

בס"ד

ירחון

האוצר

אלול התשפ"ג

גיליון פ"א

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנוזים =

ה הערות במסכת ראש השנה
הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ תאומים זצ"ל

ז אגרות להג"ר יעקב ישראל קנייבסקי בעל קהילות יעקב
הגאון רבי שלום יוסף פייגנבוים זצ"ל

כא דרשה לימים הנוראים
הגאון רבי יהודה צדקה זצ"ל

ל מ"ה דברי תורה ומוסר ממז"ר הרב משה צוריאלי זצ"ל
הרב דן סתר

= אוצר הזמנים =

סה תקיעת שופר בחודש אלול
הרב רפאל ברוך טולידאנו

עד שיטת הרמב"ם בדין שופר שניקב וסתמו
הרב הראל דביר

עח הערות וביאורים על עבודת הכה"ג ביוה"כ
רבי יהושע מגנס

= אוצר אורח חיים =

פה ברכה על מאכל איסור
הרב יוגב עמוס נחייסי

מפתח האוצר

- בירורים בדיני סעודה שלישית צב
הרב בכור דזורייב (ידיד)
- מלטול כלי אכילה שלא לצורך קנח
הרב ניסים שטרית
- פסיק רישא דלא ניהא ליה בקרקע של יהודי שאינו חבירו ממש קסו
הרב עמיחי כנרתי

= אוצר יורה דעה =

- פרישה סמוך לוסת קע
הרב איתן וקסלר
- האם מנהג הסופרים לקדש את השמות המסופקים ע"י תנאי, פוסל את ספר התורה? ריג
הרב יוסף עובדיה
- בעניין קלף ודוכסוסטוס וקלף לא מגורד רכט
הרב יהושע בן דוב
- שיורי פת שהתחייבה בחלה ונאכל חציה בלא הפרשה, האם צריך להפריש ודין הברכה בכה"ג רנא
הרב שלום מנחם
- הערות וקושיות: בעניין המעלה הגדולה ביותר של צדקה - הרב עמיחי כנרתי רנד

= אוצר חושן משפט =

- בדין מזוכה לעובר רנח
רבי יעקב דוד אילן
- קם ליה בדרבה מיניה בחיוב מיתה הנמשכת רסה
הרב יואל הירש
- השבת גזילה ע"י נתינה לצדקה או לגמ"ח עבור הנגזל שאינו ידוע עדר
הרב עוז דוד כפיר

מפתח האוצר

= אוצר הספרים =

סקירת ספר תורה עתיק _____ שה
הרב יחיאל צייטין

קטעים מספר חוסן שמואל להגרבי"י ליפשיץ בן התפארת ישראל _____ שכד
הרב יוסף יונה

שר וגדול - פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה _____ שלא
הרב יהושע ענבל

= אוצר התולדות =

"החפץ חיים לא היה שתקן" _____ שפט
הרב אוריאל בנר

= אוצר חקר ועיון =

זה וזה גורם _____ שצה
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

קיימו ולא קיימו _____ שצט
הרב ישראל איסר צבי הרצג

הנשים הנכריות בימי עזרא [חלק ב] _____ תא
הרב שמואל אריה ישמח

מקום המקדש לפי מבנה הכיפה והצח'רה _____ תמז
הרב עידוא אלבה

הערות הקוראים _____ תס
שיעור שתייה לברכה אחרונה _____ תס
באיזה כתב ניתנה התורה _____ תסא

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְּהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר
יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן פ"א – אֱלֹל הַתְּשֵׁפ"ג, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים
בְּכָל מִקְצְעוֹת הַתּוֹרָה, שְׁנַתְּחַבְּרוּ בִּיָּדֵי אֹמֶן, ע"י חוֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי
בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



אֱלֹל נִקְרָא 'חֹדֶשׁ הַרְחָמִים וְהַסְלִיחוֹת' וְכִידּוּעַ רָאשֵׁי הַתִּיבוֹת אֱלֹל הֵם 'אֲנִי לְדוּדֵי וְדוּדֵי
לִי' וּמִצַּד שְׁנֵי בַסֵּדֶר קְרִיאַת הַתּוֹרָה, אֲנִי פּוֹתְחִים אֶת הָאֱלֹל בְּקְרִיאַת פְּרִשְׁת שׁוֹפְטִים,
וְהַמְשַׁמְעוֹת הַמִּתְבַּקֶּשֶׁת הִיא שֶׁל קְרִיאָה לְדִין (עֵיִן בְּאוֹר הַחַיִּים הַקָּדוֹשׁ בְּתַחֲלִיל הַפְּרָשָׁה בְּמָה
שֶׁכָּתַב עַל דֶּרֶךְ רֵמֹז) וְלֹא שֶׁל חֶסֶד?

אֵלֹא שְׁדוּרְשֵׁי רְשׁוּמוֹת דְּרָשׁוּ (רָאָה שֶׁל"ה שׁוֹפְטִים דֶּרֶךְ חַיִּים, אוֹת לֵב) 'שׁוֹפְטִים וְשׁוֹטְרִים תִּתֵּן
לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ' רֹמֵז גַּם עַל שְׁעָרֵי הָאָדָם כְּמוֹ הֵפֶה וְהָעֵץ, וְכִדְאִיתָא בַּסֵּפֶר יִצִּירָה (פ"ד מ"ב)
שֶׁשֶׁבַע שְׁעָרִים יֵשׁ בָּאָדָם. וְהַמְשַׁמְעוֹת הַכִּלְלִית הִיא: שֶׁאִם אָדָם אֵכֵן קוֹרָא אֶת עֲצָמוֹ לְדִין,
אִז נִמְשָׁךְ עָלָיו חֶסֶד וְרַחֲמִים מִלְּמַעְלָה, וְלִכֵּן חֹדֶשׁ זֶה הוּא אֵכֵן חֹדֶשׁ שֶׁל הַרְחָמִים
וְהַסְלִיחוֹת, אוֹלָם מֵהָאָדָם מִתְבַּקֵּשׁ לְהַכִּין אֶת הַכֹּלִים לְקַבֵּל אֶת אוֹתוֹ שֶׁפַּע שֶׁל הָאָרֶה
וְקָדוּשָׁה, וְזֶה נַעֲשֶׂה רַק ע"י שְׁמִירַת מִפְתַּחֵי הַלֵּב וְהָעֵין וְכוּלֵי.

מִקְצַת מִן הָאוֹר דּוּחָה הִרְבָּה מִן הַחוּשֶׁךְ, וְסִגּוּלַת עֲמַל הַתּוֹרָה, הִיא הַדְּבָר הַיְחִיד שֶׁיִּכּוֹל
לְהַצִּיל אֶת הָאָדָם מֵהִיצֵר הָאוֹרֵב לוֹ בְּכָל פִּינָה וּפִינָה, וְחִידוּשֵׁי תּוֹרָה שֶׁמִּתְחַדְּשִׁים בְּעֲמַל זֶה,
עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה, שֶׁהֵם הַגּוֹרְמִים הַיּוֹתֵר נִכְבָּדִים לְחַבֵּר אֶת הָאָדָם אֶל מְקוֹר הָאוֹר,
וּמִמִּילָא מִסְתַּלְקִים מִמֶּנּוּ כָּל הַנִּסְיוֹנוֹת הַקָּשִׁים, וְנַעֲשֶׂה מוֹכֶשֶׁר לְקַלוֹט אֶת אוֹתָהּ הָאָרֶה
וְקָדוּשָׁה שֶׁל הַיָּמִים הַמְרוֹמָמִים הָאֵלֶּה.

וּמִכַּאֵן נֶאֱחָל לְכָל תַּלְמִידֵי הַחֲכָמִים הַשְּׁבִים לְלִימוּדָם לְאַחַר הַפּוּגָה קִצְרָה, שֶׁה' יִזְכֶּה
אוֹתָם לְחִיבּוּר לְלִימוּד, וְלִכְל הָהָאָרֶה הַנִּפְלָאָה שֶׁל יָמִים אֵלֹ.



אוצר הגנזים

הערות במסכת ראש השנה ♦ אגרות להג"ר יעקב ישראל קנייבסקי
בעל קהילות יעקב ♦ דרשה לימים הנוראים ♦ מ"ה דברי תורה ומוסר
ממו"ר הרב משה צוריאלי זצ"ל

הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ תאומים זצ"ל

אב"ד פוניבז' ומיר

הערות במסכת ראש השנה^א

אני הוא קודם ולאחר שיחטא

ראש השנה [יז, ב'] ה' ה' - אני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה.

עי' תוס' [ד"ה שלש] אם ד' ד' הם ב' מדות. [וז"ל: "שלש עשרה מדות - אומר רבינו תם דשני שמות הראשונים הם שני מדות, כדאמרינן הכא, אני ה' קודם שיחטא - לרחם עליו, ואני מרחם לאחר שיחטא אם ישוב וכו', ובמגלת סתרים דרבינו נסים אין מונה שם הראשון, שיש פסיק בין השמות, משום דהכי קאמר קרא, הקדוש ברוך הוא ששמו ה', קרא': ה' רחום וחנון וכו'"].

וג"ל דאף ל[רנ"ג] דהויא מדה אחת אתי שפיר הך דרשא, דכבר הקשה הרא"ש [ר"ה א, ה], קודם שיחטא מה שיי[ך] ענין בו לרחם עליו.

וג"ל דמצינו בעברות החמורות שניתנו להצילו בנפשו [סנהדרין עג, א] והיינו להציל נפשו מעון החמור, וא"כ הויא מיתתו לטובתו, וא"כ הקב"ה הרג רק אותו שרוצה לעבור על עבירה חמורה, הרי בידו להמיתו תיכף, ומ"מ ח[ס] עליו והיינו טעמא דהוא ית"ש רוצה בתשובה [שוכת] רשעים וא"כ הוא לטובתו שישב, ובמי שאינו שב, אינו חס עליו ואדרבה ילך לאבדון, ודוק. וז"ש אני הוא קודם שיחטא, משום שאני הוא לאחר שיחטא לקבלו בתשובה, אבל בלא זה לא, [נמצא], שאין הקב"ה מרחם קודם החטא, וא"כ מדה א' היא, וק"ל.



א. מתוך חיבורו גפן אדרת (כת"י), חידושים על מסכתות הש"ס ועוד. עותק מהם בבית הספרים הלאומי. חידו"ת אלו עמ"ס ר"ה ה'הואים אור לראשונה, החל רבינו בחיבורם בעירו ווילוקמיר בער"ה תרכ"ט. במסגרת העריכה, הושלמו מקורות המובאות, נוספו ציונים והשלמות במוסגר, פיענוח ר"ת נעשה במוסגר. תודתי נתונה לידידי רם המעלה הרה"ג יהונתן פז שליט"א על עזרתו. וכן להרה"ג משה אהרן שליט"א על סיועו הרב.

פרסום חידו"ת אלו לע"נ אמור"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לזכרו ולע"נ של רעהו הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. ת.נ.צ.ב.ה. כאן המקום לציין, כי בספר הזכרון עדות ליוסף, פורסמו לראשונה מחידושי רבינו, מאמרים נוספים: א. התייעצות בנוגע לקבלת משרת ראשות ישיבה, ובענין האכלת קטניות לבהמות בפסח (מכת"י). ב. בענין פסול עדים שלא בפניהם בקדושין (העתקת כת"י רבינו). דוד לוי.

ב. בכת"י נכתב בטעות (טז, ב).

ג. ז"ל אבן עזרא (שמות לד ו): אמר הגאון, כי השם הראשון דבק עם ויקרא.

ד. רא"ש: "וא"ת מה צריך האדם למדת רחמים קודם שיחטא. וי"ל אף על פי שגלוי וידוע לפניו שסופו לחטוא מתנהג עמו במדת רחמים באשר הוא שם". וכן הוא בתוס' הרא"ש. א"כ יקשה גם לפי הסבר הרנ"ג.

הערה בעניין שמא יעבירונו לשופר

[כט, ב] [מתני': יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין, אבל לא במדינה. ובגמ' מנא הני מילי וכו', אלא אמר רבא: מדאורייתא מישראל שרי, ורבנן הוא דגזור ביה, כדרבה. דאמר רבה: הכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דלולב, והיינו טעמא דמגילה].

גזירה שמא יעבירונו - הקשו תוס' (ד"ה שמא) דהל"ל משום שי[וציא] מרה"י לרה"ר ותירצו דמינכרא". ונ"ל [ראיה] לדבריהם מגמ' מפורשת יומא מד, ב מבין האולם ולמזבח כיון דל"מ [=דלא מפסיק] מידי כו'.

[ז"ל הגמ' יומא [שם]: "אמר רב אחא בר אהבה: שמע מינה מעלות דאורייתא, והכי גמירי להו. דאי סלקא דעתך דרבנן - מאי שנא בין האולם ולמזבח - דילמא מיקרו ועיילי, מכולה עזרה נמי נפרשו דילמא מיקרו ועיילי! - בין האולם ולמזבח, כיון דלא מפסיק מידי - לא מינכרא מילתא, עזרה, כיון דאיכא מזבח החיצון דמפסיק - מינכרא מילתא"].



ה). תוספות [שם]: "שמא יטלנו ויעבירונו ארבע אמות - הא דלא נקט שמא יוציאנו מרשות היחיד לרשות הרבים פי' בקונט' בסוכה (דף מג.) משום דלא פסיקא דאם הגביהו על מנת להצניעו ונמלך והוציאו פטור וקשיא דגבי העברת ד' אמות נמי לא מיחייב אלא א"כ הגביהו על מנת להעבירו ד' אמות ונראה דמרשות היחיד לר"ה אית ליה הכירא וליכא למיגזר אבל ברשות הרבים זימנין דלאו אדעתיה ומעביר ארבע אמות".

הגאון רבי שלום יוסף פייגנבוים זצ"ל

אב"ד לוקאטש, פולין

אגרות להג"ר יעקב ישראל קנייבסקי בעל קהילות יעקב

תולדות המחבר

הג"ר שלום יוסף הלוי פייגנבוים נולד בשנת תרכ"ב לאביו, ר' זאב ז"ל. היה תלמידו של הג"ר מאיר אריק, ונסמך ממנו להוראה. משנת תרס"א שימש כאב"ד לוקאטש שבוואהלין - פולין עד לפטירתו בחשון תרח"צ (אחריו שימש הג"ר שמואל דוד וואלקין זצ"ל, עד לחורבן אירופה בעוה"ר).

הג"ר שלום יוסף היה מחשובי הרבנים בפולין ומשיב מפורסם בדורו, וכן פירסם חידו"ת בהרבה קבצים בני התקופה. חיבר את שו"ת משיב שלום וספר נתיבות שלום על התורה, וחיבורים על או"ח ויו"ד שהוא מציין להם בכתביו וכנראה נשאר בכתב יד. כמו כן נשאר ממנו כיום ירושלמי (אולי רק סדר זרעים) ורמב"ם שעליהם גליונות רבים בכתב ידו, וחלקם נדפסו בדורנו בקבצי צפונות, בית אהרון וישראל והתורה והארץ. בכתבי תורתו ניכרים עיונו החודר ובקיאותו הגדולה. דבריו כתובים בסגנון בהיר וברור וברוח חן מיוחדת, כאשר יראה המעיין.

האגרות שלפנינו הן שתי אגרות ראשונות מתוך שמונה אגרות שבידינו שנשלחו למרן הגרי"י קנייבסקי זצ"ל, בעל קהילות יעקב, בחודשים שבט - ניסן בשנת תרפ"ו. הקה"י שלח להגרש"י את ספר שערי תבונה שחיבר, והחלה ביניהם חליפת מכתבים בענייני הספר. (כשו"ת משיב שלום סימן רכג וסימן שסט הכניס הגרש"י חלק מהאגרות שבהמשך ההתכתבות). חלק מתשובות הקה"י שרדו מתוך ההעתק שהשאיר לעצמו, ואחת מהן, העונה על קטע מהמכתב הראשון שלפנינו, נדפסה באגרות ורשימות קהילות יעקב, שהוציא נכדו הגרמ"ז ברום (עם ספר אמרות משה), בחלק ה' סימן ט"ז.

