו ואינו צריך להעלות שכר לחבירו. וא"כ הכא נמי, כיון שהגרושה אסורה לדור עמו בחצר, וע"כ אחד צריך לידחות מפני חבריו, לכך משום סברא מועטת דטלטולא דגברא קשה מדאיתתא האשה נדחת מפניו, [וע"ש שביאר, דלפי"ז הך דינא הוא רק כשמצד הדין אין לאחד שום עדיפות, אבל אם יש לשניהם בית משותף, והאשה באה בטענת גוד או איגוד, אין לאבד זכותה מחמת טעמא דטלטולא דגברא כו', ע"ש, ועי' גם בערך ש"י (אה"ע שם) עד"ז]. ועפ"ז העלה השעמ"ש: 'בנידון זה שהיא רוצה להנשא לאחד מבני המבוי, י"ל דהבעל הראשון נדחה מפניה, דאולי לא יודמן לה זיווג אחר הגון כזה, דהא אף משום חשש דשמא יקדמנו אחר מארסין אף בט' באב כמבואר באו"ח סי' תקנ"א ס"ב, וכל שכן הכא אם יתבטל השידוך לגמרי מפני זה, דטעם זה עדיף מטעם דטלטולא דגברא קשה מדאיתתא'.

9 ז"ל: 'אך מ"מ לדינא נראה לי כוותיה דהחלקת מחוקק, ולא מטעמיה שכתב דלאו בבעל השני תליא מלתא רק בדידה, דאדרבה לדלידה ודאי אינו יכול למחות מטעמא שכתבתי, אבל לבעל השני יכול למחות שלא ישא אותה, בכדי שלא יצטרך לזווג מביתו עבור זה, והבעל שרוצה לישא אותה הוי כמזיקו בגירי דיליה, ודמי לההוא דסי' קנ"ה סט"ו, דהכוחש הריפות בתוך שלו ובעת שמכה מנדנד לחצר חבריו, הרי זה מזיק בחיצו וחייב להרחיק בכדי יזיק, וכן אם יש חולי הראש לבעל החצר וקול ההכאה מזיק לו צריך להרחיק את עצמו יע"ש, והכא נמי כיון שמחמת שישא גרושה שלו יהא צריך בעלה הראשון לזווג מביתו, הרי מזיקו בחיצו ואסור לישא אותה'.

דהמעמ"ה, אבל לכתחילה ודאי יכול למנוע ממנו מלהזיקו כזה, ופשוט דיש ככה"ג חיוב הרחקה, כיון דסו"ס נמנע ממנו באופן ודאי שימושו בדירתו].

ה. אכן הנה בדברי השעמ"ש מבואר, דכל זה לגבי הבעל שבא לישא אשה זו, אבל כלפי האשה עצמה, א"א למנוע ממנה לדור בבית זה, אף שהיא מונעת דירת המגרש בביתו, והיינו, משום דכמו שהאשה מונעת שימוש המגרש הרי גם האיש המגרש מונע דירת האשה בבית זה שרוצה לדור בו, ונמצא דשניהם מזיקין זה לזה, ויש חיוב הרחקה נזקין על שניהם, וכיון דא"א למנוע הנזק רק ע"י שאחד מהם לא יגור בחצר זו, וכשהאחד יצא מהחצר שוב אין נזק כלל, הרי כל כה"ג דמיא להא דשני ספינות העוברות בנהר כו', דכל מי שסובל פחות מיציאתו מדירתו, עליו להרחיק, וכדנכתבאר לעיל, וכאן ס"ל להשעמ"ש, דאף שמצד אחד טלטולא דגברא קשה מדאיתתא, מ"מ כיון דהיא באה לישא בעל מחצר זו, ואם לא תוכל לדור כאן אפשר שיתבטל השדוך ואולי לא תמצא זוג הגון כזה, ממילא מן הדין להטיל חיוב ההרחקה על המגרש.

אבל כלפי הבעל שבא לישא אשה זו, לא שייך לומר דהמגרש חשיב כמזיקו, אף שבאמת מונע ממנו מלישא גרושה זו, אין זה בכלל מזיק, וכדביאר הרשב"א בתשו' (ח"א סי' אלף וקל"ב הו"ד בב"י ר"ס קנ"ה ובסמ"ע סי' קנ"ד סקל"ח), דהעלה שאלה בדין הרחקה חנות של נחתומין מאוצר, דלמה מוטל חיוב ההרחקה על הבעל החנות מחמת שמונע שימוש האוצר, ולמה לא יוכל בעל החנות למנוע משכינו לקבוע אוצר, שבכך יימנע ממנו שימוש החנות, וביאר הרשב"א: 'שכל שהוא מזיק את חבירו במעשיו, או שמוציא זיו וכיוצא בו בקרקע של חבירו, בדין הוא באמת שיאמר לו, לאו כל כמינך שתשתמש בקרקע שלי, ולא שתזיקני בגירי דידך כו', אבל כשאינו מזיקו כלל, ולא משתמש בשלו כלום, כל מה שהוא רוצה לעשות בשל עצמו יעשה,

משום דכיון דאחד מהם יימנע ממנו לגמרי שימוש ביתו, ממילא זה שגורם הדבר חייב להמנע מכך.

ועד"ז במי שמכניס מת או אבר מן החי לביתו, ועי"ז נאסר על שכינו כהן להכנס לביתו, יש עליו חיוב הרחקה, דנחשב מזיק בגיריה, כיון דע"י עצם השימוש בביתו בהכנסת המת הוא האבר, נאסר על הכהן להשתמש בביתו, ואף שע"י חיוב ההרחקה יצטרך לצאת מביתו לגמרי, הרי זה מוטל עליו, כדי לא למנוע שימושו של הכהן בדירתו.

ד. וגם באופן שיש רק ספק טומאה, כל שלמעשה ההוראה המקובלת היא שיש על הכהן להמנע מלדור בביתו כל זמן שהמושתל נמצא באותו בנין, אף שהוא מחמת ספק וחוסר ההכרעה הברורה בזה, הרי למעשה יימנע ממנו דירת הבית, ודאי יש חיוב הרחקה ככה"ג, [ועד"ז מצאנו בשו"ע (חו"מ סי' רל"ב סי"ב) לענין ביטול מקח, בקונה בהמה ונמצאת טריפה, דאף אם הוא באופן שנאסר רק מספק, מ"מ המקח בטל, וביארו הפוסקים (עי' ש"ך סי' ש"ו סק"ט ובנתי"מ סי' רל"ב סק"ג וביהגר"א שם סקכ"א) הטעם, דכיון דסו"ס הבהמה אסורה, אין לך מום גדול מזה, והרי זה מק"ט בודאי, וע"ע בסמ"ע (שם סקכ"ח) מדברי הראשונים, דאף אם הבהמה אסורה רק מחמת חומרת הגאונים חשיב מום, ועי' לא"ז מהרש"ם במשפט שלום (שם) מכמה אחרונים, דכל היכי דאיכא פלוגתא דרבנותא, אף דלהלכה הדבר מותר, מ"מ היכי דקי"ל להחמיר לכתחילה חשיב מום במקח לבטל המקח, ורק במקום שלא כתבו הפוסקים להחמיר, אין הלוקח יכול לומר שחושש להחמיר, כיון דמצד הדין קי"ל להקל, כמבואר בפמ"ג (או"ח סי' תס"ז א"א אות כ"ה), וע"ע דע"ת (יו"ד סט"ו סקל"ח), ואף שבאוסר בהמת חבירו בדבר שהוא נאסר רק מספק, יש שפוטרים מתשלומין, (עי' שו"ע חו"מ סי' ש"ו סי"ה ובנו"כ), זהו רק לחייבו בתשלומין, דבזה יש מקום לומר

אסור להכהן והמושטל לדור תחת אהל אחד, ודירת האחד מונעת דירת השני.

ויש לחדד הדברים, כי הגם שבמושכל ראשון, הכהן הוא הניזוק, שנעשה טמא, אך באמת בזמן הזה אין בכך שום נזק להכהן, שהרי בלא"ה אינו אוכל בתרומה, וביותר הרי בזמן הזה כולם בחזקת טמאי מתים, ובאמת שיטת הראב"ד (פ"ה מנזירות הי"ז ופי"ב מטו"מ ה"ו) דבזמנינו שכולנו טמאי מתים ואין לנו אפר פרה להיטהר, אין כהנים מוזהרים בטומאת כהנים, אלא דלדינא לא נקטינן כוותיה, ומשום דנקטינן דאף כהן טמא יש עליו איסור לנגוע במת או להיות באהל המת, אף שבאמת אין נוסף לו טומאה.

ונמצא דבאמת אין כאן איזה שינוי בגוף הכהן, אלא איסור בעלמא, וכל הנדון של תביעת הרחקת נזקין מצד הכהן הוא, משום דמחמת האיסור נמנע ממנו מלהיכנס ולהשתמש בביתו ובחדר המדרגות, כאשר נמצא תחת אהל אחד עם אבר מן החי, ונמצא דשכינו שנכנס ומשתמש בביתו עם אבר מושטל, מונע ממנו שימוש ביתו, וכיון דבאמת האיסור הוא גם על הישראל, שגם עליו אסור להיות באהל אחד עם כהן, וממילא אם הכהן יהיה בביתו, יימנע מהישראל להכנס ולהשתמש בביתו, הרי גם לו יש תביעת הרחקת נזקין מהכהן, שע"י שימוש וכניסתו לביתו, מונע מהישראל להכנס לבית שלו.

ואף שהמושטל הוא זה שגורם התפשטות טומאה לדירת הכהן ולחדר המדרגות, משא"כ הכהן אין לו חלק בזה, מ"מ כיון דהתפשטות הטומאה אינו דבר המזיק כשלעצמו, אלא דהדין הנקבע מחמת כך, שאוסר על הכהן להיות במקום זה, ומה שהכהן עומד להמצא במקום זה, הוא זה שגורם ענין האיסור, ואיסור זה קיים גם על הישראל שאסור לו להיות במקום זה שכהן נמצא יחד עמו, כיון שבא טומאה להכהן, אין נראה שיהיה שם המזיק דוקא על הישראל.

והיינו קדימת אוצר וכיוצא בו, לפי שהוא יכול לומר לו אוצרי בשלי הוא ואין אוצרי מזיק, ומה שאתה צריך להרחיק חנות של נחתומין מתחת אוצרי, לא מחמת שנשתעבד שלך לשלי, אלא שאינך רשאי להזיקני'.

ועד"ז גם הכא, דכלפי האשה עצמה, ודאי גם האיש חשיב כמזיק אותה, דהרי כמו שהיא מונעת ממנו לדור בחצר, מחמת שאסורין לדור בחצר אחת, ובבואה לדור בחצר גורמת שייאסר לדור שם, ה"נ הבעל מונע ממנה לדור בחצר זו מאותה סיבה עצמה, והרי הן כשניהם מזיקין זא"א, משא"כ כלפי הבעל שבא לישא אשה זו, שדירת האיש בחצר זו אינה אוסרת עליו דירתו, גם אם ישא אשה זו, אלא דכיון שבכך שישא אותה ימנע דירת האיש, ממילא חל עליו חיוב להמנע מלהכניס האשה לביתו, ומה שחל עליו חיוב הרחקה איננה סיבה להשוות האיש כמזיקו בכך, כיון דכל מה שמונע ממנו הכנסת האשה הוא כדי שלא יזיקנו.

ו. ומעתה יש לדון בנדונינו, דהרי כמו שנאסר על הכהן להכנס לדירתו כשהמושטל נמצא בדירתו, גם המושטל אסור לו להכנס לדירתו כשהכהן נמצא בבית, דהרי יש איסור על ישראל שלא לטמא הכהן, [כמבואר ברמב"ם (פ"ג מאבל ה"ה): 'המטמא את הכהן, אם היו שניהם מזידין הרי הכהן לוקה, וזה שטמאו עובר על ולפני עור לא תתן מכשול, היה הכהן שוגג וזה שטמאו מזיד, הרי זה שטמאו לוקה', וע"ש בנו"כ דלוקה משום לא יטמא כו']. ונמצא, דכמו שהמושטל מזיק את הכהן כשנכנס לבית, בכך שמונע מהכהן להכנס לביתו שלא ייטמא, הרי גם הכהן מזיק את המושטל כשנכנס לבית, ומונע מהמושטל להכנס לביתו, כדי שלא יטמא את הכהן, ודמי לאשה גרושה שאסורה לדור בחצר של המגרש, דנחשב כשניהם מזיקין זא"ז, דאסור לשניהם לדור בחצר אחד, ודירת האחד מונעת דירת השני, וה"נ בנדונינו,

ומעתה י"ל גם בנד"ד, דאף דבאמת שניהם מזיקין זה לזה, מ"מ המושתל הוא זה שנכנס לתחומו של חברו, שמביא הטומאה לחדר המדרגות השייך גם להכהן, וכן לדירת הכהן, כשהדלתות פתוחות, ואף שעיקר הנזק הוא מה שנמנע שימוש שניהם יחד באותו בית, מ"מ כיון דהדבר נגרם ע"י שהוא נכנס לתחום חברו, ממילא נחשב הוא המזיק, ועליו חיוב ההרחקה.

ח. אכן באמת אין הדברים מוסכמים, וכדהביא שם הגרש"ר מדברי השמ"ק בשם ה"ר יונתן וכ"ה ברמ"ה, דאוקי סוגיין כשאין ענבים בגפן ולא הגיעו לכדי פול הלבן שאינן נאסרין, משמע דאילו היו נאסרין, באמת אין חיוב ההרחקה רק על בעל הכרם, וכ"ה להדיא בתוס' רי"ד המובא שם שכתב, דמצד איסור הכלאים היה מן הדין למצוה ד' אמות ביניהם או לבנות הגדר ביחד, ע"ש, הרי דלא ס"ל דחשיב נכנס לתחומו של חברו.

וביותר יש לדון, דאף אי ננקוט דנחשב כנכנס לתחומו של חברו, זה שייך דוקא באופן שברור לנו שיש כאן טומאת מת, [וכגון כאשר אין זרימת דם באצבע, והיא עומדת לכריתה], אבל היכי שחיבור האצבע תקין, קשה לומר באופן ברור שיש בזה דין טומאה, ויש בזה כמה צדדי ספיקות, [דייתכן דמיד עם חיבור למחזור הדם כבר נחשב כחי, וכל עוד לא נתברר שנפסקה זרימת הדם, אין כאן ודאי טומאה, וגם הרי דעת האג"מ להקל בהתחלת תפירה וחיבור מצד ביטולו להגוף, אף כשלא חזר חיות האבר, וגם ייתכן דאפשר לצרף ש"י הראב"ד הנ"ל בכהנים בזה"ז], אלא דמ"מ יש כאן נזק כיון דלהלכה ההוראה המקובלת להחמיר בזה, אך לענין שנחשיב המושתל כנכנס לתחום חברו, לא יצאנו מידי ספק, דהרי ייתכן שאין כאן התפשטות טומאה כלל, ומה שנאסרה דירת הכהן הוא מצד הדין שהוכרע להחמיר, ודין זה הוא על שניהם, ושוב אין להטיל חיוב ההרחקה רק על המושתל.

ומה שדנו הפוסקים לענין הוצאת מת או נפל מהבית, היינו משום דלא שייך להחשיב את הכהן כמזיק בכך שמונע החזקת המת בבית, כיון דאין זה מעיקר תשמישי דירה, [עכ"פ לולא סברת מהרי"ל מחמת כבוד המת, וכן"ל], לעומת הכהן שבא להשתמש שימוש רגיל בביתו, משא"כ בנדונינו, ששניהם באים להשתמש שימוש הרגיל בביתם.

ז. אכן יעוי' בדברי הרמב"ן ריש ב"ב, בדין מחיצת הכרם שנפרצה שאומרים לו גדור, ומבואר שם בדבריו, דטעמא דחיוב ההרחקה הוא על בעל הכרם כדי שלא יאסור תבואת חברו, אף שגם בעל התבואה אוסר את הכרם, 'שהוא המקיים כלאים בכרם, שבא לתחומין של חברו ואין חברו נכנס בתחומו', ועי' שיעורי רבי שמואל (שם אות כ"ח) שביאר כן בדעת רש"י: 'דאף אי מיירי דיש ענבים בגפן, וגם דאיסור כלאים חל ע"י התערובת דהגפנים והתבואה יחד, מ"מ המזיק נחשב רק בעל הכרם ולא בעל התבואה, ומשום דאת עצם התערובת נחשב שבעל הכרם עושה ולא בעל התבואה, שהרי כל התערובת שיש כאן הוא רק משום שהד"א ססמוך לכרם יש עליהם שם כרם, שזהו השטח שצריך לעבודת המחרישה, [וכמש"כ לעיל דכל מה שצריך לעבודת הכרם יש עליו שם כרם], ונמצא שבעל הכרם הוא הנכנס לשדה חברו, שהתבואה במקומה עומדת ובעל הכרם נכנס ד"א לרשות חברו ועושה שיהא תערובת דגפן ותבואה, ומשו"ה הוא נחשב לבדו המזיק ולא בעל התבואה ואפילו כשיש ענבים בגפן, דעכ"פ הגפן הוא העושה שיהא תערובת האוסרת, ואתי שפיר לפי"ז הא דצריך בעל הכרם לגדור משום כלאים בכל גוני, דאיהו הוא דחשיב המזיק וכמש"נ, ואף דאינו נכנס בפועל לשדה חברו ורק מצד השם כרם חשיב דנכנס ד"א ועושה התערובת מ"מ י"ל דעי"ז נחשב הוא המזיק ולא בעל התבואה'.

כיו"ב'. [וע"ע תו"ח שם, ובמשך חכמה (ריש שופטים) ומשיב דבר (ח"א ס"י)].

ויעו"י תבואות שור (סי' ט"ז שמלה חדשה ס"ט ותבו"ש סק"ט) בענין אותו ואת בנו, כשיש לא' את האם ולא' הבן ושניהם רוצים לשחוט בו ביום, והביא מסוגיא זו דסנהדרין, והעלה דאם יש לא' מהם צורך לשחוט יותר מחבירו כופין את השני להמתין למחר, ואם צורך שניהם שוה מטילין גורל ביניהם כי היכי דלא ליתו לאנצויי, ע"ש. ועי' נחל יצחק (סי' פ"ז סק"י) דלמד מזה לענין שנים שנתחייבו שבועה זל"ז ושניהם רוצים להשביע קודם את חבירו, דעושים ע"פ גורל.

ועד"ז כתב הערך ש"י (חו"מ סי' קנ"ד סק"ג) בדין שנים שבאין לפתוח חלון זה כנגד זה, דמבואר בשו"ע (שם ס"ג) שיעשו פשרה ביניהן, ומקורו בחי' הריטב"א (ב"ב ס' ע"א), וביאר הע"ש הכוונה, כשאין אפשרות ששניהן יפתחו באופן שלא יזיקו זה את זה, דאז צריכין לפשר על דרך הסוגיא הנ"ל, והיינו, שאחד יפתח והשני יפצנו בדמים, ואם שניהם רוצין ליתן שכר ולפתוח, עושין ע"פ גורל, ועי' משכ"ש (שם מילואים פ"ו אות נ"ו), והיינו דמסוגיא זו ילפינן דבכל דבר שא"א להכריע ע"פ הדין עושים בדרך פשרה וצדק בכל דבר לפי האופן ששייך בו, וכשאין לא' שום עדיפות עושים ע"פ גורל, דגם זה בכלל פשרה שמצווין עליה.

ועד"ז יש גם לנהוג בענינינו, שיש לברר האם אפשר להכריע מי עלול לסבול יותר מחבירו, ולהטיל עליו להרחיק, ואם אי אפשר להגיע לבירור בזה, יש למצוא דרך פשרה, [ולפעמים אפשר לחלוק בזמנים, שכל אחד ייעדר מביתו זמן מסוים, וכע"ז בערך ש"י (אה"ע שם)], ואם א"א להגיע לידי פשרה, יש להטיל גורל, מי יעזוב דירתו, ויקבל פיצוי מהשני, והכל לפי הענין.

וכל זה רק בימים הראשונים שאחר הניתוח, דאז ההוראה המקובלת להחמיר, ויש גם ספק אמיתי שמא נפסקה זרימת הדם, אך כפי האמור אין המושגל משתחרר לביתו רק אחר עבור חמשה ימים, כך שאין כבר סיכון שהזרימה תיפסק, ונתבאר לעיל דייתכן מאוד שבמצב זה אין כלל דין טומאה, כיון שכבר התחיל והתקדם איחוי טבעי, ואין הוראה ברורה להחמיר, וגם א"א לקבוע באופן וודאי מתי מתאחה איחוי טבעי גמור, ולכן אף אם הכהן רוצה להחמיר על עצמו, כיון דאין זה רק מחמת ספק, א"א לחייב את המושגל להרחיק מספק שאינו אלא מחמת חומרא בעלמא, [עי' כע"ז לא"ז מהרש"ם במשפט שלום (סי' רל"ב ס"ב) ובדעת תורה (יו"ד סי' ט"ו סקל"ח)].

ואף אם גם המושגל חושש לכך, ואינו רוצה להכנס לספק איסור לגרום טומאה לכהן, הרי ברור דכל כה"ג אין החיוב רק על המושגל, כיון דלא ברירא כלל שהוא גורם טומאה, ושניהם בגדר מזיקין זה לזה, וחיוב הרחקה על שניהם.

ט. וכיון שיש חיוב הרחקה על שניהם, וכשאחד ירחיק שוב השני יוכל להשאר בביתו, הרי זה דומה לדין גרושה שאסורה לדור בחצר יחד עם המגרש, ונתבאר לעיל מהשעמ"ש והע"ש, דכל כה"ג יש בו דין המבואר בגמ' (סנהדרין ל"ב ע"ב) לגבי שני ספינות העוברות בנהר כו', ויסוד הדבר הוא, כדביאר המאירי שם: 'יש דברים שאין מדת הדין שולטת בהם ואתה צריך לחזור בהם אחר מה שראוי יותר להכריע את האחד, למה שאין מדת הדין מחייבתו, דרך פשרה ומדה מעולה, והוא שאמרו כתוב אחד אומר בצדק תשפוט עמיתך וכתוב אחד אומר צדק צדק תרדף כאן לדין כאן לפשרה, כיצד שתי ספינות עוברות בנהר כו' וכן כל כיוצא בה, כל שאנו רואים שיכול לסבול העכוב ביותר ידחה מפני חבירו, וכן בריא מפני חולה וכל

העולה מהאמור בנדונינו, כאשר מדובר אחרי שהמושתל חוזר לביתו עם חיבור תקין, האבר כבר מחובר באופן קבוע לגוף המושתל, כלי הדם מחוברים, ויש אספקה סדירה של חמצן, והאבר במצב של חיות, וכן העצבים והגידים והעצם מחוברים, ולא קיים כמעט סיכון לניוון האצבע, ואם כי האבר עדיין לא התאחה לגמרי, עד כעבור כמה שבועות, נראה דעת הפוסקים שהוא בגדר אבר חי, וכחלק מגופו של האדם, ואין בו דין טומאה.

ואמנם יש שמוסרים שמועה מפי הגריש"א שהורה להחמיר בזה עד שבועיים מההשתלה, וכפי הנראה חשש שמא החיבור עדיין לא מושלם, ואין חיבור טבעי של האצבע, ויש בו עדיין דין טומאה.

אך כיון שקשה לברר מתי נוצר חיבור מושלם, הרי לכל היותר אין כאן רק צד ספק, [ומסתברא יותר שאין כאן אלא צד חומרא בעלמא], וממילא, גם אם הכהן רוצה להחמיר על עצמו, ולא יוכל לדור בביתו כאשר המושתל ידור בדירתו, אין הכהן יכול לחייב את המושתל לצאת מביתו, כיון שאין ברור לפנינו שהאבר מטמא, וכן להיפך, אם הכהן רוצה לסמוך על המתירין, אף אם המושתל רוצה להחמיר בכך, וכיון שגם הישראל מזהר שלא לטמאות הכהן, יצטרך לצאת מביתו, אין לו טענה על הכהן, כיון דלא ברירא שיש כאן איסור טומאה.

ואם שניהם רוצים להחמיר בזה, דינם כשנים המזיקין זה לזה, ואין על המושתל שם מזיק יותר מעל הכהן, שהרי כל אחד מהם מונע מחבירו לדור בביתו, וצריכים למצוא איזה דרך שיוכלו לדור בדירותיהם, תוך מציאת פתרונות שלא יבואו לידי טומאת כהן, ואם קשה למצוא לכך פתרון סביר, צריכים לפשר ביניהם, ע"י שנברר למי יש אפשרות יותר קלה לצאת מדירתו, או לקבוע שכל אחד יצא מביתו במחצית הזמן, וכיוצא בו בדרך פשרה ע"פ דרכי הצדק והיושר.



הרב אהרן יוסף אוירבך

בענין היתר כניסה לכהנים בבתי חולים אף שיש חשש הימצאות גוסס

הנה כיום בכמה מרכזי רפואה ובתי חולים מותקנת מערכת התרעה ושילוט עם אזהרת כהנים, שבאופן שיש מת השילוט מודיע על איסור כניסת כהנים לבנין והמקום בו נמצא המת. כך שעי"ז הותרה כניסת כהנים למרכזים רפואיים אלו. אכן כמה רבנים עוררו חששות עקב הימצאות גוססים בבתי חולים, והללו לא נכללים במערכת ההתרעה מכל מיני סיבות ושיקולים של הנהלות בתי החולים, והגידון שלפנינו הוא האם יש לאסור על כהן כניסה במצב הקיים.

והנה איסור כהן בקריבה לגוסס הוא פלוגתא דקמאי ותלי בגירסאות בגמ' (נזיר מג ע"א), וגם החשש להימצאות גוסס הוא לא כ"כ גדול, כי זמן הגסיסה ההלכתי הוא בשעה שנשמע ממנו קול בגרונו מחמת צרות החזה שזה זמן יציאת נשמה, [ובזמנינו כנראה זה בזמן תחילת צניחת המדדים], ובדרך כלל זהו זמן מועט, כך דיש להתיר כניסה מדין ספק ספיקא, אולם אעפ"כ ישנם כמה רבנים שמחמירים מכמה טענות, וכן בטענה שאין אנו בקיין בהגדרת גוסס.

ולמעשה בודאי ראוי לתקן ענין תקלה זו, וכל המתעסק בזה תבוא עליו ברכת טוב, ובפרט דכפי הנודע גם כשיש מת אין מודיעים תיכף ומיד על כך ויש משך זמן עד שמודיעים, [גם נראה דיש איסור כניסה למקום שיש בו גוסס מחמת חשש שמא ימות ויטמא דרוב גוססין למיתה, וזה גם ללא האיסור המיוחד שנתחדש בגוסס, עיין בזה בגמ' נזיר (מג ע"א) מימרת מר בר רב אשי ובפי' הרא"ש שם, ובהגהת הרד"ל שם בהערות על הרמ"א], אולם לגופה של שאלה בנידון האיסור לכהן מלתא דאיסור גוסס המיוחד, נראה לי להביא בסוגיא זו עוד צד היתר מחודש שלא שמעתי עד הנה לא מפי מורים ולא מפי ספרים, ואשר ראוי לדון בו בבי מדרשא, וזהו היתר מדין אינו מתכוין, וכדלהלן. ואין אני בא בזה להכריע ולפסוק הלכה, אלא בגדר דרוש וקבל שכר.

קטנות להרא"ש סוף הלכות טומאה, וברבינו ירוחם (נתיב כח ח"ד) ועוד הרבה ראשונים.

מקור איסור גוסס

אכן בסמ"ג (לאוין קלד-קלה) כתב בשם בה"ג דגם לפי גירסתו קי"ל כרבי דמתיר ולא כרבנן דאסרי (וכ"נ בבה"ג לפנינו), אלא דהביא להחמיר בשם הר"א ממין בעל ספר יראים (סי' שכב) שכתב דגם לגי' דהוי פלוגתא דר"י ור"ל יש לאסור עיי"ש. וכ"כ בכל בו (הל' אבל וטו"מ) דבה"ג ורי"ף מתירין והר"א ממין מחמיר, וכן הביא הב"י (יו"ד סי' שע) בשם ארחות חיים דבה"ג עצמו התיר, וכ"כ באו"ז (הל' אבילות סי' תכו), וכן במרדכי (מו"ק, סי' תתס"ו).

ולהלכה נפסק בטור ע"פ הרא"ש "ומכ"מ אסור ליכנס לבית שיש בו גוסס", וכן פסק

א) עיקר דין איסור גוסס הוא ילפותא בגמ' נזיר (מג ע"א) והוא פלוגתא דר' יוחנן ור"ל דלדעת ר"ל רבנן ילפי מקרא ד'להחלו' דאסור לכהן ליגע בגוסס ורבי מתיר, ור"י ס"ל דלכו"ע מותר, ובפשטות הלכה כר"י נגד ר"ל, וכ"כ בחי' הרא"א מן ההר, וכ"כ הראשונים בדעת הרי"ף. אכן יש גי' אחרת בס' הלכות גדולות (הל' טומאה) דהוא פלוגתא דאב"י ורבא ולפ"ז הלכה כרבא דאסור לרבנן. והובא הבה"ג בתוס' ובפי' הרא"ש שם, וכ"כ בתו"י (יבמות קכ ע"ב), והובא גם במאירי ובשיטה לחכמי איברא ובאגודה ובראבי"ה (סי' א'קנג), ובהלכות

גילוי שגם גוסס איקרי חלל וממילא קיימי ביה איסורי כהונה, אמנם קצ"ע איך יש בזה הלאו דלא יטמא אחרי שאין כאן טומאה, ועיי"ש ברא"ש שביאר דכאילו כתיב בקרא "לא יטמא בעל בעמיו ולא להחלו", ואכתי צ"ב מה "לא להחלו" ומה נאסר באיסור זה דגוסס שאין בו טומאה, ויתכן שמשמעותיה דקרא הוא לאסור בגוסס כל מעשה קריבה כעין מעשה היטמאות, ולכאורה גדר האיסור הוא דנאסרה כל קריבה ויצירת חיבור עם הגוסס, וההגדרה לקבוע מהו שם חיבור זהו מה שבמת רגיל מטמא עיי"ז, במגע ומשא ואהל.

ולקושטא לא נזכר בגמ' אם האיסור הוא במגע או באהל, והבה"ג הנ"ל מיירי לענין כניסה לבית הגוסס דהוי טומאת אהל, וברא"ש (נזיר ד ע"ב) מבואר להדיא דאסור גם מגע, וכ"נ ברש"י שם, ובפשטות גם משא הגוסס אסור, וראה באור זרוע (הל' אבילות ס"י תכו) כתב "הלכך לא שנא מגע, לא שנא אהל, אסור. דבכל האי גוונא דכהן מוזהר על מת ממש דהיינו בין אהל בין מגע מוזהר כשהוא גוסס מלהחלו אע"ג דלא מיטמא, דמה לי מגע מה לי אוהל, וכן לשון ירושלמי מוכיח האי נפיק מיכא והאי נפיק מיכא משמע שהיה מצוה לצאת מן הבית", עכ"ל.

ולכאורה מתוך מה שהאור"ז מתאמץ להוכיח דזה איסור גם באהל ולא רק איסור מגע מבואר דזהו גדר איסור חיבור לטומאה וכפ"י הרא"ש ולא כסייג והרחקה שמא ימות ויטמא כפ"י המאירי, דמטעם המאירי פשיטא דמה לי מגע מה לי אהל, ורק דחידש האור"ז דגם דהוי איסור חיבור וכהרא"ש עכ"פ זהו בכל האופנים דאיכא טומאה במת רגיל, דכל אופנים אלו חשיבי כחיבור למת ולגוסס, והיינו דאע"פ דבפועל ליכא המשכת טומאה עכ"ז חשיב זה כחיבור לגוסס בעצם המצאותו במקום אחד עם הגוסס באופן הראוי להמשיך טומאה אם היה מת, כ"נ לכאורה בביאור האור"ז דזה היה הספק דיליה, ואולי י"ל לאידך גיסא

בשו"ע (יו"ד ס"י שע סע' א') וז"ל "ומ"מ אסור ליכנס לבית שיש בו גוסס. (ויש מתירין, (ר"ן סוף מ"ק ומרדכי פרק אלו מגלחין בשם בה"ג), (וטוב להחמיר) עכ"ל. ועיי"ן בב"י שם שהביא מהמרדכי דמי שנוהג היתר יש לו על מי לסמוך, אכן לעיקר ההלכה נראה דנקיט לאסור ויתכן דזה משום דהוי ספיקא דאורייתא דתלי בגירסאות ראה גם בב"ח שם, וברמב"ם לא נזכר כלל דין זה.

גדר ומעם האיסור

(ב) ובטעם וגדר האיסור דילפינן ליה מ'להחלו' כתב המאירי (שם) וז"ל "ובהלכות גדולות כתבו שהכהן אסור לעמוד בבית שיש בו גוסס, וגראה כן ממה שאמרו כאן לענין איתחולי הא איתחיל, ופירושו כשנכנס בעודו גוסס התיר עצמו לחלול והכניס עצמו לספק טומאה, ומתוך כך אסור אלא שלא נטמא", עכ"ל. ומשמע בדבריו דגדר האיסור הוא כחשש שמא ימות הגוסס ויטמא הכהן וכהרחקה מטומאה, וזהו ציווי לכהן הנלמד מ'להחלו' שלא ינהג חילול בעצמו ולא יתיר עצמו לחילול, (ועיי"ן גם בפ"י רש"י שם ויל"ע). וראה גם בחכמת אדם (כלל קנט סע"ג) שכתב בביאור דין זה "עובר הכהן על לא יחלל שהוא מוזהר שישמור כהונתו שלא יתחלל ושמא ימות זה תיכף", עכ"ל.

אכן עיי"ן בפ"י הרא"ש שם שמשמע בדבריו דמ'להחלו' ילפינן דגוסס כיון דרוב גוססין למיתה כבר יש עליו תורת חלל, ונשנה כאן איסור קריבה לחלל אפילו בעודו גוסס. ומבואר מזה לכאורה דמה שאסרה תורה לכהן מגע וחיבור למת מלבד איסור הטומאה יש בזה גם איסור עצמי של כל חיבור למת וע"כ אסור גם בגוסס דאיקרי חלל, ואי"ז איסור רק ע"ש סופו אלא זהו איסור מצד ההווה ג"כ.

ולכאורה יש בזה נפק"מ, דלמאירי זהו לאו בפ"ע דילפינן מ'להחלו' שלא יתיר עצמו לחילול כהונתו, אך להרא"ש זהו רק

אולם זהו דבר מחודש ובפשטות במקום שהאיסור הוא מחמת התוצאה לא שייך היתר זה, וכמו ברציחה דלא מצינו היתר דאינו מתכוין, ורק באיסורי מעשה כאיסורי שבת וכדומה מצינו להיתר זה, ומעתה כמו"כ באיסור טומאה כיון דהאיסור ע"ש סופו מחמת הטומאה דהזהירה התורה את הכהן שלא יטמא ממילא לא שייך להתיר בזה מצד דאינו מתכוין דהא ס"ס הוא נטמא. ומצאתי שכ"כ במלוא הרועים (אות ד', כלל דשא"מ, ס"ק כה).

אכן עפ"ז נראה לדון ולחדש דכ"ז באיסור ממש דטומאה, אולם באיסור גוסס לפי' הרא"ש דהוי איסור חיבור למת אפילו באופן דליכא טומאה, איסור זה הוא איסור רגיל וכשאר איסורי מעשה דאסרה תורה כל מעשה חיבור לגוסס, וממילא באיסור זה יהא היתר דאינו מתכוין. והיינו כאמור לשיטות הראשונים דגוסס הוי איסור עצמי, [וענין זה נתחדש לי מזה זמן רב וכבר כתבתי עליו בקונטרס "טהרת טבריה" וכן במקבץ שיעורים עמ"ס כתובות, וכעת שוב התבוננתי שהארץ צבי עצמו כבר כתב סברא זו דבאיסור גוסס וכל האיסורים במת שאינם מחמת הטומאה דגדרם הוי כאיסור מעשה (ראה שם לעיל מינה בהיתר הה' מצד דנעשה ממילא), ואף שגוף היתר הה' שם תמוה כמו שחזר בו בעצמו (להלן בסוף היתר הז'), אולם הסברא שכתב שם לגבי גדר איסור גוסס נותרה שרירה וקיימת לענין היתר דאינו מתכוין אף למאי דלא סבירא לן כהאר"צ להתיר מחמת זה גם במת גמור, ושמחתי שמצאתי לי רב ואלין גדול ליתלות בו].

והנה כ"ז לכאורה לשיטת הרא"ש, אולם לשיטת המאירי דהוי איסור הרחקה שמא ימות ויטמאנו, לשיטתו דמי זה לכאורה לכל איסורי טומאה וגם בגוסס לא נתיר באינו מתכוין. אמנם יש לדון דגם למאירי וכן לחכ"א הנ"ל, נהי דטעמא דקרא הוי כגדר הרחקה מה"ת מחשש שמא ימות וע"כ אסרה תורה גם גוסס, אולם בפועל הא ליכא

דמדבריו ד"מה לי מגע מה לי אהל" משמע קצת כהמאירי, ואולי את ענין זה בא להוכיח, ויל"ע.

ובעיקר דברי האו"ז דגם אהל אסור, עיין בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' תסח ס"ק יט) שדייק מרש"י דרך מגע אסור ולא אהל, וכתב דכן שיטת הנימוק"י (פ"ג ממו"ק) שהתיר ליכנס לבית הגוסס, דכונתו להתיר רק באהל, עיי"ש, אכן למעשה בשו"ע פסק להחמיר גם באהל, וזה ע"פ הבה"ג הנ"ל שהעמיד דבריו על כניסה לאהל הגוסס.

ויעוין עוד בפי' הרא"ש (נזיר ד ע"ב) שכתב דאין איסור זה אלא בגוסס בידי שמים ולא בגוסס בידי אדם, ואם זה מטעם הרחקה מה לי גוסס בידי שמים מה לי בידי אדם, ובודאי הרא"ש לשיטתו דזוהי גזירת הכתוב דחייל ביה שם חלל, ואיכא איסור חיבור עצמי לחלל גם ללא טומאה, ובזה הנידון אם גוסס בידי אדם איכא ביה שם חלל, [וגם זה צ"ע דלכאורה בידי אדם קרוב למיתה יותר מבידי שמים וחשיב מקצת נפש, ראה סנהדרין עח ע"א], וכהבנה זו ברא"ש כן הבינו רבים מן האחרונים (ראה שו"ת אחיעזר ח"ג סי' ה' סק"ו, ושו"ת אבני נזר יו"ד סי' תסו סק"י, וקובץ שיעורים ח"ב סי' מא) ונקטי עפ"ז דבכל מגע מת מלבד איסור הטומאה איכא נמי איסור חיבור למת דלא גרע מגוסס.

האם יש היתר של אינו מתכוין

בטומאת מת ובאיסור גוסס

ג) והנה יש לדון בכל איסור טומאת כהנים למת באופן דאינו מתכוין ואינו פסיק רישיה האם יש בזה היתר דאינו מתכוין, דלכאורה בכל אופן דאיכא חשש טומאה למת, באופן דאינו מתכוין ואינו פסיק רישיה ראוי דיהא שרי. וכ"כ בשו"ת ארץ צבי להגאון מקוזי' גלוב זצ"ל (סי' צג, היתר הז') להתיר באיסור זה דטומאת כהנים באופן דאינו מתכוין, והביא דבריו להלכה בשו"ת להורות נתן (ח"י"ג סי' צא).

והיינו דמשום הרחקה מטומאת מת, אזי מלבד מה שאסרה התורה את עצם מעשה ההיטמאות כמו"כ אסרה התורה וגדרה גדר שלא ליקרב כלל אפילו לגוסס באופן שיוכל לטמאו אם ימות, אולם למעשה איסור קריבה זה הוא לאו מחודש ושפיר י"ל דגדרו כאיסור מעשה בלבד.²

מתי הנכנס לבית חולים

חשיב באינו מתכוין

(ד) והנה בבתי חולים כשאין ידוע שיש שם מת, לכאורה יש לדון דהנכנס נחשב

טומאה בגוסס ועל מה הוא לוקה בנגיעתו בגוסס, ובודאי גם לשיטתו י"ל דכיום יש כאן איסור מחודש שאסרה תורה כל מעשה קריבה וחיבור אפילו לגוסס, והן אמנם דזהו מצד זהירות והרחקה מטומאה אולם בפועל היום הוי זה כאיסור עצמי וכאיסור על מעשה הקריבה בעצמותו והתרת עצמו לחילול, וע"כ גם לשיטתו י"ל דיש בזה היתר דאינו מתכוין וכשאר איסורי מעשה, דבאופן דעסוק בענין אחר ואינו מתכוין ליקרב לגוסס ולהתיר עצמו לחילול באופן דאינו פס"ר אין כאן מעשה חילול כהונתו.¹

1 וכמה וכמה איסורים מצינו בהם היתר של אינו מתכוין, ואף שבסברא היינו אומרים דהאיסור בהו הוא מחמת התוצאה, וכגון איסור לבישת כלאים דמותר באינו מתכוין ואף דסו"ס הוא לבוש ועטוף כלאים ובאיסור כלאים יש איסור גם למי שמלבישים אותו ללא מעשה (רמב"ם, פ"י מכלאים הל' לא). וכן באיסור תגלחת בנוזר דאיכא עשה ד'קדוש יהיה גדל פרע' ואעפ"כ שרינן באינו מתכוין (נוזר מב ע"א) ואע"פ שהאיסור גם על המגלח וגם על המתגלח (רמב"ם פ"ה מניירות הי"א). וכן מבואר בשו"ת רעק"א (ח"ה סי' סג) ושו"ת חת"ס (יו"ד סי' קלט-קמ) דגם באיסור הקפת הראש שרי באינו מתכוין ואע"פ שיש איסור גם על המקיף וגם על הניקף. וכן איסור קציצת הבהרת דיש בזה אזהרה של 'השמר בנגע הצרעת', והדעת היתה נותנת דזהו חיוב לשמור בהרתו בכל אופן שלא תקצץ ואיתא במל"מ (פ"י מצרעת ה"א) דאחד הקוצץ ואחד מי שקוצצים לו חייבים כמו מקיף וניקף, ועכ"ז מפורש בש"ס (שבת קלג ע"א) דיש בזה היתר דאינו מתכוין. וכן באיסורי הנאה דהיה מקום לומר סו"ס הא נהנה ואעפ"כ שרי באינו מתכוין (פסחים כה ע"ב). ואפילו באיסור מעילה דלכאורה הוא לחילול ההקדש מבואר בגמ' (שם כו ע"א) היתר זה דאינו מתכוין. [וכן בפסלות עבודה בפרה אדומה הדעת נותנת דתיפסל דהא סו"ס נעבדה בה עבודה ועכ"ז מבואר בגמ' (שם כו ע"א) דבאינו מתכוין אי"ז פסול אלמלא דאיכא ילפותא בענין זה עיי"ש]. וכן באיסור כיבוי אש מע"ג המערכה דהוי לאו ועשה ד'אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה', ואעפ"כ מצינו בזה היתר דאינו מתכוין (זבחים צא ע"ב). וכן באיסור הטלת מום בקדשים ובבכור, מפורש בגמ' (ביצה כג ע"א ובכורות לג ע"ב) דשרי באינו מתכוין. וכן באיסור גזיה בקדשים (בכורות כד ע"ב). ובשו"ת רעק"א (קמא, סי' ח') נחלק עם המקור חיים שחידש דאין היתר דאינו מתכוין בלאו דבל יראה ובל ימצא.

ובתוס' סנהדרין (פה ע"א, בסוף הסוגיא שם) מבואר דגם באיסור חובל בחבירו ואפילו באיסור מכה אביו יש היתר דאינו מתכוין, ובחי' הר"ן שם הביא בשם תוס' דבעבירה שיש עליה חיוב מיתה אין בה היתר דאינו מתכוין (מלבד מלאכת שבת דהוי היתר דאינו מלאכת מחשבת) וכתב הר"ן דלפ"ז היינו נמי טעמא דאין באיסור רציחה היתר דאינו מתכוין וחייב גלות גם באינו מתכוין משום דהוי עבירת חיוב מיתה עיי"ש בכ"ד, וכללו של דבר אין איתנו יודע עד מה בעומק דין זה וגדריו.

2 הן אמנם דיש להתעקש ולטעון דאפילו אם הוי איסור בפ"ע להמאיר, אכתי יסודו כשמירה ממזב של טומאה, וע"כ כל אופן שאין כאן שמירה הרי זה כתוצאה האסורה דסו"ס הכהן חשוף לטומאה, וממילא לא יהא בזה היתר דאינו מתכוין וכשאר איסורי תוצאה. ויש ליתן דוגמא לכך, אם נמנה שומר על קטן שלא ינוק, אטו באופן שיפגע השומר בשמירתו באינו מתכוין יהא זה מותר, ונהי דלמעשה הקטן לא הוזק אולם שמירה מיתה אין כאן.

אכן נראה דאינו דמיון, דאם גדר הדין ד'להחלו' היה "חיוב שמירה" אזי בודאי כל תוצאה של היעדר שמירה היתה נכללת בדין זה, אולם בתורה לא כתוב שמירה, אלא שלא יחלל עצמו 'להחלו' והיינו שלא יתיר עצמו לחילול, וזה שפיר י"ל דהוי איסור מעשה וכל שאינו מתכוין הוי ככל איסורי תורה ולא נחשב כמתיר עצמו לחילול. ואמנם בלשון החכמת אדם כתב דזהו דין "לשמור כהונתו", אולם לקשטא אי"ז כתוב בדברי המאירי, אלא שלא יתיר עצמו לחילול, וגם בדברי החכ"א אינו מוכרח דזו כונתו, ובודאי אי"ז מצות עשה של שמירה אלא איסור לעשות מעשה התרה לחילול, ושפיר יש מקום לשמוע דבאופן דאינו מתכוין אי"ז בכלל האיסור.

לכאורה יש היתר דאינו מתכוין, וכמו אדם המהלך לפי תומו ויש חשש שמא בהילוכו הוא מתחכך במת דבוראי כיון דאינו מתכוין ואי"ז פס"ר שפיר הוי בכלל דין דאינו מתכוין.

ונראה דגם בחשש טומאה מחמת טומאת המשכה ג"כ יש בזה היתר דאינו מתכוין, ואע"פ דאם אכן יש כאן מת אזי כל החלל בית החולים כמליא טומאה והוי כמגע בטומאה, עכ"פ איהו לא מתכוין ליגע בטומאה זו. ודמי זה לבית מלא עשן ואדם נכנס לבית ע"מ להציל משהו הנמצא בחדר פנימי, דאע"פ דהוא נכנס בכוונה תחילה לעבור בבית, אולם פשיטא דאינו מתכוין למגע בעשן ואע"פ דא"א לימנע מכך זהו אכן פס"ר אבל בודאי אינו בגדר מתכוין, אדרבה הוא מנסה להימנע מכל שאיפת עשן ומגע עימו, וכמו"כ לענין מליא טומאה מצד המגע בטומאת ההמשכה הוי כאינו מתכוין.

ואפילו אם נימא דבאופן שרואה את הבית מלא עשן ונכנס להדיא לעבור בתוך העשן נחשב זה כמתכוין ליגע בעשן, נראה דהיינו באופן שהוא רואה את העשן דממילא כונתו אולי מתפרשת גם לזה כיון דאי אפשר לימנע מזה, אבל באופן שהעשן אינו נראה ולא יודע עליו כלל, בודאי א"א לומר דיש כאן כוונה ליגע בעשן, דאיהו הא מהלך לפי תומו, ורק יש כאן פעולה נוספת של מגע דאינו מתכוין לה כלל, ומעה כמו"כ בחשש טומאה הנמשכת שאינה נראית והוא אינו מתכוין כלל ליגע בהמשכת הטומאה, שפיר יש בזה היתר דאינו מתכוין, ורק דכמשנ"ת באופן דאיכא מת וחשש טומאה ממש ליכא היתר דאינו מתכוין, אולם בחשש חיבור לגוסס יש להתיר מטעם זה וכנ"ל.

בענין לאו דלא יבוא באהל הפתוח לאהל המת ולאהל הגוסס

(ה) והנה בדין גוסס לא מבואר להדיא האם נאסר בו רק מעשה החיבור מצד מגע ומשא וכן באופן של יצירת חיבור דרך אופן הראוי להמשכת טומאה, או דאסור אפילו

כאינו מתכוין להיטמא או להתחבר למת, וגם אי"ז פסיק רישיה דיתכן דאין כאן מת ואין כאן טומאה, [ולהלן יבואר היטב לפי כל גדרי פס"ר], ומעתה נהי דבאופן דאיכא חשש להימצאות מת גמור לא שרינן, מטעמא דבאיסור טומאה ליכא היתר דאינו מתכוין וכמשנ"ת, אולם בחשש גוסס יש לנו להתיר מטעם זה וכמבואר.

אכן היה נראה לכאורה לחלק בזה, דהנה באיסור טומאת כהן למת, מצינו ב' גדרי איסור:

א] לאו ד'לא יטמא' שהוא איסור טומאה בין במגע בין במשא ובין בטומאת אהל המשכה. ב] איסור ולא ד'לא יבא' דיש איסור לכהן לבוא בתוך אהל המת, וזהו לאו המתחייב לעצם מעשה ביאה והכניסה לאהל ולא רק ביחס למעשה ההיטמאות, [ובאיסור זה צידדו כמה אחרונים דאיסור זה אינו מצד הטומאה כלל אלא אפילו באופן דליכא כלל טומאה אסור לכהן ליכנס באהל מת. ובזה ביארו את דברי הרוקח שדן בהיתר מעוברת ליכנס באהל המת, ואשר צ"ע דבין כה העובר הוא טהרה בלועה ולא נטמא, וביארו דעכ"פ יש בזה אסור שיהא כהן באהל אחד עם המת, ראה שו"ת אחיעזר (ח"ג סי' סה)].

ומעתה לענין היתר דאינו מתכוין, נראה לכאורה דכלפי איסור ולא דלא יבא לא שייך להתיר בזה, דלכאורה ל"ח כלל כאינו מתכוין, דהא כשנכנס לבי"ח הרי הוא נכנס להדיא לאהל ויש כאן מעשה כניסה וביאה בכוונה גמורה, ורק דאינו יודע אם זה אהל מת או סתם אהל, אבל א"א לרדן דאינו מתכוין לכניסה לאהל אלא זהו כשאר ספיקא דאורייתא לחומרא אם כניסה זו היא בכלל לא יבוא.

אולם לענין איסור טומאה בעלמא בכל אופני החיבור למת שע"ז נטמא המתחבר אליו, כאופן דאיכא חשש מגע או משא או היטמאות מחמת המשכת טמאה, כלפי זה כיון דאיהו נכנס כדרכו ואינו מתכוין ליגע במת או בטומאה הנמשכת ממנו, כלפי זה

הוא רק מחמת יצירת חיבור מגע עם הגוסס או עם הטומאה הראויה לימשך ממנו אם היה מת, וכלפי זה יש להתיר מצד אינו מתכוין וכמשנ"ת. ולכל האמור היתר זה יתכן גם לשיטת המאירי הנ"ל וכמשנ"ת לעיל דגם לשיטתו שפיר י"ל דבפועל הוי כשאר איסורי מעשה דאית בהו היתרא דאינו מתכוין.