בשנת תרפ"ו היה הקה"י כבן כ"ז והגרש"י כבן ס"ד. הקה"י שימש כר"מ בשיבת נובהדוק בביאליסטוק והיה לפני נישואיו לרבנית פעשע מרים ז"ל, אחות מרן החזו"א, שהיו בשנת תרפ"ז (הגרש"י אף הציע לו שידוך עם קרובי משפחתו, ראה בסוף האיגרת השניה). ויש להתבונן בנועם מידותיו וכתבתו המכבדת של הגרש"י לת"ח צעיר שלא היה מוכר לו אישית, כשהוא מביע הערכה עצומה לגדלותו התורנית של הגריי"ק שנוכח בה בספרו שערי תבונה ובמכתבים שהחליפו ביניהם.

האגרות היו ברשות בנו של הקה"י, מרן הגר"ח זצ"ל. התודה לבני המשפחה, הגאונים בני הגר"ח זצ"ל והגרמ"ז ברום נכד הקה"י שעודדו את ההדפסה, ותודה מיוחדת להג"ר שאול

אייזנשטיין, נין בעל הקה"י, שעסק בפענוח והקלדת המכתבים. חמרא למריה וטיבותא לשקיייה (ב"ק צב, ב).

הכותרות נוספו על ידי, וכן נעשתה עבודת עריכה קלה של פתיחת ראשי תיבות, חלוקת קטעים ארוכים וכדומה (יש לציין שהגהמ"ח זצ"ל הרבה בראשי תיבות ואף כתב לפעמים בר"ת לא מצויים כדי לקצר בכתיבתו). החלפנו את סימני הפיסוק של המחבר (בעיקר ע"י מקף) לצורה המקובלת כיום, ויש שהשמטנו סימני פיסוק לנוחות הקורא. במקום שהפענוח מסתבר והעניין ברור העתקנו את הפענוח הנראה, ובמקומות מסופקים הקפנו בחצאי מרובע כנהוג. כן הוספנו מעט מראי מקומות בסוגריים מרובעים.

יוסף טאוב



מכתב א

בעה"ת יום א' לסדר ויקחו לי תרומה (ל' שבט תרפ"ו). לאקטש.

למאן דלא ידענא עד הלום, מרחוק אקרא שלום שלום. ה"ה הרב הגאון החרף ובקי בכל חדרי תורה סיני ועוקר הרי הרים, בחכמה פותח ובתבונה"ה נועל שערי"ם, ש"ת מהר"ר יעקב ישראל שליט"א בעל ספר "שערי תבונה", שכשמו כן הוא מלא פלפולי חכמה ובינה, מעשי איש ותחבולות גבר חכם בעוז חוקר ונחית לעומקא דדינא.

ואחרי שים שלום לרחוק במקום וקרוב בלב אהוב וחביב ונחמד גם מבלי הכרת פנים. כי אהבת בני תורה זה לזה אינה צריכה לפנים. ואי לא קחזינא לאריה חזינא מרבעתיה. ומפי כתבו הוא ניכר שת"ח הוא ויישר חיליה לאורייתא גמיר וסביר בכולא תלמודא, ולפי דורו ודורשיו, כמותו, ירבו בישראל, יקראו בשם גאון כל חד לפום שעתיה. מחזיקנא ליה טיבותא וחינא על דשדר לי מתנתא דתורה מנה יפה. חוליא וחורפא. וחדאי נפשאי בשמעתיה. ומהודענא למר כי אחר סמוך להקבלה זה כשמנה ימים, לא הייתי מופנה מכל צד לעיין בספרו הנחמד, ובשומי עיני עליו ראיתי כי לא בדרך ארעי אוכל לעבור בין בתרי מאמריו אלא בקביעותא. ושמעתיה בעיין צילותא. ולכן אחרתי עד כה ואבוא היום, שיצאה שעת הכושר, אל העיין קצת, וכמופנה מצד אחד למדין ומשיבין הנני בקצרה (כי להאריך גם עתה אין הזמן מספיק כי טרידנא מצד אחר היום במילי דמתא קצת), להעיר איזו הערות קצרות בדבריו הנחמדים בסימנים הראשונים אשר הספיקה השעה לעת עתה לעיין בהם קצת. ואי"ה עוד חזון למועד לעיין ביתר הדברים.

ולא אמנע מלעייין בכל דבריו, כי ידעתי שבודאי זוהי כוונתו בשלחו לי ספרו שלא על מנת להניחו בתיבת - נ"ח ולבא עמו בכתובים, ואי"ה כשאקבל מכתבו (אשר בו יודיעני מנו ר"ב, אם ריש מתיבתא דמתא ביאליסטאק, כאשר עולה בדמיוני, ואולי גם דורש איזה תשלום עבור הספר, הכל יודיעני) ואין ביהמ"ד בלא חידוש ומסתמא יכתוב הערות על הערות, אוסיף שנית ידי לכתוב לו ונחליף חליפות מכתבים זה לזה לקיים "בפלפול חברים" אי"ה.

ובטרם כל שיח, אודיעהו כי בעוה"ר, לא עליו, הנני מחוסר ספרים, כי בשנת תר"ף היתה פה שרפה גדולה רח"ל, ואני יצאתי נקי מכל נכסי וגם חפצי שמים רובי ספרי עלו על מוקדה, ולא נשאר לי רק הש"ס וקצת ספרי ראשונים שהצלתי ברגעי מספר טרם הבערה ללהב יצאה עד כדי שלא היה אפשר לבא אל הבית פנימה. וגם כי תלי"ת אני קונה מעט מעט וקובץ על יד ספרים הנחוצים למלאכת הקודש, אבל מעט מזעיר, כי אינני בהישג יד לקנות די צרכי. ובפרט אלה הספרים דאייתי מר כמו מערכה לעירובין מהגרע"א ז"ל, וספר כתונת פסים, וחידושי הרי"ם ז"ל ועוד, שלא היו דברים מעולם לפני (וחי' הרי"ם זכורני שראיתי זה כביר בדרך ארעי, אבל לא היה הספר בביתי). וזאת לדעת, שאם המצא תמצא בדברי סתירת דבר אשר לא כדברי גאוני בתראי בזה, הוא מפני שלא ראיתי דבריהם. ואת אשר אזכור איזו [בקיאות] מגאוני בתראי כגון שער המלך וכיו"ב, הוא מהנלקט בזכרוני מכבר, או מהגרשם על גליוני הש"ס וספרי השו"ע שלי.



א. לא תשא ועונש בנשבע לקיים את המצוה ולא קיים

בסי' א' אות ד"א תמה מר, מה זירונו הוא בנשבע לקיים המצוה כיון דלא חיילא השבועה. ולענ"ד נראה פשוט דנהי דשבועה לא חיילא, אבל עכ"פ יהא נענש על שנשבע לבטלה, דלא עדיף מהזכרת השם דחייב נידוי. ואפי' נשבע בלשון שבועה בלא הזכרת שם שמים, מ"מ נראה דעושה איסור דאורייתא אם אינו מקיים שבועתו ואית ביה משום לא תשא (דלרמב"ם ז"ל אפי' בברכה שלא לצורך עובר על לא תשא את שם מן התורה). ועכ"פ על לא תשבועו בשמי לשקר וחילולת איכא. והרי משום הכי איצטריך לאשמעינן דשרי ליה לאינש לאשתבועי, דס"ד דאסור וכמו שפירש הרא"ש ז"ל. וקמ"ל דשרי. אבל אם לא יקיים ודאי ענוש יענש.



ב. בגדר דברי הר"ן דהיתר בהיתר לא בטל

בסי' ב' אות א', ב'. בקושית רע"א ז"ל, כתבתי בגליון שו"ת רע"א שבידי, בסי' קפ"ט, דלענ"ד, כי היכי דבמידי דלית לי' היתרא מיד רק למחר או לאחר שעה, שפיר בטל מין באינו מינו, ולא כתב הר"ן ז"ל לשיטת הרי"ף ז"ל רק כיון שיש לו היתר מיד, הכא נמי באין לו היתר מיד למילתיה משום דמחוסר מעשה, וכגון צמר רחלים בצמר גמלים. דכמות שהוא לא חזי למילתיה, ואנו דנים עליו להיתר אריגה ולא על השתא. ולכן כיון שהוא מין באי"מ שפיר בטל, ולא דמי לעולין שאין מבטלין זה את זה גם לרבנן, משום שהם מין במינו, ותרוייהו היתר, כלומר חזו למילתייהו. ותקון רבנן כעין דאורייתא דגם ביש לו היתר וחזי למילתיה לאחר זמן ולא מיד, אפי"ה כיון שהוא מין במינו ודומה בעצם, וגם באיכות ההיתר דומה קצת שלאחר זמן יהא היתר, לא בטיל, דאתי לאיחלופי בהיתר בהיתר מב"מ. וכמו כן ס"ל להרי"ף ז"ל בפת שאפאו עם הצלי, כיון דיש לו היתר מיד ודמי בחד צד להיתר בהיתר מב"מ, אבל צמר רחלים

(א). הציון מתייחס לספר שערי תבונה שהוציא בעל קהילות יעקב בצעירותו. וכן כל הציונים שבראשי הדברים להלן.

עם צמר גמלים לא דמי בשום צד, דמין באינו מינו הוא. וגם מחוסר מעשה להיתרו לדבר שעומד. כנלע"ד נכון ופשוט.



ג. לא אמרה תורה שלח לתקלה ביטול לכתחילה ואם איסור הבטל ברוב נהפך להיתר גמור

שם באות ד', הקשה כ"ג, לדעת הרא"ש ז"ל דהבטל ברוב כמאן דליתיה ונעשה היתר ממש א"כ מאי שלח לתקלה שיין. והנה זכורני שכמה גאוני בתראי פלפלו בזה. אבל לענ"ד הנכון כמ"ש הפלתי בסי' ק' סק"א ד"ה איברא בחולין יעו"ש. דסו"ס האיסור עדיין טמון ולא זו, וראיה מדבר שיש לו מתירין דאמרינן עד שאתה אוכלו בביטול המתן ותאכלנו בהיתר. עכ"ד. ואני מבין דבריו עפ"י מ"ש הר"ן ז"ל בפרק גיד הנשה בשמעתא דזרוע בשלה בהא דקאמר שם (צ"ח:) דחידוש הוא. ופירש"י ז"ל שהתיר לבטל איסור לכתחילה. ודייק מינה הראב"ד ז"ל דאין מבטלין איסור לכתחילה מן התורה. אבל אידך רבוותי דס"ל דמן התורה מבטלין איסור לכתחילה, מפרשים דחידוש הוא שמצוה לבטלו [לכתחילה]. יעו"ש בר"ן. והיינו, דהוי קצת כעין מצוה הבאה בעבירה.

והכא נמי סברת רבא (קידושין נ"ז:) דלא אמרה תורה שלח לתקלה, כלומר אין לנו לחדש שגם בזה חידוש חידשה תורה שתיעשה מצוה בשילוח צפורי מצורע בדבר של תקלה. וכן ביומא ס"ז: בשילוח השעיר. אבל לפי מה שהבין המל"מ בפ"ז מה' מעילה ה"ו, ושאר אחרונים כהשע"מ (והר"ן חיות ביומא ס"ז: כתב דביבש ביבש אסור מן התורה לכו"ע לבטל עי"ש, וכן הוא דעת הנוב"י והחת"ס), דמצד אין מבטלין איסור לכתחילה קאתינן עלה, קשה הלשון שלח לתקלה, דהא אחר שילוח ליכא תקלה אלא שהמשלח עובר על ביטול לכתחילה. אע"כ דסו"ס תקלה מקריא שיאכל ישראל איסור ע"י ביטול, ונהי דהתירה תורה כן אבל למצוה לא אשכחן חידוש זה אלא בזרוע בשלה, וכנ"ל.

והנה האו"ה סוף כלל נ"ז (הובא בפתחי תשובה יו"ד סי' קט"ז ס"ק י') כתב שמי שמחמיר שלא לאכול דבר שנתבטל בס' מצוה קעבד. ובעל תורת האשם (הובא במנחת יעקב בסולת למנחה כלל ע"ו, ובפת"ש שם), כתב דאפיקורסות הוא. ולענ"ד אין לדחות דברי האו"ה ז"ל, דודאי המחמיר מצד שסובר דאין איסור מתבטל ואינו מאמין בדברי חז"ל דאיסור בטל בהיתר, אפיקורס הוא. דוגמת מה שכתב בעל המאור ז"ל בשבת פרק כירה בענין הטמנה, וכל מי שאינו אוכל חמין, צריך בדיקה אחריו אם אינו מין וכו', יעו"ש. והיינו שצריך בדיקה שמא [הוא] מצד שאינו מאמין בדברי חז"ל דשרו הטמנה באופן שהתירו. אבל לא כתב שהוא מין בהחלט, דדילמא מחמיר הוא אעפ"י שמאמין. אלא דהתם לאו שפיר דמי להחמיר ולבטל עונג שבת, משא"כ בזה דאו"ה, שאם הוא מחמיר על עצמו שלא לאכול דבר איסור אפילו ע"י ביטול, ולא מצד שסובר שאין ביטול מועיל, מצוה קעבד.



ד. אין ברירה אם הוא בתורת ודאי, גדר ביטול ברוב בסנהדרין ועוד

בסימן ג', בעניני ברירה, העמיק כ"ג שליט"א. והנה עניני ברירה עמוקים מאד. ויש לי תלי"ת בזה בספרי (כת"י) בכמה מקומות אריכות. אבל [אבוא] להעיר בקצרה בדבריו. הנה כבר הודעתי כי הספרים כתונת פסים ומערכה לעירובין אינם במחיצתי ולא ראיתם מעודי.

והנה בעיקר החקירה אם חייל איסור או תרומה בתערובות אפילו למאן דאמר אין ברירה, לא אבין לה. דודאי לפימ"ש הר"ן ז"ל בפ' כל הגט, ושכן הוא דעת הרמב"ם ז"ל (עיי"ש בר"ן דף קנ"ו. בדפי הרי"ף ז"ל בש"ס זיטאמיר²), בסוף ד"ה וכולן פוסלין, דהא דאין ברירה היינו מספיקא לחומרא. (וכן הוא דעת רוב גאוני בתראי המובהקים, כגון השאגת אריה, עיי"ש בס' צ"ג. (אלא שראיתי בספר מלוא הרועים (שהיה בידי ולא עתה) בשם יש"ש בדיני ברירה, שסובר בדאורייתא גם לקולא אין ברירה, ובדברבנן גם לחומרא יש ברירה. ואין ספר יש"ש ביד, ולא אוכל להבין מדעתי שיטה זו. וידעתי דבודאי היש"ש אסברה לה, ואם ריק הוא, ממני), א"כ היכי אפשר לומר דלא חיילא תרומה כלל מכוח אין ברירה, והרי אפשר יש ברירה לחומרא. אלא דלהקל להתיר באכילה התערובת אמרינן דילמא אין ברירה. (והנה שיטת היש"ש נראה דאתא כר' יוחנן דלדידיה גם לקולא אפילו האחרון אין פוסל, וס"ל להיש"ש דהילכתא כותיה, ודוק).

ובתמורה ל. סתם מתני' בשותפין שחלקו וא' נטל י' טלאים וא' תשעה וכלב, שכנגד הכלב אסורין, ופריך הש"ס ונברור חד וניפוק להדי כלבא ואידך לישתרו. וכתבו התוס' דלמ"ד יש ברירה פריך מסתמא דמתני', ולא פריך הש"ס למ"ד אין ברירה למה אסורין והיכי חייל איסור מחיר כלב בתערובות כיון דאין ברירה.