סברות נוספות להתיר

בגוסס בשתי אהלים

(ו) והנה ע"פ החת"ס הנ"ל היה מקום לומר דבאיסור גוסס לא נאסר כלל אהל שני לפי' הרא"ש דזה איסור מצד ההוה ולא מחמת הרחקה שמא ימות, דהרי חזינן דהאו"ז נסתפק בדין טומאת אהל, וצידדנו לעיל דסברתו היא דגוסס דאין בו טומאה והוי רק איסור חיבור למת, י"ל דרק מגע (או משא) חשיב לגביו חיבור משא"כ אהל דהוי טומאת המשכה בלבד עד כמה דליכא טומאה הנמשכת אין כאן יצירת חיבור, אכן האו"ז הכריע לאסור אולם י"ל דהכרעתו היא רק באותו האהל, ויש לבאר זה בתרתי:

א] דאולי מעצם זה שיחדה תורה לאו דלא יבוא על הכניסה לאהל אחד עם המת [מלבד הלאו דלא יטמא], שמעינן מינה דהימצאות באהל אחד עם המת ג"כ חשיבא כחיבור מסוים למת, וע"כ יתכן זה גם בגוסס דיחשב חיבור אף ללא המשכת טומאה [ובפרט לשיטת האחיעזר דלאו דלא יבוא הוא גם באופן דליכא טומאה], ומעתה י"ל דכ"ז רק באותו האהל דאית ביה לאו דלא יבוא ולא באהל אחר, דאהל השני אינו חיבור למת ורק טומאת המשכה אית ביה.

אכן הנה בעיקר הלאו דלא יבוא איכא פלוגתא אם איסור זה הוא רק באופן דתרווייהו תחת אהל אחד, או אפילו באופן דליכא אהל אלא מאהיל בידו על המת, דבחי' רבינו חיים הלוי (פ"א מביאת מקדש הט"ז) נקיט דגם מאהיל על המת עובר בלאו דלא יבוא, והחזו"א בגליונות שם השיג

מחמת הלאו דלא יבוא. דגם להכרעת האו"ז דמה לי מגע מה לי אהל, אכתי יתכן דרק הקריבה לגוסס מחמת ההימצאות יחד במקום אהל המשכה נאסרה, אולם הלאו דלא יבוא כלאו בפ"ע המתייחס לעצם המעשה ביאה אכתי לא שמענו, ויל"ע אם אכן נאסר זה בגוסס, די"ל ד'להחלו' הוא ילפותא רק לענין יצירת חיבור ממש עם המת מלתא דלאו דלא יטמא ולא לכל לאוין דכהונה, וראה אחיעזר (ח"ג סי' סה) נסתפק אם יש בגוסס העשה ד'קדושים תהיו', עיי"ש וצ"ע. אולם בפשטות יש לנו לומר דבקרא ד'להחלו' נכללו כל איסורי כהונה עכ"פ לשיטת הרא"ש דהילפותא היא רק דגוסס נכלל בשם חלל.

והנה לפ"ז דיש גם בגוסס לאו דלא יבוא, א"כ אין אנו יכולים להתיר כניסה לבית חולים מצד אינו מתכוין וכאמור לעיל דסברת אינו מתכוין שייכא רק כלפי היצירת חיבור עם הגוסס ולא כלפי הלאו על עצם מעשה הביאה דלזה ודאי מתכוין. אמנם הנה ידועים דברי החתם סופר (שו"ת יו"ד סי' שמ) דאיסור לא יבוא הוא רק להיות באהל אחד ממש עם המת, אבל באופן של שני חדרים הפתוחים זל"ז, אע"פ שטומאה יוצאת מאהל לאהל וטמא מדאורייתא [דלא כשיטת הש"ך (יו"ד סי' שעא סק"ב) שכתב דטומאת פתחים היא מדרבנן], עכ"פ באופן זה ליכא לאו דלא יבוא באהל המת, דהווי שני אהלים נפרדים ול"ח אהל אחד, ויש כאן רק טומאת המשכה, דטומאה נמשכת מאהל לאהל, אך לא איסור ולא דלא יבוא, [ובהא דלענין המשכה טומאה עוברת מאהל לאהל, יתכן הגדר בזה דלענין המשכה גם שני אהלים חשיבי כאהל אחד, ורק לענין לא יבוא ס"ל לחת"ס דשניא הגדרת אהל, וראה חי' רבינו חיים הלוי (הל' סוכה) ואכמ"ל].

ולפ"ז כיון דהנכנס לבית חולים לא נכנס לחדר הטיפול נמרח שם נמצא הגוסס, ממילא ל"ח זה כנמצא עם הגוסס באהל אחד, ואין כאן איסור דלא יבוא, וכל החשש

אכתי י"ל כנ"ל דיש בזה מיהת היתר דאינו מתכוין וככל שנתבאר, דלכו"ע איסור גוסס הוא איסור מעשה בעלמא ושייך ביה היתר דאינו מתכוין באופן דאי"ז אהל הגוסס ממש.

מה טעם אין בזה איסור מצד פסיק רישיה

(ז) והנה בדין אינו מתכוין הא בעינן דלא יהא זה פסיק רישיה, וכאן לכאורה אם יש גוסס בחדרים הפנימיים כשהכהן נכנס כבר הוי פס"ר, ונפל בבירא כל ההיתר האמור. אולם אעפ"כ נראה להתיר בזה מג' טעמים:

[א] שיטת בעל הערוך דפס"ר דלא נחא ליה שרי, וכמו"כ כאן פשיטא דלא נח"ל לכהן ליטמא כלל, וע"כ גם באופן דודאי איכא גוסס יש להתיר. והשו"ע (סי' שכ סע') (יח) פסק כשיטת הערוך, והן אמנם דאיכא כמה שיטות אחרונות דהא דקיי"ל כהערוך זה רק באינו מתכוין באיסורי שבת ולא בשאר איסורי תורה (ראה בפסקי הרא"ש פי"ד משבת, וראה מג"א סי' שכ סק"כ), וכ"ד הגר"ח זצ"ל בשיטת הרמב"ם (ראה חי' רבינו חיים הלוי פי"י משבת הי"ז), עכ"פ הערוך עצמו התיר גם בשאר איסורי תורה וכדמוכח מראיותיו, וכדומה שכמה אחרונים נקטו דקיי"ל לגמרי כשיטתו, וע"כ חזיא שיטתו לאיצטרופי בנידון דנן.

[ב] ידועה שיטת הט"ז (סי' שטז) דגם ספק פס"ר לשעבר חשיב כאינו פס"ר, והיינו לא רק באופן דאין מוכרח עדיין דיצא האיסור תח"י, אלא גם באופן דתלי זה במה שנעשה כבר בעבר כיון דאיהו אינו יודע חשיב אינו פס"ר, ונקרא זה בפי העולם "ספק פס"ר לשעבר", עיין בט"ז שהתיר לסגור תיבה שיש חשש שמא יש בה זבובים, מטעם דהוי אינו מתכוין ול"ח פס"ר דיתכן דליכא זבובים, והנה התם אם יש זבובים הוי ודאי מלאכה אלא דכיון דאיהו לא יודע כבר חשיב אינו מתכוין וכאינו פס"ר, והביאור הלכה (שם סע' ג') האריך בענין זה והביא סמך לשיטת הט"ז מדברי הרמב"ן.

עליו. ולכל האמור דמקום הראוי לטומאת המשכה ל"ח כחיבור בגוסס אלא רק ההימצאות באהל אחד ממש וכגדרי לאו דלא יבוא, הנה לפ"ז יחודש לן בדעת החזו"א דהמאהיל בידו על הגוסס יהא מותר, וצ"ע. כמו"כ הנה איסור לאו דלא יבוא זה רק בכניסת רוב גופו לאהל, אך בהושטת יד בלבד ליכא אלא איסור דלא יטמא, ומעתה במושט יד לאהל גוסס יהא מותר, וצ"ע.

[ב] עוי"ל באופן רחוק יותר, דאפילו אם חיבור ע"י מקום הראוי לטומאת המשכה הוי נמי חיבור כיון דבמת גמור יש בזה טומאת המשכה וגם זה אסרה תורה בגוסס שנאסרה כל יצירת חיבור עם הגוסס באופן שבמת גמור היה נטמא מכוחה, אכתי י"ל דבאהל שני ליכא איסור [אם נימא דגדר הדין בהמשכה הוא דטומאה עוברת מאהל לאהל ולא דהו אהל אחד], ויש לדמות זה באופן רחוק לחרב הרי הוא כחלל דגם לשיטות דיש בכהנים איסור טומאה לחרב כחלל (לא ברור אם איכא שיטות כאלו, עיין תוס' נזיר נד ע"ב, וחי' הרמב"ן ב"ב כ ע"א) עכ"פ פשיטא דחרב שנגעו בגוסס ופירשה אין איסור לכהן ליגע בה כיון דהיא כלל לא נטמאה ומצד מגע החרב הרי מגע בחרב אינו חיבור עם המת, וכמו"כ יש לדמות באופן רחוק יציאת טומאה מאהל לאהל, דלא נחשב זה חיבור ממשי למת אלא לטומאה הנמשכת ונפרדת ממנו, ובאיסור גוסס נאסר רק חיבור לגוף הגוסס ולא למקום הראוי לטומאה היוצאת ממנו כביכול, ובאותו האהל י"ל דגם בטומאה הנמשכת אכתי נחשב זה כחיבור למת גופיה, משא"כ ביוצאת מאהל לאהל, ויל"ע.

ודרכים אלו הם אפשרות היתר לפי הרא"ש דהאיסור מצד ההוה, אכן להמאירי דהוי איסור הרחקה בודאי בכל אופן דאיכא יכולת טומאה יש בזה הלאו ד'להחלו' וחיוב ההרחקה. אכן גם להמאירי וגם לשיטת הרא"ש [אם נימא דהשו"ע מחמיר אפילו באהל המשכה ואפילו באופן דשני אהלים],

למיתה, אולם עדיין יש מקום לדון במכלול שם צד ספק בעולם לא יצא, כך דאי"ז כלל פס"ר דברגע הבא הוא יהא גוסס, וממילא א"א לחייב את הכהן לצאת או להימנע מלהיכנס, כיון דאפשר דבשעה שיכנס וברגע הבא כבר לא יהא כאן גוסס, וזה היתר בפ"ע כלפי כל רגע ורגע. וראה הערה הרחבה בביאור סברא זו.³

וע"כ באופן זה שאין הכהן יודע כלל אם יש גוסס בבית חולים וגם אם למעשה יש כרגע גוסס עכ"פ אי"ז קובע כלל על הרגע הבא, ודאי שפיר י"ל דחשיב כאינו מתכוין ואינו פס"ר לכו"ע. כך דנמצא דיש כאן היתר דאינו מתכוין לכל השיטות, לא מיבעי לשיטת הערוך ושיטת הט"ז, אלא גם למחמירים בגדר פס"ר יש לדון דהכא ל"ח פס"ר, ומבואר היטב.

היתר כניסה במקום חשש הימצאות מת

(ח) ולקושטא נראה דענין זה דאינו מתכוין יכול להיות גם היתר כלפי חשש הימצאות מת ממש. דהנה בנידון זה דכניסת כהן למקום שיש ספק אם יש שם מת, הקילו כמה אחרונים מדין ספק טומאה ברה"ר, ומבואר היתר כזה כבר בשו"ת חת"ס (יור"ד סי' שלז) ע"פ התוס' כתובות (כח ע"ב) שכתבו דאיסור בית הפרס ברה"ר הוא רק מדרבנן משום דס"ט ברה"ר ספיקו טהור, וע"כ הקילו חז"ל בכמה אופני כניסה לבית הפרס. והנה קולות בית הפרס נאמרו גם לגבי כהנים, ומינה דאף לענין טומאת כהנים איכא היתר זה.

וכמו"כ הכא בנידון דנן הוי ספק פס"ר לשעבר דיתכן דליכא כלל גוסס במחלקה הפנימית, ומצד החשש שמא יהא אח"כ גוסס זה ודאי אינו פס"ר. [וראה לאא"ז זצ"ל במנחת שלמה (קמא, סי' י') שהביא חבל אחרונים שכתבו לדון דכל דברי הרמב"ן והט"ז זהו רק באינו מתכוין במלאכת שבת דאיכא היתר דמלאכת מחשבת, ולא בשאר איסורי תורה ודלא כהבנת רעק"א זצ"ל שהשווה ביניהם, וכ"כ בארוכה בחי' הגר"ש רוזובסקי זצ"ל (כתובות סי' ז') אך עי"ש כמה עיקולי ופשורי והדברים יגעים].

ג] עוד נ"ל לדון סברא מחודשת ולהתיר לכל השיטות, דהנה גם באופן דאיכא גוסס במחלקה, הרי מה שאנו אוסרין על הכהן ליכנס הוא לא מחמת הרגע שעומד עדיין בחוץ, אלא מחמת הרגע הבא דחיישינן שכשיכנס לבי"ח יכשל באיסור גוסס. אולם הרי כלפי הרגע הבא אינו יודעים על הגוסס עדיין מה יהא עימו, דנהי דרוב גוססין למיתה אולם הא איכא מיעוט גוססין לחיים, ומבואר בשו"ת הריב"ש (סי' שצד) וכן בריטב"א (יומא לד ע"ב, כתובות ה ע"א) דההיתר דאינו מתכוין באינו פס"ר זהו גם במקום דאיכא רובא דרובא לאיסור ורק צד אחד להיתר דכבר ל"ח פס"ר, דפס"ר זה רק באופן דודאי איכא איסור ולא באופן דאיכא בעולם צד ספק, [ובמשנ"ב יש סתירות בענין זה, ראה שמירת שבת כהלכתה (פ"א סע' טז הערה נו)].

ומעתה בכל גוסס הא ברגע הבא יש צד ספק דיחזור לחיים, ונהי דאיכא רוב גוססין

3 לכאורה יש לטעון כנגד סברא זו דא"כ בכל פסיק רישיה כמסיר ראש התרנגול נימא דאי"ז פס"ר דדילמא ברגע שיחתוך התרנגול ימות מאליו מסיבה חיצונית, וכן במכסה תיבה שיש בה זבובים נימא דילמא ברגע הכיסוי ימותו. ובפשטות יש לומר דהתם התרנגול הוא בחזקת חי וכן הזבובים ומהיכי תיתי לטעון שמא ימותו, משא"כ בגוסס דאדרבה הוא עומד בחזקת חי [יתכן דליכא כלל מושג של חזקת גוסס, ועיין שו"ת משיב דבר (ח"ד סי' כח)].

אמנם בפשטות היה אפשר לבאר בגדר הענין, דכל המושג של אינו פסיק רישיה הוא כלפי מצב קיים, אבל לדון דל"ח פס"ר מחמת שמא יתחדש מעשה אולי זה לא נחשב כאינו פס"ר, כיון דלפי הנתונים של עכשיו הוי פס"ר וכמתכוין. ולפ"ז יש לפקפק בכל סברא זו שכתבנו, כיון דלפי המצב דהשתא הרי הוא גוסס. אמנם אכתי אין הענין מחזור לי, דיתכן דגוסס לא נחשב מצב קיים, אדרבה הוא מצד עצמותו חי, והגסיסה היא תהליך הפרדות הנשמה מהגוף וזה תהליך ההולך ומתגבר, ויתכן דלדון שתהליך הגסיסה יפסק אי"ז חידוש מצב אלא העמדת המצב על מתכונתו, וע"כ אכתי יש לצדד לסמוך על סברא זו, ויל"ע.

מדין ס"ט ברה"ר, ולגבי האיסור מלתא דאיסור גוסס ומלתא דלאו דלא יבוא הכא הוי אינו מתכוין ואינו פס"ר, [דאע"פ דלדעת הגר"ח זצ"ל גם במאהיל על המת איכא לאו דלא יבוא, אכתי אי"ז דומה לנכנס לאהל המת, דבנכנס עיקר המעשה הוא מעשה כניסה לאהל וחשיב כמתכוין ממש, משא"כ בעובר בשדה אין כאן אהל, אלא שכשיאהיל על המת אז יהא בזה לאו דלא יבוא, אולם א"א להגדיר את מעשהו כמתכוין להאהיל, אלא איהו הולך לפי תומו רק דיש כאן ספק פס"ר שמא דרך הילוכו גם מאהיל על המת, ודוק].

ולפ"ז בנידון כניסה לבית חולים ג"כ י"ל כן כיון דהמת נמצא באהל פנימי ולדעת החת"ס אין בזה הלאו דלא יבוא, וכל הנידון הוא רק מצד איסור טומאה ואיסור חיבור למת דרך טומאת המשכה, הנה מצד הטומאה בפועל כלפי זה איכא היתר דס"ט ברה"ר, כך דלגבי איסור הטומאה איכא הכרעה דס"ט ברה"ר דאין כאן ס"ט, ולגבי איסור גוסס וחיבור למת הוי אינו מתכוין, וככל האמור, ורק דבזה דהוי חשש מת גמור ההיתר הוא רק מטעם פס"ר דלא ניח"ל, וספק פס"ר דלשעבר, אך א"א להתיר לשיטות דבעינן ספק פס"ר דלהבא, דבמת גמור לא שייך ההיתר הג' שכתבנו לעיל בגוסס. [וכ"ז מצד טענת האחיעזר אכן כמה אחרונים פקפקו בהיתר ס"ט ברה"ר לכהנים מסברות אחרות, ואכמ"ל].

האם יש היתר מתעסק

בטומאת כהונה ובגוסס

ט) ולכל האמור דיש בגוסס ובאיסור קריבה היתר של אינו מתכוין, כמו"כ יש לדון דיהא בזה היתר של מתעסק וכשאר איסורי מעשה. והנה מפורש בשו"ע (סי' שעב) דכהן הישן בבית שיש בו מת מצוה להקיצו, ואע"פ שהוא מתעסק, אכן התם כאמור יש טומאה ממש דלית בה להני היתרים וכמשנ"ת, אולם בכהן הישן בבית שיש בו גוסס יתכן דליכא חיוב להעירו כיון

אכן בדברי התוס' שם יתכן דקיימי על בית הפרס של "שדה שנחרש בה קבר" דהוי רק חשש רחוק מדרבנן של שמא יסיט עצם כשעורה, אולם בתוס' הר"ש משאנן שם מפורש דקיימי גם לענין בית הפרס של "שדה שאבד בה קבר", דבזה הוי ממש ספיקא דאורייתא שמא עובר ומאהיל על הקבר, וכמבואר בתוס' (שבת טו ע"ב) ומינה דגם בזה ברה"ר מותר לכהנים, עיי"ש היטב.

והנה כמה מהאחרונים פקפקו בהיתר זה לענין כהנים מכמה טעמים ואכמ"ל, אולם בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' סה) וכן בשו"ת אבני נזר (סי' תסו סק"י) ובמרחשת (ח"א סי' ב' סוף ענ"ג בהערה בשם הגר"ח זצ"ל) טענו נגד היתר זה מטעם הנ"ל, דהרי איכא מה"ת איסור חיבור למת גם באופן דליכא טומאה כלל וכדחזינן בגוסס וק"ו למת גמור, ומעתה מה יהני דין ספק טומאה ברה"ר שזוהי הכרעת התורה רק כלפי דיני טומאה, ולא שייך זה לנידון דנן דאיכא איסור עצמי של חיבור למת אף ללא טומאה, כך דלא שייך להתיר בזה בספיקא דאורייתא מטעמא דס"ט ברה"ר.

ולכאורה דבריהם ברורים, אולם צ"ע לפ"ז בדברי התוס' והר"ש משאנן הנ"ל בכתובות, ובאחרונים הנ"ל לא עמדו כלל בזה. אכן לכל המתבאר נראה, דכל דבריהם קיימי לענין כניסה להדיא לאהל שיש שם ספק מת דכבר נתבאר לעיל דענין זה חשיב כמתכוין, וע"כ אסרו מטעמא דאיסור חיבור למת, וכמו"כ ראה באחיעזר שם שאסר נמי מטעם הלאו דלא יבוא שגם לאו זה הוא איסור ביאה לאהל המת גם באופן דליכא טומאה, וכ"כ באבנ"ז שם.

אולם התוס' הנ"ל מיירי באדם המהלך בשדה שאבד בה קבר, והוא מהלך לפי תומו, ואינו מתכוין כלל להאהיל על המת, ואי"ז פס"ר דיאהיל דאפשר דכלל ליכא מת, והוי ספק פס"ר דלשעבר וכן פס"ר דלא ניח"ל, וע"כ יש בזה היתר מדין אינו מתכוין, כך דלגבי האיסור מצד הטומאה איכא היתר

וקשה לעמוד על עומק הענין מ"ט יש להתיר בזה, והרי יש לכהן במת גם איסור שהיה דאסור לשהות באהל המת ולכאורה כמו"כ בגוסס, ואולי יש מקום לדון למשנ"ת דבגוסס יש היתר של אינו מתכוין, ולפ"ז יש לצדד דבאופן שהכהן כבר נמצא באהל, בזה אולי גם כלפי הלאו דלא יבוא לא נחשב זה כמתכוין אלא כפסיק רישיה בלבד, וצ"ע. ועכ"פ אם נימא כן אזי כבר יש לשמוע דלשיטת הערוך דפס"ר דלא ניה"ל מותר, ה"נ יהא שרי לכהן להישאר באהל הגוסס [ולא באהל המת]. וזה יכול להיות טעם לסגנון דברי הטור ושו"ע שהעמידו דבריהם על כניסה ולא על שהיה וכדקדוק הש"ך, דהיינו משום שיטת הערוך. וכמו"כ למשנ"ת לעיל דכיון דמיעוט גוססין לחיים ל"ח זה פס"ר, מעתה הוי היתר בשופי ולכו"ע, וי"ל דבענין זה נתלבט הש"ך בשהיה באותו האהל עצמו האם חשיב כמתכוין אם לאו, וצ"ע.

דהוא מתעסק, אלא דתלי בחקירת הגרעק"א דצ"ל (שו"ת קמא סי' ח') אם מתעסק בשאר איסורי תורה הוי היתר גמור או רק פטור מחטאת, [וכן צ"ל בשיטת הארץ צבי דס"ל דגם בטומאה ממש איכא היתר דאינו מתכוין, דעכ"פ ליכא היתר דמתעסק].

ביאור דברי הש"ך

דבגוסס אי"צ הבהן לצאת מהבית

(י) ולקושטא הנה כבר בש"ך (סי' שע סק"ד) כתב דבכהן ישן ויש גוסס בבית אי"צ להעירו, אלא שהוסיף ג"כ דאפילו כהן ער והוא ערום אינו צריך למהר לצאת, וטעמו נראה משום דדין זה הוא חומרא, אכן הנה דן בש"ך שם לחדש עוד מדקדוק לשון הטור ושו"ע דכהן הנמצא בחדר שאח"כ נעשה בו גוסס אין בזה חובת יציאה, אלא שדקדק מדברי המרדכי והראשונים דלא כן.



הרב יוסף מאיר ייגר

לקיחת תרופות ויטמינים וזריקות בשבת

יסוד דין רפואה בשבת

גזרו חכמינו זכרונם לברכה באופנים מסוימים שלא יעסוק אדם ברפואה בשבת, כן מצינו בש"ס בכמה מקומות (עיי' שבת ק"ט ע"ב קי"א ע"א) וכך נפסק בשו"ע (או"ח סי' שכ"ח ס"א): "מי שיש לו מיחוש והוא מתחזק והולך כבריא, אסור לעשות לו שום רפואה, ואפילו על ידי גוי, גזירה משום שחיקת סמנים", והיינו שאסור לעשות לו פעולות לצורך רפואה, אפילו אינם מלאכות כלל, שגזרו חז"ל (שבת נ"ג: וע"ע אגלי טל מלאכת טוחן סט"ז וריס"ק ל"ו) שמא מתוך שהוא בהול להתרפא (עי' ב"י סי' של"ב ומג"א סי' שכ"ח סקל"א) ישחוק סממנים לצורך רפואת אלו המיחושים שדרכם להתרפא בסממנים שחוקים (ט"ז סקכ"ח) ויעבור על מלאכת טוחן.

רפואה במקום סכנה או חולי

ומבואר בפוסקים (ברי"ס שכ"ח) שאין מדובר בחולה שיש בו "סכנת נפשות", שהרי מחללין עליו את השבת, וגם לא מדובר בשיש בו "סכנת אבר", שהרי מותר לישראל לחלל עליו בידים באיסור דרבנן (שם סי"ז, ועי' בספר מאור השבת סוף ח"א מכתב י"ב שכתב הגרשז"א זצ"ל שזה מותר אף בספק סכנת אבר), ואף אם "נחלה או נחלש כל גופו" באופן שאין לו אפילו סכנת אבר, מ"מ מותר לומר לגוי לעשות לו רפואה אפילו במלאכה דאורייתא, ונחלקו הפוסקים (שם) אם לישראל בעצמו ג"כ מותר לחלל עליו באיסור דרבנן, ונקטינן להלכה דמותר לחלל רק כשעושה בשינוי, והוסיף במאור השבת (שם) בשם המקור חיים דזה מותר אף קודם שיחלה, וכתב הגרשז"א דאף הרדב"ז שכתב בתשובתו שאין היתר לעשות שבות קודם שיחלה, זהו רק בספק אם יחלה, אבל באופן שאם לא יעשה רפואה זו, בודאי יחלה כל גופו, אז אין צריך להמתין עד שיחלה, אלא מותר לו לעשות שבות כבר מעכשיו כדין חולה שאין בו סכנה.

רפואה בנחלש כל גופו או במקום צער

ועוד נחלקו הפוסקים (בסל"ז) לגבי חולה זה שנפל למשכב, אם מותר לעשות לו כדרכו את דברי הרפואה הנ"ל שאינם אסורים אלא משום גזירת שחיקת סממנים, ובשועה"ר (סי"ט) מבואר דנקט להלכה דאוכלין ומשקין שהם לרפואה מותר לאכלם ולשתותם כדרכו, ומשמע דטעמו הוא מכיון שהוא דבר שאי אפשר לעולם לעשותו בשינוי [נר' כוונתו דא"א לבלעו בשינוי], אולם במשנ"ב (ס"ק קכ"א) וביה"ל (סל"ז בד"ה וכן) הביא סברא אחרת להקל, דכיון שהם דברים שמותר לבריא לעשותם, שהרי אין בהם שום מלאכה ורק חז"ל גזרו בחולה שמא ישחוק סממנים, א"כ הוא יותר קל מאמירה לעכו"ם שהותרה לחולה אף שאין בו סכנה, וא"כ גם בזה לא גזרו בחולה גמור, ולפי סברא זו מותר לעשות לו כל ענייני הרפואות, ואף אלו שאפשר לעשותם בשינוי מ"מ מותר לעשותם כדרכו, אולם להלכה לא הכריע המשנ"ב, דבכמה מקומות (ס"ק א', קי"ח, קכ"א וק"מ) פסק להקל, ובכמה מקומות (ס"ק ק"ב ק"ל וק"נ) פסק דאין לעשותם אלא בשינוי, ובביה"ל מסיק דלא נוכל למחות ביד המקילין.

ואם כן האיסור לעשות דברי רפואה הוא דוקא לאדם שלא נחלש כל גופו, אלא יש לו רק "מיחוש", או חולי במקום מסוים, ואפילו כשיש לו "צער גדול" ג"כ אסור [שועה"ר ס"כ,

וכ"מ משא"פ], ורק במור וקציעה (סי' שכ"ח) מיקל דכשיש לו "כאב הרבה" ואין שם גוי מותר לישראל לעשות את הדברים שאסורים רק משום שחיקת סממנים.

תרופות בזמנינו

אולם בזמנינו אפשר להקל יותר בלקיחת תרופות בשבת משום שני טעמים: א. כיון שרוב בני אדם אינם בקיאים לייצר תרופות, וע"כ כתב בקצות השלחן (סי' קל"ד בדה"ש סק"ז 2, עיי"ש שדן באריכות בדין גזירה שבטלה טעמה) דאף באופן שיש מחלוקת הפוסקים אפשר בזמנינו להקל לקחת תרופות, כיון שלא שייך כ"כ טעם הגזירה שמא ישחוק סממנים, וכן מטעם זה אפשר לקחת תרופות אף אם הוא מסופק אם באמת נחלש כל גופו, וכן היקל מטעם זה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' ט"ו) במקום צער גדול.

ב. דכתב בספר החיים להגר"ש קלוגר זצ"ל (סי' שכ"ח קו' חיי נפש פ"ו, והו"ד במנחת שבת סי' צ"א סק"ט ובדעת תורה סי' שכ"ח, אולם משו"ת אגרות משה ח"ג סו"ס נ"ג לא נראה כן) בדבר רפואה שתיקונו ע"י ביטול ואפיה וכדו', אולי לא גזרו חז"ל, דבאיסור חמור כזה בודאי לא יטעו לעשות בשבת, ומיקל מטעם זה באופן שהתחיל לעשות את הרפואה קודם שבת או באופן שמצטער הרבה, וא"כ ברוב התרופות שבזמנינו, שחוץ משחיקת סממנים צריך לעשות בייצורם עוד כמה מלאכות שאיסורם ידוע לכל, יש לצרף סברא זו דאולי בזה לא גזרו.

ומעתה נבוא לדון בשלושה הלכות אקטואליות בדיני רפואה בשבת:

א. חולה בדרגה שאסור לעשות לו רפואה, אך התחיל ברפואתו

קודם שבת וצריך להמשיכו כמה ימים, האם מותר לעשותו בשבת

אחרת למחלה זו, אך אולי כאן שהתחיל ברפואתו קודם שבת, אולי אין לגזור בזה, דמכיון שהתחיל בתרופה זו לא יעבור לתרופה אחרת.

1. סברת הגר"ש קלוגר - אין איסור ברפואה שהתחילו בה קודם שבת

הראשון והמחדש ביותר בזה, הוא הגר"ש קלוגר זצ"ל בספר החיים (שם) שכתב "דמרגלא בפומא דאינשי לומר, דאם כבר התחיל לעסוק ברפואות קודם השבת, מותר לו לעשותה אפילו בשבת, ואם לא התחיל בחול, אין לו להתחיל בשבת", ויצק הגר"ש"ק יסוד למאמר זה, מדין רטייה שנפלה מהמכה דאין איסור להחזירו מכח גזירת שחיקת סממנים, ומחדש ע"פ זה דהוא הדין בכל רפואה "דאם כבר התחיל בה מבעוד יום, אז מסתמא כבר הכין לו ממש דרך רפואתו כדבעי, וליכא למיחש שיבוא לידי שחיקת סממנים... ואף שיש לדחות דאינו דומה ממש

תשובה: מצאנו בפוסקים ד' סברות ובכמה אופנים להקל בזה, ואכתבם תחילה בקיצור:

1. מצינו בפוסקים שמי שהניח רטייה המרפאת על גבי מכתו, ונפלה בשבת, אין איסור בהחזרתו משום גזירת שחיקת סממנים, כיון שהרפואה כבר מוכנת מקודם שבת.

2. באופן שאם יפסיק בשבת מלקחת רפואתו, יצטער גופו על ידי זה, אולי בכה"ג לא גזרו חז"ל.

3. באופן שמתרפא רק ע"י לקיחת התרופה כמה ימים וצריך להמשיך גם אחרי השבת, אולי בכה"ג אינו בהול כ"כ לשחוק הסממנים, שהרי ממילא לא ייגמר רפואתו היום.

4. באופן שמתרפא בדבר שאין בזה עצמו שחיקת סממנים, אלא שמבואר בט"ז דמ"מ גזרו שמא ישחוק סממנים לצורך רפואה

ומשום גזירת שחיקת סממנים", אולם בהמשך כתב שאם נתן עלים המרפאים ע"ג המכה מבעוד יום "והסירם מעליה משחשיכה אפילו במזיד, מותר להחזירה", דלא גזרו משום שחיקת סממנים רק כשנותן מלכתחילה בשבת ולא כשהיה עליו מאתמול, עכ"ד, ולכאורה יש סתירה בדבריו, דלגבי רטיה כתב דאסור להחזירה משום שחיקת סממנים אע"פ שהיתה עליו מאתמול, ואח"כ כתב לגבי עלים המרפאים דבכה"ג לא גזרו, וכע"ז יש סתירה בדברי העולת שבת (סק"ל), שלגבי נטלה במזיד כתב דאסור להחזירה משום שמא ימרח, ולגבי פירשה ע"ג קרקע כתב דאסור משום דהוי "כמניח הרטיה לכתחילה, ואיכא למיגזר משום שחיקת סממנים וגם משום מירוח", וכדבריו משמע בב"ח, דכתב לגבי נפלה ע"ג קרקע דאסור "משום דגזרו על כל רפואה".

ביאור התהלה לדוד וקצות השלחן

ומחדש התהלה לדוד (סק"מ), דדוקא באופן המדובר במשנה ש"נטלה" במזיד, בזה יש רק את הטעם דשמא ימרח ולא משום שחיקת סממנים, אבל אם "נפלה" ע"ג קרקע הוי כמניח לכתחילה ושוב שפיר יש לגזור שמא ישחוק סממנים, [ואע"פ שהתוס' (שם בד"ה מחזירין) לא ניחא להו לחלק כן, מ"מ כן מוכח מהא דסי' ש"א סכ"ב (ואכמ"ל)], ומסיק התהלה"ד שזהו דעת העולת שבת והרב ז"ל, דאע"פ שאם הסיר את העלים המרפאים אין לאסור להחזירה משום שחיקת סממנים, מ"מ אם נפלה הרטיה אסור להחזירה גם משום שחיקת סממנים, ונשאר בצע"ג על הט"ז ומג"א שכתבו דכנפלה לא שייך גזירת שחיקת סממנים, וגם חולק על הפמ"ג הנ"ל שמתיר להחזיר בשבת את הגמי שנפלה, וכע"ז חילק גם בקצות השלחן (סי' קל"ו בבדה"ש), דאם מחזיקו עדיין "ביד" ורוצה להחזירו, באמת אין לגזור שמא ישחוק סממנים, אבל כשנפל ע"ג "הקרקע" הוי כנתינה חדשה ואיכא למיחש לשחיקת

לרטייה, מ"מ דמיון יש לזה ומילתא דמסתברא הוא בלאו הכי...", ולמעשה מסיק, דביו"ט אפשר לסמוך על סברא זו לכד [כיון שבלא"ה יש להקל בגזירת שחיקת סממנים ביו"ט כדהאריך שם], ובשבת אין להקל משום סברא זו אלא בצירוף עוד סברא [שהוא רפואה שדרכו רק ע"י בישול, כדכתבנו לעיל], ובמצטער הרבה יש להקל אף במקום שיש רק טעם אחד מהם.

החזרת תחבושת שנפלה בשבת

ולברור הדבר נטייל בסוגיא ד"החזרת רטייה" ונדון בס"ד אם יש ראייה משם לקולא מחודשת זו - דשנינו במשנה (ערובין ק"ב:) מחזירין רטיה במקדש אבל לא במדינה, ומסקנת הסוגיא נפסק להלכה בטושו"ע (סי' שכ"ח סכ"ה) דאם נפלה הרטיה מהמכה ע"ג כלי מותר להחזירה, ואם נפלה ע"ג הקרקע אסור להחזירה.

ומצאנו שני דעות בראשונים בטעם האיסור, ובדיעה השניה נחלקו האחרונים בביאורו, כדיבאר: דרש"י כתב דהוא משום "גזירה שמא ימרח הרטיה", ופירשו התוס' "דלשחיקת סממנים ליכא למיחש, כיון דמאתמול הוה עילויה", אבל הר"ר יוסף ס"ל דבאמת חוץ מחשש מירוח איכא למיחש נמי לשחיקת סממנים, אולם רבינו ירוחם והב"י וט"ז ומג"א ומשנ"ב שם, פסקו כדעת רש"י ותוס' דאין לגזור בזה משום שחיקת סממנים כיון שהרטיה כבר היתה עליו מערב שבת, וכתב הפרי מגדים (משב"ז סק"ח) דלפי"ז אם היה מונח על מכתו מבעוד יום גמי המרפא, ונפלה אפי' ע"ג קרקע, מותר להחזירה, כיון דלא שייך בזה מירוח, ולשחיקת סממנים נמי לא גזרינן כיון שהיה עליו מאתמול.

דעת הב"ח עולת שבת ושו"ע הרב

אבל בשו"ע ר"ר (סעיף ל') כתב לגבי רטיה שהיתה על מכתו מערב שבת "דאם נפלה ע"ג קרקע, אם בא להחזירה הרי זה כמניחה בתחילה בשבת ואסור, גזירה שמא ימרח

אתמול, א"כ אולי עדיין יש לגזור שמא ישחוק סממנים, ועכ"פ לדיעה זו השלישית יש לפחות רמז לחידוש הגרש"ק, דאולי דומה קצת לנפלה הרטיה, ובאמת אף הגרש"ק בעצמו כתב שאע"פ שיש לדחות את הראיה מכל מקום מסתבר כן מסברא.

2. כשנסתכן ע"י הפסקת לקיחת התרופה

נפסק בשו"ע (סי' שכ"א סי"ח, ע"פ הגמ' שבת ק"מ): "אין שורין את החילתית... שדרך לשרותו לרפואה... ואם שתה ממנו יום חמישי ויום שישי וצריך לשתותו גם בשבת, מותר, שכן הוא דרך רפואתו לשתותו שבעה ימים זה אחר זה, הלכך מותר לשרותו... מפני שהוא סכנה אם לא ישתה ממנו", ומזה הביא בדעת תורה (שם) ראה דלא כהגרש"ק, דהא לא התירו להמשיך בשבת רק משום סכנה, אבל באופן שאין סכנה אסור להמשיך לקחתו בשבת אע"פ שהתחיל מקודם, אולם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' ט"ו אות ט"ז) ובקובץ תשובות (מהגר"ש אלישיב או"ח סו"ס מ') דחו ראייתו, דשם מיירי בהכנת התרופה, שחמור יותר דהוי עובדא דחול, משא"כ בענייננו להתרופה מוכנה והנידון הוא רק לקחתו, דבזה יש יותר מקום להתיר.

בשמצטרע ע"י הפסקת לקיחת התרופה

ואדרבה הוכיחו שניהם מחי' הר"ן על הגמ' שם, שהביא די"מ דמה שאמרו שם "דנסתכן" הוא לאו דווקא אלא ה"ה במצטרע מחמת חוליו, ואם כן משיטתם יש ראייה לחידושו של הגרש"ק, דעכ"פ באופן שיהיה לו צער [יותר] על ידי הפסקת לקיחת התרופה מותר לקחתו בשבת, אך אני הכותב עיינתי שם בר"ן וראיתי דמיירי בחולה שאין בו סכנה, ואם כן אולי באמת אין היתר לקחת את התרופה רק בחולה שנפל למשכב, או שעכ"פ ע"י הפסקת לקיחת התרופה יגרע מצבו ויהיה חולה שנפל למשכב.

אולם הציץ אליעזר הוכיח מדברי הרמב"ם בדין זה, ממש כדעת הגרש"ק, וציין עוד דהגרש"ק בספרו שנות חיים חזק

סממנים [עיי"ש באריכות], וזהו לכאורה ג"כ כוונת התהל"ד.

ומסיק התהלה לדוד, דכיון שגם דעת הרמב"ן והרשב"א כדעת הר"ר יוסף דהחזרת הרטיה דמתני' אסור משום שחיקת סממנים, על כן אף אם "הסירה" בידיו והוא באופן שאין לחוש שמא ימרח, צ"ע להקל, אולם לענ"ד נראה דלמעשה בזמנינו שיש יותר להקל בגזירת שחיקת סממנים כדלעיל, בודאי אפשר לסמוך בזה על שאר גדולי הפוסקים שהובאו לעיל דס"ל שאין שום איסור מטעם גזירת שחיקת סממנים בהחזרת תחבושת, וכפי שכתב הפמ"ג דלפי"ז מותר להחזיר בכל אופן תחבושת שדרכה לרפאות בלי משחה.

דחיית הראיה לסברת חגר"ש קלוגר

והנה יצא לנו שיש ג' דעות אם חששו לגזירת שחיקת סממנים בהחזרת הרטיה שהיתה עליו מבעוד יום, ומהם נדון לענייננו אם נכונה היא סברת חגר"ש קלוגר דבהמשכת לקיחת תרופה שהתחיל בה מבעוד יום אין לחוש לשחיקת סממנים - א. דפשוט דלדעת הר"ר יוסף וסייעתו אין ראייה להתירו, שהרי הם אוסרים אף להחזיר תחבושת שכבר היתה עליו מקודם לשבת, משום גזירת שחיקת סממנים, ב. ואף לשיטת רש"י וסייעתו אין ראייה לפי פירוש השועה"ר וסייעתו, דהא אם נפלה באמצע השבת ע"ג קרקע ואינו מחזיקו בידו, סבירא להו דחוששים לגזירת שחיקת סממנים, וא"כ הוא הדין בכל תרופה שהתחיל בה מבעוד יום אין להתיר, דהא אינו מחזיק בידו את התרופה, ג. ואף לפירוש הבית יוסף וסייעתו שפוסקים דבכל אופן שהניח את הרטיה ע"ג המכה מבעוד יום שוב אין לחוש לגזירת שחיקת סממנים, מ"מ כתב בדעת תורה (סי' שכ"ח) דאין ראייה לחידוש הגרש"ק, דשם היתה מונחת ע"ג המכה גם בכניסת השבת, ומחזיר את אותה הרטיה בעצמה, אבל בתרופות כמו "כדורים" שלוקח בשבת כדור אחר, ולא מה שלקח

כשעושה רפואה בדבר שבזה עצמו אין שייך שחיקת סממנים, אלא שמבואר בט"ז (ס"ק כ"ח) שחששו שמא ישחוק סממנים לצורך רפואה אחרת שהדרך להתרפא בהם בחולי זה, א"כ יש לומר שאם התחיל מבעוד יום ברפואה זו שאין בה שחיקת סממנים, אז אין לחוש שישנה לקחת תרופה אחרת ששייך בו שחיקת סממנים.

דברי הפוסקים להלכה

ובספר אמרי יושר (להגר"מ גריינמן) מביא שהחזון איש התיר לקחת תרופות כשצריך כמה ימים רצופים אף באופן שהיה אסור בלא"ה, ובשו"ת אז נדברו (ח"ד סכ"ד) התיר מדעת נוטה רק כשצריך לקחתו ז' ימים רצופים, וכן בשש"כ (פל"ד הערה ע"ז) הביא מהגרש"ז אויערבך דמותר לקחתו רק כשצריך ח' ימים רצופים, דאז בעל כרחו צריך להיות שבת ביניהם, או באופן שאם לא יתחיל לקחתו קודם שבת זה יגרום לו נזק, או שכבר התחיל לקחתו ואם יפסיק בשבת תגרום לו ההפסקה נזק, ומאידך בשו"ת אגרות משה (ח"ג סנ"ג) החמיר מאד בזה, דאפי' אם ע"י ההפסקה בשבת לא יוכל להתרפא מזה לעולם ויהיה לו צער נפשי גדול מזה, מכל מקום אסור לקחתו כשלא נחלה כל גופו, ורק אם הוא כזה אדם שאם לא יטלנו יחלה בחולי ה"נערווין", יקח את ה"פילין" בשינוי קצת, ואם א"א בשינוי יסמוך על המתירים בלי שינוי, אך לענ"ד כיון שכבר הבאנו לעיל כמה פוסקים שהתירו להמשיך לעשות רפואה בשבת, אם כן בזמנינו שהבאנו לעיל שיש להקל יותר בלקיחת תרופות, בודאי אפשר לסמוך על המקילין עכ"פ באופן שיש צורך לקחתו דוקא גם בשבת.

ב. האם מותר לקחת ויטמינים בשבת

ולשתותו לרפואה, ודוקא מי שיש לו מיחוש... אבל אם אין לו שום מיחוש - מותר, ומבואר בזה שני קולות, א. דאף לחולה מותר לאכול מאכלים שדרך הבריאים

את החידוש הנ"ל ורק הוסיף דהיתר זה אינו אלא כשלא פסק החולי קודם שבת, דרך בכה"ג אמרינן דבודאי הכין רפואתו קודם שבת כיון שעדיין היה אז חולה, [וזהו כסברא הראשונה שכתבנו להתירו].

3. כשהתרופה אינה מסיימת פעולתה בשבת עוד סברא כתב בציץ אליעזר לחידוש הגרש"ק, דרך בתרופה שלקיחתה בשבת עצמה תביא לו את גמר הרפואה, אז יש חשש שבידיעתו שעל ידי זה יגמור רפואתו, יבוא מתוך בהילותו לשחוק סממנים אם יצטרכו לכך, אבל כשקבע הרופא שלא יבוא לו הרפואה ע"י לקיחתו בשבת, רק אם ימשיך לקחתו גם אחר השבת, אזי לא נחשב כעושה רפואה בשבת, אלא אם כן בשבת הוא היום האחרון של לקיחת התרופה, דאז יש לאסור כיון שבלקיחתו ביום השבת יהיה לו תועלת מרובה, וכן צידד בספר קול סופר (עמ"ס שבת אות ס"ח) דאולי אין איסור לרפואה רק אם פועל הרפואה מיד ולא כשצריך לעשותו הרבה ימים וביניהם שבת, והסכים לזה בשו"ת דברי ישראל (או"ח ח"א סו"ס ק"ד) דבכה"ג לא נראה כרפואה.

מסקנתו להלכה

ומסיק הציץ אליעזר להלכה, דאם יכול להיות שאם לא ימשיך לקחת את התרופה בשבת יביא לו זה לכאבים או צער שהם יותר ממיחושים בעלמא, כדאי הוא הגרש"ק לסמוך עליו ולהתיר להמשיך לקחתו בשבת, ובפרט בצירוף הא שהתרופות שבזמנינו סתם בני אדם אינם מייצרים אותם, כדהארכנו לעיל.

4. ברפואה שאין בה שחיקת סממנים

ובשו"ת אפקסתא דעניא (ח"ב או"ח ס"ב) צירף עוד סברא לחידוש הגרש"ק,

כתב המחבר (סי' שכ"ח סל"ז): "כל אוכלים ומשקים שהם מאכל בריאים - מותר לאכלן ולשתותן לרפואה... וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים - אסור לאכלו

א. לחזק אדם חלש

לאגרות משה (ח"ג סי' נ"ד) - אסור רק כשבא לחזק חלשי מזג [וכן אסור לקחת רפואה שמחזיר לו את התאבון, ודלא כמי שהתיר זאת, עי' שעה"צ סי' ש"א סק"ט], אבל אם הוא מיועד לאנשים חזקים ורק בא לחזקם יותר ה"ז מותר, וכש"כ דמותר כשבא רק למנוע שלא יבוא לו מחלה, שזה דומה למ"ש (בסעיף כ"ז) "מכה שנתרפאה נותנין עליה רטיה, שאינו אלא כמשמרה" [ומברר שם שכ"ה גם דעת הפמ"ג].

ב. להתחזק יותר

בערוך השלחן (שם) פסק כמג"א וביאר, "כלומר, שיתחזקו כוחותיו יותר", ומבואר דאוסר אפילו לבריא וחזק אם לוקחו כדי להתחזק יותר, והמשנ"ב ביאר ע"פ הפמ"ג "דהיינו, כדי לחזק מזגו", והוא ממ"ש במשב"ס ס"ק מ"ג, "כל שכוונתו להיות גופו בריא" - ואפשר לבאר כוונתם כאגרו"מ דאסור דווקא בחלושי מזג, אך אפשר לומר דכוונתם כערוה"ש דאסור אף בחזק שרוצה להתחזק יותר.

ג. לשמור שלא יחלה

אולם במשב"ס ס"ק מ"ט כותב להדיא דהיינו "כשעושה לשמור מזגו וכדומה שלא יחלש", וכן העתיק בכף החיים (ס"ק רנ"ב) - ולפי דבריהם אסור אפילו באופן שאינו מחזקו עכשיו יותר כלל, רק הוא מונע שלא יחלה אח"כ, מ"מ דינו כרפואה ואסור משום גזירת שחיטת סממנים, [ולכאורה זהו ג"כ כוונת הפמ"ג בס"ק מ"ג, "להיות גופו בריא" גם אחר כך... ודלא כהבנת המשנ"ב ואגרו"מ בדעתו], וכן הוא ג"כ דעת הגרש"ז אויערבך זצ"ל (במכתבו בספר מאור השבת בסוף ח"א מכתב י"ב), דויטמינים דינם כתרופות, וע"כ אסור לקחתם בשבת מחשש שמא יחלה, אא"כ יודע בודאי שאם לא יקחם דוקא בשבת יחלה או יחלש כל גופו, אך כאמור האגרות משה מתיר בזה, וכן בספר תולדות שמואל (מצוה ל"ב הטוחן)

לאוכלו, דלא גזרו חז"ל שמא ישחוק סממנים, רק בדברים המיוחדים וניכרים שעשויים לרפואה, ב. גם פסק כאן כמ"ש בבית יוסף "דכל שאינו חולה כלל, מותר לו לאכול ולשתות אוכלין ומשקין שאינם מאכל בריאים, דכיון שאינו חולה ליכא למיגזר מידי, הילכך אפילו אינו לא רעב ולא צמא מותר לאכלן ולשתותן" - אך על קולא זו האחרונה חולק המג"א (ס"ק מ"ג), ומוכיח "דאם עושה לרפואה, אסור אף על פי שהוא בריא".

איסור רפואה לאדם בריא

וא"כ לפסק המג"א, אע"פ שלוקח הויטמינים הוא בריא, מ"מ אסור לו לעשות בשבת דברי רפואה, אלא שעדיין צריך לברר האם לקחת ויטמינים וכדומה נקרא רפואה או שמא אינו בכלל רפואה כיון שאינו מרפא שום מיחוש או מחלה, ולכאורה לדעת המג"א הוא נקרא רפואה, שהרי הוא סובר ששייך איסור רפואה אף בבריא, וא"כ אינו בגדר מאכל בריאים אלא מאכל המיועד לרפאות מכעין חולי, וא"כ שוב אסור לכל לקחתם, דאף לבראים ממש אוסר המג"א אם לוקחו לצורך רפואה.

ובמור וקציעה וערוך השלחן (סמ"ח) מבואר דאף הב"י מודה דכשמוכח שלוקחו לרפואה, אסור כדעת המג"א, ואף המשנ"ב (ס"ק ק"כ) פסק כמג"א [ועי' ספר החיים סי' שכ"ח קונטרס חיי נפש פ"ו שביאר היטב שי' המג"א, והכא גרע שיש גם מראית עין, שהכל יודעים שאינו לוקח את הויטמינים לרעבונן].

ביאור דברי המג"א

לאסור רפואה לבריא

אולם דברי המג"א צריכים ביאור, דהא כיון שהוא בריא מה שייך בו רפואה, אלא שמצאנו בדעתו ג' מהלכים באיזה אופן אסור לקחת רפואה, אם רק לאדם חלש מזג אסור לקחתו כדי להתחזק, או אף לאדם חזק אסור להתחזק יותר, או אף כשאינו מחזקו עתה כלום אסור כיון שמונעו שלא יחלה אח"כ.

כשכוונתו לרפואה, וכש"כ הכא דיש סוברים דלא מקרי רפואה, ואפילו אם נחמיר דאינו מאכל בריאים מ"מ הרי הקטן האוכלו אינו מתכוין כלל לרפואה, וע"כ נלענ"ד שאם הילד מפציר שהוא רוצה לאכול דוקא את זה וכד', אפשר לכתחילה ליתן לו, אבל כשאין שום צורך ליתן לו דוקא את זה, לכאורה ראוי שלא ליתן, דאולי המחמירים בוטמינים אוסרים אף בזה כשכוונת ההורים שנותנים לו הוא לחיזוק גופו.

תוספת כח

ואלו הויטמינים שלוקחים אנשים חזקים כדרך הממוצע ורק רוצים להתחזק יותר או שזה יעמיד את גופם שלא יצטננו ויחלו וכד', לכתחילה ראוי להמנע כשאין צורך לקחתו דוקא בשבת, דהא הפמ"ג מחמיר בזה, אך כשיש צורך, שפיר אפשר לסמוך על הפוסקים המתירים לקחתו בשבת, בפרט למה שהבאנו שקל יותר איסור לקחת תרופות בזמנינו.

תוספות ותחליפי תזונה וקודם הצום

ובשמירת שבת כהלכתה (פל"ד ס"כ) מתיר לכו"ע ויטמינים הבאים כתחליף למזון, ולפ"ז נ"ל דמותר גם לקחת בשבת שחל בו ערב תשעה באב כדורים או טיפות המקלים על הצום, דהא הם עשויים מעשבים וכתוספת תזונה, ונחשב כאוכל מאכל, וא"כ מסתבר גם שאינו כמכין משבת לחול, כמו שמותר לאכול הרבה בשבת ערב הצום כשידוע וניכר שמטרתו להקל על הצום, וכן מותר לישון אף באופן שידוע לכל שכוונתו שיהיה לו כח במוצ"ש [כמבואר ממחצה"ש שש"ז סק"א ומשנ"ב סר"צ סק"ד].

ג. באופן שאין חשש סכנה, האם מותר להזריק בשבת זריקות כגון אינסולין לחולי סכרת, או חיסונים להגנה ממחלות

חייב משום שוחט או דש או צובע, ובענייני רפואה זה נוגע לכמה אופנים, א. בדיקת דם בודאי יש בו איסור תורה, שהרי צריך לדם שהוא מוציא, וע"כ אין לעשותו רק כשיש

מיקל בזה משום דאינו בהול כל כך בעוד שהוא בריא עדיין.

מעוברות ומניקות וכדומה

ולענין הויטמינים או ברזל וכד' שלוקחות רק נשים מעוברות או מניקות או שאר אנשים שחסר להם ברזל או שיש להם איזה חולשה בעלמא - בודאי אסור לקחתם לכולי עלמא לדעת המג"א, אך אם הם חלשים יותר, מותר לקחתם כדרכו, כשיש צורך לקחתו דוקא בשבת, דכיון שאינו הולך ומתחזק כבריא, הרי הוא בגדר נפל למשכב שיש אומרים שמותר לקחת אף רפואות גמורות, ובפרט בזמנינו שכתבנו שאפשר להקל יותר בלקיחת תרופות בשבת, וכש"כ במעוברת ד"ראשה ואיבריה כבדין עליה, מחמת חולי" (נדה ט. וברש"י ד"ה רב פפא) וכמ"ש רש"י (עירובין ק: בד"ה צער) ד"סתם מעוברות חולות הן", וכן מינקת "שאיבריה מתפרקין" (נדה שם), ובפרט אם הוא נצרך להנקת התינוק שלכאורה הוא בכלל "סתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה דמי" (רמ"א סי' שכ"ח סי"ז).

ויטמינים לקטנים

ומטעם זה בודאי מותר ליתן לקטנים ויטמינים כשיש בהם צורך, וכן דברים העשויים רק לתוספת כח או לחיזוק המערכת החיסונית, כמו ויטמין C וכד', או גם באופן כשאין בהם צורך כ"כ, מ"מ המיקל בקטנים בודאי יש לו על מה לסמוך, וכש"כ סוכריות או ג'לים שיש בהם ויטמינים שונים, דאולי כולי עלמא מודי דמותר אף לכל אדם לאכלו, דהרי זה נראה ממש כמאכל בריאים, ונקטו הפוסקים (שם סעיף ל"ז) דזה מותר אף

יש לדון בזה משום ג' שאלות:

א. הוצאת דם

דמבואר בגמרא ובפוסקים (בסימן שט"ז ס"ח) דהחובל בגוף האדם בשבת ומוציא דם

דממה נפשך, מי שיש לו צורך גדול להתחסן, כגון שהוא בסיכון וכדו' ויש צורך להתחסן דוקא בשבת, יכול לסמוך על הבית יוסף והאגרות משה שהתירו בכה"ג באדם בריא, וכל שכן אם יודע שאם לא יתחסן בודאי יחלה או שיכנס לספק סכנה, ומי שמתחסן רק משום החוק או שאר סיבות שאינן באמת משום פחד החולי, ויש לו צורך להתחסן דוקא בשבת, בודאי יכול לסמוך על המתירים לאדם בריא לעשות רפואה, שהרי אינו בהול להתרפא ובכה"ג לא גזרו חכמים שמא ישחוק סממנים, ובצירוף הדעות שבכלל אפשר להקל בתרופות שבזמנינו.

ג. עשיית פתח

דמבואר בגמרא (שבת קז. וש"נ) ונפסק בשו"ע (בסימן שכ"ח סכ"ח) דאם עושה נקב בגוף לשם רפואה כדרך שהרופאים עושים, חייב משום מכה בפטיש [ויו"א משום בונה], אולם מבואר בגמרא (קמו). דמן התורה אין איסור לעשות פתח אלא כשהוא עשוי כדי להכניס וגם להוציא דרכו, ועפ"ז כתב בספר תורת היולדת (שם) דהמכניס מחט לתוך הוריד לצורך עירווי יש בו איסור תורה, כיון שעשוי להוציא משם דם וגם להכניס את חומר העירווי.

פתח העשוי רק להכניס או רק להוציא

עוד מתבאר בגמרא ובפוסקים שם דאם עושה נקב במכה רק כדי להוציא ממנה ליחה, אף על פי שאין בזה איסור תורה, מכל מקום לא התירוהו חכמים אלא במקום צער, ולפי זה אף בזריקה תת עורית או תוך שרירית שאינו נעשה להוציא דם, מ"מ הרי זה עושה פתח להכניס שם את חומר הרפואה, וא"כ יש בו איסור דרבנן ואין לעשותו רק במקום צער, אלא דלכאורה היה מקום לומר דבזריקה אין בו איסור עשיית פתח, דעדיף הוא מנקב במכה להוציא ליחה, משום כמה סברות, דהרי רש"י פירש (בשבת קז. בד"ה ואם להוציא לחה) דשם "אינו חושש אם תחזור ותסתום מיד", ומשמע

צורך לעשותו משום חשש פיקוח נפש, ב. בזריקה לתוך הוריד, יש אומרים שיש בו איסור תורה באופן שרוצה שייצא משם קצת דם כדי שידע שהמחט נכנס לוריד, ויש שציידו שאינו אסור מן התורה כיון שאינו צריך לדם, אלא רק רוצה לראותו משום סימן, וא"כ אולי הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה דלרוב הפוסקים אינו אסור אלא מדרבנן, כמבואר בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סימן ט"ו אות ח') ובשמירת שבת כהלכתה (פל"ב סנ"ח ובהערה קנ"ח) ובספר תורת היולדת (פל"ה ס"ז).

ג. בזריקה תת עורית או תוך שרירית ודאי אין איסור תורה, אפילו אם בודאי יוצא דם, כיון שאינו מכויץ להוציא דם וגם אינו צריך לזה, והוי פסיק רישיה דלא ניהא ליה דלדעת הערוך הוא מותר ואף לדידן אסור רק מדרבנן (כמבואר בסי' שכ"ח ס"ח), וא"כ מותר אף לחולה שאין בו סכנה, ולדברי הביהל"ל (סי' ש"ח ס"א) ע"פ החמד משה מותר אף בכל מקום צער ובשעה"צ (סי' שכ"ח סק"ג) הוסיף דאף המג"א מודה לזה כשא"א בלי הוצאת דם, ד. ולמעשה בזריקות אלו שאינם לתוך הוריד בדר"כ אין בהם שום איסור משום הוצאת דם, כיון שאינו בודאי שייצא דם וגם אינו מכויץ להוציא דם, וכמבואר בשו"ת שבט הלוי (ח"א סס"א ושנאה אח"כ כמ"פ) ובשו"ת ציץ אליעזר (שם אות ט'), והוסיף באות י' דאף אם בודאי יוצא משהו דם אך שאינו נראה אלא דרך מיקרוסקופ, אין בזה איסור כיון שלא נראה לעיני בני"א, ונראה דאף באופן שהוא מסופק שמא יתחוב את המחט במקום שבודאי ייצא דם, מ"מ אין בזה שום איסור, כדין ספק פסי"ר (המבואר בסי' שט"ז ס"ג בנו"כ, בפרט באיסור דרבנן).

ב. גזירת שחיקת סממנים

ולגבי עצם הזרקת החומר המרפא כבר נתבאר שמותר בחולי כל הגוף, ולגבי "חיסון" הרי זה תלוי במה שכתבנו לעיל אם מותר לקחת ויטמינים שלא יחלה, ונראה לי דאין לאסור לקחת את החיסון מטעם זה,

בשועה"ר שם סל"ב) דבאמת מתקיים הפתח קצת זמן אלא שהוא אינו צריך לכך, משא"כ בזריקות שלנו שנעשה נקב ממש קטן, שבשעה שהמחט בתוכו הרי הוא מכוסה, וכשמוציאו מיד הוא נסתם וגם זהו רצונו מתחילה שלא יישאר שום נקב, וא"כ בזה לא מצינו בהדיא שגזרו חז"ל.

נקב על ידי מחט

אך מפני שאנו מדמין לא נעשה מעשה, ועיינתי בספרי האחרונים ובחלקם ראיתי חלק מסברות אלו, אך עדיין משמע מכל הפוסקים שראיתי שנקטו דעכ"פ יש בפתח זה איסור דרבנן, וראשית יש לציין לכמה פוסקים (שו"ת תשובה מאהבה ח"א סי' קל"ד-ה, שו"ת ריב"ם שנייטוך או"ח סי' כ"ח ושו"ת זכר יהוסף או"ח ח"א סי' ק"ד) שדנו לפני יותר ממאה שנים במה שהיה נהוג לעשות כדי שלא יחלו התינוקות בחולי האבעבועות, שהיה הרופא נוקב תחת העור ומכניס לתוכו איזה חומר ולאחר איזה זמן שוב נקבחו והוציאו זאת משם, ודנו הפוסקים הנ"ל אם יש בעשיית נקבים אלו איסור תורה, ונראה מלשונם דנקטו דעכ"פ יש בזה איסור דרבנן, ואין להתירו אלא כשיש צורך גדול משום חולי, וכן יתבאר בסמוך מכמה מפוסקי הדור האחרון שדנו בנקב של זריקות כעשיית פתח מדרבנן, וכן בשו"ת שבט הלוי (שם) כתב דאין להתיר זריקות אלא לצורך גדול (שהיה לצורך זרע של קיימא, וכנראה החשיבו כצער גדול שיבואר לקמן).

באיזה חולי התירו לנקוב פתח זה

וכיון שכן יש לברר בזה ג' פרטים: א. באיזה חולי התירו לעשות פתח להוציא ליחה? והנה לעיל הבאנו דרך בחולי שמצער כל גופו התירו לעשות איסור דרבנן בשינוי, אולם לגבי "מפּיס מורסא" כתב הפמ"ג (סי' שכ"ח א"א סקי"ד ועי' סקמ"א וגם בסי' ש"ח סוס"ק ל"ז) דמשמע שאף כשאנו חולי כל הגוף ורק מצטער באיבר אחד, גם כן מותר לעשות שבות זה בשינוי, וכן מבואר

האם מותר לנקוב כדרכו

או רק ע"י שינוי

ב. בפרי מגדים (משב"ז סקכ"א והו"ד בביה"ל סוד"ה כדי) מצדד דלא הותר אלא דוקא כשעושה את הנקב בשינוי וע"כ יעשנה ביד ולא בכלי, ובתוספת שבת כתב שינקוב בכלי (אולם עי' במשנ"ב סי' ש"ח סקמ"ז דמתיר לנקוב אף במחט ועי' מה שכתב בזה בהערות על התו"ש), ועי' בציץ אליעזר (שם אות ז') שדן בדבריהם ומסיק דעדיף לעשותו בשינוי אך כשאי אפשר מותר אף כדרכו, ובאמת אף בכל איסור דרבנן שהתירו לחולה שאין בו סכנה רק בשינוי, מ"מ פסק המשנ"ב (סי' שכ"ח ס"ק ק"ב) בשם החיי אדם דאם א"א בשינוי מותר כדרכו, וכן משמע דעת השועה"ר (ס"כ) עכ"פ בכאלו מלאכות שתמיד א"א לעשותם בשינוי, והרי גם תחיבת המחט לצורך הזריקה לכאור' א"א לעשות בשינוי, והגם שבשו"ת אבני זכרון (ח"ג סו"ס מ') כתב שיעשה שינוי בהכנות לעצם הזריקה, מ"מ בשועה"ר הנ"ל משמע דאם א"א לעשות שינוי בעצם המלאכה אפשר לעשותו כדרכו, וא"כ כש"כ בעשיית פתח שהבאנו לעיל דבלא"ה יש מקילין לעשות כדרכו, אם כן אם אינו יכול לעשות את הזריקה בשינוי, מותר לעשותו כדרכו.

האם עדיף לעשותו ע"י גוי

ג. והנה המג"א (שם סקל"ב) כתב דטוב לעשות את הנקב על ידי עכו"ם, אולם לענין זריקה לכאורה לא שייך אזהרה זו, שהרי במחצה"ש כתב שהוא רק משום חשש שמא לפעמים ירצה שישאר פתוח, וכע"ז בשו"ע"ר כתב דהא דטוב לעשות ע"י עכו"ם הוא כשחפץ שתשאר פתוחה להוציא ממנה ליחה תמיד, וא"כ בזריקה שאדרכה הוא רוצה שייסתם מיד וגם אין לחשוש שיבוא בזה לעשות פתח האסורה מן התורה, לכאור' אין אזהרה מיוחדת לעשותו ע"י גוי, אולם בכל שבות לצורך חולה שאין בו סכנה נחלקו הפוסקים אם עדיף לעשותו ע"י גוי, והגם שבמשנ"ב (ס"ק נ"א) מיקל לעשותו לכתחילה ע"י היהודי בעצמו, מ"מ משמע (בס"ק נ"ד) דאם אפשר בקל יש לעשותו ע"י עכו"ם, ונראה דכש"כ כאן שאינו עושה בשינוי, דעדיף לעשותו ע"י גוי אם אפשר בקל.

זריקת אינסולין לחולי סכרת

והנה מה שביררנו עד כה נוגע מאד לגבי חולי סכרת שצריכים להזריק לבשרם אינסולין, ופשוט שאם יש חשש סכנה מצוה לחלל שבת בשביל זה אף באיסורי תורה, וע"כ מותרים אף לעשות בדיקות דם ככל הנדרש (שו"ת ציץ אליעזר חלק י"ז

סי"ד), אלא שמה שאפשר יעשו בשינוי [כמבואר בסי' שכ"ח ברמ"א סעיף י"ב, ואולי כאן אף המחבר יודה לזה כעין המבואר ברי"ס סי' ש"ל לגבי יולדת, ודו"ק], אלא שאף כשאין שום חשש סכנה מותרים להזריק לעצמם אינסולין מה שצריך בשבת, כדכתבנו לעיל שאין לחוש משום הוצאת דם, וגם לא משום שחיקת סממנים כיון שהוא חולי כל הגוף, ומשום הכי מותר גם עשיית הפתח ע"י המחט, כמבואר בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' ט"ו אות ט') ובשו"ת נחלת מאיר (סי' ט"ו) ובשו"ת אבני זכרון (שם, אולם עי"ש מה שסיים בסוף תשובתו דאם ע"י שיאכל מעט יספיק לו פחות זריקות אינסולין, אין לו לאכול לשובע, דלא הותר המלאכה משום צער רעב, וצריך עיון).

חיסון להגנה מפני מחלה

ולגבי חיסון, אע"פ שאין איסור משום הוצאת הדם, וגם משום גזירת שחיקת סממנים יש להקל במקום הצורך, מ"מ משום עשיית פתח אין להקל אלא במקום צער גדול, ורק כשיש צורך גדול להתחסן דוקא בשבת, אולם למעשה כיון שבמציאות כרוכה החיסון עם עוד מלאכות האסורות בשבת, כגון כתיבה וכדו', ע"כ יש לדון בכל פעולה אם הותרה לצורך חולי זה.

היוצא מדברינו בענייני רפואה בשבת:

א. חולה שיש בו אפילו רק חשש סכנת נפשות, מצוה לעשות בשבילו אפילו מלאכות האסורות בשבת מדאורייתא, וע"כ כשיש צורך מותר לנסוע ברכב להביא וכן לייצר לו תרופות, וכן מותר להזריק לו עירוי לוריד וגם להוציא משם דם.

ב. חולה שאין בו אלא סכנת אבר או שרק נחלש כל גופו, מותר לעשות לו את הפעולות הנ"ל וכל מלאכה דאורייתא רק ע"י גוי, ומותר לו לקחת בעצמו תרופות.

ג. מי שיש לו רק כאב במקום מסוים בגוף, אסור לו לעשות שום פעולה הניכרת שנעשית לשם רפואה, אם מצוי להתרפא מכאב זה בתרופה המיוצרת ע"י שחיקת סממנים.

ד. מי שמסופק אם הגיע לדרגה שנחלש כל גופו, או שיודע בבירור שאם לא יקח תרופה לכאב, בודאי יגיע למצב שיחלש כל גופו, מותר לו לקחת תרופה, והמיקל לקחת תרופה לכאב חזק מאוד אפילו כשהוא רק במקום מסוים בגוף, יש לו על מי לסמוך.

ה. אף מי שיש לו מיחוש בעלמא, מ"מ אם צריך לקחת תרופה כמה ימים רצופים, ויש צורך לקחתו גם בשבת, כגון שצריך לקחת לכה"פ ז' ימים רצופים ולא יועיל אם יקחנו רק לפני ולאחר השבת, או אפילו כשמספיק פחות מז' ימים, אלא שאם לא יתחיל לקחתו קודם שבת, או שכבר התחיל ואם יפסיק בשבת, יכאב לו יותר המיחוש, מותר לקחת את התרופה אף בשבת.

ו. הנחת תחבושת על פצע [כשאינו מורח משחה ואף אין בו איסור משום הדבקה וכדו']- אם הוא רק מגן על המקום, מותר להניחו לכתחילה בשבת, ואם הוא מרפא את המכה, אסור להניחו לכתחילה בשבת, אלא שאם הניחו קודם שבת ובאמצע השבת הסירו או שנפל ממנו, אז אם דרכה לרפאות בלי משחה, מותר להחזירה בשבת, ואם דרכה לרפאות עם משחה, אסור להחזירה אם נפלה על הקרקע, וכן אין להסירה לכתחילה מהמכה כדי להחזירה, אך אם נפלה רק על כלי או שכבר הסירה כדי לתקנה, מותר להחזירה.

ז. ויטמינים שלוקחים אנשים בריאים, אם עשוי לאיזה קצת חולשה בגוף, כגון חוסר ברזל, אסור לקחתה בשבת, אבל אם עשוי רק לתוספת כח או לחיזוק מערכת החיסונית, לכתחילה אין לקחתה, והמיקל כשיש צורך לקחתה דוקא בשבת, יש לו על מי לסמוך.

ח. צרכי קטן, דינו כחולה שאין בו סכנה, וע"כ כשיש צורך, מותר לתת לו תרופות או ויטמינים, אבל כשאין צורך כ"כ ראוי להחמיר, אמנם סוכריות או ג'לים הניתנים לצורך הויטמינים שבהם, מותר לתת לו אם הקטן מפציר, אע"פ שכוונת ההורים לרפואה.

ט. באופן שאם לא יקח את הויטמינים ייחלש גופו יותר, וכן מעוברות ומניקות שחלשות יותר, מותרים לקחת ויטמינים כשיש צורך לקחתו דוקא בשבת.

י. כדורי תוספות מזון, מותר לקחתם בשבת, ואף כשמטרתו להקלת הצום שלמחרת.

יא. חולי סכרת, כשיש חשש סכנה, מצוה להם לעשות בדיקות דם וזריקות אינסולין ככל הנדרש, אך מה שאפשר יעשו בשינוי.

יב. אף כשאין שום חשש סכנה, מ"מ מותר להם להזריק אינסולין, וכן כל חולה שיש לו צער גדול או שמצטער בכל גופו, מותר לו להזריק זריקות אם יש צורך לעשותו דוקא בשבת.

יג. חיסון, אין להזריקו אלא כשיש בדבר חשש סכנה או במקום צער גדול.



הרב שמואל ערם

שיעור ברכה אחרונה במשקה

במאמר זה יתבאר בעז"ה: א - מקור פלוגתת הראשונים בשיעור ברכה אחרונה במשקה, אם בכזית (תוספות) או ברביעית (רמב"ם). ובו יתבאר שי' הרמב"ם בכמה הלכות שקבע שיעור השתיה בכזית.

ב - מחלוקת הראשונים בשיעור שהיית זמן משך השתיה במשקה, אם שיעורה 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 המחווה בדעת הרמב"ם היא כפירוש רבנו מנוח ששיעור שתיית רביעית 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 לפנייהם. ולפי גי' 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 רק מחמת הנדפס בש"ס, וכדיתבאר לפנינו].

גם הגר"א סבר בדעת הרמב"ם שצריך לשתות 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 מחווה בכול 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"ח, ובפרט בדיון זה שמנהג הרבה מגדולי ישראל כדעת הגר"א לברך על רביעית בכדי אכילת פרס¹ ולפי המתבאר הן הן דברי הרמב"ם, וכל המחלוקת ביניהם הינה 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.

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 היא בכדי שתית רביעית, ולדעת הגר"א גם כזית שיעורו בכדי אכילת פרס.

1 ראה פסקי תשובות 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 אבועלפיא בשם אביו. ובתוספתא יוה"כ סמך על הערעור של מהר"י אבועלפיא ומהו 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.

ואם כן, גם הנוהגים לברך ברכה אחרונה בכדי אכילת פרס יש להם לחוש לשותות כזית מתוך הרביעית בכדי שתיית רביעית כדי לחוש לדעת הרמב"ם בשיעור משך השתיה לפי שי' התוספות שהשיעור הוא כזית².

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 שוליים.

דעת הרמב"ם שהשיעור הוא רביעית, ובעלי התוספות⁴ נסתפקו בין כזית לכביצה, והשו"ע בסי' ר"י כתב שטוב לזוהר שלא לשותות בין כזית לרביעית.

עוד נחלקו הפוסקים בשיעור זמן משך השתיה, כדאי' בשו"ע סי' תרי"ב. שדעת הרמב"ם שהשותה כמלא לוגמיו כדי שיעור שתיית רביעית חייב ביום הכיפורים, וי"א (ראב"י) שהשיעור הוא כדי אכילת פרס.⁵

ולכאורה דין ברכה אחרונה כדין יום כיפור, וכדמשמע מדברי המגן אברהם סי' ר"י

שיעור בברכה אחרונה

א. 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.³ 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.

אמנם לגבי שתיה לא נתפרש בש"ס שיעורו האם בכזית או כביצה או רביעית.

2 ואפשר שיש לחוש גם לשי' התו' ששיעור ברכה אחרונה כביצה, ואם כן יש לשער כביצה בכדי שתיית רביעית.

3 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 דכזית 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 שתיה לכאן, הרי אין ברכה על השתיה. ויש מהראשונים שלמדו מזה שצריך לשתות בסעודה כדי להתחייב ברכה מדאו' (יראים ונ"ג), אך שאר הראשונים 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" ובשתיה 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 שמדברנן בעינן שביעה.

וזה שורש לשיטות ששיעור שתיה 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.

ושיעור ברכה אחרונה לגבי ברכת הזימון כן הוא השיעור גם לגבי שאר ברכת המזון כדמשמע בברכות כ: "שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוהיך 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' בד' ל"ט דר"י היה אומר שמברכים אותה ללא שיעור, אך דחו תו' זאת מחמת שבורא נפשות נתקן כעין ברכה שתקנו על ז' מינים. סוכה כ"ו: ד"ה ולא בירך, ועי' בברכות ל"ז ד"ה נתן ודף ל"ט. ד"ה בצר דמשמע מדבריהם שהשיעור מלוא לוגמיו.

5 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.

סק"א. ולפי זה גם לענין ברכה אחרונה צריך
לשתות בתוך כדי שתיית רביעית בכדי לברך
ברכה אחרונה, וכן תפסו הרבה אחרונים.

גדר שיעור שתייה

בזית כביצה או רביעית⁷

ב. הנה תחילה צריך לברר מהו שיעור
שתייה האם בכזית או ברביעית⁸ :

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

6 האחרונים הרחיבו לדון בזה אם משערים את כדי שתיית רביעית בכל משקה ומשקה או בשיעור שתייה בין.
ולכאורה כל הנידון שייך רק בכדי שתיית רביעית, אבל בכדי אכילת פרס תלמוד ערוך בידנו 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 מובן דברי הרמב"ם (בפ"ה מנזירות ה"ה) דבפת שרויה בין השיעור של היין בכדי אכילת פרס כיון
שצורת השתייה של היין שרוי כדי אכילת פרס (אמנם לפי רבינו מנוח וסייעתו דבמקום שהשיעור רביעית יש
שיעור של כדי אכילת פרס הרי דמעיקרא השיעור הוא כדי אכילת פרס), וצ"ע על כמה אחרונים שהוכיחו
משיעור אכילת פרס לשיעור כדי שתיית רביעית (ראה יב"א ה' י"ח).

עוד יש להוכיח כן משי' הרמב"ם לגבי שכר המדי שמבואר בדבריו ששיעור התערובת 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 לישב קושיית האפיקי ים, אך לכל הדרכים
מבואר ששיעור התערובת אפילו במשקים הוא בכדי אכילת פרס, ואם כן מוכח שעיקר ההלכה שנמסרה
בכדי אכילת פרס הינה בין באוכל בין במשקה, וכל מה ששיעורו בכדי שתיית רביעית הוא 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 ינק בכדי אכילת פרס ומוכח שהולכים לפי שהייה
קבועה אפילו בתינוק. אך אין ראיה דשם מדובר בטומאת הגויה דלכו"ע שיעורה בכדי אכילת פרס ובזה
השיעור קבוע בהלכה למשה מסיני וכנ"ל.

7 בכל נידון כזית ורביעית במשקים יש אריכות גדולה בדרך אמונה תרומות (פרק י' ד"ה שתייה בכזית)
שהאריך בכל המקומות בזה ע"ש.

8 נבאר את הדברים במקורם ובפנים נבאר בלשון קצרה:

בתוספתא כריתות (ב', ב' ג'): "אחד האוכל ואחד הממחה ושותה ואחד הסך אכל וחזר ואכל וחזר ואכל אם
יש מתחלת אכילה ראשונה ועד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין שתייה
וחזר ושתה וחזר ושתה 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 - וכו' כשי' רבינו מנוח 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 שתייה חזר
ושתה חזר ושתה חזר ושתה אם יש מתחילת שתייה ראשונה עד סוף שתייה אחרונה כדי שתיית רביעית
מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין כשם שאכילה בכזית אף שתייה בכזית אכילה ושתייה אין מצטרפין.

וכן הוא בתוספתא יומא פרק ד: "אכל חזר ואכל חזר ואכל אם יש מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה
אחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין שתייה חזר ושתה אם יש מתחילת שתייה ראשונה

עד סוף שתייה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין כשם שאכילה כזית כן שתייה כזית אכילה ושתייה אין מצטרפין השותה צר ומורייס פטור ר' לעזר או' השות' מלא לוגמיו חייב".

פירוש, שיעת התוספתא לתנא קמא שגם ביום כיפור השיעור הוא כזית, ולא בככותבת כדעת גמרא דילן, אך השיעור הוא חילוק 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 מיתבא דעתיה ולא שיעורו 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 אע"פ שהשיעור הוא לא כזית 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 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.

ובביאור המשנה ישנו מבוכה בראשונים, דבעלי התו' פירשו בו ב' פירושים (עי' תו' סוכה ו' עירובין ד' ועי' מאירי בנזיר ל"ח):

א - אינו חייב עד שיאכל וישתה כזית אבל משנה ראשונה סברו שבשתייה צריך רביעית אבל ר"ע לימד דסגי בכזית וכך קי"ל, (וגם חידש דין צירוף של הפת ובזה לא קי"ל כותיה). וזהו 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 כזית אבל משנה ראשונה ס"ל דבין אכילה ובין שתייה ברביעית עד שר"ע לימד אותם כמו שמבואר ברישא של המשנה שהכל כזית.

במאירי כתב לפרש עד שיאכל מן הענבים כזית (אבל בשתייה רביעית) משנה ראשונה עד שישתה רביעית יין (וה"ה אכילה כזית רק חידשו שצריך לשותות 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 הפירוש א' (שמשנה ראשונה חילקו בין אכילה לשתייה ולר"ע לא חילקו והכל כזית) "ולא הרגישו להקשות לא להם ולא לגדוליהם שהרי רביעית לשתייה 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 ושתייה 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 ושתייה רביעית יין ואפילו סחט אשכול ושתייה ממנו רביעית הרי זה לוקה חמש מלקיות, עכ"ל. נראה מדבריו דמפרש 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 שביאו 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 "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 לשותות 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 ושתייה דעלמא.

והנה, לגבי שתיית חלב⁹ ודם¹⁰ חמץ¹¹ שתייתם בשתית כזית.¹³ הרי שמצאנו ששם ותורמה¹² מבואר בתוספתא ששיעור שתייה שיש להחשיבו כ"אכילה" הוא בכזית.

9 תוספתא כריתות פ"ב, ראה לשונו להלן.

10 לפני האחרונים היה גי' ביבמות ק"ד: ששיעור דם ברביעית, ונתקשו בזה מאוד והוצרכו לדחקים גדולים, ליישב עם הסוגיא בכריתות כ"ב. דמשמע שדם בכזית.

אמנם זכה הדור האחרון לגירסאות של הכתבי יד שגורסים שיעור דם בכזית, וכן סחימת הרמב"ם במאכלות אסורות ו' (שכתב שיעור בכזית ולא חילק בין אכילה ושתייה ובפי"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 הוא פשוט לשון הרמב"ם בפ"ו ממאכלות אסורות שכתב ששיעור דם בכזית וכלל דין שתייה כדין אכילה ולא חילק ביניהם, אלא והאחרונים 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 ושמא טעמו מחמת גי' הגמרא ביבמות שהיתה לפניו, וראה להלן).

ולכאורה יש להוכיח מהתוספתא ששיעור שתייה דם בכזית, דהנה איתא בתוספתא כריתות פ"ב: המחא את החלב וגמעו או הקפה את הדם ואכלו אם יש בו כזית חייב, ע"כ. וביתא בחסדי דוד דר"ל שאע"פ שהחלב והדם השתנו חייב עליהם. ומשמע שהתוספתא בא לומר שלא נעשה שינוי בדין מחמת הקיפוי והמחוי. בין שהקפה את הנוזל ובין שהמחה את המוצק דינם שווה. 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 בזה חידוש דין שאע"פ שנשתנה על ידי המחוי נשאר דינו בכזית. (וע"ע אפיקי ים ב' י"ג).

11 תוספתא פסחים סוף פ"א: שתה וחזר ושתה אם יש מתחילת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין ואם לא אין מצטרפין כשם שאכילה בכזית כך שתיה בכזית ושתייה ואכילה אין מצטרפין, עכ"ל. (ע"ע אפיקי ים ב' י"ג הנ"ל).

הטעם שלא מצטרף אכילה לשתייה משום שלא שוו בשיעור משך הזמן של השתייה. (והגר"א הגיה ששתיה ברביעית ושניהם בכדי אכילת פרס ולא מצטרף מחמת ההבדל בשיעור)

ע"י בסוגיא בפסחים מ"ד דכותה הבבלי שדרכו בטיבול בעינן כדי אכילת פרס ולכאורה יש לתמוה דכיון שכותה 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 דמשקים 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 ראייה 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 לשתות בכדי שתיית רביעית) דן שאפשר שכיון שהוא אוכל את הפת בדרך אכילה השיעור משתנה לכדי אכילת פרס. (אך תמה דלגבי נזיר היה הדין צריך להיות ששיעורו יהיה בכזית כי אם אנו מחשיבים זאת כאכילה הרי חזר 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, (וע"ע ס' המפתח ברמב"ם שם) ונמצא שלרמב"ם שיעור כותה 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 ותוכ"ד שתיית רביעית.

והנה ע"י רש"י בפסחים מ"ד הנ"ל ד"ה ואי מישטר שהקשה למה אמרו שלא לוקים על תערובת חמץ הרי בשכר המדי שהוא שתייה אפשר לשתות כשיעור בקלות ותוכ"ד אכילת פרס ות"י ד"אין לך שותה ב' וג' כוסות שלא יפסיק ויששה בינתים הלכך בכדי שהיית אכילת פרס לא שתי כזית מן החמץ לבד מן המים ושאר התערובות" (תירוצו צ"ב כדלהלן).

ולענין שיעור שתיה חשובה כגון לענין ואם כן לגבי שיעור ברכה אחרונה יש הוצאת שבת וכוס של ברכה השיעור הוא לברר אם צריך שיעור שתיה כל שהוא או דבעינן שיעור גדול יותר. ואם תמצא לומר רביעית.

והנה לפי דברי הרמב"ם והתוספתא לכאורה אין כאן קושיא כלל, שהרי שיעור משך השתיה בשכר צריך שהיה תוכ"ד שתיית רביעית ואם כן אם יש בשכר פחות מכזית ברביעית בהכרח שהוא שותהו ביותר מכדי שתיית רביעית, ולכאורה מוכח ששיטת רש"י 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 מהמצת 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 בתמיה על רמב"ם זה, וכתב ששמא יש לדחוק שחמץ 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 שבדברי הרמב"ם שתלה את הנידון בשיעור כדי אכילת פרס זה רק כלפי שיעור התערובת אבל כלפי זמן שצריך לאכול צריך לדון כל דבר לגופו שבאכול השיעור כדי זמן אכילת פרס ובמשקה שיעור כדי שתיית רביעית. אמנם לשון הרמב"ם קצת קשה שמלשונו בהלכה ו' משמע שהנידון הוא במשך זמן האכילה. (אך מסופק 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 ביניהם של כדי אכילת פרס אין זה נחשב דרך שתיה, וצ"ע הרי 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 השתיה של כל כוס וכוס הוא שותה בדרך בני אדם.

ועכ"פ נמצינו 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 מד' רש"י וסיעתו בסוגיא בפסחים נוטה יותר שאפילו כזית צריך בכדי אכילת פרס, ובהצטרף שי' הראב"ד ועוד)

12 תוספתא תרומות ז' רמב"ם תרומות ז' ב' ראה להלן.

13 בתוספתא הנ"ל ששיעור תרומה בכזית באכילה כדי אכילת פרס וכזית בשתיה 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 שתיה ברביעית ושיעור שניהם כדי אכילת פרס ולא מצטרפים בשיעורם כיון שלא שוו בשיעוריהם, וסובר הגר"א שיש חילוק בין שיעור האכילה לשיעור השתיה בכמות ואילו במשך הזמן הם שווים, ולכאורה עיקר טעמו משום מה שכ' בהגחתו בסי' תרי"ב דמוכח בכריתות ששיעור שיעור שתיה בכדי אכילת פרס, ואי אפשר לומר ששיעור תרומה בשתיה בכזית בכדי אכילת פרס שאם כן יצטרפו אכילה לשתיה ובהכרח ששיעור תרומה בשתית רביעית ולכן אכילה ושתיה לא מצטרפים ואתי שפיר כג' הגמרא ביבמות קי"ד ששיעור דם ברביעית. אמנם לפי גי' הספרים שלפנינו ביבמות שהגי' דם בכזית אפשר לקיים ששיעור שתיה בתרומה בכזית בכדי רביעית וכדעת רבנו מנחם ואין על זה שום

השיעור הוא בכזית. ואילו שיעור רביעית הוא שיעור של שביעה.

ומצאנו בתוספתא שאמרו ששיעור אכילה הוא כזית בכדי אכילת פרס (דהיינו שיעור סעודה), ושיעור שתיה כזית בכדי שתית רביעית. משמע ששיעור רביעית מקביל לשיעור סעודה במאכלים.

אמנם לפי דעת ר"מ שדרש "ושבעת זו שתיה" יש ללמוד דחיוב ברכה אחרונה על שתיה נלמד מ"ושבעת" ואם כן יש ללמוד דבשתיה אין חיוב ברכה עד שיהיה שביעה, דהיינו רביעית¹⁵ כדעת הרמב"ם (או בכביצה כספק התו'¹⁶). או שמא נאמר שחיוב ברכה בשתיה גם כן סגי בשתיה כל דהוא שהוא בכזית (כפי ספק התוספות), ולא דורשים מלשון ושבעת לענין שיעור.¹⁷

פלוגתא תנאים וראשונים בשיעור נזיר בכזית או רביעית

ג. והנה לענין נזיר נחלקו בזה משנה ראשונה ומשנה אחרונה בניזיר דף ל"ד. דעת משנה ראשונה שהשיעור ברביעית, ודעת משנה אחרונה שהשיעור הוא בכזית.

דצריך שיעור חשוב, צריך לבקש טעם מה נשתנה שיעור שתית תרומה משיעור שתיה 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.¹⁴ ומטעם זה נחלקו רבי יהודה ורבי מאיר (ברכות מ"ט ע"ב) האם דורשים 'ואכלת זו כזית ושבעת זו שתיה', 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 ברכה איזה אכילה צריך, דלר"מ סגי באכילה כל דהוא ולר"י בעינן אכילה חשובה, והלכתא כר"מ דסתם לן תנא כותיה.

ואם לכאורה היה לנו לומר שברכה אחרונה על שתיה יהיה כדין ברכה אחרונה על אכילה שכשם ששיעור אכילה הוא באכילה כל דהוא דהיינו כזית. גם במשקה

קושי. (דהגמרא בכריתות מ"ירי ברביעית ואילו איסורי תורה שהם בעצמם חפצא דאיסורא שיעורם בכזית) אמנם ידוע מש"כ הגר"ח וואלאזין 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 שהיה לבעלי הש"ס, ומכח עיונו בש"ס הכריע מה היתה גי' לפני בעלי התלמוד, ואין זה 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 נפל 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.

14 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.

15 כן הוא לדעת הרמב"ם וכן"ל שחז"ל השוו זאת לשיעור סעודה.

16 כשיעור שביעה באוכלים לדעת רבי יהודה-תו' בסוכה כ"ו ב'.

17 עוד מצאנו סמך שיעור שתיה הוא פחות מרביעית שהרי לענין הוצאת שבת ששיעור ההוצאה באוכל הוא כגרוגרת ואילו שיעור אכילה הוא כזית, ורואים ששיעור אכילה לקבל שם אכילה הוא פחות משיעור הוצאה, ואם כן לגבי שתיה דקי"ל ששיעור הוצאה במשקים הוא עד רביעית משמע שיעור שיעור שתיה פחות מזה.

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 שתיה איסורי אכילה בכזית.

הרמב"ם (נזירות ה') פסק כמשנה ראשונה ברביעית, ובתו' נקטו כמשנה אחרונה דבכזית (עי' ערובין ד. תוד"ה גפן).

וכמו"כ נחלקו הרמב"ם והתו' לענין ברכה אחרונה. דעת התו' ששיעור ברכה אחרונה בכזית¹⁸, והרמב"ם כתב ששיעור

18 וחששו לשיעור כביצה משום שיעור 'שביעה'.

19 בברכות פ"א הלכה ב', ובפ"ג הלכה י"ב. וצריך עיון טעמו, ולהנ"ל אפשר שטעמו מצד שס"ל כדרשת ר"מ ושבבעת זו שתיה" ושיעור שביעה ברביעית אמנם הכסף 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 כשאר 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 ברא"ש ברכות ז' כ"ד הביא את ספק התוספות בין כביצה לכזית, וכ' דהלכך ישתה יותר מרביעית ופחות מכזית. ודבריו צ"ב דפתח בכביצה וסיים ברביעית. ובכ"י סימן ר"י כתב דצ"ל דס"ל שרביעית שוה לכביצה, והאחרונים תמחו על זה הרי רביעית הוא ביצה ומחצה, וסברו שמן 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 לסכרא של רביעית שיש מי שסובר כן וכנודע שהיא סברת הרמב"ם.

20 דהנה במעשר שני כ' 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, וכיון שמצאנו ששיעור שתיה בעלמא הוא ברביעית. ולענין יין נסך דרבנן כתב הרמב"ם (פ"א ממאכלות אסורות ג') ששיעורו ברביעית לענין מכת מדרות 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 והגרח"ק צ"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, כ' שהרמב"ם כ' (בפ"ד היט 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 תירוצו השווה לב' השאלות, ששיעור יין נסך נלמד משיעור שתיה של שכרות, ובזה השיעור הוא שתיה כדי שתיית רביעית כדאמרין 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", ואיך 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 בנזיר השיעור הוא רביעית ונלמד מביאת מקדש כדירושלמי בנזיר ואעפ"כ השיעור בכדי אכילת פרס (כך משמעות דברי הרמב"ם בנזירות ה' ה', שהרמב"ם בהלכות נזירות לא הזכיר כלל שיעור זמן האכילה והשתיה אבל לגבי שרה פתו ב"ן כ' 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).

ארץ היא בב' לגימות כדאי' בביצה כ"ה ע"ב ובשו"ע סי' ק"ע סעי' ח'.

ולגבי גזירת טומאה שגזרו על אוכל משקים טמאים, שיעורו ברביעית בכדי אכילת פרס כדאי' בכריתות י"ב ע"ב.²³

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. ותיירץ 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"ל.

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. ואם כן אפשר שזה טעמו של הרמב"ם ששיעור ברכה אחרונה נתקן על "שתיה" ולא על "אכילת" משקה).

שיעור זמן השתיה

ד. והנה בשיעור דם חמץ ותרומה מצאנו בתוספתא לפי הגירסא שלפנינו, והיא הגי' שהיתה לפני הרמב"ם, שהשיעור הוא כזית בכדי שתיית רביעית.²¹

ולגבי ביאת מקדש ששיעורו לכו"ע ברביעית²², כיון שצריך שיעור שיכרות, 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

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 הכתבי יד לא מצאנו נוסח זה. (ושמא לרמב"ם היה חזרה בדין יין נסך ולכן נולד בזה ב' נוסחאות).

גם עיקר הדבר צ"ב שעיקר יין נסך הוא מדרבנן ואין בו חיוב אפילו ברביעית, והרי גם בפחות משיעור זה אסור לשותות, ועל כרחך הנידון 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.

ולעיקר מה שכתב הרמב"ם שהשיעור ביין נסך הוא רביעית נראה הטעם ששי' הרמב"ם שכשהאיסור הוא אכילה יש לנו שיעור של כזית אבל כשהשיעור הוא שתיה השיעור הוא רביעית. דשם שתיה 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 מנזיר שנאסר בו שתיה והשיעור הוא רביעית לפי משנה ראשונה דס"ל לרמב"ם כותיה.

21 פ"ד מאכלות אסורות, תרומות י' ב'. ועי' תוספתא כפשוטה בתרומות שכ' שיש כתי' אחד שהוזכר בתרומות כדי אכילת פרס, אבל גם באותו כתי' בפסחים גרס כדי שתיית רביעית. ובראב"ד תרומות פ"י כ' שהגי' בפסחים כדי אכילת פרס, אבל בכת"י ובנדפס שלפנינו הוא בכדי שתיית רביעית וכגי' הרמב"ם בכל מקום.

22 כריתות י"ב: י"ג:.

23 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.

שיעור שתיה של ביאת מקדש ללא הפסקה וכדמוכח ברמב"ם גופיה ע"י בהערה.²⁴

עוד יש לתמוה שצריך לדחוק שהחמירו בפסול גויה דרבנן יותר מאיסורים, שזהו דבר רחוק כמו שהרגיש המגיד משנה גופיה.

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 מנחם (שלא היה לעיני הרבה מהאחרונים, ורק במהדורת רש"פ הדפיסוהו על הדף) כתב לבאר בפשיטות שבמקום שהוצרכו לרביעית יש דין של בכדי אכילת פרס, ובמקום שהשיעור הוא כזית יש לאכלו בכדי שתיית רביעית.²⁵

ובאמת כמה אחרונים [שלא ראו את דברי רבנו מנחם] העלו מסברת עצמם ביאור זה בדעת הרמב"ם והתוספתא, עיין קרן אורה, ערוך לנר, שארית יהודה לאחי הגר"ז בשם הגר"ז²⁶ 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), וס"ל ששיעור שתיית דם הינו ברביעית (כגירסת הדפוסים ביבמות ק"ד), וא"כ מוכח שגם בדברים

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, משמע שאין זה 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' וכו"ל.

והגר"א הבין בדברי הרמב"ם כדברי המגיד משנה, וכתב שדברי הרמב"ם שגגה גדולה. וכ' הגר"א דשמא הרמב"ם למד שיש ללמוד מדין ביאת מקדש לכל מקום, אך קשה כנ"ל ששיעור שתיית רביעית אינו

24 אמנם מסתבר שכונת הגר"א רק לומר שהרמב"ם לא טועה בדבר משנה ממש אבל ודאי הוא דחיה בעלמא וכו"ל שכדי שתיית רביעית לכאורה היא עם הפסקה מעט.

וכן מוכח בלשון הרמב"ם (מאכלות אסורות פ' י"ד הלכה ט') דכתב וכן השוטה רביעית של יין מעט מעט...אם שהה מתחילת השתיה עד סופה כדי שתיית רביעית, עכ"ל ובביאת מקדש א' א' כתב והוא ששתה רביעית יין חי בבת אחת מיין שעברו עליו מ' יום, אבל אם שתה פחות מרביעית יין, או שתה רביעית והפסיק בה, הרי שמבואר להדיא שלענין יין נסך שהשיעור הוא רביעית בכדי שתיית רביעית רשאי להפסיק מעט משא"כ לענין ביאת מקדש. אמנם להלן הובא שבספר הבתים יש ג' נוספות ברמב"ם לגבי יין נסך ואפשר שהג' הנכונה ששתה מעט מעט בכדי אכילת פרס ואם כן אין ראייה שיש הפסק בכדי שתיית רביעית. (אך להלן יתבאר דהפוסקים שהחזיקו בעזו שדעת הרמב"ם ששיעור שתיה הוא רביעית בכדי שתיית רביעית הינה מהרמב"ם לענין יין נסך ואם נאמר שצריך להגיה ברמב"ם בכדי אכילת פרס הרי שנפל היסוד נפל הבנין, ואם כן כדי לקיים את הסוכרים שצריך רביעית בכדי שתיית רביעית מוכרחים לקבל את הג' ביין נסך כפשוטה ואם כן מוכח ששתיית רביעית אינה שתיה רצופה)

25 מלבד יין נסך דרבנן שהזכיר שיעור רביעית יין בכדי שתיית רביעית, וכבר עמדו בזה המפרשים (ראה ס' המפתח והארכנו לעיל).

26 רבינו מנחם שביתת עשור ב' ד', קרן אורה נזיר ל"ח, ערוך לנר כריתות י"ב, ועוד.

לשתותו בכ"א ללא שום הפסק בכדי 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"י ששיעור רביעית יין כשהוא קרוש נעשה כזית) ששיעורם בכדי אכילת פרס. וכמו כן לגבי מכת מרדות ביין נסך חידש הרמב"ם שאין לחייבו עד שישתה רביעית בכדי שתיית רביעית (ופרט זה נשאר קצת דוחק ברמב"ם מנין לו דין זה, ובספר הבתים מבואר שהיו גי' נוספות ברמב"ם בדין זה).

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 (חעלמא) תפס כדרך זה בביאור הרמב"ם.

אמנם לפי זה אכתי יקשה קושיית הגר"א מביאת מקדש לדעת רבנן שאמרו ששיעורו ברביעית בכדי אכילת פרס. והגם דקי"ל

ששיעורם רביעית יש לשתותם בכדי שתיית רביעית.

אך יש לתמוה שברמב"ם בפ"ו מהלכות מאכלות אסורות כשמזכיר את שיעור אכילת דם לא מזכיר שיש חילוק בין אכילה לשתיה, ומשמע מדבריו להדיא ששיעור שתית דם בכזית וכשיעור שתית תרומה בכזית (ראה לעיל בהערה 20 שנתבאר הכלל בזה), והרי סתם דם הינו בשתיה כדמשמע בתוספתא.²⁷ אלא דהיב"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 שגרס בגמרא כגי' הכתבי יד.

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 וכי"ב ברביעית, ומסתבר שטעמו ז"ל מחמת גירסתו בגמרא דיבמות קי"ד, וכשיטתו בכל מקום להגיה את התוספתא לפי הגמרא (ראה הערה 13), ואם כן לפי מה שנתברר שיש גירסא אחרת, ומסתבר שנוסחא זו היתה לפני הרמב"ם, ממילא יש לומר שהגירסא בתוספתא נכונה וכדברי הרמב"ם.²⁸

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

27 דאי' בתוספתא המחא 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.

28 נתבאר לעיל תליית 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 השתיה אינם שוים, והגר"א הגיה בתוספתא שהשתיה ברביעית ומשך השתיה באכילת פרס ואינם מצטרפים מחמת שיש חילוק בשיעור המאכל, ולהנ"ל דגי' התוספתא היא ששתיית תרומה בכזית לא יתכן ששיעור משך השתיה בכדי אכילת פרס דאם כן האוכל והשותה יצטרף, ובהכרח שיש חילוק בין אכילה לשתיה בשיעור משך האכילה וכדעת הרמב"ם.

רביעית הם בכדי אכילת פרס ולא בכדי שתיית רביעית. ואי אפשר לומר שלדעת ר"א לומדים לשאר שתיות מביאת מקדש שהרי חלוקים הם שזה שתיה רצופה וזה שתיה עם הפסקות, ואם נאמר שבכדי שתיית רביעית זה שתיה רצופה הרי שדברי הרמב"ם ביין נסך תמוהים דאין שייך לשתות מעט מעט תוך כדי שתיה רצופה ועל כרחך לפי דרך זו שהגירסא שם נשתבשה וכדמשמע בספר הבתים שיש גי' שבין נסך השיעור כדי אכילת פרס (אמנם ודאי שעיקר הגי' ביין נסך היא כדי שתיית רביעית ואם כן מבואר מדברי הרמב"ם ששיעור כדי שתיית רביעית היא בשתיה עם הפסקות, אך זה נגד רבנן וכו"ל. ועל כורחינו סובר הרמב"ם שיש חידוש מיוחד ביין נסך שהקילו בו מאוד וראה בהערה לעיל מה שצריך לבאר בזה)

העולה מהאמור

א] שיעור השתיה במשקים המבואר בחז"ל. בש"ס ובתוספתא נתפרש (1) שיעור כל איסורי חפצא כתרומה וחלב ודם וכו"ב שיעורם בשתיה בכזית. (2) לגבי שיעור נזיר יש מחלוקת בחז"ל אם בכזית או ברביעית. (3) לגבי טומאת גויה ואיסור ביאת מקדש נתפרש שיעורו ברביעית. (4) וביהכ"פ השיעור כמלוא לוגמיו.

ב] שיעור זמן משך השתיה. לגבי שיעורי שתיה שבכזית מבואר בתוספתא שלפנינו ולפני הרמב"ם ששיעור משך השתיה כדי שתיית רביעית. ולגבי שיעורים של רביעית הוזכר במשנה ששיעורה כדי אכילת פרס (טומאת גויה), מלבד ביאת מקדש שהיא בלא הפסק כלל ואפילו ב' לגימות רצופות אין מצטרפות. 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.

ג] שיעור ברכות וחידוש הרמב"ם. באכילה מצאנו ששיעורו פחות מהוצאת שבת ואכילת יום כיפור, וא"כ השיעור צריך להיות פחות מכמלוא לוגמיו.

29 הר"י קורקוס כתב שיש להכריח כדרך רבינו מנוח ששיעור רביעית בכדי אכילת פרס דאם לא כן שהיות היכן הם (כלומר שלא שייך לתת שיעור שתיה באותו שיעור כמות וצריך לתת מרווח כדרך שנתנו בכזית בכדי אכילת פרס), וכי' 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 הרי מתבאר כמין חומר דלא כהמגיד משנה, שהרי כפי המתבאר במשנה בכריתות מבואר להדיא דביאת מקדש לרבנן בכדי אכילת פרס. אלא דלמגיד משנה צריך לומר דר"א שסובר שביאת מקדש בשתיה בבת אחת פליג על זה וסובר שכל השתיות הם בכדי שתיית רביעית. והרי שיטת ר"א לגבי ביאת מקדש שצריך שתיה ממש בבת אחת. הרי מוכח שלשיטת הרמב"ם צריך לשתות את הרביעית בבת אחת ממש וזה לא יתכן כמו שהוכיח הר"י קורקוס. וכן הוא מוכח מלשון הרמב"ם לגבי יין נסך שכתב שתה מעט וחזר ושתה מעט אם יש בכדי שתיית רביעית, הרי מוכח ששתיית בכדי שתית רביעית אינה שתיה רצופה, ואם כן הדר דינא כדברי הרבינו מנוח.