והנה מתוס' עירובין ל"ז: אין הכרע דמתחילה ס"ל דלא כמהר"י שם בסוף הדיבור³, ומ"ש תחילה דאי מטעם אין ברירה אין תימה דלא הוי תרומה, ר"ל, תרומה ודאית לקולא להתיר. ובגיטין ע"ג דכתבו דלא הו"ל לגירושין לחול כלל, כלומר אפילו בשעה הסמוכה למיתה, ולקולא. ולא רצו בזה דלא היה להם לחול כלל אפי' לחומרא.

והנה כת"ה מביא בשם כתונת פסים שמייחס לרמב"ם ז"ל כן, אבל בסוף חזר וכתב דהיינו מטעם דבתרומה בעינן נמי כמסקנא דרבא שיריה ניכרין, וזה נכון. ומערכה לעירובין לרע"א ז"ל לא ראיתי, וכפי שאני מבין אזיל לשיטת היש"ש ולמ"ד אין ברירה אפי' לקולא.

והנה בהא דתמורה ל'. דהרמב"ם ז"ל בפ"ד מאיסורי מזבח פסק להלכה כן, דדוקא בשהטופינא דכלב שדי בכולהו, אבל אם לא כן מוציא אחד כנגד הכלב ושאר מותרין, שתמה הלח"מ ע"ז בפ"ו מבכורות סוף הלכה יו"ד עיי"ש, דהא הרמב"ם ז"ל ס"ל אין ברירה, תריך המבי"ט ז"ל בקרית ספר באיסורי מזבח שם, וכן השעה"מ פ"ג מגירושין ה"ד, דמן התורה חד בב' בטל. אלא דבע"ח חשיבי ולא בטלי מדרבנן, ומדרבנן יש ברירה, עיי"ש. וכ"כ המקור חיים

(ב). כנראה הכוונה לר"ן גיטין יב, א מדפי הרי"ף.

(ג). תוס' עירובין לו, ב ד"ה אלא מעתה בסוף הדיבור 'ומהר"י מפרש דאי טעמא דרבי שמעון משום דאין ברירה אתי שפיר דודאי היתה אחת מהן תרומה ומותר הכהן לאכלן ואף על גב דאין ברירה דחד מינייהו ודאי תרומה אבל אטעמא דראשית פריך שפיר הכי נמי דלא הוי כלל תרומה ויהיה כהן אסור לאכלן וכן בההיא דתרומת הכרי בתוכו קרא שם וכהן מצי אכיל לכל מה שבתוך הכרי אף על גב דאין ברירה.

בהל' פסח סי' תמ"ח סק"א יעו"ש. אבל הר"ן ז"ל שם ובנדרים מ"ה: כתב דכמ"ד יש ברירה דוקא אתיא. וכבר כתבתי גם אני בזה כמ"ש בשערי תורה ח"ה סי' מ"א, יעו"ש.

וכעת עולה בדעתי, דסברות אלו אי מהני ביטול בכה"ג או לא תלויין בהא דהקשו הראשונים היכי ילפינן דאיסור בטל ברוב היתר מאחרי רבים להטות דסנהדרין, והרי שם ניכר המחייב והמזכה, וכה"ג באיסור הניכר מי בטל. ועי' במרדכי פ"א דחולין סי' תקצ"ג, ובתירוץ א' כתב כיון שאנו מכירין הרוב דין הוא שגלך אחריו אע"ג דהמיעוט קבוע וניכר. וכן תירץ הר"ש ז"ל מקינן בספר הכריתות והובא בחת"ס או"ח סי' קע"ח יעו"ש. והיינו, דבסנהדרין שאין אנו נהנין מהמועט, לא איכפת לן בזה, שאין אנו נהנין רק מהרוב. אבל א"כ איך אנו למדין להתיר תערובת שיש בה איסור. וצ"ל כמו שנדפס בשמי בשערי תורה ח"א סי' ס"ה עיי"ש, דמ"מ כיון שאין אנו חוששים למיעוט סנהדרין שמזכין והורגין המחייב עפ"י הרוב דמחייבין ש"מ דהמועט כמאן דליתיה, דאל"כ הרי אמרה תורה ונקי וצדיק אל תהרוג, וגם בספק פיקוח נפש היכי שרי להרוג. אלא ע"כ דהמיעוט כמאן דליתיה ובטל הוא. אלא דבאיסור בהיתר לאכול הכל, לא שייך כבסנהדרין וכמובן. ודו"ק.

ולפי זה דס"ל דבסנהדרין דילפינן מקראי דצריך כ"ג [דיינים] לדיני נפשות וע"א לכמה דברים, היינו דבעינן רוב מתוך מספר זה, ולא כל הדעות דוקא, י"ל דבאמת בעינן היתר מבורר שהגופים יהיו מבוררים (וע' פמ"ג בריש שער התערובות), אבל כה"ג דהאיסור יכול לחול על כל אחד ואחד מהתערובות, אין כאן היתר מבורר, ולא דמי לסנהדרין, ואין ביטול מועיל כה"ג. אבל לתירוץ הב' במרדכי שם, שאנו הולכים אחר דיבורם הנבדל מהם שאינו ניכר ואינו קבוע, עיי"ש, ע"כ צריך לומר דהיינו שאנו חושבים כאילו לא הוכר מעולם המועט המחייב או המזכה. דאל"כ אלא שניכר רק שנחשיב הדעות כאילו פירשו, וכהא דבאו"ח סי' רצ"ח במג"א ס"ק י"ג דהאור פירש עיי"ש. (ובאמת שבבית אפרים (הובא במהרצ"ח ברכות נ"ג) סי' ב' הביא לזה דוגמא הא דהמרדכי הנ"ל, עיי"ש. אבל לענ"ד לא קרב זה אל זה, דשם דמכוח כל דפריש מרובא פריש קאתינן עלה, שפיר שייך [לומר] כן דהאור פירש, אבל לענין ביטול ברוב, לאו מכוח כל דפריש קאתינן עלה כמובן, דהא לפנינו המחייבין והמזכין, ואין אנו מסופקין בשום דבר מדבריהם לומר סברת כל דפריש שהוא דוקא בנמצא בפרישה ואינו יודע מאיזה פירש. אלא ע"כ הסברא דאין צריך כלל היכר הרוב וא"צ מבורר, ורק שאנו דנין על הדעות המופשטות כאילו לא הוכרו כלל מעולם. וא"כ מהני גם בזה ביטול. ודו"ק היטב. כי א"א לי להסביר יותר בכתב.

ובפשיטות נראה דהר"ן ז"ל (וכן ראיתי באו"ז הגדול ה' פסחים סו"י רי"ט כתב דמסוגיא דתמורה ל' מוכח דיש ברירה גם בדאורייתא עיי"ש), ס"ל דכל שגוף האיסור מן התורה, אלא שע"י גלגול נעשה דרבנן מכוח תערובות, אין ברירה. וכ"כ מר. וזה נכון ופשוט.



(ד). קובץ תורני שיצא לאור בווארשא.

ה. בשיטת רש"י חולין דלמ"ד יש ברירה חיילא התרומה

ומה שהקשה על הגרע"א ז"ל [חולין יד, א] שתמה על מ"ש רש"י ז"ל דעומד להפרשה דבעינן גם הופרש, שהרי אפי' למ"ד יש ברירה, אמרי' שמא יבקע הנוד, וכת"ה דקדק מדברי רש"י ז"ל חולין י"ד: דהיינו דלמ"ד יש ברירה אדרבא הוברר שלא היה עומד להפרשה. הנה למ"ש לשיטת הסוברים דאין ברירה היינו מספיקא, ודאי דחיילא תרומה להחמיר מספיקא, ולקולא לא, וגם למ"ד אין ברירה מ"מ לחומרא אמרינן יש ברירה. ודו"ק ואין להאריך יותר.



ו. תרומה בברירה אם היא מתבטלת וחיטה שנפלה לעיסתה אם הדרא לטיבלא

וקושינו דתיבטל התרומה ברוב, ותיריך דכיון דעומד להתבטל ממילא כ"ש דהתערובת מונע שלא תחול, והאריך בזה והביא מחידושי הרי"ם ז"ל [גיטין כה, ב] כן. הנה חי' הרי"ם אין אצל. אבל עכ"פ אין הדבר מוסכם. ומסוגיא דתמורה הנ"ל מוכח דחייל ומתבטל וכמ"ש הקרית ספר והשער המלך לשיטת הרמב"ם ז"ל.

וכן בירושלמי פ"ז דדמאי הלכה ז' איתא, דתניא מעשר טבל שנתערב בחולין ראב"ע אומר יקרא לה שם לתרומת מעשר שבו ויעלה בא' ומאה. ומתניתין תיפתר בדברים חשובים שאין ברירה יעו"ש. הרי דקורא שם ועומד להתבטל ובטל.

והנה מזה יש להעיר על השאלת יעב"ץ" שהביא החת"ס יו"ד סי' שי"ט, והפ"ת שם ריש סי' שכ"ג [סק"ב], דבנפלה חטה לעיסתה הדרא לטיבלא, ומבאר כן הירושלמי דריש פ"ד דדמאי עיי"ש. וצ"ל דכאן שאני שיש גם חולין ודו"ק. אבל מהא דב' לוגין שאני עתיד להפריש וכו' שהקשה כ"ג דתיבטל, י"ל דא"כ הדרא לטיבלא, ולמ"ד אין ברירה באמת כן הוא, ומספיקא, אבל שמא יש ברירה ואין כאן ביטול, ודו"ק היטב. (ולסוברים דנולד האיסור בתערובת אפילו דבר חשוב בטל, וכהא דגיגית באו"ח סי' ש"כ, וכן כתב האו"ה לכל דברים החשובים כידוע, קשיא מירושלמי הנ"ל, דתיפתר בדברים שאין להם ביטול היינו דבר חשוב כאגוזי פרך וכדומה. והרי האיסור בא בתערובות. וצ"ל דשאני הכא דמעיקרא נמי עכ"פ טבל הוי ולא היתר. ודו"ק היטב).



ז. באומר סלע שתעלה בידי מתי חייל

מה שהקשה בעירובין ל"ז דפריך מר"י דאמר דחילל וש"מ יש ברירה. מאי ראייה. הרי חל בתערובת, ועכ"פ מחולל. לענ"ד לא קשה מידי, דתינח אי הוי אמר יהא מחולל על סלע שבכיס. אבל הוא אמר על סלע שתעלה בידי, ולא אמר לחלל רק לכשתעלה, והעולה אין מבורר אם לזה היה ראוי מתחלה. ופשוט. וגם בשני לוגין שאני עתיד להפריש, ע"כ היינו שאומר שיחול מעכשיו ולכשתעלה וצריך ברירה, יעויין ירושלמי דמאי פ"ז ה"ב, ובסוף פ"ב דמע"ש, מה אין קיימין כו' אלא מעכשיו ולכשיוציא. ודו"ק.



ה). דברי השאלת יעב"ץ שציין בחת"ס הוא בח"ב סי' צט, וכבר כתב בזה בשאלת יעב"ץ א, קלה.

ח. בדברי מהר"י קורקוס בסלע שתעלה בידי

ותירון מהרי"ק ז"ל על הרמב"ם נכון, דודאי להס"ד דהש"ס דת"ק סובר לא חילל ור"י סובר דחילל. ובודאי טעמא דת"ק דאין ברירה. ס"ל להש"ס דאין אנו מפרשין כונתו על סלע שתעלה בידי, דר"ל אם תעלה המתבררת מוטב ואם אין ברירה עכ"פ תהא הסלע שחל עליה תחילה החילול מחוללת על זו שתעלה. רק שר"ל דוקא על סלע שתעלה יהא המעשר מחולל. וצריך ברירה. אבל לפי מה דאיפוך, אית לן לאוקמי ת"ק כהילכתא דאין ברירה, אלא דרוצה לומר כנ"ל דעכ"פ יהא מחולל על סלע שתעלה, ואותה שתלה עליה תחילה תתחלל על זו. וכן תקנו חכמים שיהא הלשון עולה כן עיין תוס' ערכין ה'. ד"ה אדם יודע ודו"ק היטב. וטעמא דר"י כמו טעמא דר"ש למסקנא שמא יבקע הנוד והכא נמי שמא לא תעלה כלל, וכמ"ש תוס' שם ל"ו. ד"ה רבי יוסי, דגם לפי הס"ד ע"כ צריך לומר כן דשמא לא תעלה ודו"ק.

ופה אפסיק בין הפרקים. כי אין הפנאי גורם להאריך יותר. ואי"ה עוד חזון למועד כדכתיבנא.

ידידו

שלום יוסף הלוי פייגנבוים



מכתב ב

בעה"ת אור ליום 'ג' ב' תצוה' [ט' אדר תרפ"ו] לפ"ק לאקטש.

לדזיו לי' כבר בית"א בכל חדרי תורה. דעייל ונפק בב"ר לבב ושכל בהיר כעצם השמים לטהרה. סיני ועוקר הרים בפלפול וסברא. שורק נחמד ונטע שעשועים בכרם בית ישראל ונזר תפארה. אברך כמדרשו אב בחכמה ורך בשנים. יניק וחכים ורבי יתקרי גדול מרב רבנים. שמו מר יעקב ישראל. ינון שמו עד ביאת גואל.

הגיעה בשלוח מגלה עפה. כתובה פנים בפנים בצחות שפה. וכל יקר מחכמה תורה רצופה. ודעתי העניה מכרע"ת לפני סב"ר גאו"ן שדעתו יפה. בכריעת בר"ך ברו"ך שחלק מחכמתו. לעוסקים בתורתו. והנני ע"ט ממחר להשתעשע בנועם שיחתו. להעיר ולהאיר זעיר שם על דברתו, מלכי צדק מאן מלכי רבנן דעסקין באורייתא. ויהא רעוא דתקבל מילתא. דנימא בה מעלייתא.



(1). כנראה הכוונה למהר"י קורקוס מע"ש ד, טו.

א. נשבע לזירזו מצוה ונאנס אם הוי לבטלה, עננו כשנאנס לאכול, ברכה על נט"י ובסוף לא אכל ועוד

אמר מר' דנשבע לקיים המצוה לזרזי, כיון שבשעה שנשבע היתה דעתו לזרזו, אעפ"י שלא קיים המצוה מ"מ לא הוי כנשבע לבטלה ואייתי מהא דנדרים נ"ט. דאם ישאל על התרומה נמצאת ברכתו למפרע לבטלה והעיר בזה רש"ש שם ותירץ עפ"י דרבתינו הראשונים דבאמר עננו שהיתה דעתו להתענות, אעפ"י דהדר אכיל לא הוי שקרן בתפלתו. ושדא בה מר נרגא דלא דמי, דהתם נהי דשקרן לא הוי, אבל אפשר מיהא הוי לבטלה. עכ"ד.

והנה לא הרש"ש בלבד עמד בזה אלא כמה וכמה גאוני בתראי הלא בספרתם, ותירצו כן, והנה ברדב"ז ח"ד סי' אלף ק"ב (כ"ז), והיא היא שרמזה בקצרה החק יעקב בסי' תפ"ט סק"ו עיי"ש, כתב וז"ל (על שאלת השואל למה אין נדה מברכת על ספירתה) הרגישו בה הראשונים ז"ל ותירצו דכיון שאם רואה תהא סותרת ספירתה הויא ברכה לבטלה למפרע ולפיכך לא תברך. ואני קשיא לי על זה הטעם שהרי מי שקיבל עליו תענית מברך עננו ערבית ושחרית ואעפ"י שאפשר שיאנס ויסתור תעניתו מ"מ לא נמצא שקרן בתפלתו שבאותה שעה שרוי בתענית היה, ואעפ"י שיש חולקין על זה מ"מ כך הסכימו רוב הראשונים והאחרונים ז"ל, ואין לחלק בין ברכה לעננו (ר"ל שכוללה בשומע תפלה היחיד) שהרי ש"ץ אומרה ברכה בפנ"ע. ואפשר לתרץ לדעתם דבתענית אפילו סתר תעניתו מ"מ באותה שעה מיהא תענית מיקרי (ר"ל תענית שעות) עכ"ל הנצרך לענייננו. הרי דמדמה לה שפיר דומה בדומה ולא מחלק כסברתו דמר דשקרן הוא דל"ה אבל לבטלה מיהא הוי. ומשום דגם להני רבוותא דכתבו שלא יאמר עננו שמא ימצא שקרן בתפלתו, אין כוונתם שקרן ממש, דאין שקרן אלא שבשעה שמוציא מפיו כבר יודע שמשקר, וכעין שבועת שקר לשעבר שבשעה שיצאה מפיו כבר יצאה לשקר, אלא ר"ל שימצא למפרע כמי ששיקר וכלומר שתהא ברכה לבטלה.

ונראה שמוזה למד הריטב"א ז"ל בחולין ק"ו, והובא בשערי תשובה או"ח רס"י קנ"ח, שאם בירך ענט"י ונמלך שלא לאכול לא הוי ברכה לבטלה, עכ"ל. וספר הריטב"א לחולין אינו אתי לעיין בדבריו. וכבר כתבתי בזה בארוכה ונדפס בשערי תורה, והבאתי מכמה מקומות. ואחת מהראיות מהא דקיימא לן כר"א דמלמדין הקטנה שתמאן, אעפ"י שתהיינה ברכות שברכו לבטלה. שהרי מברכין ברכת אירוסין ונישואין גם בקידושי ונישואי קטנה כמבואר ברדב"ז ח"א סי' מ"ה יעו"ש, והובא בקצרה בפת"ש אה"ע סי' ל"ז סק"ח. ועיין גם בבאה"ט סי' ל"ד סק"ט בשם כנה"ג.

ומ"מ אין מכל זה סתירה למ"ש בעניי דסו"ס אם אינו מקיים שלא מחמת אונס, כלומר שבלא שום מניעה המונעתו מלקיים, [יעבור] על שבועתו שנשבע לקיים המצוה, ודאי דענוש יענש על שבועתו, ולא עלה על דעת אדם מעולם דשרי לכתחילה לאכול בקיבל עליו תענית, אפילו בלא אמר עננו, ורק שאם אינו יכול להתענות מותר גם מצד זה שלא ייחשב כמברך עננו לבטלה. וכן בכל כה"ג, בנטל ידיו ומשום סבה המעכבתו מלאכול נמנע ואינו אוכל, לא הוי

(ז). חלק מתשובת הקה"י, שאת עיקרה הביא כאן המחבר, נדפסה באגרות ורשימות קה"י חלק ה' (נדפס יחד עם ספר אמרות משה של הג"ר משה ברום נכד הקה"י), ראה שם סימן טו טז.

ברכה לבטלה, וכן מלמדין הקטנה שתמאן כדי להועיל מצד אחר, אבל זה שנשבע לזירוז, שפיר
הוי זירוז עכ"פ, שאם מצד עצלות בעלמא בלי שום אונס לא יקיים ודאי שגם שבועתו תהא
לבטלה.



ב. ספק אמר אמת ויציב למה חוזר ומברך הרי הוי ספק לא תשא

במה דאייתי מר מתשו' רע"א ז"ל סי' כ"ה שתירץ קושית תוס' ר"ה ל"ג. דאם איתא דברכה
לבטלה הוי בלא תשא מה"ת, א"כ אמאי ספק אמר אמת ויציב חוזר ומברך, ומה יענה הרמב"ם
ז"ל על זאת. הנה עתה ממש בעת כתבי נפל ברעיוני לתרץ דרמב"ם ז"ל לשיטתו, דכל ספיקא
דאורייתא מן התורה לקולא ורק מדרבנן לחומרא, ואסברא לה הגאון בעל חוות דעת ז"ל בסי'
ק"י, ואנהרינהו לעיינין דראייתו מהא דסוטה כ"ט. ר"ג רמי כתיב טמא ודאי לא יאכל הא ספק
יאכל וכתיב כל טהור יאכל טהור ודאי ספק לא. דאלמא כל דאמר רחמנא טהור או טמא, מותר
או אסור, עשה או לא תעשה, בודאי משתעי ולא מספק, ומשו"ה כל דכתיב בלשון לא תעשה,
כגון לא תאכל וכיו"ב, היינו ודאי בלאו וספק אינו בכלל האיסור מן התורה, אבל היכי דכתיב
בלשון קום ועשה כגון כו' היינו נמי שיהיה ודאי כן וספק לא. יעו"ש.

והנה דבריו קילורין לעינים הם. וכבר מצאתי כן בחי' הרשב"א ז"ל יבמות מ'. יעו"ש שכתב
דמלא תאפה חמץ הו"א חמץ ברור הוא דלא הוי, להכי מיייתי ממצות כלומר מצה ברורה (והנה
הרשב"א ז"ל לא ס"ל כשיטת הרמב"ם להחזיר ספק דאורייתא מן התורה, אבל מ"מ א"א לחלוק על ש"ס ערוך
דסוטה כ"ט. וע"כ כן הוא דתורה מודאי משתעי ולא מספק, וליישב שיטת הסוברים דספק דאורייתא מן התורה
לחומרא לפי"ז, אכמ"ל, ויש לי בזה אריכות בס"ד במק"א), וכן כתב בראש אפרים בתשובותיו שבסוף
ספרו שם בסי' ד' בשם הגר"א מקארעץ ז"ל כדברי החו"ד ממש.

והשתא לק"מ לשיטת רמב"ם ז"ל, דבספק אמר אמת ויציב, דביציאת מצרים דכתיב למען
תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, בעינן תזכור ודאי ולא ספק, ובספק כאלו לא הזכיר ודאי.
אבל ספק לא תשא לענין ברכה לבטלה, כתיב בלא תעשה, ובודאי לשוא לא, אבל מספק מברך,
והא דאת ד' אלקיך תירא דכתיב בלשון עשה, בלאו הכי דיש לומר כמ"ש תוס' בר"ה שם,
דדוקא במזכיר שם שמים לבטלה בלא נוסח ברכה. הנה גם מהא משתמע רק בלשון לאו הבא
מכלל עשה דתירא, וכלומר תירא ולא תזכירהו לבטלה והרי זה בלשון לאו, ולא אמור בדברים,
ולא שייך לומר בזה דהוי כבקום ועשה ונפרש, "את ד' אלקיך תירא" במורא ודאית ולא במורא
ספקיית, כגון שתזכיר שם שמים מספק, דשמא בזה יצאת מכלל מורא, דזה אינו במשמע כלל,
כי אין תירא קום ועשה רק שוא"ת דבר שאינו ראוי והימנע מפחד ד' ומהדר גאונו. שזהו ענין
מורא, כמו במורא דאב ואם שאמרו איזהו מורא לא ישב במקומו וכו' הכל בשב ואל תעשה
ואיזהו כיבוד מאכילו ומשקהו וכו' בקום ועשה (קידושין ל"א:).



ג. מכניס עצמו לפיקוח נפש מילה בשבת ויציאה לדרך ג' ימים לפני השבת

ובמ"ש מר ניהו רב, בענין פלוגתת הרו"ה ז"ל והרמב"ן ז"ל, בחריפות ובקיאיות נפלאה, האמת אגיד כי יש להעיר הרבה, ואין קץ לפלפולים, וכל פטפוטין דאורייתא טבין ותקילין ככולא תלמודא וקוב"ה חדי. ולהאריך בכל פרט ופרט תקצר היריעה וגם קצרה ידי. אמנם אינני בן חורין להבטל מכל וכל וכנ"ס ולא נם תיר ולא תיר, אשובה אראה אעלה בסנסיניו ואשל"ח ביד עט"י המדבר"ה דברים אחדים ואלך לשוח ולתור, את האר"ש בלבנו"ן אשר בירר וליבן כת"ה ברב תבונות, ובסברות ישרות ונכוונות.

א. אשר הקשה לשאול דהני מילי דרו"ה ז"ל סתרא"י נינהו, דאוסר למול משום שיצטרך לחמם אחר המילה, ומתיר להפליג בספינה אעפ"י שיצטרך לחלל שבת, וגם בתוך ג' ימים רק מדרבנן אסור, עכ"ד, תיתי לי דכבר ישבתי על מדוכה זו בעניי. ובחידושי לאו"ח (בספרי נתיב החיים כת"י) סי' רמ"ח יש לי אריכות בזה. וכן בספרי נתיב הדעת ביו"ד סי' ט"ז, הארכתי באריכות בענין אם מותר לשחוט אותו ואת בנו, בחולה שידוע שבשבת יצטרך ודאי לבשר ולית לן רק בהמה שנשחטה אמה היום בע"ש אם מותר לשחטה היום בערב שבת כדי שלא נשחטנה בשבת שיש חומר סקילה, או מוטב להמתין למחר ותידחה שבת מפני פיקוח נפש ולא ידחה לאו דאיתו ואת בנו בער"ש בשעה שאין כאן פיקוח נפש. ולהעתיק לכת"ה כל הכתוב אצלי שם, צריך כמה גליונות. ואני בעניי העליתי שם לחלק דדוקא בכבר חל שבת ס"ל לרו"ה דתידחה מילה מפניה. משא"כ בהא דמפליגין בספינה שעדיין שבת לא חלה. והבאתי סמוכין מכמה מקומות בזה.

אבל סברת כת"ה משום דס"ל דאם ירצה למסור עצמו לסכנה רשאי (והוא סברת כמה מרבוותא, וכדעת השו"ע יו"ד ריש סימן קנ"ז, והסמ"ק בכללם כמ"ש כ"ת), היא רחוקה. ואני תמה על רומעכת"ה איך נחה דעתו בזה, והיא גופא קשיא היכי שרי להכניס עצמו לסכנה, ואם ס"ל להרו"ה דהמכניס עצמו לסכנה לא מקרי אנוס לענין חיוב מצוה ושמירת עבירה, כ"ש לענין פיקוח נפש, דדוחה כל עבירות שבתורה חוץ מע"ז ג"ע וש"ד, דאסור להכניס עצמו בסכנה. וע"כ דהא דרשאי להפליג בספינה בידוע שיש סכנה אלא שאפשר לינצל ע"י חילול שבת, הוא רק משום דרשאי לחלל שבת מפני פיקוח נפש ולא יאבד נפשו, אבל לומר דאדרבא מפני שאם ירצה למסור נפשו ולא יחלל שבת הוא דרשאי, כלפי לייא! ואדרבא א"כ הוי כמאבד עצמו לדעת ואסור לו להפליג בספינה, ואיך נאמר תרתי דסתרי דרשאי מפני שאפשר לינצל בחילול שבת, ורשאי להכניס את עצמו לחילול שבת מפני שרשאי למסור נפשו, והרי זה כמכבה המדורה בשמן שמוסיף אש מתלקחת. ונמצא רגו ושחק הקשה ותירץ ואין נחת.

זורק חץ ופורס מצודה בשבת וכשנעשית המלאכה הוא אנוס והדימוי להנ"ל

ב. מה שדימה ענין זה דמכניס עצמו לחילול שבת, לזורק חץ דאעפ"י שבשעת הגעת החץ לחפץ הניזק הוי הזורק אנוס שאין בידו להשיב, מ"מ חייב על שהכניס עצמו לכלל זה. לענ"ד אין זיווג זה עולה יפה. דודאי שם דאין לו שום היתר להזיק את חברו אעפ"י שאם כבר זרק נעשה אנוס, פשיטא דכה"ג חייב על מעשהו, ובין שנאמר דהחייב כבר חל משעת זריקת החץ, בין אם נאמר דודאי אינו חייב רק על ההיזק ולא חל משעת זריקה כדבעי' למימר קמן בס"ד, מ"מ חייב על סוף מעשה במחשבה תחילה, שהרי זרק חץ ונתכוין להזיק וידע שיוזק, ואין זה צריך לפנים

והרי במלאכת שבת כה"ג טובא דמעמיד מצודה במקום שחיות מצויות ונכנסה החיה מיד חייב. אעפ"י שיצויר שבשעה שנכנסה החיה אנוס הוא ואי אפשר לו לסלק המצודה ולמנוע הצידה. אבל להתיר למול לצורך מצות מילה מבלי כונה לחלל שבת אח"כ, הרי במלאכת שבת קיימא לן אפילו בשעת עשיית המלאכה ממש אם אינו מכוין מותר, ואפי' בפסיק רישא דעת הערוך (ועיין תוס' שבת ק"ג, ד"ה ל"צ) דבפס"ר דלא ניחא ליה שרי, כי מלאכת מחשבת אסרה תורה, וכה"ג לאו מלאכת מחשבת היא, כ"ש כה"ג שבשעה שמל בהיתר הוא מתעסק, אלא שסופו לבא לידי חילול שבת אחר כך, והוא אינו מכוין ולא ניחא ליה, דמוטב לו שלא יצטרך כלל להחם חמין אח"כ. דלכו"ע הוי שרי, אי לאו סברת שב ואל תעשה עדיף, ומוטב תידחה מילה בשוא"ת.

בדברי הנמוק"י במדליק נר בער"ש ודולק בשבת למ"ד אשו משום חיצי

ג. ומה שכתב בדברי הנמוק"י בב"ק, הנה אכתוב לו מה שכתבתי בחי' לב"ק שם בקצרה ומכלל הדברים יובן מה שאני מסכים לסברתו ומה שאני מתנגד לה.

בנמוק"י פרק כיצד הרגל אהא דדף י"ז: שם זרק כלי מראש הגג וכו', כתב וז"ל מנא תבירא דכיון דסופו לישרב מחמת זריקתו של [ראשון] כמי ששברו הוא דמי אלמא בתר מעיקרא אזלינן דאל"כ מנא מעליא הוי ושני אמאי פטור, ומיהו כתב הרא"ש ז"ל שאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו חייב, דיש לחלק בין ענין זה לזורק הכלי עצמו. עכ"ל. (ועי' בב"ח חו"מ סוסי' שפ"ו, ובש"ך שם בשם הרא"ה ז"ל), וכ"כ תוס' דף י"ז: ד"ה זרק כלי מרה"ג. לחלק בכך דעושה מעשה בגוף הכלי וזרקה מראש הגג הוי ככבר שיברה. והשני פטור אבל זרק חץ שלא עשה מעשה בגוף דבר הניזק אלא שלח חציו להזיק, ובא אחר ושיבר, השני חייב. וע' באה"ג בחו"מ סוסי' שפ"ו. וכעין זה מחלקינן בדינא דגרמי בין עשה מעשה בגוף דבר הניזק ובין עשה מעשה שגורם הניזק. ועי' ברא"ש פרק זה סוף סימן ט"ו.

ונראה להביא ראיה לזה גם מלקמן קי"ז. וכתובות ל"א. זרק חץ מתחילת ד' לסוף ד' וקרע שיראין בהליכתו פטור דעקירה צורך הנחה, וקל"ב"מ, הרי נקיט וקרע 'בהליכתו'. דאילו קרע בהנחתו א"צ לסברת עקירה צורך הנחה, רק דממש אתיין בהדידי, אבל כיון דקרע בהליכתו, דקודם הנחה בא החיוב דממון צריך לעקירה צורך הנחה. אלמא דאין החיוב חל משעת זריקת החץ אלא בשעת הנזק. דאל"כ אפי' בקרע בהנחתו צריך לעקירה צורך הנחה ואל"כ לא יפטר, שהרי מיד בזריקתו נתחייב ממון, ודו"ק.