הרמב"ם חידש בנזיר דק"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 שנאסר בתורה אכילה הרי שכזית נחשב כבר אכילה, אבל במקום שנאסר 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 דאין 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).³⁰

ד] שיעור זמן משך השתיה לדעת הרמב"ם. ברמב"ם מבואר בכל השתיות ששיעורם בכזית שיעורם 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 פרס³¹, 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 דהוא 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. ואמנם לפי גירסת כתבי יד גם דם שיעורו בכזית, וכגירסת התוספתא והרמב"ם. ושם טעמים אחרים היה לגר"א בזה.

סיכום העולה מהאמור לענין שיעור משך זמן שתיה

לפי המתבאר לתוספתא והרמב"ם, כל השתיות ששיעורם מכזית עד רביעית, משך שתייתם הוא כדי שתיית רביעית. וכל השתיות ששיעורם רביעית, שיעור זמן שהייתם עד כדי אכילת פרס.

בשיעור השתיה מצאנו ג' שיעורים: א) כזית.³² ב) כביצה/כמלוא לוגמיו.³³ ג) רביעית.³⁴

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.³⁵

30 ומשמע מדבריהם בכמה דוכתי דס"ל דק"ל כמשנה אחרונה (עי' תו' ערוכין ד'. ועוד).

31 אך שם מחמת שהוא שותה דרך אכילה בשרה פתו.

32 תו' סוכה וסתמא דדברי חז"ל בכל מקום ששיעור שתיה כל שהיא בכזית כמו אכילה.

33 חשש של תו' סוכה כ"ו: וברכות ל"ט.

34 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 ועוד).

35 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 שם השיעור הוא מלוא לוגמיו, וגם כל מה שהקילו ביום כיפור שהשיעור של מלוא לוגמיו הוא מחמת ישוב הדעת, שהרי הגמרא ביומא הקשתה איך השוו שיעור כזית באכילת פרס וגם ככותבת באכילת פרס ותו' 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

והנה מנהג רוב העולם כיום לשער רביעית בכדי שתיית רביעית³⁶, 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.³⁷

לפי דברי הגר"א נוהגים לשער רביעית בכדי אכילת פרס, ואין חוששים לכזית בכדי שתיית רביעית, וכן הוא לפי רבינו מנוח ג"כ דעת הרמב"ם, ואתי שפיר גם לפי פסק השו"ע בסי' תרי"ב.³⁸ אך אכתי יש לחוש לשתות כזית בכדי שתיית רביעית, על פי דעת התוספות³⁹ (ושי' התו' הובאה בשו"ע בסי' ר"י סעי' א').



הראב"ד שאפילו שיעור מלא לוגמיו שיעורו באכילת פרס, (ובתוספתא ביומא אמרו כזית בכדי רביעית ור"א אומר מלוא לוגמיו ולולי ד' 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.

36 מנהג זה נתחדש אחרי השו"ע, עי' כל המו"מ בספר שכנה"ג סי' ר"ד ובתוספתא יוה"כ יומא פ' ע"ב, וברכ"י ושע"ת סי' ר"ד ומ"ב סי' ר"י ובפסק"ת שם, ויבי"א ה' י"ח.

ותורף הדבר: שהמנהג היה לברך בורא נפשות על שתיה 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 כ' שדברי הרמב"ם ביוכ"פ הוא שגגה גדולה, והאחרונים העלו צד לחלק בין שתיה חמה שדרכה בשתיה 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 בתערוכת לבין כדי שתיית רביעית כדנתבאר בארוכה לעיל) והשארית יהודה בשם אחיו הגר"ז וקרו אורה וערוך לנר חילקו בין דברי הרמב"ם ביומא לנידון ברכה אחרונה ששיעורה ברביעית לרמב"ם, והמ"ב הביא שבשתיית תה ראוי להמתין מעט עד שיצטנן רביעית ואז ישתה ובברכ"י כ' ע"ז דלא חשיב שתיה 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).

37 וביותר שהגר"א כתב על דרך זו של המגיד משנה שהיא שגגה גדולה. והמגיד משנה כתב להדיא בתוך דבריו שכותב 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' ששיעור 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 כ' הרמב"ם שהוא רביעית בכדי שתיית רביעית ובוזה נתבאר א' שבספר הבתים נראה שהיה חילופי גי' ברמב"ם ב' דברי הרמב"ם ביין נסך אין להם מקור בחז"ל ובתוספתא והאחרונים תמהו מנין לו זאת ויש שתלו שלמד שדין יין נסך כעין ביאת מקדש שצריך שתיה רצופה מזה שכתוב ישתי יין נסיכם. ואין ללמוד מזה לשאר דברים, והגם שהקשינו על זה שבביאת מקדש משמע שצריך שתיה ממש רצופה ובין 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 ובכדי אכילת פרס.

38 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 עוסק שם כלל בענין איסורים ששיעורם ברביעית.

39 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, וכן שאר הרביעית הוא שותה בכא"פ לצאת דעת הרמב"ם והגר"א, (אך אם באים לחוש לשי' התו' בברכות ששיעור שתיה מלוא לוגמיו, יש לשתות מלוא לוגמיו בכדי שתיית רביעית ושאר הרביעית בכדי אכילת פרס).

הרב משה קוטקס

גרם מלאכה כשהתוצאה ודאית

בירור דעת הפוסקים ובפרט במשנת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל

תוכן המאמר: ענף א: דעות הראשונים דאסורה / ענף ב: דעת הרמב"ם והשו"ע / ענף ג: דיון לפי שאר ראשונים / ענף ד: דברי הרשב"א (בסוגית מחיקת השם) וביאורם / ענף ה: בירור בדברי הריטב"א בסוגיא הנ"ל / ענף ו: לפי הדעות דאסורה בודאי אם מדאורי או מדרבנן / ענף ז: הגבלת האיסור לשיטות המחמירות / ענף ח: הוכחות דלהלכה גרמא מותרת אפי' בודאי / ענף ט: דעת הגרש"ז אויערבאך / ענף י: גרמא - כשמוכרח מצד מעשהו שתיעשה המלאכה / תמצית המאמר.

הקדמה: סוגית גרם מלאכה בשבת היא מהסוגיות העמומות מחד, והמצויות מאוד מאידך, בפרט בדורנו דור התפתחות החשמל והטכנולוגיה. וישנם דיונים רבים שלא התבהרו כל צרכן בדברי הפוסקים, או שאינם מפורסמים כ"כ. כמובן שכל הנידון הוא באופן שגרמא הותרה, שהוא במקום הפסד או חולי (עי' רמ"א או"ח סי' שלד סכ"ב, ובנו"כ).

המאמר שלפננו [שהוא חלק מספרי "מעשה וגרמא בשבת - מעשה אי"ש ודעת שלמה" (בשלבי עריכה)¹], נמסר בפני חבר ת"ח מופלגים מורי הוראה בשכונת רמת שלמה בירושלים, ה"ה הרבנים הגאונים: רבי אלחנן ברונר מח"ס נתיבות הקודש ונתיבות הברכה, רבי גד משה ליכט, ורבי דוד אהרמן מח"ס עוז בהדר, ועוז באורה. הרבה דברים התלבנו בזכותם ואני מכיר טובה להם על כך.

ענף א: דעות הראשונים דאסורה

יש לברר האם גרמא מותרת גם כשודאי תגרם על ידה מלאכה, וכגון בנידונינו - גרם כיבוי באופן שודאי יהיה הכבוי.

נקדים את דברי המשנה והגמ' בסוגיא דגרמא (שבת קכ.). איתא במשנה [עם פירש"י במוסגר]: "רבי שמעון בן ננס אומר פורסין עור של גדי [פירש"י: לח] על גבי שידה תיבה ומגדל שאחז בהן את האור, מפני שהוא מחרך [מן האור, ובלעז רטרייטט (-להתכווץ)], ואינו נשרף, ומתוך כך הוא מגין על התיבה] ועושים מחיצה בכל הכלים, בין מלאין [מים] בין ריקנים, בשביל שלא תעבור הדליקה. רבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאין מים, לפי שאין יכולין לקבל את האור [מפני שחדשים הם], והן מתבקעין ומכבין את הדליקה". ע"כ.

ובגרמא (שם.-): הביאה [עם פירש"י במוסגר]: "אמר רב יהודה אמר רב טלית שאחז בה האור מצד אחד נותנין עליה מים מצד אחר, ואם כבתה כבתה. מיתיבי טלית שאחז בה האור מצד אחד פושטה ומתכסה בה, ואם כבתה כבתה. וכן ספר תורה שאחז בו האור פושטו וקורא בו, ואם כבה כבה, הוא דאמר כרבי שמעון בן ננס [דשרי לעכו"ב דליקה בעור גדי]. אימר דאמר רבי שמעון בן ננס מפני שהוא מחרך, גרם כבוי [כי האי גוונא, כשמגיע למים הוא כבה] מי אמר [דילמא הא דקתני במתניתין ועושין מחיצה בכל הכלים, לאו בחדשים המתבקעים קאמר], אין, מדקתני סיפא רבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאים מים שאינן יכולים לקבל את האור והן מתבקעין ומכבין את הדליקה מכלל דתנא קמא שרי". ע"כ.

ויש לדייק את לשון רב יהודה בטלית 'ואם תכבה תכבה' [וכ"ה לשון הברייתא גבי

וז"ל: "הקשו על זה בתוספות דהא אמרינן התם לרבנן דשרו לעשות מחיצה בכלים של חרס הוא הדין דטלית שאחז בה האור שהוא מותר לתת בו מים מצד אחר ואם כבתה כבתה, אלמא דשרו גרם כבוי בלא הפסקה, אבל לפירוש רש"י ז"ל נחא [א"ה, היינו לביאור בדעת רש"י והבאתיו לעיל] דלא אסרי רבנן אלא בנותן כלי תחת הנר ממש שראוי ליפול ניצוצות בו להתכבות והיה ליה מכבה ממש, מה שאין כן בזו שהרי אינה עשויה על כל פנים שיגיע האש למקום המים כי אולי יכבה קודם שיגיע שם, וכל שכן דלא קשיא למאן דאמר שמקרב את כבוי להגביה הכלי לנר, דהתם גבי טלית ליכא למיחש דליעביד הכי דהא ידע שהוא מכבה גמור ואסור, ונראה שאף לפירוש ר"ח [ור"ת] ז"ל לא קשיא, דלידיהו כל שיש בו ריוח שום דבר בין המים והאש הפסקה חשיבא להו, כיון דאפשר שתכבה קודם שתגיע שם, כנ"ל. עכ"ל.

וכ"כ המאירי גבי מימרא דרב יהודה וז"ל: "אבל אם היה האור נאחז בה משני צדדים אם נותן מים באמצע אם לאו יש מפקפקין בה לומר שאף לרבנן אסור ואין הדברים נראין שהרי אף בשני צדדים אתה יכול לומר שמא לא תתפשט והרי היא כבה קודם שתגיע למים ואין כאן פסיק רישיה". עכ"ל.

וכן מצינו ראשונים נוספים שחילקו בין אם הוא כבוי ודאי ללא ודאי, בנוגע לכלים מלאים דמשנתנו, [בלא דיוק הלשון 'ואם כבתה כבתה', שלא נזכר במשנה], כ"ה

טלית וס"ת], דלכאור' משמע מזה דאינו ודאי שיכבה, [ודוחק לפרש שהכוונה שגם אם תכבה תכבה ואין בזה איסור], ודיוק זה מצינו בראשונים ובאחרונים, ואביא דבריהם בקיצור.

נידון הראשונים הוא בקשר להשמטת הרי"ף את מימרא דרב יהודה, וביאורו שהוא משום הסוגיא בס"פ כירה (שבת מו:) - "לא יתן כלי תחת הנר בער"ש ופי' הגמ' משום "קירוב כיבוי". [סוגיא זאת ואת דברי הראשונים בזה הובאה בספרי הנ"ל בארוכה], ובחי' הרמב"ן (בע"א) אחר שהביא זאת כתב לחלק בין הסוגיות (ודלא כהרי"ף) וז"ל: "אעפ"כ יותר נכון לפרש, דהתם ודאי מכבה, והכא כמחיצת כלים דמי דאפשר דלא מכבה כדקאמר ואם כבתה כבתה". עכ"ל. וכע"ז בחי' הריטב"א החדשים (בע"ב), שאחר שהקשה כמה קושיות על הביאור הנ"ל ברי"ף הנ"ל כתב וז"ל: "אלא ודאי ש"מ דהא דרב יהודה גרם כיבוי בלחוד הוא, ולא דמי לנותן מים בכלי שנותן תחת הנר שהוא מקרב את כיבוי, דניצוצות אי נפלי ודאי יכבוס המים, אלא הכא מי אמר שיגיע האור עד המים, וכי מטי להתם מנ"ל דכבו המים דילמא לא כבו, תדע דנקט בלישניה דרב יהודה ואם כבתה כבתה אלמא אפשר דלא כביא כלל, הלכך הא דרב יהודה הלכה היא". עכ"ל.²

ועצם החילוק בין "ודאי" ל"לא ודאי" [בלא לדייק את הלשון 'אם כבתה כבתה' שלא נזכר במשנה] התבאר בחי' הריטב"א החדשים לעיל (ס"פ כירה) עם ביאור נוסף

2 [ולפי"ז צריך לפרש את דבריו לעיל מיניה, על קושית הגמ' על רב יהודה מהברייתא דס"ת, כדלהלן, דכתב וז"ל: "פי' אלמא לא תנא היתירא אלא לפושטה להתכסות בה, שאינו נותן שום דבר המכבה אלא שעושה דבר שלא יניח האש להתפשט יותר, וכאילו גרם כי מפני זה ימנע האש מלהתפשט, אבל לתת בו מים המכבין אותו ודאי אם יגיע שם אסור, דאי לא ליתני כי הא דרב יהודה וכל שכן הוא". עכ"ל. והיה ניתן להבין מלשוננו 'המכבין אותו ודאי' דמבאר קושית הגמ' דלפי הברייתא אין להחזיר בודאי ורב יהודה התיר בודאי (ומש"כ 'אם' יגיע שם, מתפרש כשיגיע) אך כיון דלפי"ז הדברים סותרים את דבריו הנ"ל שדוקא כשאנו בודאי, לזה צ"ל דמש"כ 'אם' יגיע, הכונה באמת שאינו בודאי ושיעור דבריו לחלק בין לבישת ופשטית טלית שהיא פעולה שאינה לכבות אלא למנוע התפשטות האש וכדכתב להדיא, משא"כ במים עצם מטרת ופעולת המים היא לכבות את הדליקה, וכיון שאם יגיעו המים הם ודאי יכבו, סברה גמ' דלפי הברייתא אסור ומכאן קושיא על רב יהודה דהתיר].

ועוד הוסיף הגרש"ז אויערבאך שם: "וכ"כ הרשב"א שם עש"ה". ואעתיק דבריו ואת הנלענ"ד ככוונתו.

וז"ל הרשב"א: "הא דאמר רב יהודה טלית שאחז בה האור מצד אחד נותנין עליה מים מצד אחר השמיטה הרב אלפסי ז"ל, והביא ברייתא דקתני טלית שאחז בה האור פושטה ומתכסה בה לומר שאין הלכה כרב יהודה, ואע"פ שאמרו דרב יהודה דאמר כרבי שמעון בן ננס וקיימא לן כרבי שמעון בן ננס, י"ל שהרב ז"ל סבור דרב יהודה הוא דסבירא ליה דרבי שמעון בן ננס פליג אפילו בהא דאע"ג דמקרב את כבוי, והא דתנן בפרק כירה (מז:): נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות ובלבד שלא יתן לתוכו מים, רבי יוסי היא ולא רבנן וכדקא סלקא דעתין התם למימר, אבל אנן דסבירא ליה כאוקמתא דרב אשי דאוקמה לההיא אפילו לרבנן ואמר דמקרב את הכבוי הוא ואפילו לרבנן אסור וכדדייקא ברייתא כדאיתא התם, שמעינן נמי דעד כאן לא שרי רבי שמעון בן ננס הכא אלא במחיצת כלים דאפשר דלא מתבקעי אבל במחיצה של מים לא שרי ובהא לא פליגי, וכן תירץ הראב"ד והרמב"ן ז"ל להעמיד דברי הרב אלפסי ז"ל, אבל אינו מיושב בעיני כל הצורך דאם איתא הוה להו הכא נמי לאקשוויי אימר דשמעת ליה לרבי שמעון בן ננס גורם כבוי מקרב כבוי מי שמעת ליה והא תנן נותנין כלי תחת הנר וכו' אבל לא יתן לתוכו מים, וכי תימא רבי יוסי היא וכו' כדשקיל וטרי בה התם בסוף כירה, אלא שמקרב את כבוי שאמרו שם פירוש אחר יש לו וכבר כתבתיו במקומו בסייעתא דשמיא". עכ"ל.

וכנראה סבר הגרש"ז אויערבאך לדייק מלשונו 'דאפשר דלא מתבקעי' דאינו ודאי, אמנם לענ"ד נראה דהמעין היטב בדבריו יראה, שלא חילק בין אם יכבה בודאי ללא יכבה בודאי וכראשונים הנ"ל, אלא שעיקר החילוק שבא לחלק, הוא בין מקום שיש מחיצת כלים לבין מקום שאין מחיצת כלים, וכדברי כמה ראשונים שחילקו כן כגון תוס'

בתוס' ר"י הזקן ותלמידיו (הנדפס מכת"ע"י מכון אופק) בביאור הגמ' ס"פ כירה, וז"ל בריש דבריו: "אבל התם גבי הא דפליגי, ל"ד להכא דשמא קודם (שיקבעו) הדליקה, דשמא כתלי הכלים יגנו מפני הדליקה". עכ"ל. וכ"ה בספר המאורות (בסוגין ד"ה טלית) כשבא לתרץ הקו' על סתירת הסוגיות כתב בתי' הב' וז"ל: "ועוד נ"ל דמשאצל"ג ופטור עליה, ולאו פסיק רישיה הוא, דאפשר שהאש לפעמים אינו מתפשט וכבה מאליו, ואף קודם שיגיע למים כיון שאין שם שמן ודבר המדליקו בודאי לגמרי, ובמקום פסידא שרו רבנן האי גורם לכבוי ואפי' לכתחילה". עכ"ל. [אמנם בתי' הא' חילק באופ"א]. והעירוני שכן מבואר גם בדבריו (ביצה כב.) שזהו החילוק בין גרם כבוי של מסתפק מן הנר המבואר שם דחייב למרות דרק גורם לכבוי, לבין גרם כבוי ע"י מחיצות של כלים.

ומבואר בדבריהם דהיתר הוא רק בספק ולא בודאי. וכן הגרש"ז אויערבאך ציין במאורי אש (פ"ד, מהדורת השלם ענף א עמ' רמ) גבי נידוננו, את דברי הרמב"ן הנ"ל.

וכן מבואר בדברי הרמ"ך שהעתיק הכס"מ (פ"ב מהל שבת הל' ו): "טלית שאחז בה האור כו': כתב הרמ"ך רב אלפס לא הביא זה אע"ג דאיתא כת"ק ופסק כת"ק משום דהוי פסיק רישיה וחזינא לאבוי דקא לייט על כל פסיק רישיה כגון נר שאחורי הדלת וכגון ההיא דפותח דלא כנגד המדורה וכיון שכן אסור לעשות מחיצה בכלים שודאי מתבקעין דה"ל כלא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה ניצוץ האש א"נ הרי הוא מכבה ממש לבסוף, ותימה למה התיר זה ונר שעל גבי טבלא אע"ג דהוי פסיק רישיה". עכ"ל. וציין האג"מ (או"ח ח"ד סס"י לט) וז"ל: "ודמיון הגמ' לכבוי הוא לעשיית מחיצה בכלים שמתבקעין אולי אינו 'ודאי' כדמשמע קצת מלשון 'שדרכן להשתבר' וכדסובר כן הרמ"ך בכ"מ פ"ב משבת ה"ו". עכ"ל.

התייחסו לדיוק הנ"ל בגמ' ולראשונים הנ"ל] - דנו על הציור במשנה של כדים והיאך שהובא בפוסקים ודייקו כמה דיוקים בזה, ואביא דבריהם בסמוך.

ענף ב: דעת הרמב"ם והשו"ע

הישועות יעקב (סי' שלד סק"ו) דייק בלשון השו"ע "ודאי יתבקעו", שמשמע ש'גרמא' מותרת גם בודאי.

אלא שתמה מהיכן השו"ע למד זאת, בלשון הגמ' "מפני שמתבקעין" יכולה להתפרש דיכולים להתבקע, וכן דייק נכדו הג"ר צבי אורנשטיין מח"ס שו"ת ברכת רצ"ה בתשובתו הנדפסת בספרו של זקנו הנ"ל בסוף הסי' הנ"ל.

והגרש"ז אויערבאך תמה עליו במאורי אש (פ"ד, מהדורת השלם ענף א) דלפי דיוקן בשו"ע, הדבר מפורש ברמב"ם (פי"ב מהל' שבת ה"ד) וז"ל: "אף על פי שודאי מתבקעין ומכבים, שגם כבוי מותר". עכ"ל. וכ"ה בטור. [וכן דייק בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ד ססי' לט)].

אמנם על עצם דיוקן כתב הגרש"ז אויערבאך שם דיתכן דאינו דיוק [ואינו סתירה לדין הרמב"ן ועימיה הנ"ל], כיון דכל כוונתם היא רק דמותר גם בסוג הכדים שהם משתברים [דלא קימ"ל כר' יוסי במשנה שהסכים להתיר רק בכדים שאינם משתברים], והיינו שאם האש תגיע אליהם ודאי יתבקעו, אמנם עצם הדבר שהאש אכן תגיע אליהם אינו ודאי. ושו"מ במרכה"מ על דברי הרמב"ם הנ"ל שכתב בתו"ד וז"ל: "ולא חשיב פסיק רישיה גמור דאפשר שלא יתפשטו המים לצד הבעירה". עכ"ל. והיינו דלא פי' כהגרש"ז אויערבאך שלא ודאי שהאש תגיע לכדים אלא שגם אם תגיע ותפוצץ הכדים מ"מ אינו ודאי שהמים יכבו הדליקה, וצ"ע דהא לשון הרמב"ם 'מתבקעין ומכבין' ומפורש דאם יתבקעו

ס"פ כירה, אלא שכשבא להגדיר מהי מחיצת כלים כתב דאפשר דלא מתבקע, כך למדתי מדברי הריטב"א (ס"פ כירה) הנ"ל, בסו"ד ואעתיק שוב דבריו אלו: "ונראה שאף לפירוש ר"ח [ור"ת] ז"ל לא קשיא, דלדידהו כל שיש בו ריוח שום דבר בין המים והאש הפסקה חשיבא להו, כיון דאפשר שתכבה קודם שתגיע שם, כנ"ל". עכ"ל. והיינו דמה דאינו ודאי שיכבה הוא מגדיר האם נחשב כמחיצה המפסקת או לא. ובלא"ה כל הנידון הנ"ל בדעת הרשב"א הוא בדעת הרי"ף, דלא הביא את דיוק בגמ' 'אם כבתה כבתה', אכן כפי שסיים הרשב"א איהו גופיה פי' את החילוק בין הסוגיות בס"פ כירה באופן אחר כך שאין מקור לחילוק זה.

ונחזור לדיוק בגמ' הנ"ל, בחי' שפת אמת גם עמד על הדיוק ולא הביא את הראשונים הנ"ל, ומבואר בדבריו דהיה פשוט לו שההיתר הוא גם בכבוי ודאי, ולכן יישב את הדיוק בכמה אופנים אחרים וז"ל: "ואם כבתה כבתה אע"ג דבודאי תכבה [כשיגיע האש למקום המים] נראה הכוונה אם כבתה גם בצד שאחז בו האור שהמים ירד לשם מעצמו והוא לא נתכוין לכך שרי כיון דלא הוי פ"ר³ [ואע"ג דרב ס"ל בדבר שאין מתכוין כר"י דאסור מ"מ כיון דגם לר"י אינו אלא מדרבנן כמ"ש רש"י לקמן (קכ"א:) ובתוס' לעיל (מ"א:) בדליקה התיירו כמו שהתיירו גרם כיבוי דאסור מדרבנן כמ"ש במרדכי דלא שרי אלא במקום היזקא] ולמש"כ בתוס' [דאינו נותן המים על הטלית] בלא"ה א"ש". עכ"ל. [אף שתוס' כתבו כן מטעם אחר, מצד איסור כיבוס].

אמנם יש להדגיש דאין לכלול את כל הנ"ל בחדא מחתא, דהדיוק מצד עצמו בגמ' הוא כאמור בדברי רב יהודה, ולא במשנה במחיצת כדים, דשם לא נאמר הלשון אם כבתה כבתה, ואכן מצינו באחרונים שכשדנו בגוף השאלה אם גרמא מותר בודאי [ולא

3 יש בזה צד היתר נוסף, באופן שהמים לא זורמים מכחו - כח ראשון, ותלי במה שהרחבתי בספרי הנ"ל (בסוגיא דעירובין פח). בשם שו"ע הגר"ז והחזו"א, ועוד.

פועל כבוי בגוף הדבר כגון נתינת כדים מלאים מים מסביב לדליקה, בזה התירו אפי' ודאי, ולפי' יתיישב כל הנ"ל [היינו מה דר"י נקט אם תכבה תכבה, ואילו המשנה לא נקטה לשון זאת, ומאידך מה שהראשונים והפוסקים נקטו לשון של ודאי אצל כדי מים]. ואם כנים דברינו, תעלה נפ"מ לדינא, דגרמא באופן של ודאי מותרת רק אם אינו בגוף הדבר, וצ"ע לדינא. אכן גוף החילוק בין גרמא באופן של ודאי, אם הוא בגוף הדבר או לא כתב הגרש"ז אויערבאך בדעת הרשב"א וכדלהלן בנידון הבא.

אמנם כאמור אכתי מבואר בכמה ראשונים הנ"ל את עצם החילוק בין ודאי ללא ודאי במשנה דכלים מלאים.

ענף ג: דיון לפי שאר ראשונים

אבל יש לידע דגוף החילוק הזה הנז' בראשונים הנ"ל - לחלק בין ודאי ללא ודאי - לא נזכר בשאר ראשונים, אלא הם חילקו חילוקים אחרים בין הסוגיא דשבת ק"כ: [דגרם כבוי בכדים ובטלית] לבין הסוגיא דס"פ כירה [דאיסור הנחת כלי עם מים תחת הנר משום מקרב כבוי], וכפי שהובא בארוכה בספרי הנ"ל (בסוגית ס"פ כירה) [בשם רש"י, ב' תי' התוס', רשב"א שם, ב' תי' המרדכי, ועוד]. וגם ברמב"ן ובריטב"א הנ"ל מבואר דחילוק זה הוא דלא כרי"ף. והרי"ף הרי הוזכר כדעה אחת בשו"ע. [אף שלדינא נראה בשו"ע שפסק לעיקר דלא כדעתו].

ענף ד: דברי הרשב"א

(בסוגית מחיקת השם) וביאורם

בישוע"י שם ובתשו' נכדו הגרצה"א הנ"ל, כתבו דלכא' מצינו בדברי הרשב"א שבת (שם) דהיתר גרמא לא נאמר בודאי, ודבריו נסבו על הסוגיא בסוע"ב דמשווה בין גרם כבוי בשבת לבין גרם מחיקת השם,

יכבו. [וע"ש דהוסיף שלפי מה שהוא כתב במקו"א, בנידו"ד אין לו 'דין' פסיק רישיה אף אם ודאי יתבקעו ע"ש]. וע"ע ציונים נוספים בזה בס' המפתח (פרנקל) החדש.

אכן בשלטי הגבורים [בהמשך לדבריו דהסוגיא מדברת רק כשאינו מכויין] כתב וז"ל: 'ומיהו כשאנו מכויין לכך אע"פ דהוי פסיק רישיה שרי ע"י גרם שהרי התירו לחצוץ בכלים מלאים מים אע"פ שודאי יתבקעו ויכבו והוי פסיק רישיה, מ"מ שרי, כיון שאינו אלא גרם ואינו מכויין לכך ועי' בתוס' פ' בתרא דיומא⁴. עכ"ל. ומבואר להדיא דגרם כבוי שרי גם בפסיק רישיה, והוכיח כן מגוף הדין דשרי להניח כדים מלאים מים, ובזה ודאי דיבקעו. ונראה דבדוקא הביאו הדיון על המשנה ולא על רב יהודה, וכן נראה דאין עליהם קושיא מצד עצם הדיוק בגמ' [אכן ראה סמוך דיקשה עליהם מדברי חלק מהראשונים הנ"ל שנקטו חילוק זה גם על המשנה], וביאור הדבר, דהיה נראה לכא' דיש חילוק בין הדיון והציור במשנה לבין הדין והציור של רב יהודה, והוא בהקדם החידוש שבדברי רב יהודה, דהנה מבואר בגמ' דרב יהודה ס"ל כרבנן דר' יוסי דגרם כבוי מותר, ולכא' מה רב יהודה בא לחדש אם לפסוק כרבנן דר' יוסי לימא הלכה כוותיה ולמה צייר ציור אחר מהמשנה, ונראה דאף דודאי ס"ל דגרם כבוי מותר, מ"מ בא לומר חידוש דין על פני המשנה דבמשנה אין האדם פועל בגוף האש או בדבר הנשרף ואילו ברב יהודה התחדש שיותר לשפוף מים על גוף הטלית הנשרפת. [ולפי הרי"ף שפוסק כמשנה ולא כרב יהודה, מוכרח דיש חידוש ברב יהודה שלא נזכר במשנה, אכן גם לחולקים על הרי"ף שפוסקים כרב יהודה מ"מ נראה דמ"מ רב יהודה בא לחדש דין על פני המשנה].

לפי"ז כ"ז יתכן דאם הכיבוי בגוף הדבר בזה התירו רק אם אינו ודאי, משא"כ שם לא

4 ובמהדורת עוז והדר ציינו דאפשר דכוונתו לתוד"ה מכיין בדף פ"ד, והוסיפו דאולי צ"ל: פ"ג וכוונתו לתוד"ה הני בדף לד. ובין כך ובין כך צ"ב ככוונתו.

לא, ואילו להרשב"א שהנידון אם הוא ודאי או לא, הנידון אם הוא מעשה בידים או לא.

ולכן פירש בתשובות רבי אליעזר (גורדון, ח"א סי' יב אות ט) את כוונת הרשב"א באופ"א, שאין כוונתו שלא התירו גרמא בודאי, אלא דיש במעשה זה ב' שלבים, השלב הראשון הוא הכנסת היד עם ה'שם' למים ובעצם ההכנסה אם היתה ודאות שהיה נמחק היה זה מעשה בידים⁸, וע"ז כתב הרשב"א דאין ודאות שימחק, ובזה ההיתר הוא משום א"מ ואינו פסיק רישיה, השלב השני הוא השהיית היד במים בזמן הרחיצה ובזה יש ודאות שימחק אלא שפעולה זאת מוגדרת כגרמא היות והמים נעים במעגלים סביב ידו והוי כח שני או אפי' כח שלישי, ודמיו הגמ' לענין גרם כבוי הוא על החלק הב' ושפיר מדמי לגרם כבוי דהוא גרמא עם ודאות כבוי, וכע"ז פירושוהו בקיצור: באחיעזר שם, ומרן החזו"א (ידים סי' ח' סק"ז ד"ה והא דאמר, וע"ע בסמוך בשמו), ובס' סנהדרי קטנה (סנהדרין ע"ו:), ובשו"ת צור יעקב (סי' טו), וכן תירץ מדיליה שו"ת בית אפרים (יו"ד סי' סא) [אחר שהתקשה כנ"ל בדברי הרשב"א, וביאור זה לא כתב בדעת הרשב"א]. ויש אחרונים שהעמידו זאת את הקושיא והתירוץ הנ"ל לא על הרשב"א אלא על הגמ', דהיינו הק' מדוע הוא רק גרם מחיקת ה'שם', הרי הוי כמעשה גמור בידים וכנ"ל, וע"ז יישבו דכיון שאינו מיידי הוי גרמא וכנ"ל, עי' שו"ת אבנ"ז (או"ח סי' רל"א אותיות ז'-ט'), וחזו"א (או"ח סי' ל"ח סק"ה

וז"ל: "תמיהא לי דהא מכיון שהוא מכניס ידו למים הרי"ז מקרב את כבוי. וי"ל דלא קרינן מקרב את כבוי אלא בענין נותן מים בכלי שתחת הנר - [היינו הסוגיא בס"פ כירה] וא"נ בנותן בצד הטלית שאחז בו האור⁵, משום דאם יפלו שם ניצוצות או תגיע שם דליקה ודאי תכבה, אבל כאן אפשר דלא ימחוק שאילו ודאי נמחק היינו כמשפשוף שהרי הוא נותן ידו במים". עכ"ל. והבינוהו הנ"ל דמשמע דגרם כבוי שרי רק אם ספק יכבה, ולא בודאי כבוי.⁶ והגרצ"א הנ"ל תמה הרבה על דין זה, וסיים שדעת רוב הפוסקים דלא כדבריו אלא דגרם כבוי שרי אף אם יבא ודאי לידי כבוי התירו, והביאו הגרש"ז אויערבאך [מאורי אש פ"ג (במהדורת השלם סוף ענף ד, עמ' קצו), ועוד].

ומשמע לכאור' דגרם כבוי שרי רק אם ספק יכבה, ולא בודאי, והקשה בשו"ת בית אפרים והביאו בתשובות ר"א גורדון [וכדלקמיה] שהלא אינו מכיון למחיקת השם [וכמפורש תנאי זה בריטב"א הנ"ל], ואם אינו ודאי היינו דאינו פסיק רישיה וקי"ל כר"ש דדבר שא"מ מותר, ולמה הוצרכה הגמ' לדרוש מהפסוק לא תעשון כן לה' אלקיכם, עשיה הוא דאסירא הא גרמא שרי, ועוד הקשה שהגמ' דימתה מחיקת השם לגרם כבוי, ושם הוא ודאי שיכבה.⁷ וכה"ק הגאון רבי אליהו אליעזר זצ"ל בתשו' הנדפסת אצל חתנו בשו"ת אחיעזר (ח"ב חיו"ד סי' מח סק"א וסק"ג), והוסיף להק' דכאן הנידון אם הוא גרמא או

5 צ"ע דבזה מפורש בגמ' דשרי, וכנראה כוונתו לפי הראב"ד והרמב"ן בדעת הרי"ף שהביא לפנ"כ וכדהעתקתי לעיל, שבטלית אסור, אמנם כאמור לעיל הרשב"א גופיה לא ס"ל הכי.

6 [וע"ע שו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קיד וסי' קטו), שו"ת בית שלמה (יו"ד ח"ב סי' קכב), וגידולי הקדש (על דעת קדושים הל' ס"ת סי' רעו סק"ט)].

7 ואע"פ שהבאתי לעיל שיש ראשונים שכתבו דגרם כבוי הותר כשאינו ודאי, מ"מ ברשב"א גופיה מבואר לא כן וכמשנ"ת.

8 וגם באופן שלא ימחק מיד אלא שתהליך המחיקה תתחיל מיד, יחשב כמעשה בידים כמבואר במשנה (סנהדרין עו:): דהזורק חברו למים ואין יכול לעלות ומת אע"פ שלא מת מיד חייב, וד"ז אינו מדין מצמצם המבואר ברישא שם, אלא הוא דין בפנ"ע ששייך בכל התורה ולא רק בריצחה כדהארכתי בספרי מעשה נמשך (הוצאת זכרון אהרן, תשפ"ג, סי' ג' ענף ח', עמ' ססד) עפ"י האחרונים לגבי הלכות אחרות.

לענין גרמא דעת הריטב"א לחלק בין ודאי לספק ודגום כבוי דמשנתנו לא התורה בודאי אם נאמר כפי' הנ"ל דגום מחיקת השם הותר בודאי [היינו בשלב השני של החזרת היד בתוך המים וכמשנ"ת] שוב תקשה קו' האחרונים מה הסתירה בין הסוגיות לפי"ד רבנן, בגרם כבוי הקלו כיון דאינו ודאי ואילו בגרם מחיקת השם החמירו כיון דהוא ודאי וצע"ג. כה"ק לי הרה"ג רבי גד משה ליכט שליט"א.

ואולי יש לפרש הדברים בהקדם שמועה שראיתי ואח"כ אפשר לפי"ז את הדברים לפענ"ד.

בס' קדושת השבת (ח"א עמ' קכג-קכד, ובקיצור בעמ' קט, ו-רו) הביא ששאל לגרי"ש אלישיב זצ"ל מה הגדר של גרמא, והשואל הזכיר לפניו את דברי הרמב"ם הנ"ל דנראה מדבריו דרך בספק נאמר ההיתר של גרמא, ומאידך את דברי הרמב"ם והשו"ע שנראה דהותר אפי' בודאי והשיבו כך: שאף דודאי דגרמא הוא גם כשודאי יארע כן וכמ"ש השו"ע, מ"מ כל זה בדבר שיש הרבה גורמים עד שיצא הדבר לפועל, והוא רחוק מצד המציאות, ואם ימנעו אחד הגורמים התוצאה לא תצא לפועל, כגון בהעמדת כלים מלאים מים ליד דליקה, הדליקה תכבה, רק כשהכדים יתפוצצו, וכן ספק אם יתפוצצו, והיינו דנהי שאסור גם אם ברור שיתפוצצו, מ"מ אינו מוכרח שיתפוצצו, כיון דאולי ינטלו מכאן לפני שתבא האש וכד', וגם אם כן, כמה כבר יכבו,⁹ [וא"כ, לפעולתו לא תהא משמעות]. אבל באופן של גרמא שמצד פעולתו מנוי וגמור שהדבר יעשה, אינו גרמא. עכ"ד ע"ש דברי השואל ודברי המשיב במלואם.¹⁰

ד"ה ק"כ:). [אמנם בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ד סס"י לט) תמה על פירוש זה, אך לא הציע פירוש אחר, מהטעם שכתב: 'צריך לעיין הרבה בדברי הרשב"א, מה שקשה לפני עתה, השי"ת יחזקני']. וע"ע על סוגיא זאת בהקשר לדין מצמצם, בספרי מעשה נמשך (הוצאת זכרון אהרן, התשפ"ג, סי' ג' חלק א' עמ' שלא). ולפי ביאור זה ברור שאין להוציא מהרשב"א לענין גרמא שאינו מעשה, שכשיקרה באופן ודאי, שאין דינו כגרמא - אלא ודאי דחשיב גרמא.

ענף ה: ברור בדברי הריטב"א

בסוגיא הנ"ל

כעין דברי הרשב"א הנ"ל מבואר בחי' הריטב"א החדשים (קכ:): אלא שהרחיב יותר [והאחרונים הנ"ל לא ראוהו] ויש לברר אם ביאור האחרונים הנ"ל יעלה יפה גם בדבריו. דו"ל: "וא"ת והא אין זה גרם כיבוי אלא מקרב את כיבוי ויהא אסור לדברי הכל שהרי מכניס השם במים, וי"ל דאע"פ שנכנס במים אפשר הוא שלא יכבה [-ימחק] כל זמן שלא ישפוף דאפילו למאי דאוקימנא בדיו לחה, לא לחה ממש, אלא לומר שאינה יבשה וכשיגע בה יד יכבה [-ימחק] בשפשוף מעט, וכיון שכן והוא אינו מתכוין אלא לטבול לא חשיב אלא כגרם כיבוי [-מחיקה], משא"כ במקרב את כיבוי דכי נפלי ניצוצות התם ודאי כבו, ומיהו אף [בזה] לא היינו מתירים אלא מפני שהוא אינו מתכוין לכבות - [למחוק] כי ודאי אסור להטיל (מים באש) [השם במים] ואע"פ [שאפשר] שלא יכבה - [ימחק]. עכ"ל. ובפשטות היה נראה שכל הדברים האמורים ע"ד הרשב"א, שייכים גם על דברי הריטב"א, אמנם כיון שהתבאר

9 בס' הנ"ל העיר ע"ז דהא גם לכבות מעט אסור, וביאר שהכוונה שכוונת האדם לכבות את כל השריפה, ובמצב זה לא בטוח שכוונתו ומטרתו זאת יצאו לפועל.

10 ושמעתי מהרה"מ שליט"א שכתב את דבריו יחד עם שומע נוסף, סמוך לשמיעתן - תיכף ומיד לאחר שיצא מחדרו. מאידך כשמסרתי הדברים לכמה מהת"ח (הנו' בהקדמת המאמר), הלך אחד מהם ושאל את הג"ר דוד מורגנשטרן (מגדולי תלמידי הגריש"א להבחל"ח) שדיבר עמו גם על ענינים אלו, ואמר לו שלא שמע ממנו חידוש זה. ולכן אני מביא הדברים לא כפסק הלכה, אלא רק כדי לדון בהם מצד עצמם ובפרט במשנת הגרש"ז אויערבאך.

ושם גזרי' ער"ש אטו שבת, וא"כ על ער"ש הוא ודאי דרבנן, ועל שבת גופיה אם הוא דאו' או דרבנן הוא נידון באחרונים וכדחובא בספרי הנ"ל (בסוגיא זו), והובא שם שהכרעת המ"ב (בשעה"צ) שהוא מדרבנן.¹¹ [וכן עי' במרכה"מ הנ"ל בכל דבריו, דנראה שהוא רק מדרבנן, כן העירוני וצל"ע].

ויש קצת להוכיח כן בהקדם מה דיחש להקשות על חילוק זה, דבגמ' בסוגיין (בע"ב) מפורש שהטעם שגרמא פטור כיון דלא חשיב מעשה וא"כ מה לי שיעשה בספק ומה לי בודאי, ואם נאמר שהוא מדרבנן, א"ש.

ענף ז: הנבלת האיסור לשיטות המחמירות

כתב הגרש"ז אויערבאך במאורי אש (סופ"ג, מהדורת השלם עמ' קצו) דגם להבנה הראשונה ברשב"א דהיתר גרמא לא נאמר בודאי [-ולכאו' ה"ה לפי שאר ראשונים דמפורש בדבריהם כן וכנ"ל], כל דבריו הם רק כשעושה מעשה בגוף המכבה או בגוף הדליקה. והוסיף שאפי' מפסק חשמלי רגיל - להאומרים שהוא גרמא בגלל שצידו המתכתי של הכפתור נחשב רק כגשר למעבר הזרם - לא נחשב כפועל בגוף האש או גוף המכבה. [וע"ש שהגרש"ז אויערבאך דחה דבריהם, וגם שכיום מציאות המפסק השתנתה, ועכ"פ נוכל ללמוד מזה למכשירי חשמל אחרים שעשויים כע"ז].

וכע"ז כתבו בארחות שבת (פכ"ט הע' כז) שכ"ז באופן שמזמן את הכבוי להדיא ע"י שנותן את המים ליד הניצוצות והן נופלות לתוכן וכבות, וכמבואר בחי' הרשב"א גופיה בסוגית קירוב כבוי (שבת מז:), וע"ש בתוס' (ד"ה מפני), ולפי"ז

ואף דהגר"ש אלישיב לא פי' כן בדבריו הרשב"א ושאר ראשונים דנקטו דבודאי אינו גרמא - אלא אליבא דכו"ע קאמר לה, מ"מ התעוררתי מזה שאולי יש לפרש עפ"ז את הנך ראשונים הרמב"ן והריטב"א. בהקדם דקדוק אחד, דהנה צ"ב מ"ט לא נקטו את הלשון המורגלת בגמ' ובפוסקים שאינו 'פסיק רישיה' [כמו שנקטו המאירי והמרכה"מ, או השלטי הגבורים לאידך גיסא], אלא נקטו דבמשנה שמא לא יבקע וכו', ויתכן דכוונתם דאף דמצד מעשהו שייך שיהא בודאי, דהיינו דיש בכח המים לכבות את האש, מ"מ פעולת הכבוי כאן כרוכה בכמה שלבים שצריכים לצאת לפועל, ואם שלב א' לא יתבצע לא תכבה האש וכנ"ל, וע"כ הבינו שרק גרמא כה"ג הותרה אבל בגדרי פסיק רישיה דעלמא יתכן דאינו מוגדר כלא פסיק רישיה.

השתא דאתינן להכי, יל"פ את דעת הריטב"א בסוגית מחיקת השם, דהגמ' דימתה משנתנו לגרם מחיקת השם, והקשינו דבמחיקה הוא ודאי והמשנה ספק, לאור הדברים הנ"ל י"ל דמה שהמשנה אינו ודאי כיון שיש כמה שלבים וכנ"ל, אבל סוכ"ס לא נפיק מכלל פסיק רישיה, והכא במחיקת השם הוא ג"כ פסיק רישיה ואולי גם מוגדר ככמה שלבים כיון דאין מים הראשונים מוחקים אלא באים במעגלים וכמ"ש הגר"א גורדון זצ"ל, ושפיר השוותן הגמ' אהרדי.

ענף ו: לפי הדעות דאסורה בודאי אם מדאו' או מדרבנן

לפי הראשונים הנ"ל שחילקו בין גרמא באופן של ודאי או לא, לכאו' אינו אלא מדרבנן, כיון דהראשונים הנ"ל באו לחלק בין סוגייתנו לסוגית מקרב כבוי דס"פ כירה,

¹¹ [ובנוגע לריטב"א יש להעיר דשם כתב דבריו ברעת רש"י, וקודם לכן כפי שביאר את רש"י דלא כתוס' שם, נראה לכאו' שהוא מעיקר הדין והיינו מדאו', אמנם גם אם כן, הוא רק באופן שהריטב"א פירשו דהיינו שמניח המים במקום שהאש תכבה במים אלו ע"ש ב' אנפי, אבל אין לזה שייכות לכל גרם מלאכה, ואכמ"ל].

ובפרט לשבת דאיכא למימר דמלאכת מחשבת אסרה תורה המבואר בגמ' (ב"ק ס.) וצ"ע. אבל עכ"פ חזי' דכן פשוט למהר"ם שיק לדינא.

הוכחות נוספות משו"ע והמ"ב ושאר פוסקים

[א] עוד הוכיחו בספר ארחות שבת (שם) מדברי הרא"ש (פ"ב דביצה סי' יז), שנפסק להלכה, והבאתי הדברים באריכות בספרי הנ"ל (בענין גרמא בגוף הדבר מחלוקת תוס' והרא"ש ביצה כב.), וכאן אביא רק הנוגע לעניננו. וז"ל השו"ע (סי' תקיד סעי' ג): "נר של שעוה שרוצה להדליקו ביו"ט וחש שלא ישרף כולו יכול ליתן סביבו קודם שידליקנו דבר המונע מלהישרף בענין שיכבה כשיגיע לשם". עכ"ל. [והוא כשיטת הרא"ש הנ"ל]. וכתב עלה הרמ"א: "ויש מתירין לחתוך נר שעוה באור דהיינו שמדליקים גם למטה כדי לקצרה, וכן נוהגין, אבל ע"י סכין אסור". עכ"ל. [והוא כשיטת התוס' (ביצה כב.)], וע"ש במ"ב. והנה שם הוא ודאי פסיק רישיה שיכבה מהרה. ומפורש דאף שהוא ודאי, הוי גרמא. [ומה שדעה קמיתא מחמירה וכן החמיר המ"ב (סקכ"ג) לכתחילה, הוא דוקא באופן של גרמא בגוף הדבר כמש"כ המ"ב שם (סקכ"כ), וכדלהלן שם].

[ב] עוד הוכחתי בספרי הנ"ל (בענין גרמא - כשמכוין אליה) מדברי המ"ב (סי' שלד סקנ"ה ושעה"צ אות מו) גבי מתכוין שפסק דשרי, והשמיט את דברי הב"י (שם, סעי' כג) שהתנה שם באחד מתירוציו שיהיה באופן שאינו פסיק רישיה, ומשמע מזה דאפי' בפסיק רישיה שרי.

וכמו"כ יש להוכיח לא כן מדברי האחרונים על הרבה נידונים בגרמא [חלקם הוכחות שראיתי בספרי זמננו]:

[ג] מדברי המג"א (סי' רנב סקכ"כ) על רחים של מים שדנו כגרמא. [ומה שחלקו

הסיקו דאין ראייה לכל גרמא שבאופן ודאי - שלא יהא דינו כ'גרמא' [אא"כ יהיה באופן דומה למקרב מים].

ענף ח: הוכחות דלהלכה גרמא מותרת אפי' בודאי

סיכום הדעות שכתבו להדיא דשרי

[א] השלטי הגבורים הנ"ל (לגבי גרמא כשמכוין) דפי' להדיא את סוגיית גרם כבוי בשבת הנ"ל דאפי' בפסיק רישיה מותר, והיינו אפי' באופן שודאי יתבקעו.

[ב] הישועות יעקב ונכדו הגרצ"ה הנ"ל (בנידון הדיוק בדברי הרמב"ם והשו"ע).

[ג] וכן מבואר מקושיית האחרונים הנ"ל - שו"ת בית אפרים והביאו בתשו' הגר"א גורדון, ובאחיעזר - על הרשב"א הנ"ל, דכתבו דגרמא שרי אפי' בודאי.

[ד] וכן פסק בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קנה סוף אות יג). והוכיח מגמ' שבת (קלג). איכא דמתני להא דאביי ורבא אהא (דברים כד) השמר בנגע הצרעת לשמר מאד ולעשות, לעשות [אי אתה עושה, אבל¹²] עושה אתה בסיב שעל גבי רגלו ובמוט שעל גבי כתיפו. ואם עברה - עברה. והא למה לי קרא, דבר שאין מתכוין הוא, ודבר שאין מתכוין מותר, אמר אביי לא נצרכא אלא לרבי יהודה, דאמר דבר שאין מתכוין אסור. ורבא אמר אפילו תימא רבי שמעון, ומודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. ע"כ. וכוונתו דהבין דההיתר בסיב הוא כיון דהוי גרמא, ומפורש דשרי אפי' בפסיק רישיה. [ועי' בחי' שפ"א שם, דגם הבין דההיתר הוא כיון דהוי גרמא, והתקשה דבגרמא שרי גם במכוין גמור ולא רק באינו מתכוין עם פסיק רישיה].

ולכאור' צ"ע דאדרבה יש לדחות דאיכא שמעי' מהתם, דהתם איתא קרא מיוחד לרבות בדין צרעת דשרי בגרמא אפי' בפסיק רישיה אבל מהיכן שמעי' לכל דיני התורה

וכן ראה תשובתו בענין 'גדרי גרמא ועשה דשבתון' (מנחת שלמה תנינא סי' כח, ח"ב סי' כד) וז"ל: 'והן אמנם דבגרמא עושה הישראל עצמו פעולה בידים, וגם המלאכה תעשה ודאי מחמת גרמתו'. עכ"ל.

וכן נראה ברור בדבריו בכמה שאלות מעשיות שהובאו בספרי הנ"ל שדנם כגרמא למרות שאופן פעולתם הוא בצורה של תוצאה ודאית. [אמנם לפי החילוק הנ"ל שתלוי אם הוא בגוף הדבר, יש לבדוק תנאי זה בכל המקומות הללו].

ענף י: גרמא - כשמוכרח מצד מעשהו שתיעשה המלאכה

הבאתי לעיל את החידוש דין המובא בס' קדושת השבת בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל דאף לסוברים דגרמא שרי אפי' כשודאי יהיה כן וכמש"נ, מ"מ אם שמוכרח מצד מעשהו שתיעשה המלאכה לא נאמר היתר זה. וצ"ע מקורו, ואף דלעיל ביארתי שכך פירש את הראשונים דלעיל שכתבו ע"ד המשנה דלא ברור שהכדים יבקעו. מ"מ כבר הבאתי ראיות רבות לא כן, הן מדברי הראשונים שפי' המשנה בדרכים אחרות, הן ראשונים שכתבו להדיא דשרי אפי' בפסיק רישיה, והן ראיות מפורשות שמותר לא רק בודאי אלא גם כשמוכרח מצד מעשהו כגון הראיה מהשו"ע על חותך נר הוא גם כשמוכרח מצד מעשהו, וכן מדברי כל הציורים בפוסקים [המג"א ועוד] שצינתי

עליו האחרונים הוא מטעמים אחרים וכדהבאתי בספרי הנ"ל (בענין מלאכת טוחן - טחינה ברחיים של מים).