ולכאורה דברי הנמוק"י אלה סתראי נינהו עם מ"ש לקמן בסוגיא דאשו משום חציו דמשמע לכאורה להדיא דס"ל דהחיוב חל בשעה שזרק דאל"כ הוי כאנוס ע"ש. אכן אחר העיון נראה דלא קשה מידי. דוודאי אין החיוב נגמר עד שיעשה הנזק בפועל, וכשזרק חץ, ובא אחר ושיבר קודם הגעת החץ הב' חייב. ומ"מ אם לא בא אחר ושיבר ונגמר הנזק ע"י הזורק החץ, על כרחך דנתחייב למפרע, וכמ"ש הנמוק"י דאם מת, ביני וביני חייבים היורשים, אלמא נתחייב למפרע ונשתעבדו הנכסים, ומיהו אם לא נגמר ההיזק על ידו ליכא לחיוביה על הזריקה לחודא. דאל"כ, הזורק חץ בשבת ברגע אחרון בסוף השבת והרג בהמה ברגע א' דמוצאי שבת בהתראה, יהא חייב כאלו הרגה בשבת וחייב משום נטילת נשמה, וכן בזרק סכין או פתק גירא ושחט וכל כיוצא בזה. וזה אינו, ופשוט דפטור כמו עקר בשבת והניח במוצאי שבת. אלא ודאי כדאמרן,

דבשעה שנגמר חל החיוב למפרע. אבל במדליק בער"ש והמדורה דולקת בשבת אין לחייב משום דההתחלה היתה בפטור ובהיתר, וכדאסברא הנמוק"י ז"ל דבאמת החיוב אינו רק בצירוף תחלת מעשה דחציו. ומ"ש דלא חשיב ליה מעשה דמכאן ולהבא דא"כ הו"ל למיפטריה משום דאז אנוס הוא, אעפ"י שהוא עצמו המציא אונסו ברצון, אה"נ כונתו, דע"כ החיוב בא על זריקתו, ובסוף מעשה מתחייב על מחשבתו מתחילה שלא היה אז אנוס אלא ברצון הביא האונס ויודע שסופו להזיק. ופשוט.

והנה בהא דכתובות הנ"ל צריך לומר ע"כ לפי דברי הנמוק"י דגריס כגירסת הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' שאלה ופקדון הלכה ה' עיי"ש בכס"מ ומל"מ דלא פליגא אדר"פ. דאפשר לומר כר"פ, דאל"כ תליא זה בזה, דכיון דנשתעבדו נכסים משעת זריקה כמ"ש הנמוק"י, ע"כ דלא כר"פ אלא כרבא. וא"כ גם בקרע בהנחתו, ע"כ צריך לומר עקירה צורך הנחה, ואם לא כן חייב, ודו"ק היטב. ועיין מנ"ח מצוה נ"ו בסוף אות ב'. והמעין יבין להסכים דבריו לדברינו. ועיין גם בשער המלך פ"ג מגנבה ה"ב אריכות בזה.

אכן בקצות החושן סי' ש"צ ראיתי שסובר דהנמוק"י גבי אשו משום חציו חולק על התוס' דדף י"ז: וגם מהרא"ש משמע דלא כתוס'. ע"ש. ותמיהני. דמה יענה לדברי הנמוק"י הנ"ל גבי מנא תבירא דכתב להדיא בשם הרא"ש ז"ל כתוס'. וגם אם נאמר דצ"ל שם הרא"ש, וכבש"ך סוס"י שפ"ו, מ"מ איך כתב דברים סותרים לדינא זה את זה. וע' מהרמ"ש ז"ל בכתובות שם ע"ד רש"י ד"ה לא מצי לאהדורי. ועיין סנהדרין ע"ז: זרק חץ ותריס בידו ובא אחר ונטלו. ובחידושי שם בזה ושם אבאר בס"ה. עכ"ד בקיצור בב"ק. ומעתה יבין כת"ה דדברי התוס' והנמוק"י והרשב"א ז"ל עולים בקנה אחד לפי דברי. וכן נראה ברור בענ"ד.

ויפה הביא מהא דמזה ונקטעה ידו. וגם מ"ש דליכא גט אעפ"י שבעצמו נכנס לאונס, מ"מ הרי אינו מגרש מדעתו. אמת ויציב הוא. וגם למ"ש לחלק דשבת הותרה לפיקוח נפש לדעת כמה פוסקים, משא"כ לדיחוי. כיוונתי בחי' לאו"ח רמ"ח הנ"ל באורך בס"ה. ועת לקצר וד' שנותיו יאריך ואחכה למכתבו, כי אמנם הוספתי לעיין בספרו שערי תבונה ויש לי כבר הרהורי דברים, אבל לא אכתוב טרם יגמרו הדברים אלשעבר.

והנה ידע כי דבריו נעמו לי בכלל כי רואני שלבו לב רחב ויישר חילי' לאורייתא. ובמטותא מיני' יואל נא להודיעני אם עודנו פנוי. כי יש לי להציע נכבדות עבורו עם רב נכבד גדול ומיוחס, והוא סמוך לעירי וגם מחותני (כי אחיו ג"כ מוסמך להוראה, הוא חתן גיסי הרב שבמדינת רוסיא) ויש לו בת יחידה משכלת ומלומדת ויפ"ת ומושלמת בכל המעלות והרב אמיד תלי"ת ורוצה בתקנת בתו ויתן נדוניא רבה בעה"ת וגם החזקה, ומבקש לו איש כלבבו, בר אוריין גדול. ואולי יכשר הדבר לפניו, ויודיעני מקור מחצבתו משפחתו ומכל וכל, ואז אציע לפני מחותני הנ"ל. ואם מד' יצא הדבר וכו'.

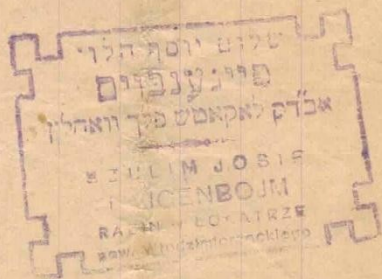
ידידו דוש"ת ואוה"נ כל הימים

הק' שלום יוסף הלוי פייגנבוים



[illegible][illegible]

[Handwritten signature]



הגאון רבי יהודה צדקה זצ"ל*

ראש ישיבת פורת יוסף

דרשה לימים הנוראים

אנחנו נמצאים עכשיו כמה ימים לפני היום הגדול ראש השנה שבו עוברים כל בני ישראל בכל העולם אחד אחד כבני מרון. לעבור את סדר היום כל מה שעשה במשך השנה, דבר אחד לא נעדר. ואין שכחה לפני כסא כבודך. האדם לא זוכר מה שעשה במשך השנה, כמה לה"ר דבר, הוא זוכר? כמה דברים בטלים דיבר, כמה הסתכלות אסורה הוא ראה, כמה מחשבות רעות, הוא לא זוכר שום דבר. אבל הקב"ה מעבירין לפניו הכל, כל אחד ואחד, "מחשבות אדם ותחבולותיו ועלילות מצעדי גבר", כל מחשבות - אפילו המחשבות עולות לחשבון. מי יכול לדעת, מי יכול לומר זיכיתי לבי.

הדברים נוראים, ואנחנו לוקחים את זה באדישות כאילו כך צריך להיות. ערב ר"ה עושים התרה קמים לסליחות, ראש השנה הולכים להתפלל שחרית ומוסף ושום דבר לא השתנה, שום דבר. באיזה פנים אנחנו נוכל לעמוד לפני בורא עולם, מלאים עוונות - זה וודאי, אין ספק, קטנים וגדולים, אבל לכל הפחות לבוא כמו מקווה טהרה והרהורי תשובה. נדע את המצב שלנו, נהרהר בתשובה עליהם, אבל [אם] לא נדע - איך נהרהר, על מה נהרהר, על מה?

הזכירו כאן על פרשת השבוע, אני רוצה להזכיר גם כן עוד פסוק אחד מפה, התורה אומרת - משה רבינו אומר: "פן יש בכם איש או אישה או משפחה או שבט אשר לבבו פונה היום מעם ד' אלוקיניו ללכת לעבוד את אלהי הגוים האלה פן יש בכם שורש פורה ראש ולענה", אולי חס וחלילה יש מי שיש לו שורש רע "והיה בשמעו את דברי האלה הזאת" שישמע האדם את כל ההתראות ממשה רבינו והקללות וכדו' "והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך למען ספות הרוה את הצמאה, לא יאבה ד' סלוח לו כי אז יחרה אף ה' וקנאתו באיש ההוא ורבצה בו כל האלה הכתובה בספר הזה ומחה ה' את שמו מתחת השמים".

הדברים האלה לכאורה לא מובנים. יש רשעים בעולם, אבל שיתברך בלבבו לומר שלום יהיה לי למה יתברך בלבבו, איך יתברך? אם יודע שהוא רשע, אם יודע שעבר את כל העונות, באיזה טענה הוא יכול להגיד "שלום יהיה לי", "לי", לכולם לא יהיה שלום - בשבילו יהיה שלום. התורה אומרת "למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ד' סלוח לו", אבל צריכים להבין מה הוא טיפוש? הוא לא רוצה לחזור בתשובה - לא יחזור, אבל איפה הוא "יתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי".



* תודת המערכת להרב יחזקאל מועלם שליט"א על עריכת המאמר ומסירתו.

לא העיקר הלב אלא גם המעשים

יש לדאבוננו הגדול הרבה בני אדם עושים כל העבירות שבעולם, תבוא תוכיח אותו, אומר: תשמע העיקר הלב, אני יש לי לב טוב, נותן צדקות עושה טובות עוזר לזקנים עושה מוסדות, בתי חולים כל מיני דברים, יתברך "בלבבו" הוא יתברך - אומר יש לי לב טוב, אם יש לי לב טוב זה מכפר לי על כל העוונות.

אומר - לא יאבה ה' סלוח לו, מדוע? אם אדם יבוא לרופא והוא אומר לו כואב לו העיניים, הרופא אומר: מה אתה רוצה, בדקתי את הלב שלך - בריא, מה אתה רוצה? אומר - כן, הלב בריא אבל העיניים חולות. אומר - לא, העיקר הלב. אז מה, כמו שבגוף ככה זה, בנשמה עוד יותר מליונים פעמים. אדם חושב יש לי לב טוב יצא ידי חובתו, הוא לא יודע יש לו שיניים בריאות ידיים בריאות, פה בריא, רגליים בריאות, הוא חשב פעם על זה? יתברך בלבבו שלום יהיה לי אני יש לי לב טוב... אם הוא לא דואג לעצמו אז גם לאחרים הוא לא דואג, הוא אומר רק סתם לרמות את העיניים שלו "לא יאבה ה' סלוח לו ורבעה בו כל האלה".



טרחת האדם לבריאות גופו וכל שכן לנשמתו

בן אדם לפני שהגיע ר"ה הוא צריך לדעת מה אני נדרש, מה מבקשים ממני? מבקשים ממני להיות מושלם, ויש בידו להיות למה לא יעשה. אדם כואב לו העיניים הוא הולך לפעמים עד אמריקה לרפאות את העיניים החולות, נוסעים עד איפה שיהא הכל בשביל שיהיה בריא. ואם יהיה בריא כמה שנים הוא יחיה, הוא בגיל חמשים ששים כמה נשאר לו לחיות. בכל זאת הוא עושה כל המאמצים, לא אומר אין דבר עובר, אין, הוא רוצה להיות בריא אז הוא הולך ומשתדל ומתאמץ נוסע עד אמריקה גם אם הוא לא בטוח שיהיה בריא, ואם יהיה בריא כמה שנים יכול לחיות. אבל מה לא עושה האדם בשביל בריאות הגוף? אותם הדברים צריך לעשות בשביל בריאות הנשמה.

האם נסתפק בזה שאנו באים לסליחות, אומרים סליחות - חזק וברוך, ושום דבר לא נשתנה. את הרפואה הוא לא שתה ולא טיפל, ולא בדק את עצמו אם חל בו שינוי. בן אדם הולך לרופא, נותן לו רפואה, אחרי שבוע הוא אומר לו לא עזר הרפואה שנתת, תן רפואה אחרת. האם עלה אחד שיבוא ויאמר עשיתי סליחות שבוע שלם אני לא רואה שינוי, אותם הדברים אותם המעשים עדיין ממשיכים חופשי, עדיין ממשיכים בבית ספר חופשי, והוא לא ירא מיום הדין, כאילו לא קרה כלום. הוא בא בראש השנה שמח ושנה טובה וחתומה טובה. איזה שנה טובה אם חס וחלילה בניו לא הולכים בדרכי ה' אוי לשנה שכזאת.

מה שקרה בטורקיה אנחנו לא יודעים אסור לנו לדבר, אבל לפעמים יש מצוה גם לדבר. אני לא רוצה לדעת מה המצב הדתי בטורקיה, מה המצב שבאו לבית הכנסת, באיזה צורה באו, אם במוניות או ברגלי, אסור לנו לעשות. אבל אנחנו צריכים לקחת מזה מוסר, אבל אסור לנו לדבר על אחרים בזמן שאנחנו לא יודעים. אבל בדרך כלל ידוע שהמצב שם גרוע מאוד שם, כעין רוסיה, איך שבאו אני לא יודע.

עכ"פ אנחנו, כמו שהזכירו, גוף אחד, כאיש אחד. הזוהר אומר רבי שמעון בר יוחאי אומר, למה הדבר דומה לאדם ששכר לו מקום באוניה, שכר לו חדר ונוסע בו. פתאום רואים שהוא מביא איזה מקדח ועושה חור. אומרים לו מה אתה עושה? אמר להם, מה אכפת לכם, בחדר שלי אני עושה. מה בחדר שלך??? האוניה משותפת לכולנו, אם יכנס מים לחדר שלך יטביע את כל האוניה. מה אתה חושב?!!

אותו הדבר, אנחנו כולנו כאיש אחד. אם אדם חופר חור אז הוא מטביע את כל האוניה של ישראל. הקב"ה עושה לנו ניסים ונפלאות. פעם הייתי אצל הרשע הזה נבון, קוראים לו שר החינוך... בעצמו אמר לי בפירוש, 'דע לך אנחנו חיים בניסים'. הקב"ה עושה לנו ניסים ונפלאות כל יום, אנחנו לא יודעים מה המצב. כל יום שעושה ניסים ונפלאות, בזכות מי? בזכות אלה שבאים ללמוד תורה. רק בזכותם. רק אלה שקובעים עיתים לתורה שבאים כל ערב לשיעור, בזכותם הקב"ה עושה לנו ניסים, כמו שאומר הפסוק "ומצא בה איש מסכן חכם ומלט הוא את העיר בחכמתו ואדם לא זכר את האיש המסכן". חושבים ביטחון צבא. דברים בטלים. בימי אבותינו לא היה צבא והיו חיים בביטחון יותר מעכשיו. למה זה??? כולם היו בעלי אמונה טהורה, אחד שחילל שבת, אוי ואבוי, לא יתכן בעולם. עכשיו קיבוצים שלמים שיחללו בבית שלהם לא מעניין אותנו.



שורש העבירה וענפיה הרבים

"פן יש בכם שורש פורה ראש ולענה". מה זה שורש? מספרים ככה, ואני אקצר, החיד"א מספר את הסיפור, זה לא סתם סיפור, זה מראה לנו מה חובתנו בימים נוראים. אומר, פעם אחת היה יהודי אחד שהתפלל בבית הכנסת של הרמב"ם. איזה זכות, מי לא ישמח להתפלל בבית הכנסת של הרמב"ם שבעצמו מתפלל. איזה מין תפילה מתוך מעמקי הלב. והנה מסתכלים עליו, זה היה בכיפור, כשמגיע לווידי האיש הזה נעלם, יוצא לחצר, לא אומר וידוי. הגבאי מתפלל, האדם הזה מתפלל כל התפילה, גמרו את הוידוי הוא נכנס וממשיך להתפלל, והוא מתפלל ממעמקי הלב "מפני חטאינו גלינו מארצנו" וכל מיני דברים. אמר זה מקרה, כאב לו הבטן יצא לחוץ. בשנה הבאה אותו הדבר, התפלל את כל התפילה, הגיעו לווידי יצא החוצה. הגבאי התפלל אבל בכל זאת לא אמר כלום. בשנה השלישית גם כן אותו הדבר. הוא לא יכול לסבול כבר. הוא ניגש אליו ואמר לו 'אדוני מדוע אתה בורח בשעת הוידוי?' אמר לו 'מה זה אכפת לך'!!! שתק. מה יעשה. הלך וסיפר לרמב"ם, אמר לו יש אדם שמתפלל טוב וכשמגיע הוידוי הוא בורח.

אז הרמב"ם קרא לו, הוא כבר לא יעז להגיד לרמב"ם מה אכפת לך. שאל אותו 'אדוני למה אתה בורח בשעת הוידוי'. אמר, 'לך אני אגיד את האמת, אני לא רוצה להיות שקרן בבית הכנסת'. אמר לו, למה שקרן? הוא אומר, 'בווידי אנחנו אומרים עבדנו עבודה זרה, אני עבדתי עבודה זרה?? גנבנו, אני גנב?? רצחנו נאפנו, אני נואף?? אני אגיד בבית הכנסת ביום הכיפורים דברים של שקר?? דברים שלא היו ולא נבראו ביי? אני לא מוכן לשקר!!

אומר לו הרמב"ם, דע בני, את העבירות שאתה אומר שלא עברת - עברת עליהם מאות פעמים אתה לא מרגיש. 'אני גנב'?? תגיד לי. אמר לו, תראה, כל דבר ודבר יש לו שורש ויש לו ענף. נכון אתה לא גנבת, אבל יש דברים קטנים שהם ענפים קטנים. למשל אם אדם גונב את דעתו של חברו, הוא אומר אתה יודע כמה אני אוהב אותך. הכל שקר. זה גניבה. כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה, אתה לא עבדת עבודה זרה, נכון אני בטוח בזה, אבל תגיד לי את האמת לא כעסת כל השנה אף פעם, לא בבית ולא עם האישא ולא עם הילדים ולא בעבודה, אז מה אתה אומר אין יום שלא הרבה פעמים כעס. אמר לו, אתה רואה שעבדת עבודה זרה, כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה, ואתה לא רוצה עוד להודות. חצוף כזה.

אחרי כן נואף. יש כל מיני סוגי ניאופים, יש שורש נואף שהוא נואף עם אשת איש חס וחלילה, אני בטוח שלא עשית את זה. אבל יש דברים, בקריאת שמע אנחנו קוראים "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", אדם מסתכל פה ופה, הולך לחתונה ורואה רוקדים, הוא מסתכל שמח כאילו בעצמו רקד עם נשים במעורב. שמח, הוא יכול להוריד דמעות.

שמעתי פעם מחכם אפרים ע"ה, ממש בזה הלשון מזעזע, אמר, באמת באמת באמת, כך אמר, אם הייתי עובר ברחוב ורואה דרך החלון שרוקדים גברים ונשים, כך אמר, באמת אמלא את כל הכוס הזה דמעות! איך זה יתכן?? מי יאמר זיכיתי לבי. אז זה נואף, זה ענף של ניאוף. אם אדם הולך לחתונה ורואה שרוקדים במעורב והוא שותק ולא מוריד דמעות ולא בורח מהמקום אז הוא נואף. הוא לא נואף בשורש הוא נואף בענף. זה ענף אביזריהו דעירות. אמר לו איך אתה אומר שלא עברת תגיד את האמת, לא הסתכלת פה הסתכלת שם?? הוא נדהם. אמר לו, על זה שאמרת שלא עברת על זה אתה צריך לעשות וידוי, על זה לבד. הראה לו כל הפרטים שעבר עליהם מאות פעמים בשנה. והוא חושב שהוא צדיק. אבל בראש השנה שם לא יודעים חכמות, כל עבירה עושה זיהום בנפש, הנפש שלו כבר מזוהמת, כמה דמעות הוא צריך להוריד לתקן את זה.

אפילו דוד המלך אמר "פלגי מים ירדו עיני על לא שמרו תורתך". רבנו יונה אומר מה זה "לא שמרו", לא שמרתם צריך להגיד. אומר, על העיניים שלא שמרו, לפעמים באונס שאדם מסתכל והוא נהנה מזה. "פלגי מים ירדו עיני", אומר דוד המלך, "על לא שמרו תורתך".



זיכוי נשמת האדם

אנחנו חושבים את עצמנו צדיקים, באים לסליחות, אנחנו בטוח שבזכות הצדיקים האלה העולם עומד, אבל אנחנו לא מושלמים, לכן תקנו לנו רבותינו את חודש אלול להתכונן לקראת ימים נוראים, מי יכול לעבור על כל הדברים, על הכל נעבור דין וחשבון, אין ויתור, הוא צריך לדעת בסופו של דבר אם יש לו מזל הוא יקבל את היסורים בעולם הזה, אם לא הוא יקבל שם בעולם הבא. אבל שיהיה ויתור אין דבר כזה. בגד שהתלכלך מוכרח שתלך למכבסה, איך תלך בגד עם כתמים. המכבסה של האדם זה הגיהנום שלו שהולך לשם לעולם הבא ואומר ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך. אם תחזיר לי את הנשמה כמו שנתתה לך, מבריקה מצוחצחת

כזוהר הרקיע, הנה רואים שהיא מזוהמת מכניס אותה למכבסה. מה זה המכבסה? הגיהנום. הוא רק הולך לשם, הנשמה משתפשפת ונעשית בריה חדשה. אבל כמה יסורים עוברת בגיהנום. הרמב"ן אומר שעה אחת בגיהנום יותר קשה משבעים שנה של ייסורי איוב. אנחנו יודעים מה זה גיהנום!!

הרמב"ן מסביר, קראתי פעם, מה זה גיהנום, מה הדמיון. הוא אומר, תראו, באדם עצמו יש לו רגליים ויש לו עיניים, אם יש איזה קוץ והוא נופל, שם את הידיים שלו להגן שלא יבוא לעיניים. הידיים זה לא הגוף שלו!! הוא מפחד על העיניים שלא יבוא הקוץ לעיניים. זה אותו הגוף זה אותם הידיים, על הידיים לא אכפת לו שיהיה קוץ. אם הוא רואה שהוא מוכרח ליפול הוא תכף שם את הידיים להגן עליו. אבל הידיים נפצעו. הוא אומר כדאי שיהיה הקוץ בידיים ולא בעיניים. כי העיניים זה יותר חמור, זה כאבים יותר זה יותר סכנה.

אומר הרמב"ן למה זה, כי העיניים רוחניות והידיים גשמיות. אפילו שזה אותו גוף, יש אבר רוחני ויש אבר גשמי. הרוחניות זה כואב יותר. כמובן העיניים הן רואות לאדם, בלי העיניים ... האדם שיש לו עיניים בריאות. אבל אי ויבוי אם יש לו עיניים חולות שנכנס בהן קוץ. אז מה יותר טוב לו בעולם הזה שיש לו אותו גוף הוא בוחר לשמור על העיניים ולא לשמור על הידיים.

הוא אומר, הייסורים של הרוחניות הם ייסורים נוראים ומחרידים. אז יבוא האדם יאמר הוא רוצה בעולם הזה שיהיה לו טוב, מה העולם הבא שכולו טוב כולו רוחניות, ועם זיהום לא יקבלו אותו לעולם, אז מה יהיה איתו??!

כל הדברים האלה לא באנו חס ושלום להאשים מישהו, אלא אנחנו כל אחד ישתדל להיות כמה שיהיה מזוכך, כי זיכוך הוא מוכרח לעבור, אם בעולם הזה אם בעולם הבא, אז למה יסבול בעולם הבא. לכל אחד יש לו נשמה טהורה. אנחנו אומרים בבוקר בברכות השחר "אלוקי נשמה שנתת בי טהורה היא", שאין בה זיהום אפילו משהו. אם כן רואים אנחנו כמה נשמות ישראל הן גדולות. אז מה תגידו למה אצל הגויים אין דבר כזה? הגויים הנשמות שלהם הם לא טהורות. אם האדם לובש בגדי עבודה, אכפת לו מעוד כתם? בגדי עבודה זה כלום. אבל אדם שבא בראש השנה עם חליפה מצוחצחת ויבוא בן אדם וישפוך עליו שמן, כמה הוא יכעס. למה? כי זה חליפה חדשה. אותו דבר עם ישראל הנשמות שלהם טהורות, חצובות מתחת כיסא הכבוד, אם יהיה בה זיהום קטן שבקטנים הוא מוכרח לעבור זיכוך, אי אפשר אחרת. אם כן מי יכול לדעת כמה זיהום עובר עלינו, כמה חס ושלום כתמים יש בנשמה שלנו. אם בן אדם מדבר שקר אחד, מדבר לשון הרע אחד, הסתכל הסתכלות אחת, אם ביטל תורה, ותלמוד תורה כנגד כולם, כל שכן אם יש לו בנים בבית והוא לא מחנך אותם לפי דרכי התורה, ה' ישמור, כל העבירות שהבן עושה זוקפים אותו עליו. גהנום יכלה והוא לא יכלה. מפני הבנים האלה ממשיכים דורות. ואם להפך, אשריו ואשרי חלקו, כל המצוות שהבן עושה נזקפים עליו, וזה העונג הכי גדול.



חומר עוון חילול שבת

עכשיו אביא לכם פסוק על ענין השבת, ותבינו למה הטמאים האלה הרשעים האלה מעוניינים לחלל את השבת. כל כך למה? כל ליל שבת, באיזה רשעות ואיזה חוצפה ואיזה טומאה היא זאת.

התורה אומרת "ויאמר ה' אל משה לאמר אך את שבתותי תשמרו כי אות ביני וביניכם לדורותיכם לדעת שאני ה' מקדשכם. ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם מחלליה מות יומת". אח"כ הוא ממשיך "כי כל העושה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההיא מעמה". אם אתה אומר מות יומת ואתה ממשיך כרת, כרת זה פחות ממיתה. אם אתה נתת פה את העונש הגדול, כמו אחד שאומר לחברו תשמע אם אתה תעבור תשב על זה שנה וגם חודש. אם אתה אומר שנה אז החודש בכלל. אם אתה אומר כבר שהוא מות יומת מיתת בית דין מה מקום להגיד ונכרתה הנפש.

הרב אור שמח אומר דברים נפלאים, הוא מביא כמה דברים נוראים. הוא אומר כך, "ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם", הוא אומר, צריך להבין מה יותר חשוב, נשמה בישראל או שבת אחת. מצד אחד אנחנו אומרים אדם שחולה בשבת מחללים שבת, כל המחלל את השבת להציל נפש שכרו גדול, כל הזריז הרי זה משובח. זאת אומרת נשמה בישראל יותר טוב משבת, מחללים שבת בשביל נשמה. מצד שני אתה אומר מי שמחלל את השבת הורגים אותו. אם אתה אומר עכשיו שבת עדיף מנפש, איך אתה אומר שנפש יותר עדיף ושבת יותר עדיף?

הוא אומר כך, מחלל את השבת מות יומת, וכי תגיד איך זה, זה נפש יהודית, איך אתה הורג נפש בשביל שבת?? אדרבה, מחללים את השבת בשביל נפש יהודית ואתה הורג נפש יהודית?? הוא אומר, אתה יודע מה, "כי כל העושה בה מלאכה ונכרתה הנפש", כבר אין לו נפש יהודית. ברגע שחילל האדם את השבת אין לו נפש יהודית, יש לו נפש בהמה נפש גוי, אז בשביל בהמה לא מחללים את השבת, אז הורגים אותו. עד שלא חילל את השבת ונעשה חולה, שיש לו נפש יהודית בקרבו, אז הוא יותר טוב משבת, אם הוא חולה מחללים את השבת בשבילו. אבל ברגע שהוא חילל את השבת הנפש היהודית פרוחה ממנו, נכנסה בו נשמה של גוי של בהמה, אז אין לו נפש, "ונכרתה הנפש", אם נכרתה הנפש אז בוודאי הורגים אותו, אז שבת יותר טוב. אם אנחנו רואים פה כמה טיפשים, אין להם נפש יהודית כבר, ברגע שהם חיללו את השבת הנפש היהודית פרוחה מהם, אז ברגע שתצעק כל היום 'שבת' 'שבת', תביא חמור ותצעק שבת שבת, מה יענה לך, הוא לא תופס הוא לא מבין. חמור תגיד לו שבת הוא לא יבין לעולם.

אם כן לא כל האשמה עליו עכשיו אחרי שהוא ערום, הנפש היהודית פרוחה ממנו. אם הוא גוי, לא מעניין אותו לא אכפת לו. זו הסיבה שאנחנו רואים דברים מוזרים, מחללים שבת לידך לא אכפת לך, אתה רואה אלפים יהודים כולם מחללים שבת לפניך, כלום? לב אבן? אפילו לב אבן גם אין לו. איך זה יתכן. חסר לו הנפש היהודית, נכנס בו נפש של חמור. אותו הדבר הקיבוצים, רוצים להיבנות על חילול השבת. רשעים כאלה, איך אתם נבנים על זה. הרי ה' ציווה על השבת והאנשים לא עובדים בשבת ובאים לקנות. אם כן זה משתמשים בשרביטו של

מלך להרוס את השבת. אם היו עובדים ביום שבת אז לא היה להם זמן לבוא לקנות. אתם מנצלים את המתנה שהקב"ה נתן לישראל להתעשר ממנה. להזמין יהודים שלא עובדים בשבת שיבואו לקנות. רשעות וטומאה כזאת לא הייתה בעולם, נכרתה הנפש!

רואים שאדם לא מחנך את בנו בלי לחשוב שיגיע הזמן שהוא כורת את הנפש שלו. הוא חייב ללכת לבכות להצטער להרעיש עולמות. אם אדם שומר שבת אז אפילו זה מגן על כל העולם. שומר שבת כהלכתו, איך יכול לדעת כהלכתו? ע"י שיבוא וישמע שיעורי תורה. אם לא ישמע שיעורי תורה לא ידע מה אסור ומה מותר, עלול חס וחלילה להיכשל באיסורי שבת והוא לא יודע. וכי הוא יכול לומר שוגג הייתי? אתה נמצא ביפן?? אתה נמצא בשכונות האלה שמלאים תורה ומצוות. תבוא לשיעורים, שמעו ותחי נפשכם. כל שבת וכל ערב יש פה שיעורים. אם האדם בא לשיעורים הקב"ה שומר עליו, הוא לא יבוא לידי חטא, הוא לא יכשל. אם הוא לא יבוא אז הוא במזיד, הוא לא יכול להגיד לא ידעתי.

אם כן בקיצור הימים האלה קדושים מאוד לכולם, מעט תשובה מרפא את כל הבעיות, הנשמה שלו מזדככת, בעל נשמה חדשה. לא אותה נשמה שעשתה עבירות, נשמה טהורה ממש. אבל צריך להתכונן לזה. כמו שאדם שמזמינים אותו לחתונה של בן המלך, יצא מהעבודה וילך לחתונה. היתכן דבר כזה?! הוא מכין שבוע שבועיים בגדים מיוחדים, אותו היום הוא לא הולך לעבודה, הוא מתלבש, שלא יהיה כתם שלא יהיה אבק. איך יעמוד בראש השנה עם כתמים, עם בגדים מלוכלכים עם בגדי עבודה ויגיד 'אחות קטנה' וגמרנו.