ד' מדברי שו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קנז) על כינון שעון שידליק את האור בשבת [והבאתיו בספרי הנ"ל (בסוגית קרוב כבוי)].

ה' [מדברי החזו"א (או"ח סי' לח סק"ב-סק"ג) על הנחת קדירה על כירה חשמלית ששעון שבת יפעילו יותר מאוחר שכתב כלפי איסור דאורי' של מבשל דאינו אלא גרמא] אלא דאכתי אסור מדרבנן ועוד הוסיף דיש בזה איסור דרבנן של 'שהיה' לכתחילה], ושם הוא ודאי יפעל. וכן בנידונו שם (סק"ד) על מכונת שאיבת חלב מהפרות, הזכיר שם באופנים מסוימים היתר של גרמא, אע"פ שהוא ודאי.

ו' מדברי שו"ת אג"מ (אבהע"ז, ח"ד, סי' עג אות ד) לגבי מכונת כתיבה חשמלית ע"ש, ועוד.

ענף ז: דעת הגרש"ז אויערבאך

כשנדון בדבר בדעת הגרש"ז אויערבאך: כפי שהובא לעיל הוא דן בזה בהרחבה בספרו מאורי אש, והביא את דברי הראשונים והאחרונים הנ"ל, וכן התייחס לזה במכתב תשובה להערות על מאורי אש, וכפי שיועתק בהערה.¹³

מאידך בדבריו על הרשב"א מבואר דגם גרמא וודאית מותרת אא"כ היא בגוף הדבר,

13 והוא מכתב (משנת ה'תרצ"ה) לג"ר שרגא פייבל פראנק על הערותיו על מאורי אש [ונדפס בקובץ עטרת שלמה (ח"ו), ומאורי אש השלם (פ"ד ענף ג' תוספת אורה אות ו' עמ' רמח, וע"ש עמ' שלה)]. שכאשר הביא את סתירת הסוגיות, בין הסוגיא בגמ' (שבת קכ:) דגרמא שרי, לבין הגמ' (ב"ק ס.) ד'מלאכת מחשבת אסרה תורה' ב'גרמא', [נידון זה הובא בהרחבה בספרי הנ"ל (בענין זה)], הביא כמה יישובים, וביניהם כתב כך וז"ל: "אמנם איכא דס"ל חילוק אחר, דתליא רק בין אם נעשה הדבר ודאי, ואז אם מתחילה נתכוין לכך, מיקרי שפיר מלאכת מחשבת [וחייב לבין אם לא נעשה הדבר בודאי דשרי], והעמדת כלים מלאים מים או דאי"ז ודאי שתיגע הדליקה עד שם, או מפני שעיקר כוונתו הוא למנוע מהתפשטות הדליקה, אבל אינו מתכוין כלל לכבות את הדולק כבד". עכ"ל. ולפנ"ו מבואר בתוה"ד סברא זאת דאינו ודאי דתיגע הדליקה, אמנם לא כתב ד"ז לבדו אלא הרכיב זאת עם זאת שפירש דנחשב אינו מתכוין. [וכשי' השלטי הגבורים שהבאתי לעיל דאם מכין ליכא להתיירא דגרמא]. והרכבת ב' סברות אלו בענינו, מצאתי במרכה"מ הנ"ל ע"ש, אמנם לא בא ליישב בזה את סתירת הסוגיות הנ"ל. ולמיעוט עיוני, ל"מ באחרונים מי שיפרש עפ"י ליישב הסתירה. [ורק מצינו באבן העזר שאם לא מכין לכך, לא נאמר כללא ד'מלאכת מחשבת אסרה תורה' ב'גרמא' והבאתיו בספרי הנ"ל (בענין החילוקים בענין זה)].

לא יכבו והיינו מצד טבע הבריאה ללא התערבות אדם]. וכבר ציינתי לעיל (בהערה) דתלמידו המובהק הגר"ד מורגנשטרן העיד שלא שמע ממנו חידוש דין זה, אף שדיבר עמו בעניינים אלו.

עוד יש להדגיש שאף דלא התפרש בדבריו שם, האם כוונתו דלא הוי גרמא מעיקר הדין והיינו דחשיב מעשה גמור מדאו', או דהוא רק חומרא דרבנן, מ"מ אם אכן מקורו הם המקורות דלעיל, הרי שהוא רק מדרבנן וכמשנ"ת לעיל בדעתם.

בקטע הקודם, מפורש הדבר שגם כשמוכרח הדין כן. [ואין לדחות שבצירורים אלו הוא ג"כ לא ודאי, כגון בכיוון שעון בכירה חשמלית, שאם יוריד הקדירה מהאש היא לא תתבשל, וכן בפרה אם ישחרר את מכונת השאיבה מהפרה היא לא תשאב וכן שאר הציורים על זה הדרך, דכל זה אינו, דאם צריך התערבות אדם אין זה מוריד מהודאות וכל הנידון הנ"ל הוא שמצד עצמו אינו ודאי, כגון במשנתנו שכתבו הראשונים הנ"ל שאולי האש (מצד עצמה) לא תגיע לכדים או שהכדים לא יתפוצצו או שהמים

תמצית המאמר

א. מבואר במשנה ובגמ' דגרם כבוי שרי, ונחלקו הראשונים אם יש תנאי שיהיה מקום הפסד. ויש לברר אם ההיתר הוא גם באופן שהתוצאה תהיה בוודאות.

ב. חילוק גדול הובא בדברי כמה ראשונים לחלק, דגרמא שרי רק באופן שהתוצאה אינה ודאית כגון בגרם כבוי אינו בודאי שהאש תכבה. כן הובא בחי' הרמב"ן, בחי' הריטב"א החדשים, בחי' הרשב"א, בתוס' ר"י הזקן (מהדורת מכון אופק), במאירי, בכס"מ בשם הרמ"ך.

ג. חלקם כתבו כן בדעת הרי"ף [שהשמיט את דברי רב יהודה], וחלקם דייקו כן את לשון הגמ' 'ואם תכבה תכבה'. ובזה יישבו את סתירת הסוגיות מפ' כל כתיבי (שבת קכ:) לס"פ כירה (שבת מו:).

ד. לדעה זו יש לברר האם באופן זה אינה גרמא מדאו' או מדרבנן. והתבאר דתלוי במחלוקת האחרונים בסוגית קירוב כבוי (בס"פ כירה) והכרעת המ"ב שם דהוא רק מדרבנן.

ה. כתב הגרשז"א במאורי אש דגם לסוברים דהיתר גרמא לא נאמר בודאי, כ"ז רק כשעושה מעשה בגוף המכבה או בגוף הדליקה.

ו. אמנם ישנם ביאורים נוספים בראשונים שלפיהם אין הכרח לחילוק זה. הן ביאורים נוספים בדעת הרי"ף, והן ביאורים נוספים בסתירת הסוגיות הנ"ל. ה"ה בראשונים בשם רש"י, תוס' בב' תירוציו, בחי' הרשב"א, ברב מרדכי בב' תירוציו, ועוד.

ז. הובא דיון רחב אם ישנה ראייה מחי' הרשב"א ומחי' הריטב"א החדשים בסוגיא אחרת (סוגית מחיקת השם).

ח. מצינו בשלטה"ג דכתב להדיא דשרי.

ט. את הדיוק מלשון הגמ' הנ"ל, דחה בחי' שפ"א.

י. כמה אחרונים דייקו את ל' השו"ע דשרי גם בודאי, והגרשז"א דחה את דיוקם, ופי' את לשון השו"ע [וכע"ז ל' הרמב"ם] באופ"א. ואופן אחר לפרש את הרמב"ם מצינו במרכה"מ, וגם לפי"ד אין דיוק.

יא. הובאו כמה ראיות מהשו"ע ומהפוסקים דגרמא שרי גם בודאי. עיין בפנים.

יב. וכן פסקו פוסקי זמננו דשרי גם בודאי: האג"מ, והגרשז"א [אף שבמאורי אש הביא את הדיון בזה, מ"מ כ"כ בתשובותיו המאוחרות]. וכן הובאו לזה כמה ראיות מדברי הפוסקים, בספר החשוב ארחות שבת.

יג. חידוש דין מובא בספר קדושת השבת בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, דאף לסוברים דגרמא שרי אפי' כשודאי יהיה כן, מ"מ אם שמוכרח מצד מעשהו שתיעשה המלאכה - לא נאמר היתר זה. והובא דעפ"ז היה אפשר לפרש כמה את דברי הראשונים, ומאידך הובאו ראיות מהשו"ע ומהפוסקים דלהלכה לא פסקי' הכי. [ואכן תלמידו הגר"ד מורגנשטרן העיד שלא שמע ממנו חידוש זה].



לשון חכמים

הרב אפרים לואיס

עיון במשפחת הרוקח

בקובץ 'בית אהרן וישראל' גליון רטו (סיון-תמוז תשפ"א), הדפיס הרב יעקב משה שורקין מירושלים את "סוד שכל: רשימת שלשלת הקבלה של הגאונים, כתב ריגנשפורק המיוחס לרבינו אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא, בעל הרוקח ז"ל", במדור 'לשון חכמים'.

והנה, ראיתי בעמ' קכד הע' 3 שהביא כי זקינו - אבי אמו - של הרוקח, היה ר' אלעזר ב"ר קלונימוס הזקן.

אמנם יש בזה כמה שיטות, ואין הדברים ברורים ופשוטים, וכפי שנבאר בעזה"ת.

א. בכללות ישנם ארבע שיטות ביחוסו של הרוקח באם (והיאך) הוא מיוחס לר' קלונימוס הזקן, והם:

1. אבי אמו של הרוקח היה ר' יהודה ב"ר קלונימוס הזקן.
2. אבי אמו של הרוקח היה ר' אלעזר ב"ר קלונימוס הזקן.
3. אבי אמו של אביו של הרוקח היה ר' קלונימוס הזקן.
4. אמנם הרוקח היה קרובו של ר' יהודה החסיד (כמו שיתבאר לקמן), אבל קירבתו היתה דרך אמו של ר' יהודה החסיד, ולפי זה אינו קשור עם ר' קלונימוס הזקן שהיה אבי אביו של ר' יהודה החסיד.

בנוגע ליחוסו של הרוקח מצד אביו, הרוקח כתב בעצמו, "אני אלעזר הקטן קבלתי תיקון תפילות מאבא מארי יהודה בר' קלונימוס בן רבינו משה בן רבינו יהודה בן רבינו קלונימוס בן רבינו משה בן רבינו קלונימוס בן רבינו יהודה"¹. ובוזה אין חולקים.

אמנם ביחוסו לר' קלונימוס הזקן, הנה יש כמה מקורות שעל פיהם יצאו השיטות הנ"ל, ויש לחקור איזו שיטה מהם היא הנכונה, או ייתכן שב' או ג' אופנים מהנ"ל נכונים, וכפי שיתבאר בעזה"ת.

ב. נציג את ד' האופנים:

1. אבי אמו של הרוקח היה ר' יהודה ב"ר קלונימוס הזקן.

הנידונים בזה:

א) איתא במעשה רוקח² "וכן עבד אבא מורי ריב"ק ... וזקיני ה"ר יהודה ... ואביו רבינו קלונימוס ואבי אבא רבינו יהודה"³.

1 פירוש הרוקח לסידור, מהר"ר הרשלה, ירושלים תשנ"ב, ח"א עמ' רכח, סי' לז.
2 אחרי המחקרים השונים במשך דורות האחרונים, נראה שנתקבל דספר זה הוא להרוקח, ורק שיש בו גם איזה הוספות שכתבו תלמידיו. ראה הרב אברהם מאיר וייס, שמות חכמים, בני ברק תשס"ט, עמ' רכו.
אפרים א' אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"מ, עמ' 400 ואילך.

והנה, יש לפרש, אשר "וכן עבד אבא מורי ריב"ק" קאי על אבי הרוקח, ר' יהודה בר' קלונימוס, ו"זקיני ה"ר יהודה ... ואביו רבינו קלונימוס" קאי על אבי אמו, ר' יהודה בר' קלונימוס, שיש לזהותו כר' קלונימוס הזקן.

אמנם לפי זה צריך ביאור מיהו "ואבי אבא רבינו יהודה" בסופו, שהרי שמו של אבי אביו של ר' קלונימוס הזקן היה ר' אליעזר הגדול.⁴

והנה, תיבות אלו "אבי אבא" הם כנראה ט"ס (וכפי שהעירו כבר בדפוס ראשון של המעשה רוקח, בסוגריים⁵). ואכן בכת"י⁶, הנוסח הוא "ואבי אביו".

ולפי זה, הרי "ואבי אביו ר' יהודה", חוזר לאביו של הרוקח, ריב"ק, שזקיניו היה ר' יהודה (אביו של ר' משה אבי זקיניו של הרוקח, כמו שהבאנו לעיל ביחוסו מצד אביו).

ובדרך זו נקטו ר' ישראל קאמלהאר במחברתו על הרוקח⁷, ואביגדור אופטוביצר בספר מבוא לראבי"ה שלו⁸, ועל פיהם כתבו כן גם אחרים.

והנה א' אורבך בחיבורו 'בעלי התוספות'⁹, רצה לתקן דברי המעשה רוקח, שצ"ל "וכן עבד אבא מורי ריב"ק ... וזקיניו ה"ר יהודה ... ואביו רבינו קלונימוס ואבי אביו רבינו יהודה". תיקונו השני, נכון הוא, וכפי שהובא לעיל מכת"י. אמנם תיקונו הראשון, יפרש שלשלת היחס באופן אחר, והיינו אשר זקיניו ר' יהודה ב"ר קלונימוס, אינו זקיניו של הרוקח, אלא של אביו של הרוקח, ו"אבי אביו" קאי למעלה בקודש, לזקן-זקיניו של ר' יהודה ב"ר קלונימוס.

והנה באמת, תיקונו של אורבך אינו מוכרח, כיון שניתן לפרש כדבריו גם בנוסח שלפנינו, ונפרש ש"זקיני" קאי - לא על סבא, אלא - על אבי אבותיו.¹⁰

וכמו שמצינו בדברי הרוקח במקום אחר שמתייחס לאבות אבותיו בשם "זקיני".

[ראה לדוגמא בספר 'אמרכל' (לאחד מחכמי הראשונים ז"ל) שמביא הרוקח, וז"ל: "זקיני רבנא משה בן רבנא יהודה היה חזן ובר"ה וביה"כ כשהיה מתפלל בצבור היה אומר והשיאנו בין שפתיו".¹¹

והנה "זקיני רבנא משה בן רבנא יהודה" אינו סבו של הרוקח, אלא סביו של אבי הרוקח, כנ"ל, ואעפ"כ הרוקח קוראו "זקיני"].

לפי זה, אין בזה כדי הוכחה שאבי אמו של הרוקח היה ר' יהודה בר' קלונימוס, ובטח לא שמתייחס לר' קלונימוס הזקן.

3 סי' יח.

4 ראה הנסמן אצלי, משפחותם לבית אבותם, ברוקלין תשפ"א, עמ' עט-פ.

5 מהד' סאניק תער"ב.

6 מהדורה חדשה של מעשה רוקח, מהד' ארמיה קוזמה, ירושלים תש"ע, עמ' 21. דרשה לפסח של הרוקח, מהד' שמחה עמנואל, מיקצי נרדמים, ירושלים תשס"ו, עמ' 48.

7 הרב ישראל קאמלהאר, רבינו אלעזר מגרמיזא ה'רוקח', רישא תר"צ, עמ' ט-י בהערה.

8 אביגדור אופטוביצר, מבוא לראבי"ה, ירושלים תרח"צ, עמ' 342.

9 עמ' 390, הע' 16.

10 אמנם עדיין צ"ב לשיטת אורבך, שהרי "ואבי אביו" לפי פירושו, קאי על ר' קלונימוס ב"ר יהודה אבי השלשלת. והרי הרוקח כתב כי "ואבי אביו ר' יהודה".

11 ליקוטים מהלכות אמרכל, בתוך: חמשה קונטרסים, עורך: נ. נ. קורניל, וויצן תרכ"ד, דף כ"ב ע"א. וראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 389. אעיר, כי מהדורה חדשה ומתוקנת של ספר 'אמרכל' (על הלכות אורח חיים) אמורה להופיע בקרוב ע"י מכון שלמה אומן, ראה: ישרון, כך מו, ניסן תשפ"ג, עמ' לו ואילך.

ב) מצינו בדברי הרוקח שכתב "פעם אחת שכח דודי רבנא קלונימוס בן רבנא יהודה".¹² והנה, ידוע כי לר' יהודה בר' קלונימוס הזקן היה בן בשם ר' קלונימוס "הבחור", וכפי שנתבאר בספרי 'משפחותם לבית אבותם'.¹³ ולכאורה יש לזהות דוד זה, כר' קלונימוס הבחור נכדו של ר' קלונימוס הזקן, ויהיה דודו של הרוקח דרך אמו - בת ר' יהודה בר' קלונימוס הזקן.

אמנם, זהו רק אסמכתא וביארו כן על פי דברי קאמלהאר ואפטוביצר כנזכר לעיל (אות א). אבל אין הכרח כלל שדוד זה הוא אחי אמו של הרוקח.

ג) עוד יש להקשות על שיטה זו, דהנה לר' יהודה בר' קלונימוס הזקן היה נכד בשם ר' יהודה בר' קלונימוס (בעל 'יחסי תנאים ואמוראים' או 'ערכי תנאים ואמוראים'), ולפי שיטה זו, הרי הרוקח ובעל 'יחסי תנאים ואמוראים' הם קרובים. אמנם לא מצינו שבהזכירם זה את זה יתארוהו בלשון "קרובי" וכיו"ב.¹⁴ (ראה לדוגמא, רוקח סי' שיז: ושמעתי מריב"ק משפירא. ועוד.¹⁵)¹⁶

2. אבי אמו של הרוקח היה ר' אלעזר ב"ר קלונימוס הזקן.

בדרשות רבינו חיים אור זרוע הביא דברי הרוקח, שכתב "זקני ר' אלעזר ב"ר קלונימוס הזקן".¹⁷ והיינו אשר הרוקח היה נכדו של ר' אלעזר¹⁸ בר' קלונימוס הזקן.

בספרי 'משפחותם לבית אבותם'¹⁹ הבאתי, שבמעשה רוקח²⁰ מובאים דברים אלו, אמנם שם ליתא תיבת "זקני", וע"כ אמרתי שלכאורה ט"ס נפל כאן, וא"כ אין מקור ר"ח אור זרוע מכאן.

אמנם במאמרו הנ"ל (סעיף א) של הרב שורקין, הביא מדרשה לפסח של הרוקח²¹ בה נאמר בפירוש "זקני ר"א בן רבינו קלונימוס הזקן" [ודברים אלו נדפסו כבר שנים רבות לפני כן בספר היובל לכבוד פרופ' אלכסנדר מארכס²²]. ולפי זה ט"ס בנוסחת מעשה רוקח שלפנינו.

12 פירוש הרוקח לסידור, חלק ב', עמ' תעח.

13 עמ' פב.

14 כן הקשה אורבך, שם.

15 ראה רשימה שם, עמ' 389 הע' 9. עמ' 390 הע' 16.

16 אגב, כאן המקום להזכיר כי באוצר הגדולים, חלק ד, עמ' צג בערכו של ריב"ק ב"ר מאיר כתב: "שכתב בזה הלשון: כל זה העתקתי מכתובת גלילי ידי רבנא שמואל, בן רבנא קלונימוס הזקן זקני אבי אס אמי". דבריו לקוחים מספר ערכי תנאים ואמוראים של ריב"ק. בספר זה הנדפס, מהד' רמ"י בלוי, עמ' תרטו נאמר "זקני אבי אב אמי". שאלתי באימיל את חברי 'מכון אופק' שכבר איזה שנים עובדים על מהדורה חדשה של 'יחסי' (או: ערכי) תנאים ואמוראים, והם השיבו לי כי בכתב יד נאמר כמו שנדפס, במהדורת בלוי, והעתקת אוצרה"ג משובשת. את נוסחת אוצרה"ג לקח לכאורה מאורבך, עמ' 365 במהד' תש"מ ואילך, שכדמוכח שם הוא ט"ס, שהרי אורבך בעצמו מפרש באופן הנכון (שם, עמ' 362), אמנם לא ראיתי מהדורות קודמות של אורבך שהיו לפני אוצרה"ג בכתבו את ספרו.

17 סי' כא.

18 אלעזר בלי אות יו"ד. ככל הנראה נקרא ע"ש אבי סבו, ר' אלעזר הגדול. יש להעיר כי לפעמים נקרא ר' אלעזר הגדול בתוספת יו"ד ופעמים ר' אלעזר. ראה אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשס"א, עמ' 211-212. לפי מה שכתוב בפנים כי בנו של ר' קלונימוס הזקן היה שמו ר' אלעזר, יש ללמוד שר"א הגדול היה שמו ר' אלעזר. ולהעיר, כי גם הרוקח נקרא (על שם סבו זה) בשם ר' אלעזר, ראה לדוגמא לעיל (סעיף א) שם הבאנו את יחוס הרוקח מצד אביו, וקורא לעצמו "אלעזר הקטן".

19 עמ' פט.

20 סי' יט.

21 מהד' שמחה עמנואל, עמ' 79.

22 בית המדרש לרבנים, נ"י. תש"י, עמ' קסא.

3. אבי אמו של אביו של הרוקח היה ר' קלונימוס הזקן.

בספר מעשיות מובא, כי ר' יהודה החסיד, קרא לריב"ק אביו של הרוקח "בן דודתי".²³ והנה, ר' יהודה החסיד היה בנו של ר' שמואל החסיד, אשר גם הוא בנו של ר' קלונימוס הזקן. ר' ישראל קאמעלהאר במחברתו על הרוקח²⁴ פירש, שהכוונה אשר אמו של ריב"ק, היתה בתו של ר' קלונימוס הזקן, וא"כ היתה אחותו של ר' שמואל החסיד אבי ר' יהודה החסיד, וכך היה אבי הרוקח בן דודתו (אחות אביו) של ר' יהודה החסיד. וכן הביא אפסוביצר ועוד.²⁵

להעיר, שדבר זה אינו סתירה לאופנים 1-2.

4. קירבתו של הרוקח לר' יהודה החסיד (כמו שנתבאר לעיל אופן 3) היתה דרך אמו של ר' יהודה החסיד, ואם כן אין קשר משפחתי בין הרוקח (ואביו) עם ר' קלונימוס הזקן, שהיה אבי אביו של ר' יהודה החסיד.

בבעלי התוספות, הציע אורבך אופן אחר לבאר דברי ר' יהודה החסיד הנ"ל שקורא לריב"ק אבי הרוקח "בן דודתי", וז"ל "ואין אנו יודעים בדיוק אם אמו של הריב"ק ממגינצא היתה אחותו של ר' שמואל החסיד, או אחות אשתו. קמלהר, נוטה להשערה הראשונה".²⁶ ורואים אנו, שיש מקום לפרש שהיה קרובו של ר' יהודה החסיד מצד אמו.

עד כאן הצעת ארבעת האופנים ביחסו של הרוקח.²⁷

ג. והנה במבוא לדרשה לפסח של הרוקח כתב שמחה עמנואל²⁸, אשר הרב קאמלהאר ואביגדור אפסוביצר (במבוא לראבי"ה) הסבירו איך היה נכד ר' יהודה בן ר' קלונימוס הזקן, ואיך היה נכד אחות ר' יהודה בר' קלונימוס הזקן. אך עדיין לא הסבירו איך היה נכד ר' אליעזר בר' קלונימוס הזקן (וכמובן בפשטות, אשר כנ"ל, דבר זה התגלה אחר כתיבת ספריהם²⁹). ומסיים שם: אך הם עדיין לא הסבירו היאך היה גם בנו השלישי של ר' קלונימוס הזקן, הוא ר' אלעזר, סבו או אבי סבו של ר' הרוקח. ושמא ר' אלעזר בר' קלונימוס הזקן היה אבי חותנו של הרוקח.³⁰ והדברים יגעים, ואין בכוחי לצייר את אילן היוחסין של הרוקח. עכת"ד.

אמנם, נראה שלפי הנתונים דלעיל, יש לצייר את אילן משפחת הרוקח, כדלהלן:

ר' קלונימוס הבחור, נכד ר' קלונימוס הזקן, היה דודו של הרוקח. כיצד? החוקרים הנ"ל כתבו, אשר אמו של הרוקח היתה בת ר' יהודה בר' קלונימוס הזקן, ואחות ר' קלונימוס

23 נדפס ע"י נחום ברילל, בספרו השנתי שנה ט' עמ' 31.

24 רבינו אלעזר מגרמיזא, עמ' ט הע' ד.

25 מבוא לראבי"ה, עמ' 342. וראה אורבך, עמ' 390 הע' 16. דרשה לפסח של הרוקח, מהר" שמחה עמנואל, מבוא, עמ' 48 הע' 189.

26 בעלי התוספות, עמ' 390 ריש הע' 16.

27 ולהעיר, כי מצינו ביטויים נוספים אשר אי אפשר ללמוד מהם לאחד מצדדים הנ"ל: "ר' אברהם בר' שמואל דודי" (מעשה רוקח, סי' ה). "ראיתי אני אלעזר הקטן שר' אברהם בן רבינו שמואל בן דודי בשפירא" (דרשות ר' חיים אור זרוע, סי' כא).

28 מהר" שמחה עמנואל, עמ' 48 הע' 189.

29 כנ"ל, זה שקורא הרוקח "זקני" לר"א (שהיה חסר במעשה רוקח, וכנ"ל) נדפס רק בשנת תשי"י, וביתר שאת פורסם בשנת תשס"ו. לעומת זאת, קאמעלהאר הדפיס ספרו בשנת תר"צ, ומבוא לראבי"ה נדפס בשנת תרצ"ז.

30 לא זכיתי להבין כוונתו "אבי חותנו של הרוקח". הרי חותן הרוקח, היה ר' אליעזר בר' יעקב הכהן, וכדלקמן בפנים, ואם כן, כיצד ייתכן לומר שהיה שמו ר' אליעזר הכהן בר' אלעזר (שלא ידוע לנו על היות ר' אלעזר בר' קלונימוס הזקן - כהן).

הבחור. ואם כן, יהיה הרוקח צאצא של ר' קלונימוס הזקן דרך בנו ר' יהודה. אבל כנ"ל, לכאורה אין לזה סימוכין, ואדרבה יש להקשות על כך כדלעיל. ולכן צריך לומר, אשר ר' קלונימוס הבחור היה דודו של הרוקח, על ידי שנשא דודתו - או אחות אביו, או אחות אמו. זקיננו של הרוקח מצד אמו, היה ר' אלעזר בר' קלונימוס הזקן, כמו שהביא הרב שורקין. ר' יהודה החסיד היה בן דודו של אביו של הרוקח, ועדיין יש לחקור האם גם בזה אבי הרוקח צאצא של ר' קלונימוס הזקן או לא. אילן של משפחת הרוקח נדפס לקמן בסוף המאמר.

צורך הערות על משפחת הרוקח

כיון דאתנין להכי, נעיר לעוד ענינים במשפחת הרוקח.

ד. בשרשי משפחת הרוקח:

ביחוסו של הרוקח דרך אבי אביו ולמעלה בקודש, הנזכר לעיל סעיף א', נזכר כי שושלת היחס של הרוקח מתחיל מחכם בשם ר' קלונימוס בר' יהודה. והנה, הרוקח כשמזכיר את שושלת משפחת קלונימוס, ובראשם: רבינו משה בר' קלונימוס שהיגר מלומברדיאה למגנצא, כותב:

הוא רבי' משה בר' קלונימוס בן רבי' משלם בן רבי' קלונימוס בן רבי' יהודה. הוא היה הראשון שיצא מלומברדיאה הוא ובניו רבי' קלונימוס ורבי' יקותיאל, וקרובו רבי' איתאל ושאר אנשים חשובים הביאם המלך קרל"א עמו מארץ לומברדיאה והושיבם במגנצא ושם פרו וישרצו וירבו מאד מאד.³¹

[למהרש"ל יש נוסח שונה של שמות החכמים וייחוסן³², אך לא נכנס לדיון זה כאן. כמו כן יש דיונים גדולים בדברים הנזכרים כאן, ואין כאן מקומו³³].

על כל פנים, הרוקח הביא כי ר' משה בר' קלונימוס (המהגר) היה בר' משלם בר' קלונימוס בר' יהודה. בכתב יד פאריז 772 (הכוללת פירושו של הרוקח לסידור) הנוסח הוא: "בר' משה בר' קלונימוס בר' יהודה". והיינו שחסר השמות ר' קלונימוס בר' משלם.

יתכן מאוד כי בר' קלונימוס בר' יהודה אחד מדובר, והיינו כי הרוקח הוא ממשפחת 'קלונימוס'. שהרי רואים בשמות הרבנים ביחוסו של הרוקח הנ"ל שמות חוזרים: קלונימוס, יהודה ומשה. שמות אלו חוזרים גם אצל משפחת קלונימוס.³⁴ ואם כן נראה כי בצאצאי משפחה אחד מדובר. אבל עדיין לא יצאנו מגדר השערה בלבד.

ה. דודיו של הרוקח:

באור זרוע הלכות צדקה כתוב "ראיתי שנסתפק רבינו יהודה בר' קלונימוס בר' משה זצ"ל .. והר"ר שלמה הכהן הגרסן זצ"ל היה אומר .."³⁵ במרדכי מובאים דבר זה "רבינו יהודה ברבי קלונימוס .. וגיסו הר"ר שלמה כהן".³⁶ היינו שבאור זרוע מוכח שמדובר באביו של

31 פירוש הרוקח לסידור, עמ' רכח. יש"ר מקנדיאה, מצרף לחכמה, בתוך: תעלומות חכמה, בסיליאה [צ"ל: הנויאה] שפ"ט, דף יד ע"ב.

32 ראה שו"ת מהרש"ל, סי' כ"ט בסופו.

33 ראה אצל אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשס"א, עמ' 29-48. ובנסמן שם.

34 ראה בספרי משפחותם לבית אבותם, עמ' פז. ובכמה מקומות.

35 הלכות צדקה, סי' טו, מהד' מכון ירושלים, עמ' לב 1.

36 מרדכי בבא בתרא רמז תקא, מהד' מכון ירושלים תשפ"א, עמ' שצב.

הרוקח, ובמרדכי מוכח שהגיס של ריב"ק זה היה ר' שלמה הכהן. מכאן לומדים על גיס של אבי הרוקח (ואם כן, דוד הרוקח) בשם ר' שלמה הכהן.³⁷

אגב, אעיר כי יוסף דן הביא את דברי קונטרס "סודות התפילה" (עליו ראה לקמן סעיף ז גבי גיסיו של הרוקח) שכתב "סמך שלהם על מה שנמצא כתוב שר' מאיר ש"ץ זצ"ל היה אומר". הכוונה כמובן הוא לר' מאיר ש"ץ וורמייזא, שמיחוס אליו האקדמות.³⁸ אמנם יוסף דן כתב שהכוונה לר' מאיר אחיו של ר' יהודה בר' קלונימוס, אבי הרוקח. והיינו שלדבריו היה לרוקח דוד בשם ר' מאיר.³⁹

דבר זה טעות גמור הוא ונובע מחמת חוסר ידיעה בתולדות משפחותיהם של הראשונים ז"ל. ר' מאיר אחיו של ריב"ק, הכוונה לריב"ק בר' מאיר מחברו של ספר "יחסי תנאים ואמוראים" (שנזכר לעיל סעיף ב מחמת היותו בן בתו של ר' יהודה בר' קלונימוס הזקן), אשר לו היה אח בשם ר' מאיר כדמוכח ממקורות שונות.⁴⁰ ופשוט.

ו. אחי ואחות הרוקח:

אביגדור אפטוביצר מציין כי להרוקח היה אח בשם ר' גידל, ואחות ושמה אוגיא.⁴¹ למקורו, הוא מציין ליטל"צ בחיבורו ליט"ג.⁴² יטל"צ בעצמו שם, מציין לחיבור אחר שלו, אשר שם הובא רק על אשה בשם אוגיא בת ישראל נפטרה בכ"ט אלול, ואוגיא מרגנשבורג שנפטרה בכ"ט אלול.⁴³ והיינו שרק מציין למקורות נוספים שם הובא השם 'אוגיא'.

גם אני יכול להביא שורה שלימה שם נשים שנהרגו עק"ה, בשם 'אוגיא', ואיני מבין מה התועלת בזה כל זמן שלא מביאים מקור שהיה לרוקח אחות בשם זה, אשר כך הוא כתב.⁴⁴ ואם כן אין בידינו מקור לדבר זה לע"ע.

גם, קשה לומר שהיה להרוקח אח בשם ר' גידל, שהרי השם 'גידל' מצינו - לפענ"ד - רק פעם אחת, אצל רב גידל האמורא (ראה עליו בסדר הדורות בערכו), ולא מצינו שם כעין זה בשום מקום אחר, וקשה לומר שריב"ק היה קורא לבנו שם זה, ואם לא שנמצא מקור לכך.

37 ראה גם מה שכתב אפטוביצר, מבוא לראבי"ה, עמ' 343 הע' 15. אין בידינו לשער מי הוא ר' שלמה הכהן זה. וייס, שמות חכמים, עמ' רכה הע' 8 מציין: "מצינו לר' שלמה הכהן ששלח קובץ שאלות לראבי"ה (ראבי"ה סי' תתקצא) אולי הוא הנ"ל". ושם בראבי"ה (מהד' דבליצקי, ג, עמ' שכו) "תשובות אלו לה"ר שלמה הכהן מאתי אבי העזר". אבל לפענ"ד, אין כל סיבה לומר כדבריו.

38 ישראל מ' תא שמע, כנסת מחקרים, ירושלים תשס"ד, א, עמ' 212.

39 יוסף דן, לדמותו ההיסטורית של ר' יהודה החסיד, תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של ח"ה בן ששון, ירושלים תשמ"ט, הע' 16.

40 ראה הנסמן אצלי, משפחות לבית אבותם, עמ' פו. ובכמה מקומות.

41 מבוא לראבי"ה, עמ' 342.

42 יטל"צ, Literaturgeschichte der synagogalen poesie, ברלין תרכ"ה, עמ' 280.

43 יטל"צ, Zur geschichte und literatur, ברלין תר"ה, עמ' 411 ועמ' 416.

44 ס. זלפלד, Das Martyrologium des Nurnberger Memorbuches, ברלין תרנ"ח: "הרוגי קולוניא, נהרגו מקצתם ממחרת העצרת" כנראה בשנת תתנ"ו, עמ' 9 "מרת אורגיא נטבעה". "הרוגי מגנצא ביום ג' ג' בסיון", שם, עמ' 10 "מר אברהם ואשתו מרת אורגיה .. מר שמואל הכהן וארבע בנותיו .. ואורגיה". ושם, עמ' 11 "מר שמואל ואשתו מרת אורגיה ובניהם". ושם, עמ' 16 ב"הרוגי ויבלינגש" נאמר "מרת אורגיא". ושם, עמ' 17 "הרוגי זנסא .. רבינו ר' משה הכהן וזוגתו מרת בילט ובנו ר' אליקים ובתו אורגיא". ושם, עמ' 20 "ובו ביום נהרגו בבכרכא כ"ו נפשות .. הנערה אורגיא בת ר' שלמה". ושם עמ' 35 הרוגי נורנברק בירח אב יום ו' נ"ח לפרט, ר' עובדיה בר' יחיאל ואשתו מרת אורגיא ונער". ושם, עמ' 39 "הרוגי נומרקט .. לירח אב נ"ח לפרט .. מרת אורגיא ובתה הבתולה". ושם, עמ' 43 "הרוגי ושרופי קהלא קדישא מוירצבורק י"ג באב יום ד' נ"ח לפרט ... ר' דוד בן הרב ר' מנחם ואשתו מרת אורגיא ונינו אורגיא בת החבר ר' תמר". ושם, עמ' 57 "הרוגי וינהיים .. מרת אורגיא בת ר' קלונימוס ובניה". ושם, סוף עמ' 91 "מרת אורגיא בת הקדוש ר' יועץ". ועוד.

ר' רפאל הלפרין בחיבורו 'אטלס עץ חיים' מציין כי לרוקח היה אח בשם ר' מנחם⁴⁵, ומציין כי היה מחכמי מגנצא.⁴⁶ על חכם בשם ר' מנחם ב"ר יהודה מצאתי, ראה בספר אוצר הגדולים בערכו⁴⁷, אך לא מצאתי שום סיבה לטעון כי הוא אחיו של הרוקח. בספר צוואת רבי יהודה החסיד, מהדורת אוצר הפוסקים, כתבו גם על אח זה באילן משפחתית שעשו⁴⁸, אבל כל הדברים שם נעתקו מאטלס עץ חיים הנ"ל כדמוכח מפרט זה ועוד פרטים. ספר אטלס עץ חיים הוא ספר שאי אפשר להסתמך עליו כשמביא דברים שלא נמצא מקור להם, וצריך עיון כאן אם יש מקור לדבר הנ"ל, או אולי רק משום ששם אבי ר' מנחם הוא "ר' יהודה", כשם אבי הרוקח סמך, ואם כן בודאי אין בזה הוכחה של ממש כלל.

נתבאר מדברינו, כי אין בידינו ידיעות על אחי ואחיות הרוקח.

ז. גיסיו של הרוקח:

הנה, אשת הרוקח, היתה ממשפחת כהנים, כמו שמצינו במעשה רוקח שכתב "וכן הנהיג חמי ר' אליעזר ב"ר יעקב הכהן".⁴⁹ אמנם, במקום אחר שם כתב "וגיסי ר' אליעזר ב"ר יעקב הכהן".⁵⁰ ולכאורה צריך עיון מי היה ר' אליעזר ב"ר יעקב הכהן, אם חמיו או גיסו. וכן הקשה הגרא"ז מרגליות בהגהותיו לספר הנ"ל.⁵¹

ויש להכריע בזה, על פי מה שכתב הרוקח על גזירות תתקמ"ז, וז"ל "בא אלי אלעזר הקטן, כתב גיסי, ר' משה ב"ר אלעזר הכהן החזן"⁵²⁻⁵³. שרואים כאן, שר' אליעזר הכהן הוא חמיו של הרוקח, ומובן שמה שכתוב במעשה רוקח על ר' אליעזר שהוא "גיסי", הוא ט"ס.⁵⁴ והנה, הרב שורקין הביא את דברי הרוקח בפירושו לסידור, שם כתב "והחבר ר' אברהם גיסי"⁵⁵, אמנם לא העיר על זה כיצד היה גיסו.

במבוא לצוואת ר' יהודה החסיד, מהד' אוצר הפוסקים⁵⁶ כתבו, כי ר' אברהם היה ב"ר אליעזר הכהן. וצריך ביאור מנא להו שר' אברהם היה בנו של ר' אליעזר הכהן, הרי אפשר שהיה גיסו באופן אחר (נשא אחותו של הרוקח, או אחות אשתו), ובפרט שלא הזכירו הרוקח בתואר כהונה.

אמנם צריך עיון אם דברים אלו "והחבר ר' אברהם גיסי" הם מדברי הרוקח בכלל. ובהקדים: ישנו קונטרס בשם "סודות התפילה" המצוי בכמה כתבי יד, על קונטרס זה דנו בארוכה החוקרים יוסף דן⁵⁷ וישראל תא שמע.⁵⁸ מסקנת הדברים הוא כי קונטרס זה היינו מבית מדרשו של ר' יהודה החסיד, אבל אין לדעת בבירור מי חיברו.

45 ר' רפאל הלפרין, אטלס עץ חיים, חלק ה, תל אביב תשל"ח, עמ' 126.

46 שם, עמ' 228.

47 הרב נפתלי יעקב הכהן, אוצר הגדולים, חיפה, חלק ו, עמ' רח.

48 ספר צוואת רבי יהודה החסיד, מהד' אוצר הפוסקים תשע"א, עורך: הרב שמעון גוטמן, עמ' 44.

49 סי' יט.

50 סי' עא.

51 שם ומסקנתו אשר בוודאי אחד מהם הוא ט"ס, וכדלקמן בפנים.

52 א.מ. הברמן, גזירות צרפת ואשכנז, ירושלים תש"ו, עמ' קסב.

53 ועיין שם על גזירות תתקמ"ח, שם כתוב הרוקח "וגיסי ר' משה החזן".

54 וכן כתבו רבים (אורבך, בעלי התוספות עמ' 400 הע' 84. שמחה עמנואל, בדרשה לפסח של הרוקח, עמ' 57 ובהערות שם.

55 סי' מא עמ' רעח.

56 צוואת רבי יהודה החסיד, מהדורת מכון אוצר הפוסקים תשע"א, עורך: הרב שמעון גוטמן, חלק א', עמ' 44. יוסף דן, לדמותו ההיסטורית של ר' יהודה החסיד, תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של ח"ה בן ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 389-98. רשימה של כמה כתבי יד שבהם מופיע הקונטרס, ראה מה שכתב יוסף דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 15.

הרב משה הרשור, שהדפיס 'פירושי סדור התפילה לרוקח: פירוש התפילה וסודותיה לכל ימות השנה' בשנת תשנ"ב⁵⁹, זיהה קונטרס זה כפרי עטו של הרוקח, והדפיסו באותיות שחורות ובולטות בראשי הקטעים הרלוונטיים לאורך הספר כולו.⁶⁰

עם היות כי כמה מהדברים שבקונטרס זה הם אמנם העתקות מדברי הרוקח, כמו דברי הרוקח על יחוסו (מצד אביו) שהבאנו למעלה סעיף א', הרי יודעים כך רק משום שקטע זה מתחיל "אני אלעזר הקטן קבלתי", שהוא סימן מובהק על דברי הרוקח. וכן דברים נוספים שמתחילים עם "אני אלעזר הקטן אומר"⁶¹, הרי זהות הכותב הוא רק על פי סימן זה, ודבר ברור הוא שאין זה נכון לגבי השאר הדברים.

אחד מההוכחות של תא שמע על קדמותו של הקונטרס⁶², הוא ממה שמחבר הקונטרס כתב "והחבר ר' אברהם גיסי אמר לי בשם רבינו שמואל הנביא והקדוש והחסיד זצ"ל"⁶³, אשר מזה יוצא כי המחבר בן דורו של ר' יהודה החסיד היה.

קטע זה נדפס בסידור הרוקח, כנזכר לעיל, ועל פיו קבעו כי לרוקח היה גיס בשם ר' אברהם, ואחרים כתבו עוד כי היה גיס זה אחי אשתו של הרוקח, כנזכר לעיל.

אמנם לפי מה שהבאנו כי אין דברים אלו דברי הרוקח, מכיון שאין שמו של הרוקח קרויים עליו, אם כן אין מקור שהיה לרוקח גיס בשם זה כלל. ועוד יותר, מסופק גם אם היה למחבר הקונטרס גיס בשם זה, שהרי (כפי שהביא תא שמע, שם), במקצת הכתבי יד נאמר הלשון "והחבר ר' אברהם גיסו", והיינו גיסו של ר' יהודה החסיד הנזכר תיכף לעיל מיניה (והיינו שלפי זה, היה לר' יהודה החסיד גיס בשם ר' אברהם).

לפי כל הנ"ל ידוע לנו רק על גיס של הרוקח ר' משה בר' אליעזר הכהן ותו לא.

ח. בנו ובנותיו של הרוקח:

הנה הרוקח מזכיר את אשתו, בנו יעקב ובנותיו, כשמזכיר את הריגתם עק"ה, ביום כ"ב כסלו ד'תתקנ"ז, וז"ל:

"בתתקנ"ז לפרט, כ"ב כסליו, לאחר שפירשתי אני אלעזר הקטן והעלוב את פרשת וישב יעקב לבטח והייתי יושב על שלחני, באו עלינו שנים מסומנים והוציאו חרבם והכו את אשתי החסידה מרת דולצא, ובתי בלט הגדולה בקעו ראשה, ובתי חנה בקעו בראשה ומתו. ופצעו בני יעקב מגובה ראשו עד חצי לחיו ברקתו. ופצעו בראשי ובידי, בשמאלי, ופצעו תלמידי ומלמד שלי. ומיד עמדה החסידה [- מרת דולצא] ויצאה מבית החורף וצעקה, שהרגו אותנו. ויצאו המתועבים והכוח בראשה עד הגרגרת ובכתף, ומן הכתף עד החגורה וברוחב כל הגב ובפנים, ונפלה הצדקת מתה. ואני סגרת הפתח וצעקנו, עד שבא לנו עזר ממרום. וצעקתי על החסידה לבקש נקמה, וכן עשו. גם לאחר שבוע תפסו הרוצח, שהרגה והרג שני בנותי ופצעני ובני, והרגוהו. ונשאיתי בחוסר כל ובעוני גדול וביסורים גדולים. וקודם הריגתה קנתה קלפים לכתוב ספרים, והיא היתה מפרנסת אותי ובני ובנותי מכסף אחרים. ובעוונותי הגדולים נהרגה היא ובנותי. נאמן עלי הדיין, כי היא היתה טורחת כדי שאלמוד אני ובני. ואוי לי עליהן. כמה דמים נשפכו, והיא גוססת לעיני. המקום יראנו נקמתן וירחם על נשמתן, וירחם על פליטה הנשארה ועל בני ועל כל ישראל עמו, אמן."⁶⁴

58 ישראל מ' תא שמע, כנסת מחקרים, א, ירושלים תשס"ד, עמ' 208-23.

59 מוזכר במאמר זה פעמים רבות, ולדוגמא: לעיל הערה 1.

60 ראה תא שמע, שם, עמ' 209 הע' 3.

61 פירושי הרוקח לסידור, עמ' תשיט.

62 תא שמע, שם, עמ' 216.

63 נסמן לעיל.

64 גזירות צרפת ואשכנז, עמ' קסז. ראה גם קאמעהאר, שם, עמ' טז ואילך. ובנסמן שם.

הרב יעקב מתלון

רצף סימני-שנים בלוח העברי (לשנתיים סמוכות)

על רצפים הברחיים, אפשריים ונמנעים,
של סימני-השנה עבור זוג שנים עוקבות

(מיועד גם לחסרי רקע בתחום זה¹)

לע"נ תמר בת רחל ע"ה נלב"ע כ"ד בניסן התשפ"א

רקע: מאפיינים בסיסיים של הלוח העברי הקבוע / מטרת המאמר

חלק ראשון - ארבעה כללים

פרק א: שלושה כללים בסיסיים / פרק ב: רשימה ראשונית של רצפים אפשריים /

פרק ג: כלל נוסף - אין חסרות סמוכות / פרק ד: סיכום ביניים

חלק שני - שני כללים חדשים

פרק ה: רקע: קביעת יום ראש השנה ע"פ המולד / פרק ו: שני כללים חדשים: ערב-

פסח בשבת ור"ה ביום ג / פרק ז: סימן-שנה זהה לשתי שנים סמוכות / פרק ח:

מסקנות: רשימות רצפים מעודכנות / פרק ט: טבלה ל-380 שנה עם סימון הרצפים

/ פרק י: נוסחת רצ"ה יפה לרצפים אפשריים

רקע: מאפיינים בסיסיים של הלוח העברי הקבוע

חדשי השנה מסודרים לסירוגין, אחד מלא (30 יום) ואחד חסר (29 יום). היוצאים מן הכלל הם מרחשון וכסלו, היכולים להיות שניהם שלמים (=מלאים), שניהם חסרים, או מותאמים לכלל - כסדרם (מרחשון חסר וכסלו מלא).

כידוע, בלוח העברי שני סוגי שנים: שנים פשוטות של 12 חודש, ושנים מעוברות בנות חודש נוסף בן 30 יום.

בהתאם לנ"ל, אורך השנה העברית עשוי להיות 353, 354 ו-355 בשנים פשוטות; 383, 384 ו-385 בשנים מעוברות.

סדר השנים הפשוטות והמעוברות קבוע והוא חוזר על עצמו בכל מחזור של 19 שנה (הנקרא מחזור לבנה או מחזור קטן). מציאת סוג השנה - פשוטה או מעוברת - נעשית ע"י פעולה פשוטה של חילוק מספר-השנה ב-19 ומציאת השארית. והסימן: גו"ח אדז"ט - למעוברות משפט. כלומר, אם השארית מחילוק ב-19 היא 3, 6, 8, 11, 14, 17 או 0 - השנה מעוברת.²

מסגרת לוח השנה הקבוע מאפשרת 14 לוחות-שנה בלבד - 7 לשנים פשוטות ו-7 לשנים מעוברות. כל שנה מאופיינת באחד מן 14 הלוחות האפשריים, והדבר נקבע ע"פ חשבון מולדות חודש תשרי של אותה שנה ושל השנה שלאחריה.

1 תודתי נתונה למומחים לענייני הלוח העברי, שעמדתי איתם בקשר לפני כתיבת המאמר ובמהלכה ועצותיהם המועילות שימשו אותי - ד"ר ערן רביב, ד"ר הרב שי ואלטר. עליי להודות במיוחד למומחה ר' רחמים שר-שלום, מח"ס שערים ללוח העברי, שמלבד הייעוץ הראשוני עבר על כל המאמר בגרסתו הראשונה והעיר הערות שלפיהן נערך המאמר שוב. גם הרעיון לסדר את הדברים בצורה של כללים תחילה, הוא עצמו. תקוותי שמאמר זה גם יקרב את הנושא ללבו של מי שלא למד אותו עד כה.

2 לדוגמה: ה'תשפ"ד - 5784. חילוק ב-19 נותן 304 ושארית 8. ע"פ האמור, השנה השמינית במחזור היא מעוברת. "מחזור לבנה" הוא כינוי של מחזור בן 19 שנה, שסדר השנים המעוברות בו קבוע, כאמור.

כל אחד מ-14 הלוחות האפשריים מסומן ב-3 אותיות, שהן בעצם 'ראשי התיבות' של לוח השנה - הן כוללות את כל הלוח העברי של אותה שנה - כל התאריכים, המועדים ואפילו פרשות השבוע. 3 אותיות אלה נקראות סימן השנה או קביעות השנה. האות הראשונה מציינת את היום בשבוע שבו מתחילה השנה - ראש השנה, א' בתשרי. האות השנייה מציינת את ארכם של שני החודשים המשתנים, מרחשון וכסלו; כאמור לעיל, יש לזה שלוש אפשרויות: חסרים, כסדרם ושלמים. האות השלישית בסימן השנה מציינת את היום בשבוע שבו חל א' בניסן ופסח (ט"ו בו) של אותה שנה (דוגמות ראה להלן).

סמוך ל-3 האותיות מקובל לציין את סוג השנה - פשוטה או מעוברת. עקרונית, אין זה הכרחי, ואפשר לזהות פרט זה ע"פ 3 האותיות עצמן, ע"פ חשבון היחס ביניהן³, וההגילים בנושא זה מזהים מיד ללא צורך בחשבון כלשהו. לעומת זאת, שיטה אחרת מציגה את סימן השנה בשתי האותיות הראשונות בלבד⁴, ואז יש צורך לציין (באופן כלשהו) האם השנה פשוטה או מעוברת.⁵ כדי להקל על ההתמצאות, כאן נסמן את סימניהן של השנים המעוברות בכתב נטוי.

לדוגמה: שנת התשפ"ד סימנה זחג; ואפשר לכתוב זאת: זח מעוברת. ראש השנה ביום ז (שבת), מרחשון וכסלו חסרים, ור"ח ניסן ופסח ביום שלישי. השנה מעוברת, בת 13 חודש. דוגמה נוספת: שנת התשפ"ה סימנה השא; ואפשר לכתוב זאת: הש פשוטה. ראש השנה ביום חמישי, מרחשון וכסלו שלמים, ור"ח ניסן ופסח במוצאי שבת. השנה פשוטה, בת 12 חודש.

רשימת 14 סימני השנה הקיימים בלוח העברי הקבוע⁶:

7 סימני השנים הפשוטות - בחג, בשה, גכה, הכז, השא, זחא, זשג.

7 סימני השנים המעוברות - בחה, בשז, גכז, החא, השג, זחג, זשה.

3 לפי הפלל: "גדה" בפשוטה, הו"ז במעוברת". לאמר: ההפרש בין ר"ה ובין פסח - בשנה פשוטה הוא 3, 4 או 5 ימים; ובמעוברת 5, 6 או 7 (ספר העבור לרבי אברהם בר חייא 'הנשיא', מאמר ב שער ח; כפתור ופרח פרק יד; אבודרהם, סדר העיבור; ועוד). וזה מקביל לאותיות ח, כ ו-ש (עבור האות האמצעית של סימן השנה) בהתאמה. הפלל מבוסס על אורך הימים הקבוע של כל שאר חדשי השנה (מלבד מרחשון וכסלו), סכום ימיהם בחילוק ל-7 ייתן שארית כנ"ל. בשנה מעוברת נוסף חודש בן 30 יום, המתבטא בתוספת 2 ימים על הנ"ל (שכן חילוק 30 ב-7 נותן שארית 2).

4 כתב לי המומחה ר' רחמים שר-שלום: מעניין, שבטור וגם בשולחן ערוך אורח חיים (סימן תכח) מוזכרים סימני הקביעות בדרך כלל בשתי אותיות בלבד עם תוספת 'פשוטה' או 'מעוברת'. את האות השלישית ניתן לדעת בדרך עממית זו: מחברים את ערכן המספרי ב'מספר-קטן' (כ=2; ש=3) של שתי האותיות הראשונות. אם התוצאה גדולה מ-7 מפחיתים מהסכום 7 או כפולות של 7. בשנה פשוטה, התוצאה מצביעה על היום בשבוע שבו חל פסח (האות השלישית של סימן הקביעות). בשנה מעוברת, נוסף 2 ואז התוצאה תצביע על היום בשבוע שבו חל פסח (האות השלישית של סימן הקביעות). לדוגמה: כשהסימן זה - בשנה פשוטה האות השלישית היא (8 + 7 = 15) א; בשנה מעוברת נוסף 2 והאות השלישית היא ג.

5 כאן אנו נשתמש בעיקר בסימן בן שלוש אותיות. במקרים מסוימים נשתמש בסימן בן שתי אותיות - לצורך קיצור והתייחסות לשני סימנים (פשוטה ומעוברת) יחד. כגון: נאמר סימן בש כאשר רצוננו להתייחס לסימן בש (פשוטה) ורבש (מעוברת) גם-יחד.

6 על הסיבה שהם רק 14 סימנים ולא יותר, לא נרחיב כאן. בקצרה, נשים לבנו, שבהתאם לפלל "לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח" (שו"ע א"ח תכח, א), אין אף סימן שיתחיל באחת מאותיות אד"ו ואין אף סימן שיתסתיים באחת מאותיות בד"ו. כלל זה, וכן מספר הימים הקבוע בכל החודשים (מלבד מרחשון וכסלו) - הם הגורמים לצמצום מספר סימני השנה האפשריים. למעשה, הסימן היחיד הישורד' את הכללים האלו ובכל זאת אינו קיים בלוח העברי - הוא גשא מעוברת. הסיבה ל'פסילת' סימן זה היא חשבון המולד וכללי הדחיות אינם מאפשרים לראש השנה לחול בשתי שנים רצופות ביום שלישי; ונוכיר מזה בס"ד בהערה בהמשך (ראה חיבורנו לוחות ושברי לוחות עמ' 104-105).

קביעת הסימן המתאים לשנה מסוימת נעשית ע"י חישוב המולד של השנה ההיא ושל השנה שלאחריה וקביעת ימי ראש השנה ע"פ כללים נלווים (ארבע הדחיות) ובחינת ההפרש.⁷ לפני כן יש לברר מה סוג השנה, פשוטה או מעוברת, ע"י חילוק פשוט ב-19 ומציאת השארית (כאמור לעיל).

מטרת המאמר

במאמר זה, מטרתנו לברר את היחס בין סימני השנים (הקביעות) עבור זוג שנים סמוכות: אם נתון לנו סימן השנה של שנה מסוימת, מהם סימני השנה האפשריים עבור השנה הבאה? באלו מקרים נוכל להסיק בוודאות - ללא צורך בחישוב - מה יהיה סימן השנה, ו/או מה הוא לא יוכל להיות?

ידעת הקביעות האפשריות, הבלתי-אפשרית או ההכרחית, עבור השנה הבאה, עשויה להועיל להסקת האפשרויות⁸ לקביעות השנה הבאה מן הלוח של שנה זו, ובחלק מהמקרים להסקת קביעות השנה הבאה ללא חשבון.

כדי למצוא רצפים הקבועים⁹ של סימני שנה, יש לבדוק תחילה את הרצפים האפשריים לפי הכללים הבסיסיים. אח"כ נעמוד על גורמים נוספים ולפיהם ננסה לצמצם את האפשרויות, וע"פ זה נוכל להגיע, בדרך השלילה, לרשימת רצפים הכרחיים של סימני שנה, ולרשימת רצפים אפשריים.

מלבד חלוקה פנימית, נפצל את המאמר לשני חלקים. החלק הראשון הוא בסיסי יותר: נציב את הכללים, ונבדוק את ההשפעה שלהם על רצפים של קביעות. החלק השני מתקדם יותר, ובו ננסה כללים משלנו, וכדי להוכיח אותם ניעזר בחשבון ובכללי הקביעה.

חלק ראשון - ארבעה כללים

פרק א: שלושה כללים בסיסיים

נתחיל משלושה כללים בסיסיים, ועל פיהם ננסה ליצור רשימת זוגות (-רצפים של שתי שנים). בעלי ידע בתחום יכולים לדלג או לפרפרף על שלושת הכללים (ואף יותר מזה).

כלל א) 14 סימני השנים - הדברים הובאו לעיל, ונחזור כאן על הרשימה⁹:

לשנים הפשוטות: בחג, בשה, גכה, הכז, השא, זחא, זשג.

לשנים המעוברות: בחה, בשז, גכז, החא, השג, זחג, זשה.

כאמור, כל שנה מאופיינת באחד מן הסימנים הנ"ל.

7 חשבון המולד וקביעת יום ר"ה אינם מנושאי מאמרנו, אם כי בהמשך נצטרך לגעת בפרטים מסוימים בעניינים אלו, ושם בס"ד נקדים את ההקדמות הנחוצות.

8 בשם זה אני קורא למקרים שבהם סימנה של שנה מסוימת מלמד בוודאות את הסימן של השנה הבאה (או הקודמת), ללא צורך בידעת המולד.

9 חמיד טוב השינון. וההתנסות והעיסוק בנושא מועילים לא פחות. ההקבלה בין סימני השנים הפשוטות ובין סימני המעוברות בולטת, בכל סימן של מעוברת פסח מאוחר ביומיים מאשר במקבילו לשנה פשוטה; וזאת, כמובן, מפני שבשנה מעוברת נוספים 30 יום (חודש אדר א'), שבחילוק לשבועות שלמים נותנים שארית 2. הדבר נָכַר גם לפי שיטת הסימון בשתי אותיות: יש 6 סימונים משותפים לפשוטות ולמעוברות: בח, בש, גכ, הש, זח, זש. סימן הכ קיים רק בפשוטות, ויהא רק במעוברות (אין אפשרות להוסיף יומיים על הכז ולקבל חכב מעוברת, כיוון ש"לא בד"ר פסח").

כלל ב) (א"ת ב"ש) ג"ר - ראש-השנה חל תמיד יומיים (בשבוע) אחרי פסח.¹⁰ כלומר, האות הראשונה בסימן של שנה מסוימת תמיד גדול ב-2 בדיוק מהאות האחרונה של השנה שקדמה לה (הכלל נובע מכך שאורך חדשי הקיץ, מניסן ועד תשרי, קבוע לחלוטין, בסה"כ 177 יום, והשארת מן החילוק ב-7 היא 2).

כלל ג) סוג השנה: שתי שנים עוקבות יכולות להיות פשוטה ופשוטה, פשוטה ומעוברת או מעוברת ופשוטה. אך לא תיתכנה שתי שנים מעוברות ברצף. כלל העיבור הוא שנות גו"ח אדו"ט בכל מחזור של 19 שנה, נקל לראות שאין ביניהן שנים סמוכות.

מן הכלל השני נמצא:

שנה שסימנה מתחיל באות ב - סימן השנה הקודמת מסתיים באות ז.

שנה שסימנה מתחיל באות ג - סימן השנה הקודמת מסתיים באות א.

שנה שסימנה מתחיל באות ה - סימן השנה הקודמת מסתיים באות ג.

שנה שסימנה מתחיל באות ז - סימן השנה הקודמת מסתיים באות ה.

וכן להפך (שנה שסימנה מסתיים באות ז, סימן השנה הבאה מתחיל באות ב; וכו').

אם קיבלנו את סימניהן של זוג שנים עוקבות, ואין ביניהן התאמה לפי כלל זה - ודאי נפלה שם טעות. לדוגמה: השג גכה - לא ייתכן. וכן זשג בשה. אך זשג הכז - המרחק מפסח ועד ר"ה שלאחריו הוא יומיים, ולכן צירוף זה ייתכן.¹¹

פרק ב: רשימה ראשונית של רצפים אפשריים

על פי שלושת כללים אלו נכין רשימה ראשונית של הרצפים האפשריים. נחלק את הרשימה לשלוש קטגוריות, לפי שלוש האפשרויות של סוגי השנים (עבור זוג שנים עוקבות) שבכלל ג) (פשוטה ופשוטה, פשוטה ומעוברת, מעוברת ופשוטה).

לזוג שנים פשוטות: בחג הכז, בחג השא, בשג זחא, בשג זשג, גכה זחא, גכה זשג, הכז בחג, הכז בשג, השא גכה, זחא גכה, זשג הכז, זשג השא. (12 זוגות)

פשוטה ומעוברת: בחג החא, בחג השג, בשג זחג, בשג זשה, גכה זחג, גכה זשה, הכז בחג, הכז בשג, השא גכז, זחא גכז, זשג החא, זשג השג. (12 זוגות)

מעוברת ופשוטה: בחג זחא, בחג זשג, בשג זחג, בשג זשה, גכז בחג, גכז בשג, החא גכה, השג הכז, השג החא, זחג הכז, זחג השא, זשה זחא, זשה זשג. (13 זוגות)

בסה"כ 37 זוגות אפשריים.

הערה: בחשבון ראשוני, היינו מצפים שיהיו 14 זוגות אפשריים בכל אחת משלוש הקטגוריות (ובסה"כ $3 \cdot 14 = 42$ זוגות), שהרי לכל אחת מ-2 השנים אמורות להיות 7 אפשרויות ($7 =$ סימני

10 רש"י ערכין (ט: ד"ה שניהם חסירין; ועי' בגמ' שם); שו"ע אורח חיים (תכח, ג); ועוד רבים.
11 הערה צדדית: עיון ברשימת סימניהן של שנים רצופות, או לחילופין התבוננות במספר ימי השנה, מראה כי עבור כל שנה פשוטה שלמה - וכן שנה מעוברת חסרה - האות האחרונה (פסח) של סימן השנה הקודמת לה שווה לאות הראשונה (ראש השנה) של סימן השנה שלאחריה. לדוגמה: פסח התשפ"ב = ר"ה התשפ"ד = יום ז (התשפ"ג - בשג פשוטה). פסח התשפ"ג = ר"ה התשפ"ה = יום ה (התשפ"ד - זחג מעוברת). [ההסבר לכך - כתב לי הרב יהושע שולמן שליט"א - בין פסח של השנה הראשונה לר"ה של השנה השניה יש פער של 2 ימים. בין ר"ה לפסח בשנה פשוטה-שלמה וכן בשנה מעוברת-חסרה יש פער של 3 ימים ומפסח בשנה השנייה עד ר"ה בשנה השלישית יש פער של יומיים נוספים. הרי בסה"כ 7 ימים, ובכך חוזרים לנקודת המוצא - היום-בשבוע שבו חל פסח בשנה הראשונה; ולכן יש זהות בין יום חלות פסח של שנה ראשונה ובין חלות ר"ה של השנה השלישית.]

השנה של אותו סוג).¹² אך באמת לזוג שנים אין $7 + 7$ אפשרויות. מדוע? כאשר הסימן של שנה מסוימת מסתיים באות א (השא, זחא, החא) - הסימן של השנה שלאחריה יתחיל באות ג (הכלל השני לעיל), ולמקרה כזה יש רק אפשרות אחת בפשוטות (גכה) ואחת במעוברות (גכז). כך 'קרדה' אפשרות אחת מן הקטגוריה השלישית (מעוברת ופשוטה) - אחרי החא יש רק אפשרות אחת (גכה). אכן, זיהינו כאן 'רצף הכרחי', מיד נעיר על כך). עוד שתי אפשרויות 'קרדו' מהקטגוריה הראשונה (שפן בשנים הפשוטות יש 2 סימנים המסתיימים באות א ורק סימן ג יכול לבוא אחריהם) וכן מן השנייה (כנ"ל) = בסה"כ 5 אפשרויות קרדו לנו מן החשבון $(5-42=37)$.¹³

ע"פ רשימה זו נוכל להצביע על מעט רצפים הכרחיים:

-לפני הסימנים **בחה** ו-**בשז** (מעוברות), יופיע אך ורק סימן הכז (פשוטה). הסימן היחיד בין הפשוטות שמסתיים באות ז, ולאור כלל ג שאין שתי מעוברות ברצף.

-אחרי סימן **החא** (מעוברת), יבוא סימן גכה בלבד. אחרי מעוברת באה רק פשוטה, והסימן היחיד מן הפשוטות המתחיל באות ג הוא גכה.

בשלב זה נשים לב, שהרצפים האלו הם חד-כיווניים. כלומר, אם סימן השנה **החא**, בהכרח השנה הבאה תהיה גכה; אך אין הכרח בכיוון ההפוך - לשנה שסימנה גכה אין הכרח שתהיה השנה הקודמת מעוברת שסימנה **החא**, אלא יכולה להיות שנה פשוטה (השא או זחא). לאמור: סימן **החא** 'מכריח' גכה לאחוריו, אך לא להפך. וכן ביחס לסימן הכז, אחריו אין סימן אחד הכרחי, אלא יכולים להיות **בחה**, **בשז**, **בחג**, **זשג**.

לכן, בציון הרצפים נשתמש כאן בחיצים: **החא** ← גכה. הכז → **בשז**. הכז → **בחה**. את סימני-השנה אנו מציינים תמיד לפי סדר השנים, וכיוון החץ הוא מן ה'מכריח' (= הסימן שאינו יכול לבוא ללא רעהו) אל ה'מוכרח', אך אין היחס הזה הדדי - ה'מוכרח' אינו תלוי ברעהו, אלא יכול לבוא גם בלעדיו.

למעשה, רצף הכרחי משני הכיוונים אינו אפשרי באופן מוחלט, ולו מפני סוגי השנים: לפני שנה מעוברת, וכן אחריה, חייבת לבוא שנה פשוטה. אך אחרי שנה פשוטה עשויה לבוא שנה פשוטה או שנה מעוברת; וכן לפניה. בכל זאת, אפשר להצביע על רצף מותנה: עבור זוג

12 ההנחה (בשלב זה) שלכל זוג שנים מסוימות (מכל קטגוריה) אמורים להיות 14 צירופים אפשריים, אינה מובנת מאליה. במבט גס ביותר, היה אפשר לצפות ל-49 צירופים אפשריים 7×7 . אך לאור הכללים הבסיסיים פשוט שאין לזה מקום בשום אופן, שהרי, לדוגמה, רצפים כמו בש-בחה, גכז-השא ודומיהם אינם באים בחשבון בשום אופן, שבמבט ראשון הם בלתי-אפשריים לאור מערכת-הפולים הבסיסית שלעיל. א"כ, לכמה רצפים אפשר לצפות בשלב זה? ההנחה המתבקשת (עבור כל אחת מ-3 הקטגוריות שלעיל) היא שכל סימן יכול 'להשתדך' עם שני סימנים אחרים בלבד, היכולים להתאים להפרש שבין פסח לר"ה שלאחוריו (לדוגמה, בקטגוריית 'פשוטה ופשוטה', אחרי סימן זשג יכול לבוא רק אחד מ-2 סימנים, שר"ה שלהם ביום חמישי - השא ו-הכז. שאר חמשת הסימנים אינם באים בחשבון). לכן עבור כל סימן שנבחר לשנה הראשונה מתוך צמד השנים, יש לספור 2 רצפים אפשריים (בדוגמה הנ"ל - זשג-הכז, זשג-השא). אפשר לראות זאת גם ע"י חשבון למפרע, כלומר - להסתכל על זה מהכיוון ההפוך: מן השנה השנייה אל הראשונה. בקטגוריה של 'פשוטה ופשוטה', עבור כל סימן שנבחר לשנה השנייה של הרצף, אמורים להתאים 2 סימנים לשנה הראשונה. ואכן, שני סימנים מסתיימים באות א (השא, זחא), 2 באות ג (בחג, זשג), ו-2 באות ה (בשה, גכה). אך בין הפשוטות רק סימן אחד מסתיים באות ז - הכז. נמצא שלפני סימן בשה, וכן לפני סימן בחג, יבוא (אם שתי השנים פשוטות, כאמור) סימן אחד בלבד - הכז. א"כ 'קרדו' מ-14 האפשרויות 2, ולכן בקטגוריה 'פשוטה ופשוטה' 12 אפשרויות. וכן בקטגוריה 'פשוטה ומעוברת', לפני סימן **בחה**, וכן לפני סימן **בשז**, יכול לבוא סימן הכז בלבד, וכנ"ל (יש כאן 2 רצפים הכרחיים, וכדלהלן). ובקטגוריה 'מעוברת ופשוטה' - בשנים המעוברות חריג סימן **החא**, שהוא היחיד המסתיים ב-א; ומזה נגזר, שלפני סימן גכה פשוטה, אם השנה מעוברת יש סימן אחד בלבד אפשרי - **החא**. א"כ מחשבון ה-14 יש לחסר 1, והם 13 רצפים אפשריים. ובסה"כ ל-3 הקטגוריות $(13 + 12 + 12)$ 37 רצפים אפשריים.

שנים, שהראשונה ביניהן מעוברת, מתקיים $החא \leftrightarrow גכה$ - לפני גכה יבוא דווקא $החא$; אחרי $החא$ יבוא דווקא גכה.

פרק ג: כלל נוסף - אין חסרות סמוכות

נפיר כלל רביעי, ונבחן את השפעתו על הנידון שלנו.

כלל ד) אורך השנה: שתי שנים רצופות יכולות להיות שלמות, שלמה וכסדרה, שלמה וחסרה, כסדרה ושלמה, כסדרה וחסרה, חסרה ושלמה, חסרה וכסדרה. אך אין שתי שנים חסרות ברצף, ואין שתי שנים כסדרן ברצף.

הסבר פשוט לכך: מתוך 14 סימני השנה, 3 הם כסדרים: גכה, הכז; גכז. נקל להבחין כי אין אף אפשרות לסדר שתי שנים כסדרן זו אחרי זו, לאור כלל ב דלעיל.

מן הנמנע עוד, שתהיינה 2 שנים סמוכות חסרות (ספר העיבור לרבי אברהם בר חייא מאמר ב שער ח).

הסבר לכך - חשבון הלוח אינו מאפשר רצף של שתי שנים קצרות (מהן 14 חדשים חסרים) וגם אם אחת מהן מעוברת (בחשבון מקורב: אורך חודש-לבנה מעט יותר מ-29 יום וחצי. 12 חדשי לבנה = 354 יום ושליש. לפי זה, שנתיים פשוטות = 708 יום וכשנתיים-שלישים; ואם אחת מהן מעוברת - כ-739 יום ורבע. סכום שנתיים פשוטות חסרות $(2 \cdot 354)$ הוא 706 יום, וכשאחת מעוברת (תוספת 30 יום) - הפרש כ-3 ימים, ששנתיים חסרות קצרות משנתיים של חשבון המולד, וכיוון שקביעות השנה תלויה במולד תשרי, ור"ה עשוי לחול לכל היותר כיומיים אחרי המולד, אין אפשרות להפרש שכזה. לעומת זאת, בשנתיים שלמות 710 יום, וכשאחת מעוברת 740; ההפרש למידת השנה הוא לכל היותר יום וכשליש¹⁴).

מהם הצירופים שכלל זה גורם לשלול? כדי למצוא זאת, נציג את הסימנים החסרים: בפשוטות בחג ו-זחא (למעשה בשתי שנים פשוטות סמוכות אין אף אפשרות לסדר שתי חסרות זו אחרי זו, לאור כלל ב דלעיל). ובמעוברות $בחה$, $החא$ ו- $זחג$. הצירופים היחידים האפשריים (לולא הפלל הנוכחי) הם: (1) בחג ואחריה $החא$; (2) $בחה$ ו- $זחא$. א"כ, כלל זה שולל שני צירופים אלו.

מאחר שצירופים אלו אינם אפשריים, נמצא שלפני סימן $החא$ יכול לבוא רק זשג (פשוטה שאינה חסרה המסתיימת באות ג). ואם נחבר זאת למה שידוע לנו מכבר, שאחרי סימן $החא$ יכול לבוא רק סימן גכה, נוכל לומר באופן מוחלט: כשידוע לנו על שנה מסוימת שסימנה $החא$ מעוברת¹⁵, ממילא ברור שהשנה הקודמת לה היא זשג, ושהשנה שלאחריה היא גכה.

עוד נוכל לומר עתה, שאחרי סימן $בחה$ (מעוברת) יבוא רק סימן זשג (פשוטה-שאינה חסרה המתחילה בשבת). וכשנחבר זאת אל הידוע לנו מהכללים הקודמים, שלפני סימן $בחה$ יבוא רק סימן הכז (היחיד מבין הפשוטות המסתיים באות ז), נוכל לקבוע: כשידוע לנו על שנה מסוימת, שסימנה $בחה$ מעוברת¹⁶, ממילא ברור שהשנה הקודמת לה היא הכז, ושהשנה שלאחריה היא זשג.

14 ראה גם: ערן רביב, לוח 213 ראשים, בתוך: בד"ד גליון 27, עמ' 70: "שנה לא יכולה להיות חסרה כאשר ראש השנה שלה 'ללא דחיה'... הסבר: שנה חסרה נוצרת כתוצאה מתזוזת ר"ה בעקבות דחיה, ואם אין דחיה השנה לא תהיה חסרה. לפי זה, לעולם לא תבוא שנה חסרה אחרי שנה חסרה".

15 דוגמאות: התשמ"א, התשס"ה, התשס"ח.

16 כגון: התשמ"ו, התשמ"ט, התש"צ.

לסיכום: כלל ד גרם לשלילת שני רצפים: בחג-החא; בחה-זחא. לאור זאת, אם לפני הפלל הזה נקטנו שמספר הרצפים האפשריים לשתי שנים סמוכות הוא 37, נעדין את המספר ל-35.

פרק ד: סיכום ביניים

לסיכום: ע"פ ארבעת הכללים שהצגנו, מצאנו 5 רצפים הכרחיים של זוגות שנים: החא ← גכה. בחה ← זשג. שלושה רצפים הם למפרע: הכז → כשז. הכז → בחה. זשג → החא.

מתוך זאת הצבענו גם על 2 רצפים 'משולשים', כלומר: 2 סימני שנים מעוברות שיש ודאות מוחלטת לגבי הסימן הקודם וגם לגבי הסימן הבא: זשג → החא ← גכה. הכז → בחה ← זשג. המוקד של שני הרצפים האלו הוא שנה מעוברת; כפי שכבר הוזכר, רק על שנה מעוברת אפשר לומר בוודאות שלפניה פשוטה ושל אחריה פשוטה.¹⁷

מספר הרצפים האפשריים שנמנו הוא 35.

חלק שני - שני כללים חדשים

פרק ה: רקע - קביעת יום ראש השנה ע"פ המולד

עד פה השתמשנו בכללים הבסיסיים, ה'מסגרת' של הלוח, לבחינת הרצפים השונים האפשריים.

בדיקה מקיפה של סימני השנה בתקופה ארוכה של שנים (או בדיקה יעילה יותר, בלוח ס"א ראשים¹⁸), מזהה רצפים נוספים שאינם אפשריים. שני הפללים דלהלן מיועדים לרצפים אלו. קודם לכן נפתח בדברי רקע להסבר האופן (לא החשבון) שבו נקבע ראש השנה ע"פ המולד. הרקע הזה חשוב בעיקר להבנת ההגיון העומד מאחורי הפללים המתחדשים בפרק הבא; אך אינו הכרחי למי שאינו מעוניין להרחיב בנושא זה, והוא יכול לדלג אל הפרק הבא.

מובן כי הגורם המשפיע על רצפי השנים האפשריים הוא חשבון המולדות, עם כללי קביעת הלוח המסורים בידינו. כבר הזכרנו, שאת סימן השנה קובעים לפי מולד תשרי של אותה שנה ושל השנה הבאה. על כן, אם נרצה לקבוע גם את סימן השנה הבאה, נזדקק למולדת-תשרי נוסף - של השנה השלישית.

מסתבר שישנם רצפים אחרים שכללי-המסגרת של הלוח מאפשרים אותם, אך כאשר יורדים לפרטי החשבון נמצא כי אינם קיימים במציאות.

כדי להסביר את העניין, ננסה תחילה את מסקנות חשבונותינו ככללים חדשים, כאשר ההסברים (או: ההוכחות) לכללים אלו יובאו לאחר מכן באותיות מוקטנות. וזאת כדי לאפשר לקורא המתעניין לאחוז מיד את המסקנות מבלי להיכנס לחשבונות. עם זאת, יש להעיר, כי החשבונות (בסיוע לוח ארבעה שערים המובא בהערה בהמשך) אינם מסובכים, וכל קורא יוכל להיווכח בכך בקריאת ההסברים.

נסקור את הדרך הרגילה למציאת סימן השנה לשנה מסוימת: (1) מחשבים את מולד תשרי של אותה שנה. (2) ראש השנה של אותה שנה ייקבע ביום המולד, בכפוף לכללי

17 האם ייתכן רצף הכרחי (מוחלט) של יותר מ-3 שנים? לא. מדוע? אם ניקח כעוגן את השנה האמצעית, המעוברת, הרי שיש לנו ודאות לגבי סוג השנה שלפניה ושל אחריה, שהן ודאיות פשוטות, שהרי אין שתי מעוברות סמוכות. אך אם ננסה לצרף עוד שנה קדימה או אחורנית, אין לנו ודאות לגבי סוג השנה - פשוטה או מעוברת. במחזור העיבור ישנם פעמיים שנים מעוברות בהפרש פשוטה אחת בלבד (השנים ה-8 וה-19).

18 לא נאריך בזה כאן; הסבר מהו לוח ס"א ראשים מובא להלן בהסברים שבאותיות הקטנות.

הדחיות המכתיבים את דחיית ר"ה למחרת המולד או יום נוסף אחריו.¹⁹ הדחיות העיקריות הן "לא אד"ו ראש" ו"מולד זקן (= אחרי חצות היום)". (3) מחשבים את מולד תשרי של השנה הבאה אחריה. (4) קובעים את ראש השנה (הבאה) בהתאם לכללי הדחיות, כנ"ל. (5) לפי ההפרש בין שני ראשי השנים, ובהתאם לסוג השנה (פשוטה או מעוברת), משלימים את אותיות סימן השנה.

נערוך היכרות זריזה עם כללי 'ארבע הדחיות', לקביעת ראש השנה לפי מולד תשרי שנתקבל ע"פ חשבון (במקום אחר הארכנו יותר). (1) לא אד"ו ראש - אם חל המולד ביום א', ד' או ו', ראש השנה יידחה למחרתו. (2) מולד זקן בל תדרוש - אם חל המולד לפי החשבון אחרי חצות היום, יידחה ראש השנה למחרתו; ברוב המקרים מחרתו הוא אחד מימי אד"ו ולכן על ר"ח להידחות יום נוסף.

אלו שתי הדחיות העיקריות. שתי הדחיות הבאות הן נדירות ומיועדות למנוע חריגה מאורך השנה המקובל בלוח הקבוע. (3) גטר"ד בשנה פשוטה גרש - אם המולד חל לפנות בוקר יום שלישי, 9 שעות מתחילת הלילה ועוד 204 חלקים - יידחה ראש השנה ליום חמישי.²⁰ (4) בט"ו תקפ"ט במוצאי מעוברת עקב מלש"ש - אם מולד תשרי של שנה שאחרי מעוברת חל ביום שני לקראת הצהריים (15 שעות מתחילת הערב הקודם ו-589 חלקים), יידחה ראש השנה למחרתו.²¹

יודגש, כי כללים אלו מתייחסים למולד תשרי בלבד. למולדות שאר החודשים אין כל משמעות בלוח העברי הקבוע, והם משמשים בעיקר לקביעת זמני ברכת הלבנה ובחלק מהעדות להכרזת ראש-החודש בבית הכנסת.

נזכיר כי מולד תשרי עשוי לחול בכל אחד מימי השבוע ובכל שעה. לעומת זאת, ראש השנה (היום הראשון, א' בתשרי) יכול להיקבע רק בימי ב'ה"ז - שני, שלישי, חמישי, ושבט.

הבה נתבונן: אם נתעלם משתי הדחיות האחרונות, מתבקש להסיק ש-4 הימים הפזורים לתחילת ראש-השנה מחלקים ביניהם את 7 ימי השבוע כך: יום שני 'מקבל' את המולדות שחלו בו (1/7) מכלל המולדות) המולדות שחלו ביום ראשון (בסה"כ 2/7). וכן יום חמישי, 'מקבל' גם (נוסף למולדות שחלו בו-ביום) את מולדות יום רביעי, וכן שבת, 'מקבל' גם את מולדות יום שישי. היום היחיד שאינו 'זוכה' במולדות היום הקודם לו, הוא יום שלישי, ומכאן שראש השנה עשוי לחול ביום שלישי בכ-1/7 של השנים, מחצית ממה ש'מקבל' כל אחד משלושת הימים האחרים הפזורים לקביעת ראש השנה.

השפעת שאר הדחיות על חשבון זה: דחיית 'מולד זקן' היא רוחבית, כלומר שייכת בכל יום באופן שווה, ולכן אפשר להתייחס לזה כאילו מולדות כל יום מתחילים בצהרי היום הקודם ומסתיימים רגע לפני צהרי אותו יום. דחיית גטר"ד, אף שהיא נדירה, חלה מפעם לפעם (אחת לכ-30 שנה במוצ"ע), ומגדילה את חלות ר"ה בימי חמישי על חשבוננו של יום שלישי (המצומצם ממילא, כאמור). דחיית בט"ו תקפ"ט מגדילה את חלות ר"ה ביום שלישי על חשבון יום שני, אך היא נדירה ביותר²² ומשפיעה באופן מזערי על החשבון הנ"ל.²³

19 למעשה, ר"ה נקבע ביום המולד ב-39% של השנים בלבד.

20 וסימן השנה יהיה הכז.

21 וסימן השנה היוצאת (המעוברת) היה החא, והשנה הנכנסת - גכה.

22 על כך ראה מאמרנו: ראש השנה של שנת התשס"ו: ארבע הדחיות ומידת שכחותן (קובץ מאורנו ד).
23 ברשימת סימני השנה, 7 סימנים לשנים הפשוטות ו-7 למעוברות. כבר הבחנו שיום שלישי 'קיבל' סימן אחד בלבד, בפשוטות וכן במעוברות. לכאורה היה לנו לצפות שכל סימן מן הפשוטות יחול בכ-1/7 של השנים הפשוטות, וכל סימן של המעוברות יחול בכ-1/7 של השנים המעוברות. בפועל אין הדבר כך. בין הגורמים לזה הוא מה שכבר הזכרנו, שסימנה של כל שנה תלוי - מלבד במולד תשרי שלה - במולד תשרי של השנה הבאה ובקביעת יום ר"ה שלה. ניקח את הסימנים השא ו-זחא, של השנים הפשוטות, הם כרוכים בחלות ראש השנה הבאה ביום שלישי, וכיוון שאין זה מצוי במיוחד, ושני סימנים אלו אף צריכים לחלק את ה'שלל' המועט הזה ביניהם, לא ייפלא ששניהם מן הנדירים ביותר שבסימני השנה. לעומתם, בין השנים

נציין כי בכתבי המַעֲבָרִים הקדמונים מופיעים לוחות עזר למציאת סימן השנה ע"י חשבון מולד אחד בלבד, בלי להיכנס לכללי הדחיות וללא צורך בחישוב מולד השנה הבאה. לעת עתה די לנו בזה, פירוט מובא באותיות הקטנות.

תחילה ניתן הסבר קצר ביחס לשני לוחות. לוח ארבעה שערים פוֹרָס את המולדות שלאורך כל השבוע לפי סימן השנה. כל שצריך לחשב הוא את מולד תשרי של השנה המבוקשת, ואת מספר השנה במחזור-העיבור (השארית מחילוק ב-19). לפי מספר השנה במחזור, הלוח מבחין בין 4 קבוצות של שנים (מעוברת, פשוטה שאחרי פשוטה, פשוטה שאחרי מעוברת, פשוטה שפין מעוברת), ומכאן שָׁמֹ. בודקים בלוח זה באיזה טווח של מולדות נכלל המולד שחישבנו, ומקבלים את סימן השנה. לוח זה נביא בהמשך (בהערות) וגם נשתמש בו בע"ה.

לעומתו, לוח ס"א ראשים הוא 'מתקדם' יותר. הוא מכיל 61 שורות, שהן 61 האפשרויות היחידות לרצפים של מחזורי-לבנה שלמים של 19 שנה. גם לוח זה פוֹרָס את המולדות שלאורך כל השבוע, אך ל-61 שורות, ויש לגשת אליו עם מולד תשרי של השנה הראשונה במחזור (שבו השנה המבוקשת), ומיד לקבל את רצף סימני השנה של כל 19 שנות המחזור.

לוח ס"א ראשים יכול לסייע בזיהוי רצפים שכיחים, וכמובן - רצפים בלתי-אפשריים אינם מופיעים בו. המתמטיקאי וחוקר הלוח, ד"ר ערן רביב, הקדיש סדרת מאמרים לחקר לוח ס"א ראשים והפלים שהוא מעניק לחישוב שכיחויות ורצפים באופן מדויק (ע"י מאמרי, בתוך: בד"ד, החל מגיליון 22, ה'תש"ע). הלוח מופיע במאמרי (המומלצים בפני עצמם), ואנו לא נעסוק בו במסגרת מאמרו זה.

נחזור אל לוח ארבעה שערים. הלוח מחולק לשתי טבלאות - אחת לשנים פשוטות, ואחת לשנים מעוברות.²⁴

בלוח זה, המולד מסומן בתבנית של יום-שעות-חלקים (ומשמאל לימין. השעה 0 מקבילה לשעה 6 בערב-הקודם לפי שעונו).

ללוח, המובא בסמוך (בהערה), הוספנו שתי עמודות שאינן נצרכות לשימוש הקגיל בו: אורך התחום, וסיבת המעבר לשורה הבאה (הן מופיעות באותיות קטנות). מטרת ההוספה להקל על הבנת המעבר מתחום סימן מסוים לתחום הסימן הבא (או, במלים אחרות: משורה מסוימת בטבלה אל

המעוברות סימן אחד כרוך בחלות ר"ה הבאה ביום שלישי (החא), ואינו צריך 'לחלק את שללו' עם סימן אחר (ובכל זאת, גם הוא משתייך לסימנים הנדירים ביותר, כיוון שהשנים המעוברות הן מיעוט). מאידך, בין סימני השנים הפשוטות רק אחד כרוך בחלות ר"ה הבאה ביום שני - הכז. אך טבעי הוא ש'זָפָה' בשלל רב לבדו; ואם נוסיף לזה את דחיית גטר"ד (השייכת בכל שנה פשוטה) המגדילה את תחומו - נבין מדוע זהו הסימן המצוי ביותר.

אכן שכיחויותיהם של סימני השנה הוא נושא החורג מתחום מאמרו, ובמק"א דיברנו בו באופן ממוקד יותר; ועיין מאמרו של ד"ר רביב, שהגיע לנתונים מדויקים יותר. המבנה המתמטי של לוח ארבעה שערים וחישובי שכיחויות בלוח העברי - בד"ד 28 תשע"ד (עמ' 113-128).

24 הלוח מופיע בספרים רבים העוסקים בנדון זה. מופיע גם בטור או"ח ס' תכח, בצורה מילולית. בפשטות, השם ארבעה שערים מתייחס לחלוקת שנות מחזור-הלבנה ל-4 קטגוריות: (1) השנים הפשוטות שנסמן בסמוך בכינוי "קבוצה א", והן הפשוטות שפין מעוברת לפשוטה; (2) השנים הפשוטות שנסמן בכינוי "קבוצה ב", והן בין פשוטה למעוברת; (3) שנות 7 ו-18 במחזור (פשוטה בין שתי מעוברות); (4) והשנים המעוברות. השנים המעוברות קובעות טבלה לעצמן, שכן מדובר בסימני שנה אחרים מסימניהן של הפשוטות. השנים הפשוטות כולן מתייחסות לאותן 7 סימנים, אלא שיש חילוקים ביניהן בגבולות ('קצות התחום') בעקבות דחיות גטר"ד ורבט"ו תקפ"ט. דחיית בט"ו תקפ"ט שייכת רק בשנה שאחרי מעוברת (הקטגוריות 1 ו-3 שפאן); ודחיית גטר"ד בכל הפשוטות, אך סימן-השנה של השנה מושפע גם מדחיית ר"ה של השנה הבאה, ולכן יש צורך בקטגוריה של פשוטות שאחריהן שנה פשוטה (שגם בה נוהגת דחית גטר"ד), וזו קטגוריה 2 שצוינה כאן. [ע"י מאמרו של ערן רביב (בד"ד 26, עמ' 51-52), שבמקור "ארבעה שערים" הם ארבעת הימים הקָשִׁים לקביעת ראש-השנה; והביא בזה ציטוט מספר העיבור לרבי אברהם בר חייא].

השורה שלאחריה)²⁵ והיחס ביניהם. נגדיר את כוונתנו במונח "תחום": אורך הזמן של כל שורה בלוח הוא התחום שלה.²⁶

הטבלה לשנים הפשוטות (עם הסבר נצרך) מובאת כאן בהערה.²⁷

הטבלה לשנים המעוברות גם היא מובאת כאן בהערה.²⁸

25 המַעֲבָרִים בלוח נובעים בעיקר מדחיית מולד זקן של שנה זו, וכן מדחיית מולד זקן של השנה הבאה (זה נָכַר במספר החלקים 203-204 בשנים פשוטות, ו-491-492 במעוברות, שבתוספת מותר שנה כנדרש יגיעו לגבול מולד זקן).

26 כלומר, בכל שורה בלוח מצוין שמולד-תשרי אשר חל מ- x ועד y (כולל) מורה על סימן השנה מסוים. "התחום" הוא מ- x ועד y (כולל). מונחים נוספים שנשתמש בהם: קצוות התחום - הם x ו- y . תחילת התחום - הקצה-הראשון שלו - הלא הוא x . סוף התחום, או קצה-התחום - y . אורך התחום נמדד, כמובן, בשעות ובחלקים, ולפעמים גם בימים (כלומר יממה ועוד שעות וחלקים; מלבד סימן g מעוברת שתחומו יממה שלמה בדיוק, וסימן h הכז פשוטה שתחומו 2 יממות שלמות). לשם נוחות ההשוואה, נעשתה המרה של (היממות ו-)השעות לחלקים.

27 לוח ארבעה שערים - השנים הפשוטות. בגלל דחיות ב' ט"ו תקפ"ט (בשנה פשוטה שאחרי מעוברת) ו-גטר"ד (בשנה פשוטה), התלויות בסוג השנה (כאמור), יש צורך לעשות חלוקה פנימית של שנות-המחזור הפשוטות לשלושה סוגים (ראה בהערה הקודמת). נגדיר כי בד"כ ההתייחסות בטבלה היא לכל השנים הפשוטות, אא"כ יצוין שיש שינוי ביחס לחלק מהן. קבוצות-השנים שלגביהם יצינו שינויים: קבוצה א - השנים 1, 4, 9, 12, 15 במחזור (הפשוטות שאחרי שנה מעוברת ולפני פשוטה). קבוצה ב - השנים 2, 5, 10, 13, 16 במחזור (הפשוטות שאחרי שנה פשוטה ולפני מעוברת). לפני כל שינוי יצוין לאיזו קבוצת שנים הוא שייך (קבוצה א או קבוצה ב). כאשר אין ציון, הפרטים תואמים את כל השנים הפשוטות.

מספר השנה	אם מולד תשרי חל בתחום זמן זה		יהיה סימן השנה	אורך התחום (בחלקים)	סיבת המעבר לשורה הבאה
	מ...	עד			
1	7-18-0	1-9-203	בחג	16404 חלק	תשרי הבא מולד זקן (ר"ה ה-ז)
2	1-9-204	2-15-588 קבוצה ב: 2-17-1079	בשה	32785 חלק. קבוצה ב: 35436 חלק	בט"ו תקפ"ט. קבוצה ב: מולד זקן
3	2-15-589 קבוצה ב: 2-18-0	3-9-203	גכה	19055 חלק. קבוצה ב: 16404 חלק	גטר"ד ותשרי הבא מולד זקן (ז-ב)
4	3-9-204	5-9-203	הכז	51840 חלק	תשרי הבא מולד זקן (ר"ה ב-ג)
5	5-9-204	5-17-1079	השא	9516 חלק	מולד זקן
6	5-18-0	6-9-203 קבוצה א: 6-0-407	זחא	16404 חלק. קבוצה א: 6888 חלק	תשרי הבא (ר"ה ג-ה) מולד זקן או (קבוצה א) גטר"ד
7	6-9-204 קבוצה א: 6-0-408	7-17-1079	זשג	35436 חלק. קבוצה א: 44952 חלק	מולד זקן

חלקו השני של הלוח מובא בהערה הבאה. שתי הטבלאות יחד מרכיבות את "לוח ארבעה שערים" (נעיר כי בספרי הקדמונים הלוח מובא באופן מילולי ולא בטבלה, למשל: טור או"ח סימן תכח). קיימת אפשרות לאחד את שתי הטבלאות לטבלה אחת, כפי שמביא ד"ר ערן רביב במאמרו (למשל: בד"כ 26, עמ' 53; בד"כ 28 עמ' 117-188) - בהם נמצאים גם הסברים מעשירים על אופן יצירת הלוח; עיין שם.

28 לוח ארבעה שערים - השנים המעוברות:

מספר השנה	אם מולד תשרי חל בתחום זמן זה		יהיה סימן השנה	אורך התחום (בחלקים)	סיבת המעבר לשורה הבאה
	מ...	עד			
1	7-18-0	1-20-490	בחה	28571 חלק	תשרי הבא מולד זקן (ר"ה ז-ב)
2	1-20-491	2-17-1079	בשו	23269 חלק	מולד זקן
3	2-18-0	3-17-1079	גכז	25920 חלק	מולד זקן. ותשרי הבא בטותקפ"ט
4	3-18-0	4-11-694	החא	19055 חלק	תשרי הבא גטר"ד
5	4-11-695	5-17-1079	השג	32785 חלק	מולד זקן
6	5-18-0	6-20-490	זחג	28571 חלק	תשרי הבא מולד זקן (ר"ה ה-ז)
7	6-20-491	7-17-1079	זשה	23269 חלק	מולד זקן

דוגמאות לשימוש בלוח מובאות בהערה.²⁹

כעת נסביר כיצד נבדוק רצפים באמצעות לוח ארבעה שערים.

כל שורה בלוח עוסקת בסימן־שנה אחד. מפל שורה ניקח את שני קצוות התחום, ולכל אחד מהם נחשב את מולד השנה הבאה (אם השנה הנידונה פשוטה, יש להוסיף 'מותר שנה פשוטה'³⁰ - 4-8-876; ואם היא מעוברת יש להוסיף 'מותר חודש נוסף, ובסה"כ נוסף 589-21-5). כך נוכל לבדוק בלוח ארבעה שערים מהו סימן השנה הבאה (נצטרך לקחת בחשבון את החלופות האפשריות - פשוטה אחרי פשוטה, וכו'). אם בשני הקצוות נמצא אותו סימן, אות הוא כי יש כאן רצף הכרחי, שאחרי סימן שנה א, בהכרח יבוא סימן שנה ב.

לדוגמה, ניקח את הסימן גכז מעוברת, תחומו מתחיל (טבלת המעוברות שורה 3) בחצות יום שני (18-02). דחיית 'מולד זקן', 'חלק' אחד לפני כן, סימן השנה יהיה בשז. מולד תשרי של השנה הבאה (15-589-1; ולפי הטבלה של השנים הפשוטות (שורה 2) - שהרי אחרי שנה מעוברת מוכרחת לבוא שנה פשוטה - סימנה בשז. נבדוק את קצה התחום של גכז (מעוברות שורה 3, כאמור) 3-17-1079 (חלק אחד אח"כ, יהיה זה 'מולד זקן' והסימן יהיה החא). מולד השנה הבאה: 2-15-588. סימן השנה ההיא (פשוטות שורה 2) - בשז (קצה התחום עבור שנים מקבוצה זו). מזה מוכח שאחרי גכז מעוברת יבוא תמיד סימן בשז פשוטה. גכז ← בשז.

למעשה, לא היה צורך בבדיקת שני הקצוות של סימן גכז. הרי, לפי הכללים הראשונים שלנו, יכולים לבוא אחרי גכז רק סימני הפשוטות המתחילות באות ב - בחג ו־בשז. אחרי שבדקנו את הקצה הראשון של תחומו של גכז, ומצאנו שכבר אז הסימן של השנה הבאה הוא בשז, אין צורך לבדוק דבר יותר מזה, שהרי ראשית תחומו של גכז כבר אינו מאפשר למולד תשרי הבא 'ליפול' בתוך התחום של בחג פשוטה. והרי מוכח: גכז ← בשז.

כדי ליצור רשימה סופית של הרצפים האפשריים עבור זוג שנים עוקבות, יש לעבור על לוח ארבעה שערים, ולבדוק עבור כל סימן מה עתיד להיות סימן השנה הבאה. עלינו להביא בחשבון את כל האפשרויות - עבור סימני השנים הפשוטות יש לבדוק מה סימן השנה הבאה כאשר היא מעוברת וגם כאשר היא פשוטה.

ננסה שני כללים חדשים, ונראה את הרצפים המושפעים מהם.

פרק ו: שני כללים חדשים: ערב־פסח בשבת ור"ה ביום ג

לעיל בכלל ג למדנו שלא ייתכן רצף של שנים כסדרן, או של שנים חסרות. לעומת זאת, רצף של שנים שלמות אפשרי בהחלט. בכלל החדש שלפנינו, נבקש להגביל זאת. כלל ה) אמור מעתה: רצף של שנים שלמות יהיה בלתי־אפשרי כאשר באחת מהן חל ערב־פסח בשבת.

באופן ממוקד יותר: סימן השא לא יאפשר לשנה שלמה להיות סמוכה לו, אפילו לפניו.³¹

29 נתון: מולד חודש תשרי שנת ה'תשמ"ח 4-9-77 (יום רביעי לפנות בוקר). זו השנה הרביעית במחזור (5748:19 = 302 ושארית 10), שנה פשוטה. 4-9-77 נמצא בתחום הזמן של סימן הכז פשוטה (שורה 4). זהו סימנה של שנת ה'תשמ"ח. דוגמה נוספת: מולד תשרי ה'תשנ"ב: 2-9-45. שנה מעוברת - ה-14 במחזור. סימנה - כשז מעוברת (שורה 2 במעוברות). דוגמא נוספת: מולד תשרי ה'תקס"א: 6-2-788. היא השנה ה-13 במחזור (5561:19 = 293 ושארית 13), וא"כ היא שנה פשוטה. בטבלת השנים הפשוטות (שורה 6) יש חילוק בין שנות "קבוצה א" ל"קבוצה ב". שנה 13 שייכת ל"קבוצה ב", ולכן, לפי האמור בטבלה, סימנה של שנת ה'תקס"א היה זחא פשוטה.

30 = הכפלת אורך החודש 29-12-793 (כ"ט יום, י"ב שעות ו־תשצ"ג חלקים) ב-12 (בניכוי מספר השבועות השלמים, שאינו נצרך לנו). וכו"ב במעוברת.

31 סמוכה לו אחריו בלתי־אפשרי כבר בשל רשימת סימני השנים, שאין בה סימן המתחיל באות ג והשנה שלמה. על כלל זה כבר עמד ד"ר ערן רביב במאמרו לוח 213 ראשים (בד"ד 27); וזו לשונו: "יש לשים לב

למעשה, כלל זה שולל שני רצפים שלא שָׁלְלָנוּ עַד כֹּה - זשג-השא; השג-השא.

הסבר מילולי לפלל: ערב פסח בשבת ור"ה ביום שלישי³² זו האפשרות בעלת השכיחות הנמוכה, שכן יום שלישי אינו 'מקבל' את המולדות של קודמו, בניגוד לשאר הימים הראויים לקביעת ר"ה. לכן אפשר לומר שסימן הפרוך בקביעת ר"ה ביום שלישי (לפניו או לאחריו) אינו מאפשר רצף של שנתיים שלמות³³. למעשה, הסימן היחיד השלם הכרוך בקביעות שכזו הוא השא פשוטה (שאר הסימנים המסתמיים ב"א, זחא ו"החא, חסרים; והמתחילים באות ג - כסדרם).

הבה נתבונן על סימן השא, הוא הנדיר שבסימנים. בלוח ארבעה שערים אפשר לראות שתחמו הוא המצומצם ביותר מכל סימני השנים (הוא שווה ל-8 שעות ו-876 חלקים). לכן אינו מאפשר לשנה שלמה אחרת להיות סמוכה לו; ואף שבשאר הסימנים יש אפשרות לשתי שנים סמוכות להיות שלמות, סימן השא אינו יכול להיות אחד מהן. לפניו לא יכול לבוא סימן זשג ולא סימן השג; אלא רק בחג או זחג.

כלל ו) הפלל החדש השני: ברצף של שנים, שבראשונה שבהן חל ר"ה ביום שלישי (דהיינו סימני גכ), השנייה לא תהיה חסרה.

מעתה, שלושה רצפים (מן הרשימה שלעיל) הם בלתי-אפשריים: גכה-זח (גכה-זחא, גכה-זחג), גכז-בחג.

הסבר מילולי לפלל: בהסברינו לעיל כבר הזכרנו, שהפלל "לא אד"ו ראש" מכתוב 'חלוקת' מולדות-תשרי שחלו בימי אד"ו לימים שלאחריהם. היום היחיד שלא 'הרוויח' מ"לא אד"ו ראש" הוא יום שלישי, שהיום הקודם לו - יום שני - כשר גם הוא לקביעת ר"ה. נמצא, שכאשר ר"ה נקבע ביום שלישי אות היא שהמולד אכן 'שייך' לו ולא 'נפל' אליו ממולדות היום הקודם.³⁴ ראינו גם שכאשר ר"ה חל ביום שלישי, השנה כסדרה בכל אופן. מאחר שכן, מהי האפשרות שמולד תשרי של השנה השלישית (שנתיים אחרי ר"ה שחל ביום שלישי) יגרום שהשנה השנייה תהיה חסרה? כיוון שנקודת הפתיחה היא שר"ה ביום המולד (יום שלישי) או ממש סמוך לו, הדבר אינו מתאפשר.