מעלת התפילה בכוונה בימים נוראים

נסתכל בתפילה, "אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם". מה הפסוקים? ראיתי יהודי רופא ילדים, כמדומני ממשפחת טוויג. איזה למדן איזה ידען איזה צדיק. אמרתי לו, תגיד לי באמת מי השפיע עליך כ"כ שנהיית למדן? הוא אמר, אף אחד לא השפיע עלי. רק מי? התפילה של ראש השנה ויום הכיפורים. הייתי ילד והתפללתי. באמת אני התפללתי ולא עמדתי בחצר, התפילה בנתה אותי. כבר הייתי איש אחר. הלכתי לאבא ואמרתי לו אבא, מקומי לא בבית הספר הזה, אתה מוכרח להוציא אותי, אני לא אמשך! התפילה כל כך חדרה ללב, כ"כ תפילה יפה, כל מילה של התפילה פותחת את העיניים ופותחת את הלב. מיד אביו שמע לו, הוציא אותו מבית הספר והכניס אותו לבית ספר דתי ונהיה רופא ילדים עד היום. אבל הוא ירא שמים צדיק, משהו מיוחד.

אם אדם יבוא לתפילה בראש השנה ויתפלל טוב, כולם מבינים לשון הקודש וביאור המילים, כל תפילת מוסף של ראש השנה, הפלא ופלא, זיכרונות מלכויות ושופרות. אם אדם יתבונן אז הנשמה שלו מתפרקת, כל הזיהום שיש בנשמה שלו נשאב, נשאר ממש נשמה טהורה. אז כל אחד יחשוב קצת על עצמו, לא רק על אחרים. איך אומר שיר השירים "שמוני נוטרה את הכרמים כרמי שלי לא נטרתי". תראה כל אחד אוהב לעזור לחברו, אשריהם ישראל, על זה

יקבלו שכר אין סוף. אז אומרים, אם אתה עושה טובות לאחרים מה עשית לעצמך, מה עשית עם הבנים עם הבנות שלך, עם הבית שלך, מה עשית לעצמך אתה.

זה שאומר הפסוק "פן יש בכם שורש", אם תגיד לא, שורש אין לנו. אבל "פורה ראש", השורש עושה ענפים, ומהענפים אין אדם ניצול, אם לא שישב ויבדוק כל מעשה שלו, כל מעשה שלו שאין בהם חשש אבק, אבק ריבית אבק לשון הרע, אבק דבר אחר, וכל מיני דברים, עד שיהיה נשמה טהורה באמת. אז ילך לגן עדן בן אדם צדיק טהור ונקי.

גם בעולם הזה שיתפלל יתפלל בצורה אחרת. יתרגש בתפילה ויהיה לו עונג בתפילה. שילמד ויהיה לו שמחה בלב. "פקודי ה' ישרים משמחי לב". אם אדם רואה שהוא לומד ואין לו שמחה בלב, סימן שהלב שלו מזוהם, חסר משהו שלא נכנס ללב. אבל באמת שאדם בא ושומע תורה, "פקודי ה' ישרים משמחי לב". וזה המבחן, יבדוק את עצמו אם יש לו שמחה כשהוא לומד או אין לו. כשיש לו שמחה ידע שהלב שלו טהור. אז זה נכנס לתוך הנשמה שלו, מרגיש מים חיים. אבל אם הוא רואה שזה לא הולך לו סימן שהוא לא כ"כ נקי, אז הוא צריך לתקן, להתפלל, ילמד מוסר, יתפלל טוב מתוך דמעות.

ולכן טוב עשו שלפני ימים הנוראים שכל אחד יחשוב קצת על עצמו אם חס וחלילה חטא, בשורש ודאי לא, אבל בענפים ה' ישמור. אם עבר על ביטול תורה, אם במחשבה אם בדיבור ובכל מיני דרכים. אם יש לו דבר לא נקי ינקה את עצמו, יבוא וְ בקלות, הימים האלה מסוגלים, בקלות אפשר לעשות הכל, לא צריך אפילו תעניות, רק שאדם יקבל עליו באמת, יתקן. אבל שיעבור על מעשיו, יבדוק את מעשיו ויראה מה חסר לו. יש רב בישראל ב"ה, הרבנים נמצאים פה, יבוא וישאל אותו חטאתי בעוון זה מה עלי לעשות, כי יש דברים שצריך תיקונים, זה לא מספיק ככה. יש ארבע חלקי כפרה.



תוצאותיה החמורות של העבירה

ירמיהו הנביא פסוק נורא מחריד "כי אחרי שובי נחמתי ואחרי הוודעי ספקתי על ירך בושתי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעורי". מה זה, זה לשון כפול. אומר, "אחרי שובי" – כשאני חטאתי – "נחמתי" – התחרטתי וחשבתי שכבר תקנתי, אבל "אחרי הוודעי" – אחרי שאני רואה תוצאות של העוון עד כמה זה מגיע – "ספקתי על ירך בושתי וגם נכלמתי".

למה הדבר דומה, לאדם יש אוטו, נסע באוטו, פתאום יצא אל המדרכה. תראה מה עשית, מה עשיתי, הרוגים ופצועים עשית. הוא התחיל להכות על עצמו להכות על פניו. בן אדם חוטא אומרים לו כך עשית, "אחרי הודעי" – אחרי שאני רואה את התוצאות של העוון הזה – ספקתי, "כשאדם רואה את התוצאות של העוון הזה לאן זה מגיע, עד כמה זיהם את הנשמה שלו ועד כמה גרם תאונות, "אחרי הוודעי ספקתי על ירך בושתי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעורי". אנחנו יודעים מה התוצאות של העוונות? כל אחד יודע מה שחסר לו, יש דברים שצריך להתיעץ עם הרב לא להתבייש, מה עושים לתקן זה, אדם צריך לחשוב איך הוא מתקן את עצמו. בקלות אם הוא רוצה לתקן את עצמו באמת. יש גם עליות, יש גם מתעלה יותר. אין סוף

לעליות, וכל אחד חייב להתאמץ. ובזכות זה נזכה לגאולה שלמה. אם לא זכינו לגאולה השנה סימן שלא עשינו תשובה, אולי השנה ה' יעזור נעשה תשובה שלמה ונזכה לגאולה שלמה, ויבטל מעלינו תאוונות דרכים וכל מיני מחלות וכל מיני בעיות. לא רק בארץ גם בחוץ לארץ. אבל אם נתעורר כולנו, אם נעשה תשובה אמיתית יכולים לבטל גזירות. הזוהר אומר אם יהיו כנישתא חדא אם יעשו תשובה אמיתית יכולים לקרב את הגאולה. אפילו כנישתא חדא. כל אחד יאמר אני יחזור בתשובה, אבל בתשובה שלימה. וזה יעזור לכל ישראל יכריע את הכף ויעזור לכל ישראל, נזכה לכתיבה וחתימה טובה.



הרב דן סתר

מ"ה דברי תורה ומוסר ממו"ר הרב משה צוריאל זצ"ל*

בפתח הדברים

הלב ממאן להאמין שנדם ליבו של רבינו הגדול והאהוב, אוהב ישראל, בכלל ובפרט. זכיתי להיות בקשר עם הרב כ-16 שנה. זכורני איך בפעם הראשונה קיבלתי ממנו מכתב ממש, במעטפה, עוד לפני תקופת המיילים, ובו, ברוב ענוותנותו, סיכם את כל הערותי לחיבור שהוצאתי בזמנו. ודבר פלא הוא, שרב בסדר-גודל של רבינו, יטרח כל כך ללמוד ולהעיר על חיבור פשוט שחיבר איזה אברך. אין זה אלא שהרב לא היה מחפש אחר כבוד. ההיפך הוא חיפש לכבד אחרים. לכבד את התורה, באיזו אכסניה שהיא תהיה. הרב עודד וחיזק כל יוצר תורני שבא עמו במגע. מאז הקשר נשמר, מדי פעם בטלפונים, מדי פעם בביקורים, ובעיקר בהתכתבויות. מדוע נשמר הקשר? כי הרב היה נוח לשמים ונוח לבריות. "לא הקפדן מלמד". האוהב - מלמד.

ספריו הרבים - מלבד היותם מכילים גופי תורה, הרי שמגמת החסד שזורה בהם. חסד עם הלומדים שאין זמנם פנוי, למצוא בקלות ובמהירות כל רעיון - אם בתורת הנצי"ב, אם בתורת הגר"א, אם בתורת הרמח"ל וכו', וגולת הכותרת - תורת מרן הראי"ה קוק זצ"ל. אכן, לא בכדי, בהסכמות שנתן לחיבורי היה מתאר את עצמו בשם: משה צוריאל, מח"ס אוצרות הראי"ה. הראי"ה היה עטרת לראשו של רבינו.

מסורת יש שקרוביו של אדם שנפטרו באים ללוותו בהגיעו לשמים.

בטוחני שמלבד קרוביו של הרב ז"ל הגיעו ללוותו בעלייתו לשמים גם הרמ"ק, הרמח"ל, מרן הראי"ה קוק זצ"ל וכל גדולי עולם אשר על תורתם מסר את נפשו.

כמי שעוסק גם כן קצת בהוצאת ספרים, יכולני לומר בבטחה כי הרב השקיע אלפי שעות, ואף יותר, בהכנת ספריו לדפוס. עבודה זו עשה אך ורק עבור כלל ישראל. הרי כשהוא למד פעם ראשונה ושנייה, ועשה לעצמו ראשי פרקים והפניות - זה היה די ומספיק עבור תורתו שלו. עבור הידע התורני שאליו חתר. אבל כדי להעביר את זה לרשות הרבים יש צורך בעבודה עצומה, של הקלדה, הגהה וכו'. עבודה שאורכת זמן רב מאוד. כמה תורה הוא היה יכול להוסיף בזמנים אלו - אין לתאר. ובכל זאת הוא בחר להקדיש חלק ניכר מזמנו בהכנת הספרים לדפוס. עבור עם ישראל. איזו מסירות נפש. כפשוטו.

* אשר זכיתי שהשיב, לי הקטן, ברוב ענוותנותו.

מו"ר הוכיח לנו, שגם בדור 'מפותח' כשלנו, בו לכאורה אפשר למצוא כל מקור בתוכנות חיפוש משוכללות, שום תחליף אמיתי ושקול לא יקום תחת אישיות של ת"ח המלא וגדוש בתורה, המשלב באישיותו יראת שמים, חסד וענווה.

הכרת הטוב שלו הייתה גדולה, הוא לא חשש להכיר טובה ולא עשה חשבונות 'איך זה ייראה' וכדומה. והכרת הטוב גדולה שלובה היא יד ביד עם ענווה גדולה. להלן מספר דוגמאות מתוך התכתבויותיו עמי:

"ההבנות האלו השגתי הודות להערתך. אשרי חלקך! תודה, משה צוריאלי" (סימן יא).

"ואני מודה לך על דבר התורה. אני אוסף עכשיו (לדפוס) ביאורים על אגדות חז"ל, ואוסף את חידושך בשמך" (סימן כג).

"בזכות פנייתך אלי, אחרי קריאת דברייך, חידשתי חידוש זה..." (סימן טו).

מעבר לכך, יש גופי תורה שמי שלא נפגש עם הרב ז"ל, אף אם נפגש עמו בספריו, לא יכיר. הטרחה שטרם כשנפגשתי עמו, להראות לך כל ציטוט וציטוט שאינך מכיר - בתוך גוף הספר. למזוג לך משקה קר. לכתוב לך הקדשה חמה.

להסכים להקדיש לך זמן לשיעור אישי, על אף כל המחויבויות העצומות שלקח על עצמו כדי להועיל לכלל.

בסי' כ לקמן הבאתי מחתימתו באחת מהסכמותיו אליי, שם כתב: "כן דברי השמח בכל גילוי חדש של תורה". אלו דברים שאומרים הכל.

תחסר לנו רבינו מאוד. במותך נפער חור גדול בנו. אל מי נפנה בשאלה? בעצה?

תודה על הזכות להיות מוארים מאישיותך. תנצב"ה.

אוהבך.

דן סתר



שתי הערות:

א. ניתן לראות בתמונה לצד לראשו של הרב זצ"ל את הסולם, בו היה משתמש תדיר, הן ללימודו והן בטרחתו הרבה להראות למבקריו כל דיבור במקורו, גם אם לשם כך היה עליו לעלות בסולם.

ב. לפני הציילום הרב לא היה לבוש את חליפתו הרבנית, אך לכבוד התמונה ולכבודנו, הוא טרח ללבוש את לבושו הרבני.



א. המייל האחרון מהרב

מייל מהרב צוריאלי ז"ל חודש לפני פטירתו:

יהודים יקרים!!

אני מוכרח להודיע לכם כי לפני חודש וחצי אמר הרופא האונקולוג המומחה לבני משפחתי שלדעתי יש לי רק כמה ימים ואפילו לא שבועות כדי לחיות.

ובאמת מצבי הדרדר מאוד מאוד עד שלא יכולתי אפילו לחשוב רוב היום.

אבל הנה דבר פלא, עברו חודש וחצי ובהרבה דברים חזרתי לבריאותי, ואמנם אני לא יכול ללכת ברגליי ואני צריך עזרה באוכל וכו'.

אין ספק בעיניי שהתפילות שלכם הועילו הרבה לרפאות אותי ואני מבקש ממכם מאוד שתמשיכו להתפלל עבורי שאוכל להמשיך ולשרת את עם ישראל עוד שנים רבות מתוך שכל טוב עם יכולת פיזית.

תודה רבה לכולכם,

באהבה גדולה אישית לכל אחד ואחד מכם.



ב. על איזו תקופה דיברו הנביאים?

שאלה: אני קורא בספר צפניה, ועולה בי השאלה, שרלוונטית גם לגבי שאר הנביאים, בפרט תרי עשר: על פניו הם מתנבאים על גלות בית ראשון ועל חזרת ישראל מגלות זו.

א. ידוע דכל נבואה שנצרכה לעת"ל נכתבה כו' וא"כ מה צורך לנו בנבואה זו? הרי חזרו ושוב נפזרו?

ב. המלבי"ם כתב שם על המילה "והנדחה" (פרק ג פס' יט): "ישראל שעמדו באמונתם וגרשו אותם מן הארץ ונפזרו לארבע רוחות אקבץ אותם". ולכאורה הוא מפרש על גלות בית שני. דהרי בבית ראשון לא נפזרו לארבע רוחות כשם שנפזרו בבית שני.

האם המלבי"ם סבר דדברי הנביאים הם על גלות בית שני? או שהיה ברי לו שמדובר בגלות בית ראשון והוא רק דרש את הדברים והרחיב אותם גם על גלות בית שני? ואם כן, מדוע?

לכאורה זו לא כוונת הכתוב. לכאורה מסגנון פירושו בהרבה מאוד מקומות עולה דהוא מפרש על תקופת גלות אדום והחזרה לארץ בימינו, כשהנביאים לכאורה לא התמקדו בזה (דהרי אירוע זה היה הרבה אחריהם, ומקסימום רמזו לזה) אלא בנבואות פורענות בית ראשון, החרבתו, וחזרה לאחר גלות בבל.

סליחה על האריכות.

תשובת הרב:

מכובדי הרב שליט"א,

שתי שאלות שאלת והשנייה מתרצת את הראשונה. כלומר לפי ר"י אברבנאל, לא הייתה גאולה ממש מאז חורבן בית ראשון. הייתה השהייה של הגלות ולא ביטולה. תקופת ניסיון בלבד. וכאשר נכשלו בניסיונם, הקב"ה המשיך את גלותם המתמשכת, מתוקף הגירוש הראשון. שהרי כל ייעודי הנביאים על צורת הגאולה, בין בגשמיות ובין ברוחניות, לא התממשו בחזרת ציון. ראה נא צילום שהוספתי פה ראש דף 156 מירמיה כט, יד.