תוספת הסבר: אם שתי השנים שברצף הן פשוטות, וכאמור הראשונה כסדרה והשנייה חסרה, הריהן יחד $353 + 354 = 707$ יום. חשבון המולד לשנתיים פשוטות (24 חודש * $793 - 12 - 29$) = $708 - 17 - 672 = 708$ יום וכמעט $3/4$. פער של יום³⁵ וכמעט $3/4$ בין זמן ר"ה ובין המולד. אם המולד הראשון היה מולד זקן (יום שני אחה"צ), הפער קטן בשעות אחדות. למעשה, האפשרות הנדונה (גכה-זחא) אמורה להוביל לכך שראש השנה השלישית יחול גם הוא ביום שלישי (שהרי 707 יום מתחלקים ל-7 ללא שארית), אך תחמו המצומצם של יום שלישי אינו מאפשר לזה לקרות.³⁶ לעומת זאת, אם השנה הראשונה שברצף חסרה (זחא, החא), בהחלט ייתכן - ואף הכרחי (לאור בלעדיותם

לעובדה המעניינת שסימן השנה היחיד שמתקבל רק כשהוא 'ללא דחייה' הוא הסימן - השא. סימן זה הוא הנדיר מכל סימני הקביעות והוא יוכל לבוא רק אחרי שנה חסרה".

32 כמובן, בהתאם לכלל ב דלעיל, שני מקרים אלו אחד הם - כאשר חל ערב פסח בשבת, ראש השנה שלאחריו חל ביום שלישי.

33 לעיל, בהסבר לכלל ג, ערכנו חשבון ולפיו נוכחנו לראות מדוע רצף של שנים חסרות בלתי אפשרי. שם ערכנו חשבון ביחס לזוג שנים שלמות והראינו מדוע הדבר אפשרי, למרות החרגה ההכרחית בין יום ראש-השנה ובין המולד. כאן אנו מוסיפים (גם אם לא נפרט את זה בחשבון), שבמקרה של קביעות נדירה כ"כ כמו השא - החרגה מכריעה את הפך ואינה מאפשרת שנה שלמה נוספת בסמיכות. נציין עוד, שתחולת פסח שנתיים רצופות במוצ"ש (ור"ה שנתיים רצופות ביום שלישי) מחייבת קיומו של סימן-שנה גשא מעוברת, ודברינו כאן הם הסבר מקוצר למה שהזכרנו לעיל (בהערה), שסימן זה אינו קיים.

34 לבד מדחיית מולד זקן שהיא בסוף יום האתמול, ובמקרים נדירים ביותר דחיית ב' ט"ו תקפ"ט.

35 שהרי $708:7 = 51$ ושארית 1.

36 בימים אחרים הדבר עשוי לקרות, ברצף של שנתיים חסרה וכסדרה - כגון ר"ה התשע"ז ביום שני, וכן ר"ה התשע"ז (התשע"ז בחג, התשע"ח הכז). ר"ה התשע"ב ביום חמישי, וכן ר"ה התשע"ד (התשע"ב הכז, התשע"ג בחג - אותם סימנים כמו בדוגמה הקודמת, רק בסדר הפוך). ר"ה התשס"א ביום שבת, וכן התשס"ג (התשס"א זחא, התשס"ב גכה - הפוך מהדוגמה שלנו; וזו ההזדמנות לחדד את הנקודה: שם

של סימני גכ, וכנודן לעיל במאמר) - שאחריה יבוא סימן גכ. וזאת בתנאי שיש פער משמעותי בין מולד השנה הראשונה ובין ר"ה הנקבע על פיו.³⁷ בהסברים שבהמשך נשתמש בחשבון מדויק יותר בע"ה.

ואם אחת משתי השנים מעוברת, דהיינו הראשונה, הרצף הנדון הוא גכז-בחג, והן יחד ($384 + 353 = 737$ יום, וראש השנה השלישית - ביום חמישי. חשבון המולד לשנתיים כיוצא בהן (25 חודש) $= 738 - 6 - 385$. הפער (פיממה ורבע) קטן יותר מהפער הנזכר לעיל ביחס לשתי פשוטות (פֶּשֶׁל חודש העיבור, שהוא בן 30 יום), אך עדיין אינו מאפשר את הרצף האמור, בשל התחום המצומצם של יום שלישי (שאינו מאפשר לראש השנה הראשונה להיות רחוקה מן המולד, וכתוצאה מכך המולד של השנה השלישית חייב לחרוג מגבולות הקביעה של יום חמישי.³⁸ אך כאשר ראש השנה הראשונה שֶׁרָצַף אינו חל ביום שלישי, אפשר שתהיינה שנתיים רצופות שֶׁן ימיהן 737, וזאת בתנאי שיש פער משמעותי בין מולד השנה הראשונה ובין ר"ה הנקבע על פיו.³⁹

ליסיום פרק זה: אחרי הפרקים הקודמים, שבהם התברר לנו שמספר הרצפים האפשריים (רצף סימני שנה) לכל זוג שנים עוקבות הוא 35 לכל היותר, התברר לנו בפרק זה ש-5 מן הרצפים (שנכללו ב-35) הם בלתי-אפשריים לפי החשבון.

בלתי אפשריים כאשר השנה הראשונה מעוברת: גכז-בחג; השג-השא. אלו בלתי-אפשריים; ולפיכך נוספו לנו על הרצפים ההכרחיים: גכז ← בשג; השג ← הכז.

כאשר השנה הראשונה פשוטה: גכה-זח(א/ג) בלתי אפשריים, ולפיכך גכה ← זש(ג/ה). זשג-השא בלתי אפשרי, ולפיכך פֶּרָצַף של 2 שנים פשוטות זשג ← הכז.

רצפים הכרחיים למפרע: בשנים פשוטות כחג → השא, ובמעוברת-ופשוטה זחג → השא.

פרק ז: סימן-שנה וזה לשתי שנים סמוכות

עד כה התעלמנו מאפשרות כזאת, אך יש מקום לברר ולשאול: האם ייתכן רצף של שתי שנים עוקבות שלשתיהן סימן-השנה זהה?

נתחיל מן הכללים הפשוטים שפתחנו בהם.

בכלל ג ראינו כי שתי שנים סמוכות אינן יכולות להיות מעוברות, בשום אופן. לכן השאלה שלנו תתמקד בשתי שנים פשוטות: הייתכן שתהיינה בעלות קביעות זהה?

בכלל ד למדנו ששתי שנים סמוכות לעולם לא תהיינה כסדרן. וכן למדנו ששתי שנים סמוכות לעולם לא תהיינה חסרות.

לאור זאת, השאלה שלנו נותרה רק לגבי רצף של שתי שנים פשוטות שלמות. הייתכן שתהיינה בנות קביעות זהה? האם אפשריים הרצפים בשג-בשה? השא-השא? זשג-זשג?

נקודת המוצא - ר"ה של השנה הראשונה - היא במולד הרחוק יחסית מיום ר"ה. שכן מולד התשס"א 310-5-19 ור"ה נדחה באופן כפול עד שבת, מפני מולד זקן ואחריו לא אד"ו רא"ש. מולד התשס"ג 982-12-7, מעט יותר מ-5 שעות לפני שהיה על ר"ה להידחות).

37 ראה בהערה הקודמת, שאירע כן בשנים התשס"א-התשס"ב.

38 לדוגמה, שנת התשפ"ב, סימנה גכז מעוברת. מולד תשרי: 497-5-3. מולד תשרי התשפ"ד: 882-11-6. מרוחק למדי מן היכולת להיקבע ביום חמישי. שנת התשנ"ה סימנה גכז, והמולד 235-0-3. התשנ"ז - 620-6-6, עדיין רחוק מן היכולת להיקבע ביום חמישי.

39 לאחרונה: התשפ"א זחא (מולד תשרי: 701-20-5), התשפ"ב גכז מעוברת, ור"ה התשפ"ג ביום ב (2-3-6).

40 בשנה פשוטה 353, או 355 יום. חילוק ב-7 ייתן שארית של 3, 4 ו-1 בהתאמה. רק מספר הימים בשנה מעוברת שלמה - 385 - מתחלק ל-7 ללא שארית. אך אין שתי שנים מעוברות זו אחרי זו, כאמור.

במקביל, חשבון המולד מלמד זאת: ההפרש בין מולד תשרי ובין מולד תשרי שלאחריו (בשנה פשוטה) הוא ד' ח' תתע"ו - 4 ימים, 8 שעות ו-876 חלקים, או - למפרע⁴¹ $204 - 15 = 2$. בלוח ארבעה שערים אין אף סימן שהתחום שלו מגיע לאורך כזה (סימן הכז, הארוך ביותר, תחמומו הוא שתי ימות).⁴²

מה שבכל זאת אפשר לחפש, הוא אם נשתמש בסימני-שנה של שתי אותיות⁴³: האם אפשרי ששתי שנים רצופות - פשוטה ומעוברת או להפך - תהיינה בנות אותו סימן? למעשה, יש עלינו לבדוק רק כיוון אחד - שנה מעוברת שלמה. זו האפשרות היחידה לכך שראש השנה יחול באותו יום בשנתיים רצופות: מעוברת שלמה, ואחריה פשוטה שלמה.⁴⁴

לגבי הש (השג-השא) כבר הוכחנו שזהו רצף בלתי-אפשרי. נשאר לברר לגבי בש ולגבי זש.

הדבר אפשרי רק אם תחומה של השנה הפשוטה מספיק ארוך ומותר שנה מעוברת (ליתר דיוק: למפרע) יכול להיבלע בתוכו. כאמור, מותר שנה מעוברת הוא 5-21-589, ולמפרע - 1-2-491. הוספת 1-2-491 על מולד תשרי של השנה הפשוטה ייתן את מולד תשרי של השנה שעברה, המעוברת. אם עָבַר שני המולדות נמצא בלוח ארבעה שערים שר"ה חל באותו היום ומרחשון וכסלו שְׁלִמִים, התשובה חיובית.

נבדוק את תחילת התחום של השנה הפשוטה. ב"ש (בשה) פשוטה - תחילת התחום 1-9-294 + מותר מעוברת-למפרע 1-2-491 = 2-11-695. זה מולד תשרי של השנה הקודמת, המעוברת - יום שני בבוקר. בדיקה בלוח ארבעה שערים, לשנים המעוברות, מראָה שמולד זה בתוך התום של סימן בשז. נמצא שאפשרי רצף של שנתיים בסימן בש (בשז-בשה).

41 כלומר, חיסור 876-4 מִשְׁבּוֹעַ שָׁלֵם (0-70). קראנו לו "למפרע", כיוון שאם נתון לנו מולד תשרי מסוים ונרצה לדעת את מולד תשרי של השנה הקודמת, והיתה זו שנה פשוטה, אפשר לְחַסֵּר מִן המולד הנתון 876-4 כאמור, ואפשר במקום זה להוסיף עליו 204-15, להגיע לאותה תוצאה. כן לענייננו, את המרחק בין מולד תשרי (של שנה פשוטה) ובין מולד תשרי שלאחריו אפשר לבטא ב-876-4, ואפשר לומר שהוא 204-15-2 אחרונית ("למפרע"), כלומר מולד תשרי 'קטן' ב-204-15-2 ממולד תשרי הקודם לו. וכל זה כבר נמצא בספרי המעברים (עיין ספר אבודרהם, סדר העיבור: "ואם תרצה להוציא מולדות השנים למפרע...").

42 לעומת זאת, מותר שנה מעוברת 589-21-5, ולמפרע 491-2-1. מבין השנים המעוברות, רק תחומו של סימן השג עֹבֵר הפרש כזה; אך כאמור, אין שתי שנים סמוכות מעוברות.

43 ללא האות השלישית, אשר מסמלת את פסח וממילא גם מלמד על סוג השנה - פשוטה או מעוברת. 'הסימנים הכפולים' - הקיימים גם בשנים פשוטות וגם במעוברות - הם: בח, בש, גכ, הש, זה ויזש.

44 מספר הימים בשנה כזאת הוא 385 - היחיד המתחלק ב-7 ללא שארית (בשנים פשוטות מספר הימים 353, 354 או 355; ובמעוברות 384 או 385). לבר מזאת, כבר הראינו שאין שתיים רצופות יכולות להיות שתייהן חסרות או שתייהן כסדרן.

45 תחילת התחום של השא: 203-9-5. בתוספת 491-2-1 נמצא 490-20-6. משמעות הדבר היא ששנה שסימנה השא, וקודמת לה שנה מעוברת, סימנה של המעוברת הוא זחג.

46 $1-2-490 + 1-9-204 = 2-11-695$ מולד תשרי של המעוברת מורה על כך שסימנה בשז. והרי כאן רצף בש-בש.

47 $1-2-490 + 6-0-408 = 0-2-899$. מולד תשרי של המעוברת מורה על כך שסימנה זשה. והרי כאן רצף זש-זש.

זש (זשג) פשוטה - תחילת התחום, בחלופה המוקדמת ביותר, 6-0-408. נוסף 1-2-491 = 7-2-899. בדיקה בלוח ארבעה שערים, לשנים המעוברות, מראה שמולד זה בתוך התום של סימן זשה. נמצא שאפשרי רצף של שנתיים בסימן זש (זשה-זשג).

כאמור, כפילות של הש אינה אפשרית.⁴⁵ אך כפילות של בש⁴⁶ וכן של זש⁴⁷ אפשרית, וכן נמצא ברשימת הרצפים האפשריים שהרכבנו, וגם אירעו לא מכבר.⁴⁸

פרק ח: מסקנות: רשימות רצפים מעורבנות

רצפים הכרחיים:

דו-כיווני (שייך רק באופן מתנה): עבור זוג שנים, שהראשונה ביניהן מעוברת, מתקיים **החא** → **גכה**.

חד-כיווני (ישר): **החא** → **גכה**. **השא** → **גכ**. **זחא** → **גכ**. **גכז** → **בשה**. **השג** → **הכז**. **גכה** → **זש**. עבור שתי שנים פשוטות: (**השא** → **גכה**. **זחא** → **גכה**). **זשג** → **הכז**.

למפרע בלבד: **הכז** → **כשז**. **הכז** → **כחה**. **זשג** → **החא**. עבור שתי שנים פשוטות: **הכז** → **בשה**. **הכז** → **בחג**. **בחג** → **השא**.⁴⁹ **בשה** → **זחא**. מעוברת-פשוטה: **זחג** → **השא**. **זשה** → **זחא**.

משולש (שנה אמצעית מעוברת, והיא המוקד): **הכז** → **כחה** → **זשג**. **זשג** → **החא** → **גכה** (→ **זש**).

ועפ"ז, עבור שנה מעוברת שאחריה 2 שנים פשוטות (כלומר, שהיא השנה ה-3, ה-8, ה-11, ה-14 וה-19 במחזור) וסימנה **כחה**: **הכז** → **כחה** → **זשג** → **הכז**.

רצפים אפשריים - נותרו לנו 30. והם:

לזוג שנים פשוטות: **כחג**, **הכז**, **בחג**, **השא**, **בשה**, **זחא**, **בשה**, **זשג**, **גכה**, **זשג**, **הכז**, **בחג**, **הכז**, **בשה**, **השא**, **גכה**, **זחא**, **זשג**, **הכז**. (10 זוגות)

פשוטה ומעוברת: **כחג**, **השג**, **בשה**, **זחג**, **בשה**, **זשה**, **גכה**, **זשה**, **הכז**, **כחה**, **הכז**, **כשז**, **השא**, **גכז**, **זחא**, **גכז**, **זשג**, **החא**, **זשג**, **השג**. (10 זוגות)

מעוברת ופשוטה: **כחה**, **זשג**, **כשז**, **בחג**, **כשז**, **בשה**, **גכז**, **בשה**, **החא**, **גכה**, **השג**, **הכז**, **זחג**, **הכז**, **זחג**, **השא**, **זשה**, **זחא**, **זשה**. (10 זוגות)

כדי לעמוד על רשימת הרצפים האפשריים, וכדי להוכיח את שני הפללים המתחדשים לעיל, נחשלים מהם ונבדוק את הדברים באופן פרטני עבור כל סימן, תוך הסתייעות בחשבון ובלוח ארבעה שערים.⁵⁰

קל יותר להתחיל מן השנים המעוברות, שאחריהן ודאי השנה פשוטה ולכן יש רק אפשרות אחת לבדוק.

כחה מעוברת. כבר הוכחנו, ללא צורך בחשבון, שאחריה יכול לבוא רק סימן זשג.

כשז (מעוברת שורה 2). למעשה, גם כאן אין צורך בחשבון, לאור מה שכבר ידוע לנו. ובכל זאת, נחשב כדי להמחיש: קצה ראשון: 1-20-491, בתוספת מותר שנה מעוברת 5-21-589 = 7-18-0.

48 התשס"ג-התשס"ד, וכן התשפ"ז-התשפ"ח: זשה-זשג. התשע"ט-התש"פ: כשז-בשה (ולהבא עוד רחוק, התתע"ז-התתע"ח).

49 לפי זה, לו היתה אפשרות של שלוש שנים פשוטות ברצף, אפשר היה לקיים בהן **הכז** → **בחג** → **השא**. אך, כמובן, סדר השנים המעוברות (ג"ח אדו"ט) אינו מאפשר שלוש שנים פשוטות ברצף.

50 בדיקה דומה ערך ערן רביב במאמרו לוח 213 ראשים, בתוך בד"ד גליון 27 (עמ' 70-71); שם הוא ביחס למעברים בין הדחיות (וכמובן, נכללים בזה המעברים בין הסימנים). עיין שם.

וזה ממש תחילת תחומו של סימן בחג (פשוטות שורה 1), המתחיל במקום שבו חורג המולד מתחומו של זשג (ראש השנה נדחה כתוצאה מ'מולד זקן').

וכן יכול לבוא (אחרי בשג) סימן בשג - אפשר להסיק זאת ממה שראינו לעיל בהדגמה ביחס לסימן גכז. ובכל זאת נחשב: קצה תחומו של בשג 2-17-1079, בתוספת מותר שנה מעוברת = 15-588-1. סימן השנה: בשג (פשוטות שורה 2).

הלאה. סימן גכז. לעיל הוכחנו (בהדגמה לשלב זה): גכז ← בשג.

החא. כבר הוכח בנקל שאחריו יכול לבוא רק גכה.

השג. לכאורה, אחריו יוכלו לבוא הכז וכן השא. הבה נבדוק. את תחילת התחום שלו (מעוברות שורה 5) אין צורך לחשב, המעבר מ'החא' ל'השג' בהכרח גרם למעבר השנה הבאה מגכה ל'הכז (תחילת התחום נעוצה בדחיית בט"ו תקפ"ט הנדירה). נותר לחשב את סוף התחום. אמנם גם כאן אפשר להסתדר ללא חישוב: נִכָּר לעין שהתחום של הכז (פשוטות שורה 5) ארוך הרבה מתחומו של השג (אגב, שניהם הסימנים המצויים בסוגיהם - פשוטות ומעוברות); וכיוון שתחילת התחום של השג מתואם עם תחילת תחומו של הכז שבשנה הבאה, כאמור - סוף תחומו של השג, בתוספת מותר שנה מעוברת כנדרש, יראה שמולד תשרי של השנה הבאה הוא עדיין בתוך תחומו של הכז.⁵¹ נותר לנו להסיק מזה: השג ← הכז. ומבין רשימת הרצפים האפשריים שהזכרנו בשלבים הקודמים יש לשלול את האפשרות שאחרי השג יבוא השא. וזה ממש כפי שכתבנו בכלל הראשון מן הכללים החדשים.

הלאה. סימן זחג. אם נוסיף מותר שנה מעוברת על תחילת תחומו, נקבל, כאמור, מולד תשרי הנמצא עמוק בתוך התחום של הכז. סוף תחומו - גם כאן אפשר לחסוך את החשבון, אם נתבונן: לו יימצא עדיין תחום השנה הבאה בתוך תחומו של הכז, איזו שנה מעוברת תבוא לפני סימן השא? הרי אין עוד מעוברת המסתיימת באות ג (מלבד השג, וצמד זה כבר הוכחנו שאינו אפשרי)! אין לנו ברירה אלא לומר שסוף תחומו של זחג יוביל בהכרח (עבור השנה הבאה) לסימן השא.⁵² לסיכום: אחרי זחג ייתכן סימן הכז וכן השא.

האחרון מסדרת המעוברות - זשה. אחריו, לכאורה, יכולים לבוא זחא וגם זשג. תחילת תחומו כבר ידוע לנו - הוא הכרוך במעבר השנה הבאה מתחומו של השא לתחומו של זחא. סוף תחומו - בהתבוננות קלה בלוח ארבעה שערים (עם עמודת "אורך התחום") נִכָּר שתחומו של זשה גדול מתחומו של זחא (פשוטות שורה 6, ועוד יותר בולט ביחס ל"קבוצה א" ששם - פשוטות שאחרי מעוברת). אם כן, ודאי שסוף תחומו של זשה, בתוספת מותר שנה מעוברת, ייתן בהכרח מולד הנמצא כבר אֵי־שם בתוך תחומו של זשג. אם כן, לגבי זשה שתי האפשרויות הנ"ל קיימות.

עכשיו יש לנו לבחון את השנים הפשוטות. כאן עלינו לקחת בחשבון שהשנה הבאה אחריה יכולה להיות פשוטה או מעוברת, ולכן כל בדיקה תצטרך להיות כפולה.

נתחיל בסימן בחג. תחילת התחום 0-18-7. בתוספת מותר שנה פשוטה 876-8-4 = מולד תשרי הבא 876-2-5. במקרה זה, אם השנה הבאה פשוטה, סימנה הכז. ואם השנה הבאה מעוברת, סימנה השג.

סוף התחום 203-9-1. בתוספת מותר פשוטה 876-8-4 = 1079-17-5. אם השנה הבאה פשוטה, סימנה השא. ואם מעוברת, סימנה עדיין השג. בשתי האפשרויות, כמובן, זה (מולד השנה הבאה) הקצה האחרון של תחום הסימן, שכן חלק אחד אח"כ מכניס את ראש השנה לדחיית 'מולד זקן'.

כלומר: אחרי סימן בחג יכול לבוא סימן הכז או השא פשוטה, ואם השנה הבאה מעוברת - סימנה ודאי השג. דבר זה תואם לכלל ד (מן הפללים הראשונים שלנו), שאחרי שנה חסרה (בחג) לא תוכל לבוא שנה חסרה (החא).

51 סוף תחומו של השג 1079-17-5 + מותר מעוברת 589-21-5 = השנה הבאה 588-15-4. עמוק בתוך תחומו של הכז.

52 והנה חשבון: 6-20-490 + מותר מעוברת = 1079-17-5, והוא קצה תחומו של השא, בטרם נופל ר"ה בדחיית מולד זקן והסימן עובר להיות זחא.

הסימן הבא מן הפשוטות - בשה. תחילת תחומו כבר ידוע לנו, ומולד תשרי הבא הוא תחילת תחומו של סימן זחא בפשוטות וזחג במעוברות.

לגבי סוף תחומו, הוא אינו אחיד בכל השנים (פשוטות שורה 2), אך אין צורך להסתכן, ואפשר להתחמק מהחשבון, כיוון שכבר ידוע לנו שתחילת תחומו של בשה הוא תחילת התחום גם עבור סימן השנה הבאה, פשוטה או מעוברת. נָכַר כי תחומו של סימן בשה, בכל אופן, ארוך יותר מן מתחומו של זחא והן מתחומו של זחג; ומכאן בהכרח שֶעָבֹר סוף התחום סימן השנה הבאה יהיה זשג ובמעוברת זשה.

סימן גכה. תחילת תחומו, בתוספת מותר שנה פשוטה, מביא אותנו למולד הנמצא בתוך המשך תחומיהם של זשג בפשוטה וזשה במעוברת. סוף תחומו נעוץ בדחיית גטר"ד; ולפ"ז המעבר של ר"ה מיום ג ליום ה הוא המעבר מתחומו של גכה לתחומו של הכז, וכיוון שפך ברור שהוא כרוך במעבר של מולד השנה הבאה מ־זש (זשג פשוטה או זשה מעוברת) ל־יב (בחג או כחה).⁵³ ולפי כל זה נמצא, שאחרי סימן גכה יוכלו לבוא רק סימני זש (זשג, זשה), ולא זח, ואכן למדנו זאת בכללים החדשים (כלל ו).

סימן הכז. כאמור, תחילת תחומו, נעוץ בדחיית גטר"ד. מולד השנה הבאה בהכרח מתחיל את תחומו של סימן בחג אם היא פשוטה, כחה אם היא מעוברת. כשנתבונן בלוח ארבעה שערים נבחין על נקלה שתחומו של סימן הכז הוא עצום ביותר - 2 יממות בדיוק!⁵⁴ למעשה, כל השנים הפשוטות שפסח שלהן חל בשבת 'מנוקזות' לסימן הכז. מזה ברור ומוכרח - וכבר אמרנו את זה במלים אחרות בשלב הבסיסי של המאמר - שתחומו של סימן הכז כולל, עבור מולד השנה הבאה, את תחומיהן של כל השנים שראש השנה שלהן חל ביום שני. כלומר, כל ארבעת הסימנים - בחג ו־בשה בפשוטות ו־כחה ו־בשז במעוברות - עשויים לחול אחרי שנה שסימנה הכז.

דבר נוסף שמוכרח מזה, הוא שֶקֶצָה תחום סימן הכז, עבור השנה הבאה הוא גם קֶצָה תחומיהם של סימני בש - בשה ו־בשז. $5-9-203 +$ מותר פשוטה $= 2-17-1079$. חלק אחד אחרי כן - ר"ה (הבאה) נדחה בגלל 'מולד זקן' ליום שלאחריו (יום שלישי), ואז סימן שנה זו הוא והשנה הבאה גכ (גכה או גכז). סימן השא. כבר למדנו שסימן השנה הבאה מתחיל ב־ג, ואין סימן אחר בנמצא מלבד גכה ו־גכז. הלאה. סימן זחא. כמו בקודמו, אין צורך בחשבון כדי להיזכר שסימן השנה הבאה הוא גכ - גכה פשוטה או גכז מעוברת.

זשג. המעבר בין זחא ל־זשג, בהכרח גורר מעבר גם בסימן השנה הבאה, מסימני גכ לסימן הכז בפשוטה ו־זחא במעוברת. התחום של סימן הכז גדול מן התחום של זשג, וזה אומר שאם גם השנה הבאה פשוטה אין אפשרות שהיא תהיה השא, אלא רק הכז. וכן העלינו בס"ד בכלל ה. ואם השנה הבאה מעוברת, מבט בלוח מראָה שהתחום של סימן זשג גדול מזה של זחא, וזה אומר שכאשר התחום של השנה הבאה (המעוברת) יעבור מ־סימן זחא לסימן זשג, עדיין יהיה סימנה של השנה הנוכחית זשג. וא"כ עבור צמד פשוטה-מעוברת אפשריים שני הרצפים: זשג-זחא; וזשג-זשג.

פרק ט: טבלה ל-380 שנה עם סימון הרצפים

כאמור, עבור זוג שנים יש 30 רצפים אפשריים.

להמחשת הדברים⁵⁵, נביא כאן טבלה ל-380 שנה, שהן 20 מחזורי-לבנה $(19 \cdot 20 = 380)$: מחזורים רפט-שח, והן השנים התע"ג-התתנ"ב. טבלה זו מציינת עבור כל שנה את סימן השנה; והוספנו בה (לפני הסימן) מספר מ-1 ועד 30, המציין מהו הרצף (שחל בשנה זו ובשנה שלאחריה) מִבֵּין ה-30 האפשריים.

53 להמחשה: רגע לפני גטר"ד $3-9-203 +$ מותר פשוטה = מולד תשרי הבא $7-17-1079$ חלק אחד אחרי כ"ב, ור"ה (הבא) יידחה מיום שבת ליום שני; וכאמור.

54 מה שאומר, ש-2/7 מן השנים הפשוטות, סימנן הכז. סימן הכז הוא הקצוי ביותר מבין כל סימני השנה.

55 פרק זה נכתב לפי עצתו של המומחה ר' רחמים שר-שלום.

כדי למצוא את המשבצת של שנה מסוימת, יש לדעת באיזה מחזור היא (בעמודה הימנית מצוין המחזור עם השנה הראשונה שלו). נדגים: שנת התשפ"ד - 5784; בחלוקה ל-19 נמצא 304 (מחזורים שלמים שעברו מאז היצירה) ושארית 8. כלומר, שנת התשפ"ד היא השמינית במחזור שה. נביט בלוח, בשורה של מחזור שה (המתחיל בשנת התשע"ז, כמצוין מימין), במשבצת השמינית נמצא: 28זחג. פירושו של דבר, שסימן השנה זחג (מעוברת), והיא עם השנה שלאחריה רצף מס' 28 (כדלהלן).⁵⁶

רשימת הרצפים האפשריים, ממוספרת לצורך הסימון בטבלה.

לזוג שנים פשוטות: (1) בחג הכז, (2) בחג השא, (3) בשא זחא, (4) בשא זשג, (5) גכה זשג, (6) הכז בחג, (7) הכז בשא, (8) השא גכה, (9) זחא גכה, (10) זשג הכז.

פשוטה ומעוברת: (11) בחג השג, (12) בשא זחג, (13) בשא זשה, (14) גכה זשה, (15) הכז כחה, (16) הכז כשז, (17) השא גכז, (18) זחא גכז, (19) זשג החא, (20) זשג השג.

מעוברת ופשוטה: (21) כחה זשג, (22) כשז בחג, (23) כשז בשא, (24) גכז בשא, (25) החא גכה, (26) השג הכז, (27) זחג הכז, (28) זחג השא, (29) זשה זחא, (30) זשה זשג.

הטבלה ל-380 שנה, התע"ג-התתנ"ב

שנות המחזור ומחזור תחילתו	פ 1	פ 2	פ 3	פ 4	פ 5	פ 6	פ 7	פ 8	פ 9	פ 10	פ 11	פ 12	פ 13	פ 14	פ 15	פ 16	פ 17	פ 18	פ 19
רפ"ט התע"ג	זשג10	זשג15	זשג19	זשג24	זשג28	זשג32	זשג36	זשג40	זשג44	זשג48	זשג52	זשג56	זשג60	זשג64	זשג68	זשג72	זשג76	זשג80	זשג84
ר"צ התצ"ב	זשג4	זשג9	זשג13	זשג17	זשג21	זשג25	זשג29	זשג33	זשג37	זשג41	זשג45	זשג49	זשג53	זשג57	זשג61	זשג65	זשג69	זשג73	זשג77
רצ"א התק"א	זשג7	זשג12	זשג16	זשג20	זשג24	זשג28	זשג32	זשג36	זשג40	זשג44	זשג48	זשג52	זשג56	זשג60	זשג64	זשג68	זשג72	זשג76	זשג80
רצ"ב התק"ל	זשג11	זשג16	זשג20	זשג24	זשג28	זשג32	זשג36	זשג40	זשג44	זשג48	זשג52	זשג56	זשג60	זשג64	זשג68	זשג72	זשג76	זשג80	זשג84
רצ"ג התקמ"ט	זשג6	זשג11	זשג15	זשג19	זשג23	זשג27	זשג31	זשג35	זשג39	זשג43	זשג47	זשג51	זשג55	זשג59	זשג63	זשג67	זשג71	זשג75	זשג79
רצ"ד התקס"ח	זשג10	זשג15	זשג19	זשג23	זשג27	זשג31	זשג35	זשג39	זשג43	זשג47	זשג51	זשג55	זשג59	זשג63	זשג67	זשג71	זשג75	זשג79	זשג83
רצ"ה התקפ"ז	זשג3	זשג8	זשג12	זשג16	זשג20	זשג24	זשג28	זשג32	זשג36	זשג40	זשג44	זשג48	זשג52	זשג56	זשג60	זשג64	זשג68	זשג72	זשג76
רצ"ו התר"ו	זשג7	זשג12	זשג16	זשג20	זשג24	זשג28	זשג32	זשג36	זשג40	זשג44	זשג48	זשג52	זשג56	זשג60	זשג64	זשג68	זשג72	זשג76	זשג80
רצ"ז התרכ"ה	זשג10	זשג16	זשג20	זשג24	זשג28	זשג32	זשג36	זשג40	זשג44	זשג48	זשג52	זשג56	זשג60	זשג64	זשג68	זשג72	זשג76	זשג80	זשג84
רח"צ התרמ"ד	זשג3	זשג8	זשג12	זשג16	זשג20	זשג24	זשג28	זשג32	זשג36	זשג40	זשג44	זשג48	זשג52	זשג56	זשג60	זשג64	זשג68	זשג72	זשג76
רצ"ט התרס"ג	זשג8	זשג14	זשג18	זשג22	זשג26	זשג30	זשג34	זשג38	זשג42	זשג46	זשג50	זשג54	זשג58	זשג62	זשג66	זשג70	זשג74	זשג78	זשג82
ש' התרפ"ב	זשג3	זשג8	זשג12	זשג16	זשג20	זשג24	זשג28	זשג32	זשג36	זשג40	זשג44	זשג48	זשג52	זשג56	זשג60	זשג64	זשג68	זשג72	זשג76
ש"א התש"א	זשג7	זשג12	זשג16	זשג20	זשג24	זשג28	זשג32	זשג36	זשג40	זשג44	זשג48	זשג52	זשג56	זשג60	זשג64	זשג68	זשג72	זשג76	זשג80
ש"ב התש"ב	זשג10	זשג15	זשג19	זשג23	זשג27	זשג31	זשג35	זשג39	זשג43	זשג47	זשג51	זשג55	זשג59	זשג63	זשג67	זשג71	זשג75	זשג79	זשג83
ש"ג התשל"ט	זשג4	זשג9	זשג13	זשג17	זשג21	זשג25	זשג29	זשג33	זשג37	זשג41	זשג45	זשג49	זשג53	זשג57	זשג61	זשג65	זשג69	זשג73	זשג77
ד"ש התשנ"ח	זשג7	זשג12	זשג16	זשג20	זשג24	זשג28	זשג32	זשג36	זשג40	זשג44	זשג48	זשג52	זשג56	זשג60	זשג64	זשג68	זשג72	זשג76	זשג80
ש"ה התשע"ז	זשג11	זשג16	זשג20	זשג24	זשג28	זשג32	זשג36	זשג40	זשג44	זשג48	זשג52	זשג56	זשג60	זשג64	זשג68	זשג72	זשג76	זשג80	זשג84
ש"ו התשצ"ו	זשג6	זשג11	זשג15	זשג19	זשג23	זשג27	זשג31	זשג35	זשג39	זשג43	זשג47	זשג51	זשג55	זשג59	זשג63	זשג67	זשג71	זשג75	זשג79
ש"ז התתט"ו	זשג10	זשג15	זשג19	זשג23	זשג27	זשג31	זשג35	זשג39	זשג43	זשג47	זשג51	זשג55	זשג59	זשג63	זשג67	זשג71	זשג75	זשג79	זשג83
ש"ח התתל"ד	זשג3	זשג8	זשג12	זשג16	זשג20	זשג24	זשג28	זשג32	זשג36	זשג40	זשג44	זשג48	זשג52	זשג56	זשג60	זשג64	זשג68	זשג72	זשג76

56 והמספר המצוין במשבצת של השנה הבאה (השא) מתייחס לרצף של השנה הבאה וזו שלאחריה (התשפ"ה-ו).

סיכום נתונים מן הטבלה עשוי ללמד, במידה מסוימת בלבד, על שכיחויות הרצפים השונים.⁵⁷

הרצף ומספר סידורי	היקריות	באחוזים
1 בחג-הכז	4	1.05%
2 בחג-השא	5	1.32%
3 בשה-זחא	9	2.37%
4 בשה-זשג	9	2.37%
5 גכה-זשג	10	2.63%
6 הכז-בחג	9	2.37%
7 הכז-בשה	18	4.74%
8 השא-גכה	6	1.58%
9 זחא-גכה	3	0.79%
10 זשג-הכז	27	7.11%
11 בחג-השג	13	3.42%
12 בשה-זחג	22	5.79%
13 בשה-זשה	3	0.79%
14 גכה-זשה	14	3.68%
15 הכז-בחה	23	6.05%
16 הכז-כשז	19	5.00%
17 השא-גכז	7	1.84%
18 זחא-גכז	12	3.16%
19 זשג-החא	15	3.95%
20 זשג-השג	12	3.16%
21 בחה-זשג	23	6.05%
22 כשז-בחג	13	3.42%
23 כשז-בשה	6	1.58%
24 גכז-בשה	19	5.00%
25 החא-גכה	15	3.95%
26 השג-הכז	25	6.58%
27 זחג-הכז	14	3.68%
28 זחג-השא	8	2.11%
29 זשה-זחא	6	1.58%
30 זשה-זשג	11	2.89%
סה"כ	380	100.00%

57 יש להעיר, שמספר כזה של שנים אינו מהווה מדגם מייצג. הנתונים שאפשר לסכם מן הטבלה הזאת נכונים עבור 380 השנים הנכללות בה, ויש בזה כדי ללמד על הפלל באופן מקורב בלבד. חשבון מדויק יותר של השכיחויות אפשר למצוא ע"פ לוח ארבעה שעים. וד"ר ערן רביב פיתח שיטה לחישוב שכיחויות של רצפים באמצעות לוח ס"א ראשים, עיין במאמרו: לוח ס"א ראשים ככלי לחישוב שכיחות סדרות של סימני שנים, בד"ר 33 (ה'תשע"ח), עמ' 91-100.

פרק י: נוסחת רצ"ה יפה לרצפים אפשריים

כתוספת לדברים כדאי להוסיף, כי חוקר הלוח העברי, ר' צבי הירש יפה, קבע כי בכל צירוף של n שנים עוקבות תמיד יימצאו $4 + 3n$ רצפים אפשריים.⁵⁸

כמובן, עלינו לקחת בחשבון את סוג השנה; וליתר דיוק, את מקומה בתוך 19 שנות מחזור הלבנה. באופן הפשוט ביותר, עבור $n = 1$, נקבל 7 אפשרויות. אם השנה פשוטה, הם 7 סימני השנים הפשוטות; ואם מעוברת, הם 7 סימני המעוברות.

עבור $n = 2$ - דהיינו רצף של 2 שנים (בזה עסק עיקר מאמרנו) - נקבל 10 אפשרויות. וכפי שראינו, עבור זוג שנים ששתיהן פשוטות (הראשונה שביניהן היא מס' 1, 4, 9, 12 או 15 במחזור) ישנן 10 אפשרויות מסוימות של רצפים (כמובא לעיל בסיכום); עבור זוג שנים שהראשונה מעוברת (מס' 3, 6, 8, 11, 14, 17 או 19 במחזור) ישנן 10 אפשרויות אחרות; ועבור זוג שנים שהראשונה פשוטה והשנייה מעוברת (הראשונה מס' 2, 5, 7, 10, 13, 16 או 18 במחזור) ישנן 10 אפשרויות כשלעצמן.

עבור $n = 3$, תיתן הנוסחה 13 אפשרויות. גם כאן יש לשים לב לכל ארבעת הרצפים האפשריים מבחינת סוג השנה: 2 פשוטות ומעוברת (הראשונה היא 1, 4, 9, 12 או 15 במחזור); פשוטה ומעוברת ופשוטה (הראשונה מס' 2, 5, 7, 10, 13, 16 או 18 במחזור); מעוברת ושתי פשוטות (הראשונה היא 3, 8, 11, 14 או 19 במחזור); מעוברת ופשוטה ומעוברת (הראשונה 6 או 17 במחזור).

וכן הלאה. עבור $n = 19$ - מחזור לבנה שלם - נקבל 61 אפשרויות, וכאשר הוא מתחיל בשנה הראשונה למחזור זהו "לוח ס"א ראשים".⁵⁹



58 רצ"ה יפה, קורות חשבון העבור, עמ' קסח בהערה. ע"ש ובסוף הספר, עמ' ר-רא, ההסבר לכך. ועי' במאמרו של ד"ר ערן רביב בבר"ד 35, אלול ה'תש"פ, עמ' 109, ממנו הכרתי את הנוסחה, ותודתי נתונה לו. ושם בעמ' 114 ואילך דן עוד בנוסחה זו ובחסם העליון שלה, ע"ש. במאמר אחר שלו - סדרות של סימני השנה (בר"ד 32, תשרי ה'תשע"ח, עמ' 45-54) - כתב ד"ר רביב את ההוכחה לנוסחה זו.

59 כזכור, זהו לוח בן 61 שורות למציאת הסימנים של מחזור-לבנה שלם במולד אחד - תשרי של השנה הראשונה במחזור. לוח זה נידון ונחקר במאמריו של ד"ר ערן רביב בקובץ בר"ד (בכל דרכיך דעהו, בעריכת פרופ' עלי מרצבך, בהוצאת אוניברסיטת בר-אילן): 'לוחות ושברי לוחות - על מולדות ותכונותיהם' - בר"ד 22, ה'תש"ע (עמ' 31-54). 'בין ארבעה שערים ללוח ס"א ראשים' - בר"ד 26, ה'תשע"ב (עמ' 49-62). 'לוח 213 ראשים' - בר"ד 27, ה'תשע"ג (עמ' 63-76).

הרב אשר מלכה

תימה ותימא בלשון תוספות

כתב רבנו חיים פלאגי' בספרו כל החיים כללים (מערכת תיו אות א) וז"ל "תימא באלף התירוקן פשוט, ולא רצו לטרוח לכותבו, שבת של מי שבת טו דף ל' רע"ד בתוס' ד"ה אלא, ודף ע"ח ע"א מה תוס' ד"ה אלא שמן, ועוד שם מרגלא בפומיה".

והיינו לעולם כשתוס' מקשים בלשון תימ' ואינם מתרצים איכא בזה ב' נוסחאות, תימה בה"א ותימה בא', תימה בה"א היא קושיא אלימתא שאין להם עליה תירוקן¹, והוא מלשון 'תמוה', משא"כ תימא באל"ף, לא כתבו התוס' תירוקן משום שפשוט הוא, דלשון 'תימא' היינו תאמר [כמו ואי תימא, וכי תימא], וכלל זה הובא בהרבה אחרונים.

וביד מלאכי כללי הפוסקים כללי רש"י ותוספות והרא"ש (אות כו) כתב "כלל מקדמונים, שבכל מקום שכותבים התוספות תימא, ואינו מתרץ ואינו כותב בסוף דבריו וצ"ע, לפעמים התירוקן ברור, כ"כ הכנה"ג בכללי הפוסקים כלל כ"א בשם פליטת בית (יוסף) [יהודה], ואני מצאתי גם להרב בני יעקב דף קס"ז סע"א שכתב כן".

ובשו"ת עמק יהושע להגר"י ממז' זצ"ל (ח"ב סימן לג) כתב "הלא תראה לרבנותי בעלי התוס' למרות שמקשים בלשון תימא 'באלף' יש תירוקן לקושייתם ולתמיהתם, אלא שהם קצרו וסמכו על המעיין, כי כן דרכם בקדש של הראשונים ע"ה, כך שמעתי בימי חורפי מרבנותי הל"ה הרה"ג מו"ר אדוני אבי זצ"ל ומו"ר הרה"ג כמוהר"ר דוד עטאר זצ"ל וזיע"א, וראה עוד מ"ש לקמן בשם הרמ"ע ע"ה ומשם באר"ה, ולך נא ראה להכנה"ג בכללי הפוסקים אות כ"א שכתב וזל"ה כלל מקדמונים, שבכל מקום שכותבין התוס' תימא ואינו מתרץ, ואינו כותב וצ"ע, לפעמים התירוקן ברור, פליטת בית יוסף עכ"ד עיי"ש, והביא דבריו ג"כ ביד מלאכי בכללי התוס' שם אות כ"ו, וסיים עלה וזל"ה ואני מצאתי גם להרב בני יעקב דף קס"ז ע"א שכתב כן עיי"ש, ולמרות ששם לא חלק בהדיא בין תימא באל"ף לתימה בה"א, בכל זאת תיבת תימא שם כתובה רק באל"ף, זאת אומרת דדוקא בזה מדובר, דאין לך בו אלא חידושו שזה מלשון אמירה²".

והרבה מגדולי רבותינו מביאים לכלל זה, כהקדמה לתי' על קושיות תוס', עיין בדבריהם כי רבים הם, ולא העירו דתלוי היאך נכתב לשון תימ'.

ובספר פחד יצחק (למפרוטי אות ת ד"ה תימא) כתב, "כשהתוספות כותבים בתלמוד תימא הוא בלי תירוקן לגמרי, כך קבלתי מהגאון ר' בנימין זאב מפולוניא, וכמדומה לי שאין הכלל הזה אמיתי דהא רבו כמו רבו בתוספות התימא והם משיבים וי"ל כגון וכו', ואם נפשו לומר

1 עי' שטמ"ק בשם שיטה כתובות טו: ד"ה ומיהו קשה ועוד. וז"ל המהר"ם שיף חולין צ. עם באור המגיה: "ובזה יש ליישב התימה, וי"ל שבתוס' [דתימא אין לו תירוקן בכל מקום וכאן כתבו ונראה אלא משום דבאמת אין לתרוץ כן] - ומצינו ביי"ב מקומות בתוס' 'תימה גדולה', ובתוס' מנחות סו. על דעת הבה"ג בספיה"ע 'תימה גדולה הוא ולא יתכן'.

2 ובחקרי לב חו"מ סימן יב ד"ה גם כתב שדברי הכנה"ג הוא גם בתימה בה"א, כיון דלא נכתב תי'. ויעויין בדבריו שם שהוא מודה לדברי הגאון ר' חיים פלאגי' "כלל הוא אצלנו, דאי כתוב התימא באל"ף התי' ברור, ולא חשו לכתוב הם התירוקן, מה גם דגם דכשכותבים התוס' תימה בה"א, כבר כתב כנה"ג כלל מקדמונים", וכו' ע"ש. - והשואל בשו"ת שאילת יעבץ חלק ב סימן כג כתב "זולת זה ימחול מורי מע"ק נר"ו אם יש אתו בהגהות ספרי ש"ס שלו בתו' מנחות דף ל"ז ע"ב ד"ה מה להלן במקום וכו', שהתוס' מקשי' בדרך וא"ת. והתירוקן לא נמצא כאשר הרגיש גם הרב בה"ז שם. ואלו התוס' ה' כותבי' בדרך תימה החרשתי. אבל התו' כותבי' לשון וא"ת. ובודאי ה' להם תירוקן רק המדפיסים והמעתיקים שגו ברואה".

דכל תימא שבתוס' ושלא השיבו שאין להשיב עוד עליהם, גם זה שבוש גדול, דהא כמה חכמים תראה הלא בספריהם, אשר תירצו קושיות התוספות וק"ל. וכנראה כונת הגאון רבי בנימין זאב הוא על תימה בה"א בדוקא וכנ"ל.

ועפ"י כלל זה כתב בספר 'שבת של מי' בהרבה מקומות ליישב קושיית תוס' בפשיטות, והדגיש בדבריו כיון שהוא תימא באל"ף, ע"י שבת של מי שבת ד. תוד"ה אלא, יג. תוד"ה מה אשת, צ. תוד"ה לא יפחות, קד. תוד"ה נבוב, קז: תוד"ה אמר אביי, קט. תוד"ה הא ר"מ, קטו: תוד"ה מתיבי, קכה. תוד"ה בשברי, קלה: תוד"ה כתנאי, קלז. תוד"ה הזכר, קנג: תוד"ה דחרש ותוד"ה סוף סוף. וכע"ז שם טו. תוד"ה אלא ומה. תוד"ה אלא ובכ"ד.

אמנם הפלא הוא דבכל המקומות שדן בהם השבת של מי, לשון תוס' דידן הוא "תימה" בה"א, ובאמת בהרבה מקומות שבתוס' כתוב תימה בה"א, בתוס' הרא"ש הגירסא תימא באל"ף. והמע"י בתוספות דידן דפוס וילנא, והדפוסים שאחר מכן כולל ההוצאות החדשות, יראה שמתחילת מסכת ברכות עד דף י"ב ישנם קושיות שהם בלשון תימא באל"ף, ומשם ואילך אין קושיות בלשון תימא באל"ף רק בלשון תימה בה"א, וכנראה מדף י"ב ואילך שינו המדפיסים על דעת עצמם בכל המקומות ללשון תימה בה"א, ואכן בתוס' הרא"ש אכן מצינו בכל הש"ס לשון תימא באל"ף [אף במקום שלשון תוס' בה"א] ולשון תימה בה"א, ואין כאן המקום למנותם כי רבים הם והמע"י יראה. ואכן בש"ס שנדפס בונציה מצינו בתוס' אף אחר דף י"ב לשון תימא באל"ף, וכן במסכת שבת ושאר מסכתות, והמע"י יראה דהשבת של מי השתמש בש"ס ונציה דשם נמצא הכל כדבריו, והפלא על המדפיסים החדשים שלא שמו ליבם לכל זה, ולהחזיר עטרה ליושנה. והיותר תמוה שבש"ס הוצאת עוז והדר גם ב"ב דפים הראשונים של ברכות החליפו מתימא באל"ף לתימה בה"א.

והעירני הג"ר יוחנן אקער שליט"א דבש"ס שנדפס בפד"מ וכן בש"ס שנדפס בבזל, גם בדפים הראשונים בברכות כתבו לשון תימה בה"א. [ובחלק כתבו תימ' עם מקף].

ומעתה יש לעיין היאך לשונם של תוס' בדפוסים הראשונים. והאם זה כלל לכל בעלי התוס' וכדו'.



הערות

תיקון טעות בהערות של הגרסיד"א על ספר 'קרית מלך רב' שפורסמו בגליון רי"ח

מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום וברכה!
בגליון רי"ח נדפס הערות הגרסיד"א על קונטרס בית מושב שבספר קרית מלך רב ח"ב, כדלהלן:
בקונטרס בית מושב: וכן נראה שהוא דעת הנמקי יוסף וכו', אלא דיש לעמוד בדבריו במ"ש עד שיהיו
מישראל מכל צדדיו כמו גבי מלך דאמרינן מקרב אחיך, הלא גבי מלך נראה דאמרינן בהדיא דאמו מישראל
מקרב אחיך קרינן ביה וכו'. עכ"ל קונטרס בית מושב.
והעיר על כך הגרסיד"א כפי שנדפסה בגליון שם: נעלם ממנו דברי התוס' סוטה ודברי הריטב"א ק"י[?]
והרמב"ן יבמות ושאר בנותיהן, ע"כ.
והנה תיבת בנותיהן אין לה מובן, וקושטא קאי דצ"ל ושאָר בנותיהן, והוא מלשון הכתוב בעזרא (ד, יז),
ופירושו ושאר סיעותיהן, וכן לשון מרן החיד"א בברכ"י חו"מ סי' מ' סק"ב ד"ה מכללן, וע' שו"ת איש מצליח
הנד"מ עם הערות שיח אלעזר חח"מ סי' י"ד.
בברכה ותודה רבה על כל הגנוזות היו"ל על ידכם.

הצב"י דוד חיים דיין ס"ט

ישיבת כסא רחמים ספרדי

המערכת: תיתי ליה על מכתבו זה, ואכן לאחר הארתו, ניכר ברור בכתב היד תיבת כנתהוה.

פרטים לתולדות רבי שמעון ו' חביב זלה"ה בגליון צ"ב

למערכת קובץ 'בית אהרן וישראל', השלום והברכה וכוט"ס.
ראיתי בגליונכם שנה טז גליון ב' טבת תשס"א, שכתבתם על רבנו שמעון ו' חביב אב"ד גאליפולי ש"מכל
כתביו לא ידוע עד כה על שום דבר תורה שנתפרסם מפרי עטו".
הנה ראיתי להעיר שבשו"ת אמר שלמה (שאלוניקי תרכ"ה) לרבי שלמה בר חיים חאליליו תלמיד רבנו
שמעון (ראה בהסכמת הגר"ב פרץ שם) מובאים מספר תשובות ארוכות ממהר"ש הנ"ל, לדוגמא ראה שם
סימנים ג', י', י"א.

בברכה

שלמה אינדינ

הצעת חידוש בדין כאשר זמם ולא כאשר עשה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.
ברצוני להציג בפני החכמים מה שנתחדש לי בס"ד בדין 'כאשר זמם ולא כאשר עשה', ואמנם הוא חידוש
גדול אך הוא בנוי על נמוק"י בסוף פ"ק דמכות שיתכן שזו כוונתו, ויתיישב בזה קושיא גדולה שהקשו על
הגר"ח הלוי מבריסק.

הנה איתא במשנה סוף פ"ק דמכות [ו:]: היו שנים רואין אותו מחלון זה ושנים רואין אותו מחלון זה ואחד מתרה בו באמצע, בזמן שמקצתו רואין אלו את אלו הרי אלו עדות אחת [וברשי"י ואם הוּם אחד מהן ולא הוּמו כולן אין נהרגין]. ואם לאו הרי אלו שני עדות, לפיכך אם נמצאת אחת מהן זוממת, הוא והן נהרגין והשניה פטורה.

והיינו דבאופן דשני כיתי עדים מעידין באחד שחייב מיתה באופן דלא מצטרפין לעדות אחת, אם הוזמה כת אחת, הדין הוא, דזה שהעידו עליו נהרג - שהרי יש כת שניה שנשארה כשרה המעידה דחייב מיתה, וגם העדים שבכת שהוזמה נהרגין - דזממו להרוג שלא כדין, והכת השניה פטורה שהרי נשארה בכשרותה.

ובנמוק"י כתב וזה לשונו: והשניה פטורה, אם הוזמה הכת שניה אחר שנהרג הרוצח פטורה היא, דכיון שנהרג ההורג על פיהם שוב אין נהרגין, דקי"ל לא הרגו נהרגין הרגו אין נהרגין, דכתיב כאשר זמם לעשות ולא כאשר עשה.

והיינו שמפרש הנימוק"י שכוונת המשנה שהכת השניה פטורה ממיתה אם הוזמה אחר שנהרג הרוצח. וקשה, מדוע הוצרך לפרש כן, והלא לכאורה כוונת המשנה כפשוטו, דהשניה פטורה אף שהוזמה הראשונה כיון דעדות קיימת. וצ"ל דהוקשה לו להנמוק"י מה חידוש הוא שהשניה פטורה, והלא פשוט שכן הוא שהרי לא הוזמה, ולכן הורגים הנידון על פיה, ומה מקום יש לחשוב שגם היא נהרגת עד שהוצרכה המשנה לומר דפטורה. ואף אם נאמר שמתני' אתא לאפוקי שאין כל הכת מתבטלת, הו"ל למיתני 'והשניה קיימת' ולא 'פטורה', ולכן הבין הנמוק"י דכוונת המשנה ללמד דאפי' באופן דיוזמו אחר שיהרג הנידון עדיין יהיו פטורין מטעם ולא כאשר עשה.

אך לכאורה עדיין התמיה במקומה עומדת, דוכי לא מצא התנא מקום ללמד לנו הדין ד'ולא כאשר עשה' אלא כאן באופן דכת אחת הוזמה קודם העשייה והשניה הוזמה אח"כ, והלא כך לי כת ראשונה כך לי כת שניה, אם הוזמו קודם הריגה הרי הם נהרגין, ואם הוזמו אח"כ אינן נהרגין, ובפרט דעדיין לא נכתב קודם לכן כלל במשנה הדין דלא כאשר עשה.

ונראה בס"ד לומר שבאמת נתחדש כאן דין מחודש בכלל זה ד'ולא כאשר עשה'. והוא, שאם באו שתי כתי עדים [באופן שאין מצטרפין לעדות אחת] והעידו על אחד דחייב מיתה, ושתי הכיתות עדיין לא הוזמו, ונהרג הנידון על פיהם, ואח"כ הוזמה כת אחת הרי הם יהרגו, ולא יהא להם הפטור ד'ולא כאשר עשה', דכיון דבכה"ג העשיה עדיין נעשתה כדין מחמת הכת האחרת א"כ נשארה הזממה דכת הראשונה שלא כדין, וממילא נהרגין.

וזו כוונת הנימוק"י לפרש דברי משנתנו, שאם רק אחת מהכתות הוזמו - הוא והם נהרגים, ו'השניה פטורה', דהיינו ש'הוא והם נהרגים' בכל אופן, ואף אם הוזמו אחר שנהרג, ודוקא 'שניה פטורה' - אם הוזמה אחר הריגת הנידון, שהרי כעת לא נשארה כת המחייבת וממילא יש לפטור מדין כאשר זמם ולא כאשר עשה. [ויש לדון איך יהא הדין בנהרג הנידון, והוזמה כת ראשונה, ואח"כ הוזמה גם כת שניה קודם שהספיקו להרוג כת ראשונה, וצ"ע].

ויש להטעים חידוש דין זה ע"פ ב' הסברות שהביא הכסף משנה [הל' עדות פ"כ ה"ב] בטעם פטור ד'כאשר עשה':

ביאור ראשון הביא, ש"ל שכיין שגרמו מיתה בפועל לא מספיק העונש כאשר זמם, והעונש הוא רק כשיש זממא בלבד. ולפי"ז י"ל שבנידוניהו לא שייך לפטרו מכח סברא זו, שהרי גם אחר שנתברר שהם זוממים עדיין לא נהרג הנידון בחינם, שהרי הכת השניה במקומה עומדת, וממילא נשאר על הכת שהוזמה כאשר זמם רגיל לחייבם מיתה.

וביאור שני הביא בכס"מ, דכיון ד'אלוקים ניצב בעדת קל' אם נהרג עפ"י ב"ד מסתמא הגיעה לו מיתה, ולכן אין העדים נענשים, והנה זה ברור שאין כוונת הכס"מ שמחמת 'אלוקים ניצב' יש לנו בירור שהגיעה לו מיתה וממילא א"א להעניש המזומים כיון שזממו להרוג אדם שבאמת חייב מיתה, שא"כ גם באופן הפשוט - שהוזמה כת אחת קודם המיתה לא נוכל לקיים בהם 'כאשר זמם' שהרי הוא נהרג עפ"י כת שניה ונמצא שיש לנו בירור ד'אלוקים ניצב', אלא בהכרח שכוונת הכס"מ היא שמחמת 'אלוקים ניצב' יש לנו בירור שלא טעו הב"ד במה שחייבו אותו מיתה עפ"י עדותם של אלו, וממילא א"א לחייבם על זממתם. וא"כ י"ל שגם באופן שנהרג ואח"כ הוזמה אחת, הרי אין לנו בירור מצד 'אלוקים ניצב' שהיה חייב מיתה עפ"י עדותם, שהרי יש להעמיד חיוב המיתה עפ"י עדות הכת השניה שנשארה בכשרותה, ונמצא שהזממא של הכת הראשונה במקומה עומדת ולא נחשב 'כאשר עשה', שהרי לא נעשה דווקא על פיהם אלא גם על פי הכת השניה.

ואם כנים הרברים יש ליישב בזה קושיית הלומדים על הגר"ח מברסק, ביסודו להסביר דברי הרמב"ם [פ"כ הל' עדות ה"כ] דאין פטור 'כאשר עשה' במלקות, וטרחו הכל למצוא מקור וטעם לדבריו, דבשלמא במזון אין

פטור זה כמבואר בתוס' (ב"ק ד:): או משום דעונשין מן הדין או משום דאפשר בחזרה, אבל במלקות דלא שייך זה מאי שנא ממיטה. ותי' הגר"ח דכיון שהתברר שהיו זוממין התברר למפרע שלא היה על המלקות שם 'מלקות' אלא היו הכאות בעלמא, ולא נחשב 'כאשר עשה' בב"ד על פיהם. [ואפשר להרחיב דחלק מהעונש הוא הבזיון, ופה נתברר אדרבה דהיו צדיקים שנענשו חנם ואכמ"ל].

והקשו הלומדים, שהלא לפי המפורש במשנתנו לענין מיתה כך גם יהא לגבי מלקות, והיינו באופן שהעידו שתי כיתות נפרדות באחד שעבר על לאו וחייב מלקות, והוזמה רק כת אחת, 'הוא והן לוקין', והרי בכה"ג גם כשהוזמה כת אחת אחרי שלקה הנידון, להרמב"ם בפשטות הדין דהוא והן לוקין, דלהרמב"ם לעולם ליכא פטור כאשר עשה במלקות, ולהגר"ח יקשה דהא בכה"ג שפיר נשאר ע"ז שם מלקות דעדיין כת השניה קיימת, וא"כ למה לא יהיו פטורין מחמת ולא כאשר עשה. [ושמעתי מהרה"ג ר' ירוחם פוברסקי שליט"א (ר"מ בישיבה ק) ששאלו להגר"ח קושיא זו על יסודו של אביו זצ"ל (באיזה מוצש"ק קודם מעריב), ונעמד לחשוב כ- 50 דקות, ולבסוף אמר שלא יודע מה היה עונה אביו ע"ז].

ואם צדקנו בדברינו הדבר מיושב להפליא, דבכה"ג שנשארה כת השניה הרי לעולם [גם במיתה] אין פטור דכאשר עשה, כיון שהעשיה נכונה ונשאר רק הזממא, וממילא שפיר לוקין ודו"ק.

ובשולי הדברים אוסיף מה שאמר לי הגאון הגדול ר' דוב לנדא שליט"א (רה"י סלבודקה) ליישב הקושיא על הגר"ח, דאפשר לומר דכיון שיש כת שניה שמעידין שעבר על לאו המחייבו מלקות נקרא הגביר בר חיובא, ואין כלל עונש כאשר זמם לכת הראשונה וכמו דאיתא בדף ה' לגבי חיוב ממון, ומלקות דומה בזה לממון ולא למיתה ואכמ"ל.

בברכה

יוסף דוד וינברג

שיבת סלאנים אלעד

חידוש התומים בדין עדים זוממין

התומים בהלכות עדות (סימן ל"ח ס"ק א'), כתב לחדש בדעת הרמב"ם בדין הזמה, וז"ל: "דודאי אין העדים צריכים לומר עמנו הייתם ביום זה במקום אחר, כי אף אם אומרים ביום זה באותו מקום היינו עמכם כל היום, לא זזנו מאיתכם, וראינו כי לא ראתם שהרג פלוני את פלוני, הוה ליה גם כן הזמה, דמאי שנא במקום אחר ומאי שנא באותו מקום".

והיינו דאם אמרו עדים שבירושלים הרג ראובן את שמעון, ובאו עדים אחרים ואמרו עמכם היינו בירושלים, וראינו שלא ראתם כן (כי לא ראינו שראובן הרג את שמעון), הוי הזמה ולא הכחשה.

ובביתבית המשפט (שם סק"א), חולק על התומים וז"ל, "ונידון מה שכתב התומים, דכשהזמין אומרים היינו עמכם ולא ראתם, דהוי הזמה. לפענ"ד ליתא, דהא כשאומרים הלווה היה עמנו, אומרים גם כן שלא ראתם, ומכל מקום הוי הכחשה, כמו שמכחישים גם גוף ההלוואה, והכי נמי דכוותיה שהרי מכחישים גם כן גוף המעשה".

וב"ה מצאתי בתוס' רי"ד על מסכת כתובות דף כ"ג ע"א, שכתב להדיא כדברי התומים.

דאיתא שם בגמרא: "רב אשי אמר לעולם תרי ותרי, ואיפוך, שניים אומרים ראינוה שנתקדשה ושניים אומרים לא ראינוה שנתקדשה, הרי זו לא תינשא, ואם נשאת תצא. פשיטא לא ראינוה אינה ראייה, לא צריכא דדיירי בחצר אחד, מהו דתימא אם איתא דנתקדשה קלא אית ליה למילתיה, קמ"ל".

וכתב התוריד"ד, וז"ל: ואי קשה, טעמא דאמרו לא ראינוה שנתקדשה, דלא ראינוה אינה ראייה, אבל אי אמרי בבירור דלא נתקדשה, כגון דאמרי האשה או המקדש היה עמנו במקום פלוני, שמעידים עדות ברורה, ה"נ דלא תצא. ואמאי לא תצא, תרי ותרי נינהו והבא עליה באשם תלוי קאי.

תשובה, אילו העידו עדות ברורה, כגון שאמרו אנו היינו כל היום עמכם באותו חצר, ולא נתפרדנו מהם כלל, ולא יתכן שנתקדשה באותו היום שאילו כך גם אנחנו היינו רואים המעשה, אלא שקר אתם מעידים, אין לומר בכאן תרי ותרי נינהו, שזאת היא הזמה גמורה. כיוון שאומרים להם והלא עמנו הייתם יחד במקום פלוני כל היום כולו, ואנו לא ראתם ואתם היאך ראתם. ובהזמה האמינה התורה האחרונים, ובטלי עדות הראשונים, ע"כ.

ומפורש להדיא כדברי התומים, דאם הכת השניה מעידה שגם הם היו עם העדים הראשונים באותו מקום, ואם כן איך מעידים העדים הראשונים שראו את המעשה, הרי אם היה גם אנו היינו רואים כן, הוי הזמה ולא הכחשה.

ועוד כתב שם התור"ד בהמשך דבריו: "והלכך טעמא דאמרי לא ראינוה, דאינה ראייה, דתצא, ולא אמרינן אי איתא דקדיש קלא אית לה, ואכתי הזמה הוא. אבל אם העידו עדות ברורה, כיוון דמזימים את הראשונים, נתנשא לכתחילה, עכ"ל.

ומבואר מדבריו שאם היינו אומרים, שלא ראינוה הוי ראייה כיוון דאם איתא דנתקדשה קלא אית ליה למילתיה, הוי הזמה, הגם שהעדים השניים אינם מעידים כלל שראו את העדים הראשונים, כיוון דעצם עדותם הוא על אותו מקום, והכחשה הוי רק באופן שהעדות שלהם היא לא באותו המקום, וכגון שאומרים שהלווה היה עמהם במקום אחר, שאז הוי עדות על המעשה ולא על העדים. או שאומרים איך אתם מעידים שראובן הרג את שמעון הרי למחרת ראינו אותו חי, שזה הכחשה ולא הזמה. אבל באופן שהם מעידים שהיו באותו המקום ולא ראו את המעשה הוי הזמה.

חיים ב"ר יוסף סגל

על מאמרו של הגר"ח וייס שליט"א בסוגיא דר' אליעזר שחרר עבדו

בגליון רי"ט התפרסם שיעורו הנפלא של הגאון רבי חיים וייס שליט"א, והביא המבואר בברכות מז: מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה... והיכי עבד הכי והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבדו, לדבר מצוה שאני, מצוה הבאה בעבירה היא, מצוה דרבים שאני. ע"כ. וכן הובאה סוגיה זו בגיטין לח: אך שם נשמט הסיום "מצוה הבאה בעבירה היא" וכו'. וצ"ע סתירת הסוגיות.

והר"ן בגיטין ביאר: שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבדו אלא משום שלא יתן להם מתנת חנינם, כעין שכתוב בגויים 'לא תחנם', וכיון דאיכא מצוה לאו משום חנינה דידהו קא עביד אלא לצורך עצמו והוה ליה כנותן דמי עצמו. ע"כ.

וביאר הגאון שליט"א, דהגמרא דגיטין נקטה כפי שצידד הרא"ש בברכות שם, שהמעשה היה שרבי אליעזר שחרר עבדו לצורך מניין לקריאת פרשת זכור. וממילא כיון דהוי מצוה דאורייתא שוב לא הוי מתנת חנינם ולא שייך האיסור וכביאור הר"ן, ולכן לא הקשה הגמ' דהוי מצוה הבאה בעבירה. אך הגמרא דברכות נקטה שהמעשה היה במנין לתפילה דרבנן [וכפי שהוכיח הגאון שליט"א בדעת החינוך]. ולכן שפיר מקשה מצוה הבאה בעבירה היא, דכיון דהוי רק מצוה דרבנן היה קשה לגמרא דמאי אולמא מצות תפילה בציבור מהא דהמשחרר עבדו, ולכן תירצה הגמרא דמצוה דרבים שאני. עכ"ד.

אך דבריו לכאורה אינם מובנים, דלפי ביאור הר"ן שענין 'לעולם בהם תעבדו' הוא שלא ליתן להם מתנת חנינם, בודאי אין חילוק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן, שהרי אף אם מקיים מצוה דרבנן שוב לא הוי מתנת חנינם. וא"כ אף אם סבר הגמרא דברכות שהמעשה היה בתפילה דרבנן, הרי סגי בתירוק 'לדבר מצוה שאני', ולא היה לו להקשות 'מצוה הבאה בעבירה היא' שהרי אין כאן עבירה כלל.

אמנם יתכן לפרש ע"ד הגאון שליט"א באופן דומה, דהגמרא בגיטין נקטה כביאור הר"ן שענין 'לעולם בהם תעבדו' הוא משום מתנת חנינם, ובמקום מצוה לא שייך האיסור, ולכן נסתפקה בתשובה 'לדבר מצוה שאני'. אך הגמרא דברכות שהמשיכה להקשות 'מצוה הבאה בעבירה היא', בודאי לא ניתן להתפרש כביאור הר"ן, דלביאורו אין כאן עבירה כלל. אלא דהגמרא דברכות נקט שענין 'לעולם בהם תעבדו' אינו משום מתנת חנינם, ואף שלא במקום מתנת חנינם שייך האיסור.

ושורש הפלוגתא, דהגמרא דגיטין נקטה שהאיסור 'לעולם בהם תעבדו' הוא כלפי השחרור, שאין לשחררו בחינם, ואם אינו בחינם שוב לא שייך האיסור. אך הגמרא דברכות נקט שאין שורש האיסור בשחרור כלל, אלא בעצם העבודה, שרצון התורה שהגוי לא יפסיק לעבוד אצל ישראל, וזה אינו ענין כלל אם משחררו בחינם או לא, שהרי בפועל אינו עובד אצלו. ולכן הוקשה לגמרא 'מצוה הבאה בעבירה היא', ונזקקה לתירוק 'מצוה דרבים שאני'.

ולפי זה תירוק הגמרא 'לדבר מצוה שאני' מתפרש בשני פירושים שונים לגמרי, שבברכות הכוונה לשחרור דבר מצוה הותר לעשות עבירה, ובגיטין הכוונה שבמקום מצוה אין שייך האיסור כלל כיון שאינו שחרור בחינם.

בברכה והודאה מרובה על הקובץ הנפלא.

יוסף פליסקין

כולל אהל יוסף - ירושלם

על המאמר בענין חוב כנגד חוב בגליון רכ"ז

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל

ראיתי מה שכתב הרב יוחנן גוטליב בגליון רכ"ז בענין חוב כנגד חוב. ונראה להעיר כמה הערות בדבריו. א. מה שנדחק לפרש דברי הפ"ת (סי' ע"ה סק"י), נראה שכוונתו פשוטה, שגם הנתיחה"מ מודה שטענת יש לי כנגדו, דינו שזה גובה וזה גובה, אלא שהלוה יכול לעשותו לפירעון, ולכן במלוה בשטר שאינו יכול לטעון טענת פירעון כדי לפטרו מלשלם [רק לחייבו שבועה] אז גם טענת יש לי כנגדו אינו יכול לעשותו לטענת פירעון לפטרו מלשלם [רק לחייבו שבועה] ומה שהמלוה אומר שמא, דינו שזה גובה, אבל במלוה ע"פ יכול לעשותו לטענת פירעון לפטרו מלשלם.

אלא שמ"מ קשה על הנתיחה"מ שזו טענה גרועה שצריך מינו [ומטעם זה פסק הפ"ת דלא כנתי' עי"ש]. ומה שהביא מהקצות בענין מחילה שמועילה טענה גרועה, נראה שכיון שהמלוה הוא שמא, הוה מחילה טענה בפני עצמה, אבל בזה גובה הוה טענה גרועה, וכמו שכתב הקצות בסי' ע"ב ס"ק כ"ט, וכבר תמה עליו הנתי' שם סוף ס"ק י'.

ואולי יש לומר בדעת הנתי' שבכל מקום שהמלוה אומר שמא, הוה טענת הלוה טענה שאין צריך מינו, ולכן במלוה ע"פ עושה הלוה טענתו לפירעון ונעשה ספק בהחוב, אבל במלוה בשטר אינו יכול אלא לחייבו שבועה על ידי טענת פירעון, וכ"ש ע"י טענת יש לי כנגדו אפי' כשאנו צריך למיגו.

ב. ומה שהקשה על הנתי' שכתב שכשנתן שמעון המשכון ללוי לשמרו, נשבע לוי וראובן פטור. נראה דלא קשה כלל, שהרי ראובן אינו טוען שהחוב נפרע, אלא שלוי הוא זה שחייב לשלם החוב.

ישראל מילר

תגובה למאמר "מקראות שאין להם הכרע" בתפילה בגליון רכ"ז - הרב יהושע רימון

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בגליון האחרון (רכ"ז) נתפרסם מאמרו הנפלא של הרב יהושע רימון, בו פירט החלקים בתפילה שאין להם הכרע. והנני להעיר בזה, דהנה אחד ממטרות טעמי המקרא הוא לפסק את המשפטים, כידוע, וכתב האבן עזרא בספר מאזנים: '...אזהירך שתלך אחר בעל הטעמים, וכל פירוש שאיננו על דרך פירוש הטעמים לא תאבה לו ולא תשמע אליו' (פתיחת המחבר, מהדורת מה"ק עמ' יח). אם כן את חלקי התפילה שהם מן הפסוקים בפשטות ניתן לפסק ע"פ הטעמים ולסור מן הספק, מלבד במקום שהספק הוא בין שני פסוקים.

ואביא בזה את המקומות שצוטטו במאמר הנ"ל שהם מהתנ"ך, ואת פיסוקם ע"פ הטעמים:

- א. 'צללו כעופרת במים אדירים' - הפיסוק ע"פ הטעמים הוא: צללו כעופרת, במים, אדירים. וכדרך הפמ"ג שהובאה במאמר.
 - ב. 'ימלך ה' לעולם אלהיך ציון לדר ודר הללויה' - הפיסוק ע"פ הטעמים הוא: 'ימלך ה' - לעולם, אלהיך ציון לדר ודר, הללויה. והיינו לכאורה כפירוש המצודות דוד שהובא במאמר.
 - ג. 'ישב בסתר עליון בצל שדי יתלונן' - הפיסוק ע"פ הטעמים הוא: ישב - בסתר עליון, בצל שדי - יתלונן [או: בצל שדי, יתלונן]. וכרש"י והמצ"ד שהובאו שם.
 - ד. 'מקולות מים רבים אדירים משברי ים אדיר במרום ה'' - הפיסוק ע"פ הטעמים הוא: מקולות - מים רבים, אדירים משברי ים, אדיר במרום ה'. וזה מתיישב עם כל הפירושים.
- אם כי יש להדגיש שמצינו מקומות בהם יש פרשנים המפרשים שלא על פי הטעמים, ובפרט בדרך דרש, ואין זה הכרח גמור. (באנציקלופדיה התלמודית ערך 'טעמים' אות ב האריכו בזה רבות, עיי"ש. וכן עיין בספר 'המקרא בין טעמים לפרשנות' לר' שמחה קוגוט).

דוד ולדנברג

ישיבת סלבודקה

מכתב תגובה על 'פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה' בגליון רכו

כבוד קובץ בית אהרן וישראל, בקובץ האחרון (רכ"ז) התפרסם מכתבו של הרב אריה לייב לופיאנסקי שליט"א על מאמרי בענייני כתובה וקידושין. והנני להשיב כדרכה של תורה.

א. מה שהעיר מדוע כתבתי להקל להפסיק התענית ביום החופה בצאת הכוכבים אף קודם החופה, והעיר על השמטת השיטות המחמירות בזה.

הנה לא באתי לקבץ שלל השיטות בכל דבר, אלא להביא הנהגות למעשה שקיבלתי מגדולי הדור, וכך קיבלתי גם בזה, שיש לסמוך להקל בזה מאחר שהדורות חלושים.

ב. מה שהביא לגבי זריקת פיסות נייר הצבעוניות שהגרי"ש אלישיב פסק שאין בזה משום חוקות העכו"ם. בודאי שדיבר דווקא כשזורקים יחד עם חטים, וכפי ששמעתי בעצמי מפיו.

ג. מה שכתב לגבי מספר הסיבובים שמסובבת הכלה את החתן, שאין ברור המקור לז' סיבובים והוא מנהג חדש. באמת מנהג זה מקורו טהור עוד מימי הבעש"ט הקדוש, ומיוסד כנגד שבעה פעמים קול האמור במזמור לדוד הבו לד' בני אלים, וע"פ מה דאיתא בתיקון ד' דבהון עבדין ז' הקפות, ורוא דמילה נקבה תסובב גבר, וגם ע"פ סוד ז' הקפות שעשה הקב"ה לאדם וחוה בגן עדן, וגם להורות שהנישואין הם לשם הקב"ה השוכן בשבעה רקיעים, וגם דכתיב נקבה תסובב גבר (ירמיהו ל' כ"א), סופי תיבות נקבה תסובב עולין שבע, וגם שיוזכה הבעל לילך בשבעה הדברים הטובים שהנושא אישה זוכה בהם, כמוכא בגמ' (יבמות ס"ב ע"ב), שמחה, ברכה, טובה, תורה, חומה, ושלום, וזוכה להיקרא אדם. וגם בליקוטי מהרי"ח סדר נישואין, מביא המנהג לסובב ז' פעמים וסמך לזה עפ"י דברי התקונים תקונא תליסר וכו', וגם מוכא כן מהרה"ק ר' דוב בער מליובאוויטש, ובעל עטרת צבי מזידיטשוב זצ"ל היה נוהג למנות ז' ההקפות כמו שמנו ההזאות בעבודת יוהכ"פ בהקפה ראשונה אחת ואחת, ובשניה אחת ושתיים וכן בכלום. ובספר מגן אברהם למגיד מטריסק (פרשת קרח) כתב שמסובבים ז' פעמים בסוד ז' המידות חג"ת נהי"מ, וגם האבות מסובבים וכן המנהג בטשרנוביל ובחב"ד.

ובירושלים הקפידו מאוד ע"ז, והגאון ר' יעקב בלוי זצ"ל, בכל החופות שהוא היה מסדר קידושין, ראיתי שהורה לדקדק שיהיו שבע הקפות שלימות, וסיפר לי שיש קבלה מהרבי ר' ברוך ממעזיבו זצ"ל [כעת ראיתי שנדפס מעשה זה בספר בוצינא דנהורא] בזוג שלא זכו לילדים כמה שנים מנישואיהם, והגיעו אליו להתברך, ואמר להם להתגרש, ואחרי הגט אמר להם, שעכשיו ינשאו מחדש, ואמר שבחופה הראשונה לא סיבבה הכלה שבע פעמים, לכן לא זכו לזש"ק [עיי"ש בספר הנ"ל מה שהסביר בזה הרה"ק], וצויה לסדר להם קידושין מחדש והוא היה שושבינם, וסובכו כראוי, וזכו לזש"ק.

ד. מה שהביא מעשה מנישואי נכדו של המנחת יצחק בלונדון, בררתי העובדות אצל ב' עדים נאמנים שנוכחו בשעת מעשה, הלא הם אאמו"ר שליט"א, וגבאו של המנחת יצחק זצ"ל הרה"ח ר' ישראל חיים דווידוביץ שליט"א. והמעשה היה שהחתן ביקש לשכור את החדר ייחוד [החתן למד בישיבת בריסק], וגם המנחת יצחק וגם המרא דאתרא שם הגאון הצדיק ר' העניך פדאוה זצ"ל, לא החזיקו ממנהג זה, והרב פדאוה שאל, האם זה מנהג גרוסודייין, ואמר המנחת יצחק לחתן שבאמת לא צריך לעשות כן, אבל אעשה כן להפיס את דעתך.

הרי שמה שהביא שכאילו התבטא המנח"י שמנהג ירושלים לשכור המקום, אינו מדויק כלל, כי לא אמר זאת.

ואוסף בזה מה ששמעתי מהרב החסיד ר' שלמה שור שהיה נוכח בחופת בתו של הרב הגאון ר' אברהם וילהלם זצ"ל חתן הגאון ר' ישראל זאב מינצברג זצ"ל מוותיקי רבני ירושלים, והחתונה התקיימה באולם ערלינג ורשבסקי בעיה"ק ירושלים, ואביו של החתן ביקש לבעל האולם לשכור את החדר ייחוד ומקום החופה והוא לא הסכים כי טען שזה דבר חדש, והתעקש אבי החתן על כך, ולכן לא יצאו לחופה, ושאל זקנו של החתן הגאון הנ"ל מדוע לא יוצאים, וכשענו לו הסיבה אמר שהצדק עם בעל האולם ואין צריך לעשות כן, וכשראה שעדיין מתעכבים ביקש לעזוב את המקום, ואז התרצה אבי החתן לבל לבקש זאת. הרי שמנהג ירושלים היה שלא להקפיד על זה כלל.

משה דו"אלובסקי

מפתח הענינים — שנה לח

גנוזות

גליון עמוד

ה	רכג	רבינו דוד הנגיד זלה"ה ב"ר אברהם בן הרמב"ם זלה"ה (ד'תקפ"ג - ה'ס')	דרשות חדשות לתקיעת שופר ולשבת שובה (ב) בעריכת הרב יהודה זייבלד
מה	רכג	רבי דוד בן רבי יהושע הנגיד זלה"ה מחכמי מצרים וסוריא, מצאצאי הרמב"ם (ה' צ"ה - ה' קע"ה)	בירורים והוספות בספר 'דרך החסידות' לרבי דוד ב"ר יהושע הנגיד
סה	רכג	רבי אליהו ב"ר רפאל שלמה הלוי זלה"ה אב"ד אליסנדריאה (- תקנ"ב)	פסק בעניין כתיבת השם בכתובה למי ששינו שמו מחמת חולי
סח	רכג	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים על מס' חולין (ג)



ה	רכד	רבינו יצחק גאון ב"ר ישראל שויך זלה"ה גאון ישיבת בגדאד (ד'תקכ"ח - ה'ח')	דרשות לנישואין בעריכת הרב יהודה זייבלד
יד	רכד	רבי שלמה ברוך זלה"ה מחכמי ארטא שבין (- ש"י -)	בענין האשה שמכרה בחיי בעלה במקום שנהגו ע"פ תקנות ק"ק קורפו
לט	רכד	רבי שמואל ב"ר יצחק זלה"ה מרבני שאלוניקי, ארטא וקושטא (- ש"ס -)	הערות על טור אבן העזר עם בית יוסף הלכות קידושין ותחילת הלכות כתובות (סימנים סא-עז)
מה	רכד	רבי יהודה הכהן טנוגי זלה"ה מרבני עיה"ק ירושת"ו (- ת"ע)	הערות על טור אבן העזר עם בית יוסף הלכות קידושין (סימנים כז-לח)
נ	רכד	רבי חיים מודעי זלה"ה אב"ד צפת ואזמיר (ת"פ - תקנ"ד)	הערות על שו"ע אהע"ז עם פי' באר היטב הלכות קידושין (סימנים כו-נח)
נו	רכד	רבי שמואל סג"ל לאנדא זצ"ל אב"ד פראג בעל 'שיבת ציון' (תק"י - תקצ"ח)	בענין אשה שנתקדשה אם אפשר להתירה בלא גט על ידי פסילת הקידושין שלא היה כדין
נו	רכד	רבי יהושע פלק כץ זצ"ל אב"ד ראנשבורג וגלילות קלאטוי ופילזען (תקט"ז - תקצ"ה)	בענין הנ"ל
נו	רכד	רבי קלמן בודין זצ"ל מו"צ בק"ק נייאצעדליש (- תק"פ -)	בענין הנ"ל
נו	רכד	רבי בצלאל רנשבורג זצ"ל מחכמי פראג בעל 'הורה גבר' (תקכ"ב - תקפ"א)	בענין הנ"ל



ה	רכה	רבינו אברהם בר דוד זלה"ה בעל 'השגות הראב"ד' 'בעלי הנפש' ועוד (- ד' תתקנ"ט)	קטעים חדשים מכת"י מתוך ספר 'איסור משהו' בעריכת הרב יהודה זייבלד
---	-----	---	---

גליון עמוד

כט	רכה	רבי יוסף פיאמיטה זלה"ה אב"ד ור"מ אנקונא מגדולי המקובלים באיטליה (- תפ"א)	דרוש לפורים
לג	רכה	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים על מס' חולין (ד)
<hr/>			
ה	רכו	רבינו שמריה ב"ר אלחנן זלה"ה (- ד' תשע"א)	פירוש שיר השירים בעריכת הרב יהודה זייבלד
כג	רכו	רבינו זכאי ב"ר משה זלה"ה (- ד' תת"פ -)	הוספות לפירוש הנ"ל על שיר השירים סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של הרס"ג בפוסטאט (ח) בעריכת הרב יהודה זייבלד
כח	רכו	רבינו רב האי גאון זלה"ה (ד' תרצ"ט - ד' תשצ"ח)	פירוש למס' ברכות קטעים חדשים בעריכת הרב ישי רונן
לז	רכו	רבי זרחיה גוטה זלה"ה מחכמי קושטא ומצרים ואב"ד בעיה"ק ירושת"ו (- ת"ח)	חידושים על טור ב"י הלכות קידושין
נא	רכו	רבי שלום יוסף הלוי פייגענבוים זצ"ל אב"ד לאקאטש מח"ס שו"ת משיב שלום (תרכ"ב - תרח"צ)	הערות על תלמוד ירושלמי מס' שבת עירובין ופסחים
<hr/>			
ה	רכז	רבינו שמריה ב"ר אלחנן זלה"ה מרבוינו ארבעת השבויים (- ד' תשע"א)	פירוש שיר השירים (ב) בעריכת הרב יהודה זייבלד
יד	רכז	רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד זלה"ה מחכמי מצרים וסוריא (ה' צ"ה - ה' קע"ה)	פרק עשרת הדברות מספר 'הופעת האמתות' בעריכת הרב יהודה זייבלד
כג	רכז	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים על מס' חולין (ה) [דף פט: - צ.]
<hr/>			
ה	רכח	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	ספר 'קורות הזמן' [פרק א] בעריכת הרב ישי רונן
כ	רכח	מר רב אהרן גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	הלכות אבלות מתוך 'פירוש וזאת הברכה' בעריכת הרב יהודה זייבלד
לז	רכח	רבי יצחק זאב וואלף זצ"ל אב"ד יוזעפאף גדול (- תרל"ו)	בסוגיא דדלי ליה צנא דפירי וטוען לפירות הורדתיו בבא בתרא דף לה

חידושי תורה

גליון עמוד

כה	רכג	הרב משה שניאור זלמן דישון	בגדרי מצוות תקיעת שופר והאם גוף השופר הוי חלק מהמצוה
פב	רכג	הרב אברהם בלייך	בגדר שמיטת כספים ודין מלוה לעשר שנים
פז	רכג	הרב שמעון גומבו	בטעם הפסול דליכא צל סוכה בגבוהה מכ' ובאיזה אופן משערים את צל הסכך



עט	רכד	הרב שלמה קוטיינר	בסוגיא דקידושין לחצאין
פו	רכד	הרב חיים יצחק טרבילו	בענין כל הפטור מראיה פטור מהקהל
צ	רכד	הרב אליהו בוקשפן	בגדר נאמנות עד אחד באיסורין



לט	רכה	הרב עודד נולמן	בגדרי מצוות הפורים - וחיוב הנשים בהם
סז	רכה	הרב אליעזר דוד ב"ר יחזקאל ברנד	במצות מחצית השקל וחלק כל אחד מישראל - בקרבנות הציבור והמסתעף



נז	רכו	הרב דוד אליהו אסיא	בגדר איסור דרבנן בבשר בחלב שלא נתבשלו זה בזה
ס	רכו	ישראל שווארץ	בסוגיא דאשו משום חיצוי ובקושיית הנמוק"י



לא	רכז	הרב משה שניאור זלמן דישון	בענין דיחוי במצוות
מג	רכז	הרב יצחק מאיר הגר	בגדר איסור כבוש ומבושל בבשר וחלב ושאר איסורים
מט	רכז	דוד ב"ר יונה אקער	בגדר פסול מי שאינו בתורת גיטין וקידושין



מג	רכח	הרב אברהם דוד בן ציון בלומינג	בגדרי תשלומי 'שבת' ובדיני מזיק בביטול גופו וממונו במלאכה
סא	רכח	ברוך מרדכי פערס	ביאור שיטת הרי"ף בזכיית גט שחרור

בירורי הלכה

צט	רכג	הרב אברהם ישראל לבקוביץ	דין עריכת פרוזבול לכספי חסכונות של קטנים [חסכון לכל ילד]
קז	רכג	הרב אברהם אלימלך לעדערייך	קטף אתרוגים בשביעית ונתכוון שלא לזכות בהם האם יש לחוש שאחרים זכו בו לפניו
קיח	רכג	הרב אברהם אלימלך בר"נ בריזל	דין אתרוג שנקנה ביו"ט ולא פסק עליו דמים

גליון עמוד

קכג	רכג	הרב אברהם מרדכי ברין	קניית ד' מינים משליח קטן
קלה	רכג	הרב יוחנן שטיינברג	טעמי וגדר פטור מתה מחמת מלאכה
<hr/>			
צה	רכד	הרב שלום מרדכי הלוי סגל	חתן שקיבל קנין על כתובה בפני עדים וחזר וקיבל בפני עדים אחרים
צט	רכד	הרב דוד ברייזל	דיני הסתרת מידע בשידוכים
קיז	רכד	הרב משה דו'לובסקי	פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה
קכב	רכד	הרב יוחנן ב"ר יעקב פילטשיק	בענין קידושין על ידי נתינת טבעת ואופני קנייתה
קכט	רכד	הרב מרדכי ב"ר מאיר ביניק	גדרי ודיני טענת ברי בשבועה (ב) המשך מגליון רי"ג
<hr/>			
צג	רכה	הרב יצחק זעקל הלוי פאללאק	שכר שדכן שניהל הצעת שידוך וסיום השידוך היה על ידי שדכן אחר
קא	רכה	הרב משה דו'לובסקי	פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה (ב)
קה	רכה	הרב אברהם הירשמן	בירור דין חיוב נשים בתפילה (ו)
קטז	רכה	הרב דוד דוב לעדעריין	פרטי דינים בהשבת אבידה בזמן הזה
קל	רכה	הרב ישכר פוברסקי	האם יש לחשוש לטומאת כהנים בחלקי הארון של כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א
<hr/>			
סה	רכו	הרב טוביה פריינד	השמחה והסעודות בז' ימי המשתה לחתן וכלה עם פסקי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בזה בתוספת עיונים וביאורים
עח	רכו	הרב דוד אריה ציינווירט	בענין חלוקת בית גדול לשניים ע"י גורל
פה	רכו	הרב אברהם גוטליב	סוגי כיריים שונים (חשמלי, קרמי, אינדוקציה) לענין בישול בשר וחלב על גבם, ולענין הכשרם לפסח
ק	רכו	הרב אפרים ביניק	דין ברכת שהחיינו בימי הספירה
קד	רכו	הרב ישראל מאיר פלמן	בגדרי מצות ביעור פירות שביעית ודין ביעור היין בערב פסח השנה
קלד	רכו	הרב יחיאל אומן	האם יש חשש חמץ בחיטים וקמח
קמז	רכו	הרב חיים ב"ר יעקב וינגרטן	דין מצא סכום כסף או מוצר במכונה אוטומטית

גליון עמוד

בדין הפסק בעניית אמן בין ברכה לטעימה הרב אהרן לוי רכו קסז
או בין ברכה לעשיית מצוה



צוותא אשה נשואה ללא הסכמת הבעל	הרב אהרן שטיינברג	רכז נג
גדר ודיני 'בשר מתורבת'	הרב צבי פלמן	רכז ס
תגובה על המאמר הנ"ל	הרה"ג רבי דוד לאו שליט"א	רכז עד
בדין מסייע אין בו ממש	הרב ישראל וינמן	רכז עה
בדין הדלקת נרות שבת אחר קבלת שבת של הבעל, הנוגע למנהגינו להקדים קבלת שבת בז' שבתות אחר חג השבועות	הרב חיים משה בנימין גוטשטיין	רכז פא
בעניני ספק ספיקא	הרב רפאל חיים שיין	רכז צב
חוב כנגד חוב אם נחשב לפירעון	הרב יוחנן בר"ד גוטליב	רכז צח
ביסוד פטור השואל במתה מחמת מלאכה	הרב שניאור זלמן שווארץ	רכז קיז
דיני עדות באיסורין ובנאמנות ההכשרים על כשרות מאכלים	הרב איתמר יונגר	רכז קכח
דין לחמניות שנאפו עם בצל בשרי או חלבי	הרב ראובן בר"א קלפהולץ	רכז קלג



תביעת הרחקת נזקין במושטל אצבע הדר בבנין שדר שם כהן	הרב שלום מרדכי הלוי סגל	רכח סט
בענין היתר כניסה לכהנים בבתי חולים אף שיש חשש הימצאות גוסס	הרב אהרן יוסף אוירבך	רכח פא
לקיחת תרופות ויטמינים וזריקות בשבת	הרב יוסף מאיר ייגר	רכח צא
שיעור ברכה אחרונה במשקה	הרב שמואל עדס	רכח קב
גרם מלאכה כשהתוצאה ודאית	הרב משה קוטקס	רכח קטז

לשון חכמים

על דברי משה אל הנשיאים בירידתו מהר סיני הרב נחום אברהם גולומב רכג קמז



בגדר בין השמשות ובפלוגתת רבי יהודה ורבי יוסי הרב יהודה הירשמן רכד קנט



בירור זמן תליית המן וסדר המאורעות הרב שמואל ישי אלפנביין רכה קלה

גליון עמוד

רכה קמ	הרב יעקב בר"ח פריינד	בענין כשרות ספרי התורה שנכתבו ע"י משה רבינו בדרך נס
רכה קמו	הרב יהודה לינצ'נר	משמעות האות נו"ן



רכז קמא	הרב יהושע רימון	מקראות שאין להם הכרע בתפילה
רכז קנג	הרב שמעון גומבו	ביאור תיבות גריוא [גריבא], וגרבא שבש"ס



רכח קכט	הרב אפרים לואיס	בתולדות משפחת בעל הרוקח
רכח קלח	הרב יעקב מתלון	רצפים אפשריים בסימני שנה
רכח קנח	הרב אשר מלכה	על ההבדל בין 'תימה' ל'תימא' בלשון התוס'

כתביםגליון עמוד

רכג קנה	הרב דוד חיים עהרנרייך	לתולדות הישיבות הק' מיסודם של רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א (ד) פרק ד - ארגון 'תפארת בחורים' - פעילותם של מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד ובנו רבי נחום שלמה זיע"א הי"ד
---------	-----------------------	---



רכד קפג	הרב דוד חיים עהרנרייך	לתולדות הישיבות הק' מיסודם של רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א (ה) פרק ה - הישיבה שהקים כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א בלוצק
רכד קצז	הרב יעקב בר"מ מרק	יחוס משפחת מרן אדמו"ר מסטאלין קארלין זיע"א אל מרן הבעש"ט הק' זיע"א ופרטים בשושלת צדיקי אליק



רכה קנז	הרב דוד חיים עהרנרייך	לתולדות הישיבות הק' מיסודם של רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א (ו) פרק ו - הישיבות בעיה"ק ירושלים ת"ו
---------	-----------------------	--



רכז קסא	הרב דוד חיים עהרנרייך	לתולדות הישיבות הק' מיסודם של רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א (ז) פרק ו - הישיבות בעיה"ק ירושלים ת"ו (ב) ישיבת 'בית אהרן וישראל' ירושת"ו
---------	-----------------------	---



גליון עמוד

הערות

רכג קסז

אודות ידידות מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד עם הגאון רבי דוד רפפורט זצ"ל, השלמה למוכא בגליון רכב - הרה"ח רבי שמואל דישון, מנהל רוחני 'יד ישראל', סטאלין קארלין, בארא פארק נ.י. / בענין יאוש מגוף החפץ ולא מדמיו בגליון רכ"א - הרב יהודה גולדהבר, קארלין סטולין, ביתר עילית / תגובת הכותב - הרב נפתלי חיים שוחט שליט"א, כולל 'קנין המשפט' קארלין סטאלין, מודיעין עילית / הוספות בדיני התשלום בתחבורה הציבורית, ופרטי דינים למעשה עקב הרפורמה החדשה - הרב דוד בריזל, דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט', ר"כ 'קנין המשפט', קרלין סטאלין מודיעין עילית, מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד', כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו / בענין פסקו של הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, בדין ספק ממזר בגליון רכ"א - הרב שלום יצחק מזרחי

רכד רז

הערות על דרשת רבי דוד הנגיד בהלכות יום הכפורים בגליון רכ"ג - הרב יואל פרץ, מכסיקו / על המאמר הנ"ל - הרב בנימין גרוסברד, מח"ס 'מנחת בנימין' - קדשים, בני ברק / על המאמר הנ"ל - הרב יהודה זייבלד, מכון בית אהרן וישראל / על המאמר בדין פטור מתה מחמת מלאכה בגליון רכ"ג הרב מיכאל אליעזר קאהן - הרב יעקב ברוך שטרנליכט, כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות ירושת"ו / אודות הפתרון להצלת בתי חולים מטומאת כהנים בגליון רכ"ב - הרב אברהם אלימלך לעדערייך, כולל 'קנין המשפט' סטאלין קארלין מודיעין עילית / אודות המאמר בענין שטר כתובה שחסרה בו תיבת 'ואיזון' בגליון רט"ז - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס, מו"צ בבית הוראה 'אור החכמה', קרית קרעטשניף רחובות / אודות המאמר בענין קניית ד' מינים מקטן המוכר סחורתו של אביו בגליון רכ"ג - הרב שמואל טננבוים, כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן', רמות ירושת"ו

גליון עמוד

רכה קסט

על המאמר בענין הסתרת מידע בשידוכים ובענין מקח טעות בנישואין בגליון רכ"ד - הרב משה שניאור זלמן דישון, ר"כ אהע"ז ור"כ ש"ס סטולין קרלין, גבעת זאב, מח"ס 'זכרון צבי' משנת משה' / תגובת הכותב - הרב דוד בריזל, דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט', ר"כ 'קנין המשפט', קרלין סטאלין מודיעין עילית, מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד', כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו / בענין עניית אמן אחר ברכת 'ברוך שפטרני' - הרב יצחק יעקב גוטליב - קרלין סטולין ביתר עילית, מח"ס 'עקבות יצחק', כולל 'תפארת אשר' / בענין בעה"ב שהקדים שכרו לפועל - ובדעת הריטב"א בזה - הרב מאיר ברח"י טרבילו, כולל 'קנין המשפט' סטאלין קארלין מודיעין עילית

רכו קעג

הערות שונות על המאמרים 'פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה' בגליון רכ"ד-רכ"ה - הרב אהרן יוסף אוירבך, רב לעיה"ק טבריה ת"ו / על הערות הגרחי"ד"א על קונטרס 'בית מושב' שבספר 'קרית מלך רב' שנתפרסמו בגליון רי"ח. על הערותיהם של הגר"י הכהן טנוגי, והגר"ח מודעי בהלכות קידושין שנתפרסמו בגליון רכ"ד, ועל המאמר בגליון רכ"ד על "יחוס משפחת מרן אדמו"ר מסטולין קארלין זיע"א אל מרן הבעש"ט הק' זיע"א ופרטים בשושלת בית אליק" - הרב חיים יצחק טרבילו, קארלין סטאלין, ביתר עילית, ר"מ בישיבת 'עמלה של תורה' ירושת"ו / חלופת מכתבים על המאמר

גליון עמוד

בגליון רכ"ה באם יש לחשוש לטומאת כהנים בפיסות עץ מארון הקבורה של כ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל - הרב אברהם אלימלך לעדערייך, כולל 'קנין המשפט', סטאלין קארלין מודיעין עילית - הרב ישכר דוב פוברסקי, בני ברק - הרב אברהם זנגר, ירושת"ו / האם יש חשש חוקות הגויים בזריקת פיסות נייר על החתן, הוספה על המאמר 'פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה' בגליון רכ"ה - הרב חיים מלין, בני ברק / תגובת הכותב - הרב משה דז'לובסקי, עורך חופות וקידושין, קארלין סטולין ירושת"ו / אודות המאמר בדין בסיס לאיסור ולהיתר בגליון רכ"ב - הרב אברהם יחיאל הלר הכהן, אופקים / תגובת הכותב - הרב שמואל דוב גוטליב, כולל 'תפארת אהרן', רב בבית הוראה 'יורה ומשפט' קרלין סטולין מודיעין עילית / אודות המאמר בדין אכילת בשר עוף לאחר אכילת גבינה בגליון רי"ט - הרב יקותיאל פרקש, מו"צ בירושת"ו, מח"ס 'טהרה כהלכה' 'שבת כהלכה' וש"ס / אודות המאמר בענין קניית ד' מינים מקטן המוכר סחורתו של אביו בגליון רכ"ג והשגה ע"כ בגליון רכ"ד - הרב אברהם מרדכי ברין - בני ברק / תגובת המשיג - הרב שמואל טננבוים, כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות ירושת"ו / אודות המאמר בגדרי מצוות תלמוד תורה בגליון רכ"א - הרב שמעון זאב ב"ר שאול יהודה עהרנרייך, כולל ללימוד חו"מ 'מתיבתא דרבי יוחנן', סטאלין קארלין טבריה ת"ו / על המאמר בגדרי מצוות תלמוד תורה בגליון רכ"א - הרב שמעון זאב ב"ר עהרנרייך, קארלין סטאלין ביתר עילית / דרך עשיית החרוסת - הרב יהושע שולמן / זמן ישיבת רבי בטבריה ודין ד' כוסות ביין של שביעית - פסח דוד פרלמן, בני ברק

רכז קעג

מכתב תגובה והערות על 'פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה' בגליונות רכ"ד-רכ"ו - הרב משה דזלובסקי, עורך חופות וקידושין, קארלין סטולין ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב אריה ליב הלוי לופיאנסקי, ירושת"ו / על המאמר בגליון רכ"ב בענין המתנת ו' שעות אחר אכילת תפוז"א שטוגן בשמן בשרי - הרב אברהם בטאט, ירושת"ו / תגובת הכותב - הרב אליהו ב"ר מרדכי למברגר, כולל להוראה, סטאלין קרלין, מודיעין עילית

רכח קסא

תיקון טעות בהערות של הגר"חיד"א על ספר 'קרית מלך רב' שפורסמו בגליון רי"ח - הרב דוד חיים דיין / פרטים לתולדות רבי שמעון ׳ן חביב זלה"ה בגליון צ"ב - הרב שלמה אינדיג / הצעת חידוש בדין כאשר זמם ולא כאשר עשה - הרב יוסף דוד וינברג, ישיבת סלאנים, אלעד / חידוש התומים בדין עדים זוממין - הרב חיים ב"ר יוסף סגל, כולל 'כתר נחום שלמה' סטאלין קרלין ביתר עילית / על המאמר בסוגיא דר' אליעזר שחרר עבדו בגליון ריט - הרב יוסף פליסקין, ירושת"ו / על המאמר בענין חוב כנגד חוב בגליון רכ"ז - הרב ישראל מילר / תגובה למאמר "מקראות שאין להם הכרע" בתפילה בגליון רכ"ז - דוד ולדנברג / מכתב תגובה בענין 'פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה' בגליון רכ"ז - הרב משה דזלובסקי, עורך חופות וקידושין, קארלין סטולין ירושת"ו

בעזה ש"ת

ספר

שאלות ותשובות

רבי שלמה ברוך

לרבינו שלמה בן רבי ברוך זלה"ה

מורה ודאין בשנת ה'ש

ב"ק ארטה אשר ביון

חושן משפט

אבן העזר

יורה דעה

יוצא לאור לראשונה מתוך כתב היד

על ידי

מכון בית אהרן וישראל



שנת רבי שלמה ברוך – תשפ"ג לפ"ק

פעילות ידושים תוכב"א

להשיג במשרדי המכון ובחנויות הספרים המובחרות

קנין המשפט

מערכות וחידושים
בפרק אלו מציאות
ובשו"ע חושן משפט
הלכות אבידה ומציאה
סי' רנט – רעא

יו"ל ע"י חו"ר כולל "קנין המשפט"
קארלין סטאלין מודיעין עילית
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

תשפ"ג לפ"ק

ניתן להשיג במשרדי מוסדות קרלין סטולין מודיעין עילית
רחוב נודע ביהודה 14 מודיעין עילית
ניתן לקבל במהדורה דיגיטלית בשליחת דוא"ל: ko9020000@gmail.com