ובכן כל דברי הנביאים היו מיועדים לגאולה האמתית, שטרם ראינו, והיא עתידה לבוא ("והיו מלכים אומניך וכו' אפים ארץ ישתחו ולך", ועל אכלוס ציון, שתשב פרוזים מחמת ריבוי עם שבתוכה, וכן "לא יבוא בך עוד ערל וטמא"), לכן המלבי"ם צודק שייחס הדברים גם למצבנו באלפיים שנים האחרונות.

בברכה רבה לך, משה צוריאלי

להשלמת הביאור אני מפנה אותך לספרו של ר"י אברבנאל "משמיע ישועה" הנמצא ב"אוצר החכמה" עמודים 42, 282, 296 שם ביאר ששיבת ציון לא הייתה גאולה אלא הפסקה זמנית של הגלות. ושוב חזרו להמשך הגלות.

אשתדל לצרף לך הספר כאן.

בברכה, משה צוריאלי



ג. ארץ ישראל אסורה בהיסח הדעת

שאלה: שלום לרב שליט"א. כתב הרב חרל"פ זצ"ל (מי מרום ו ממעיני הישועה שער ג פרק עב): כשם שתפילין אסורין בהסח הדעת כך אר"י אסורה בהסח הדעת. מה המקור לכך? תודה.

תשובה: ספר חרדים בפרק ב: וכתב רמב"ן במנין תרי"ג המצוות ישיבת אר"י. עכ"ל. כל עת ורגע שהאדם באר"י הוא מקיים המצווה הזו. וידוע שעיקר שכר המצווה על השמחה הגדולה בה כו' אם כן צריך היושב באר"י להיות שמח תדיר במצווה התדירה באהבתו אותה. עכ"ל החרדים. ועוד אני מוסיף על פי השו"ע (או"ח סי' ס) מצוות צריכות כוונה, ואם הסיח דעתו חסר לו במצווה. אלא אני מסייג בדברי הרב קוק שיש כמה מקומות שכתבו חז"ל מילת אסור ולא התכוונו אסור ממש אלא מניעת הנהגה טובה.



ד. הערה על חשיבות המידות

בעניין קונטרס על המידות שחיברתי ושלחתי לו, כתב לי הרב בסוף תגובתו: האמת היא כדברי ר"ח ויטאל ב"שערי קדושה" כי המידות הן אבני בנין לפני עשיית כל המצוות [וכן העתיק הגר"א בביאורו למגילת אסתר, פרק עשירי]. לכן דבריו הם מים קרים על נפש עיפה. ברכה לבבית, משה צוריאל.



ה. רוח הקודש של האמוראים

שאלה: ודאי ידועה לרב הקדמת הרמח"ל לאגדות חז"ל (מובא לזכרוני בפתיחת עין יעקב) וידועה בקיאותו ועמקותו של הרב בתורת המקובלים, בפרט הרמח"ל והרמ"ד ואלי זצוק"ל. רציתי לשאול כיצד מסתדרות התורות הנ"ל עם מה שלכאורה מובן מפשט דברי חז"ל, שלכאורה, לא כל דבריהם בסוגית השגחת ה' ובדברי אגדה נאמרו מפי הגבורה. כמובן שאיני חושב שנאמרו כמדרגת הנבואה של משה רבינו או דוד המלך ע"ה, אבל רבני כל הדורות התייחסו ברצינות גמורה לדבריהם, הצדיקו ונימקו אותם. ואביא מספר דוגמאות:

א. סנהדרין קיא א - "לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי". משמע שדברי ריש לקיש היו לפי דעתו וסברתו האישית, ולא מתוך רוח הקודש וגם לא מתוך מסורת שקיבל מרביתו.

ב. ירושלמי שבת יד ג - "צ"ט מתים בצינה ואחד בידי שמים" - הרמח"ל דיבר רבות על כך שאין דבר שיוצא כנגד רצון ה' ח"ו (למשל דעת תבונות סי' לו-לח), שום דבר, אז איך אפשר לומר שאדם מת וזה לא בידי שמים? כמובן שנאמר "למות תוצאות" ודרשת חז"ל, וכמו שאומר הרמח"ל שיש סיבות קרובות וסיבות רחוקות.

ג. מסכת כלה פרק א הלכה טז - "...רבי עקיבא אומר ממזר ובן הנדה... ברוך ה' אלהי ישראל שגילה סודו לר' עקיבא בן יוסף" - משמע ששאר הרבנים אמרו דעתם כמעט כסברא בעלמא ולא מתוך רוח הקודש, ושה' לא גילה. והם כמעט הודו שאמרו זאת מדעתם.

או שנאמר שבימיהם כן עתה, שיש פשטנים, ויש בעלי קבלה וסוד, ולא כל אמורא היה בעל סוד ובעל קבלה. כמובן שבפשט היו גאוני גאונים ועפר אנו תחת כפות רגליהם, אך על פנימיות הדברים אני מדבר. אודה לרב אם יוכל לפשוט ספיקותי, ויהיה לי למשיב נפש.

תשובת הרב:

שאלה ראשונה ששאלת וכן שאלה שלישית, הן כמעט אותו דבר. עליך לדעת מה היא "רוח הקודש". לפי הרמב"ן על בבא בתרא יב ע"א היא העזרה לומר דברים נכונים לפי האמת. ואוסיף על דבריו. לא כל החכמים היו באותה רמה רוחנית או מוסרית. "בא לכלל כעס, בא לכלל טעות" (ספרי, סוף פרשת מטות). אותו יום שהתנא או האמורא כעס, יש לו פחות רוח הקודש, או אינה כלום אצלו. וכן "קנאת סופרים תרבה חכמה" (בבא בתרא כא ע"א) ושם כותב מהרש"א שהיא דרגא נמוכה, של סופרים, ולא של בעלי רמה גבוהה אמתית. וכן העצבות מבטלת

ההשגה. וכן עבירות קלות בעיני האנשים, כמו המקפיד בתוך ביתו (-כועס על אשתו) ועוד רשימה ארוכה. לכן בצדק טענו המבקרים בין זה לזה שהשני טעה והיא במאות מחלוקות שיש בדברי חז"ל. על השאלה השנייה, ודאי כי מה שיש בחירה חופשית ודאי היא רצון הבורא לתת לו לאדם לקבוע את דרכו. וכן המזניח שמירת בריאותו, גם זה הקב"ה מסר לידי של האדם, והיא גופא רצון הבורא. וכן מה שהרשעים מרשיעים והולכים, כי ה' רצה שהבחירה תהיה חופשית. אם לא מובן, תצלצל אלי ואסביר כמה שאוכל.

משה צוריאלי

ו. התעוררות לקדושה

שאלה: שלום כב' הרב שליט"א. האם יודע המקור על מה שאומרים שאם האדם נחפז מהר מדי למצווה, עלולה התעוררות זו להיות מכוח היצה"ר? לזכרוני קראתי כן משם הגר"א.

תשובה: מכובדי, חיפשתי כמה דקות במחשב בתוכנה "אוצר החכמה" ומצאתי רק ספר "צמח צדיק" של האדמו"ר ר' מנחם מנדל הגר, בעמ' ל"א, קע"ו, ש"ח, שמ"ג (לפי דפי הספר) האומר שיצר הרע נותן לאדם חשק לעשות מצוה כדי לינוק ממנו ניצוצות הקודש. והוא מציין עצות נגד זה. בגר"א אינני יודע אם אמר כך. ובמהד' משנה ברורה, חלק ששי, באר היטב על סי' תקע"א: "ודע שכל המעשים שאדם עושה ותורה שלומד בעודו רשע בעו"ה מוסיף כח בקליפות עד שחוזר בתשובה מוציא מהקליפה". ומקורו ב"נגיד ומצוה" לר' יעקב צמח, מגורי אריז"ל, דף קעז, וכן כתב הרמ"ז (זכות) על בראשית דף רג. וממורי ראש ישיבת נר ישראל (בלטימור, ארה"ב), הרב יעקב יצחק רודרמן זצ"ל, שמעתי מפורש כי כאשר פעולה מסויימת שרצית לעשות בא לך בקשיים, סימן הוא שיש הרבה קדושה בזה. ואם זה בא בקלות גדולה, סימן שיש בזה איזה נזק ורע רוחני.

בברכה

ז. על לימוד הזוהר ופרשניו

שאלה: כל פעם שאני מנסה ללמוד זוהר עם פרשנים כמו בעל הסולם או מתוק מדבש אני מרגיש שאין מוחי סובל יותר מדי זמן את הלימוד. ואסביר. כמעט כל רעיון בדברי הזוהר מוצא בדברי הפרשנים הקבלה לעשר ספירות ולעולמות אבי"ע ולפרצופים. אבל אני מחפש להבין את הנמשל גם ברמה רעיונית-פנימית, ולא רק להכניס לתבניות הנ"ל כל פעם מכיוון אחר.

תשובה: לענין שאלתך שאינך מוצא סיפוק רוחני מלימודיך בספרי הזוהר בענין ספירות ושמות קודש וכו'. אני עונה בכפליים:

א. תורתנו הקדושה מחולקת למקצועות רבים, וכל אחד לומד בעניין ששורש נפשו מתעניין בהם ["אין אדם לומד תורה אלא במקום שלבו חפץ" - ע"ז יט, א]. הנה לפניך דברי מדרש

ויקרא רבה (טו, ב) "אמר רבי יודן ברבי שמואל ואפילו דברי תורה שניתנו מלמעלה לא ניתנו אלא במדה. ואלו הן מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדה. יש זוכה למקרא, ויש למשנה, ויש לתלמוד, ויש להגדה, ויש זוכה לכולן".

לפי הנראה אתה נבראת כדי לעסוק במחשבת ישראל, בספרי מוסר, וגם בספרי אגדה. אלו יהיו עיקרי ספרי לימודיך. ואל תצטער על שאינך משתלם בשאר המקצועות, כי אינם ייעודך.

ב. מענה אחר. גם כל ספרי סוד שבימינו כעת, אינם משקפים אמיתות הסוד. וכדברי רמח"ל ב"שערי רמח"ל" (מהד' הגר"ח פרידלנדר עמ' לו וכן ס"ב). ועוד ראה שם דבר מפליא בעמ' ת"ד. כל הספרים שנדפסו עכשיו בענין הסוד הולכים סביב סביב ולא נוגעים בלב הדבר, שהוא הרעיונות, הנמשל שבדבר. וכדברי ר' צדוק הכהן [בספר הזכרונות].

האדם צריך להיות איש קדוש, משוחרר מן החומריות, מקיים כל דרגות "מסילות ישרים" ורק אז יגיע לפרק כ"ו של הספר להבין במושכלות. ואם לא תקן מדות התאוה, הגאווה הקנאה והשנאה ועוד הוא מרמה את עצמו שהוא הבין.

בספר "כתר שם טוב" (לימודי הבעש"ט) שאל כיצד התירו להדפיס ולפרסם כל כך הרבה ספרי סוד, ועונה שכל הקוראים לא הבינו. זה כמו לתאר טעם התבשיל. מי שלא טעם בגרונן, חבל על הדיבורים של תיאורים, הוא טרם הבין באמת. כך כדי להבין סוד צריכים להיות מרומים מגשמינותו, כדברי רמב"ם בפרק נא של ח"ג מורה נבוכים במשל הפרוודורים בהיכל המלך. "תן לחכם ויחכם עוד".

מוקירך, משה צוריאלי.



ח. הנאה מחשמל בשבת

שאלה: מה דעת הרב שליט"א על סוגיית הנאה מחשמל בשבת בארה"ק? אני קורא כעת כמה קונטרסים בנושא ומבין שההיתר לא פשוט בכלל, ויותר נראה בעיני כהערמה. וכאילו אומר למשפחה פלונית - אל תכינו אוכל לשבת, בואו לאכול אצלי, כי יש אצלי חולה מסוכן בבית ואני שוחט בשבילו, אז חבל שתוציאו כסף על בשר שנקנה לפני שבת. בואו ותהנו אצלי בזכות החולה המסוכן. מה שאין כן המשמר את החולה והנמצאים עמו בבית, שהותר להם, אך שאר אינשי דעלמא - מאן דכר שמיה?

תשובה: ההיתר פשוט ואמיתי מאד. והייתה לי שיחה אישית עם הרב עובדיה יוסף זצ"ל והסביר לי שעובדי חברת החשמל עוסקים במצווה, ואין להם עבירה כלל. כי בעיר כמו תל אביב רבת, או ירושלים, יש תמיד חולים וזקנים הצריכים למכונת הנשמה נגד אסטמה, או תינוקות שצריכות האימהות משאבות חשמליות [מכוונות עם שעון שבת] להוצאת חלב כאשר אין כח בתינוק לינוק וכדומה, ויש צורך ברמזורים ברחובות להגן נגד תאונות דרכים, חלקיהן קטלניות, ויש צורך לרופאים שיהיו מכונות חשמל בבתיהם כאשר באים אליהם חולים לצרכים דחופים בשבת ועוד ועוד.

ואל תאמר שיכינו כמות קילוטר רק לפי הצורך בצמצום, כי חייבים להכין שליש יותר מהצמצום, כי אם יהיה קצר מחמת צורך מרובה, ייקח שעות לתקן את הקלקול. כיון שכן אין כאן מעשה שבת באיסור, אלא הכל מצוה, מותר גמור.

והבאתי ראיה לדבריו. כי החזון איש על או"ח עמ' 112 (פרק לח סעיף ו) ד"ה וכל זה כשהזרם וכו' וזו לשונו שם: "ואף אם הוא באופן שיש היתר בשימוש מן הדין, אסור להשתמש בו מפני שיש בשימוש איסור חילול השם שאינו חס לכבוד שמים...". כלומר, אילו היה בזה איסור "מעשה שבת" מדוע לא אומר "פשוטו כמאמרו"? אלא זה מותר, אלא תולה בחילול השם, שהוא רעיון מוסרי בלבד.

הרחבה על זה תראה בילקוט יוסף על שבת מחלקה ד', כרך ג עמ' לה-לח, הקדמה לסימן ש"ח. וסמוך נא על גדולי הרבנים בדורנו, שדברתי עם כמה מהם, והסכימו שמותר להשתמש בחשמל בלי שום בעיה. ואפילו תאמר יש מחלוקת בדבר, הרי איסור "מעשה שבת" קבעו בגמרא שהוא מדרבנן, והרמב"ם בהל' ממרים סוף פרק א קבע שבספק דרבנן יש לסמוך על המקילים!

מוקירך, משה צוריאלי



ט. מעמדו של תנדב"א

שאלה: א. לדעת הרב, מי חיבר את תנא דבי אליהו? אליהו הנביא? ראיתי שהרשב"ץ, בעל 'באר שבע', אברבנאל לא סבורים שהיה זה מאליהו הנביא.

ב. האם לדעת הרב תנדב"א הוא חיבור מקורי?

ג. האם מעמדו של תנדב"א שווה למדרש רבה, תנחומא ואגדות שבש"ס בבלי וירושלמי? האם חובר באותו זמן של החיבורים הנ"ל?

תשובה: מענה לשאלותיך: מי חיבר סדר תנא דבי אליהו? ודאי בעיני כי לא אליהו הנביא אלא אחד מדרשני קדם (לדעתי בערך שנת 800 לספ"ה) כתב דרשות מוסריות ומצא לנכון לסגנון הדבר כאילו הוא מפי אליהו.

אמנם המומחה למדרשים, מאיר איש שלום, חכם משכיל, ואפשר שהיה ירא שמים, בשנת 1901 ההדיר הספר עם מבוא מקיף, ומכתב-יד עתיק, והוא סבור כי נכתב לפני סוף חתימת התלמוד.

הספר "סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא" נמצא ב"אוצר החכמה" [ויש לי גם עותק בביתי] וכיוון שאפשר שאין לך תוכנה זו, התאמצתי להעתיק משם שני קבצים שאני שולח אליך עכשיו. לשאלתך השניה, לדעתי הספר פחות ברמה מספרי בראשית רבה ותנחומא, פחות באיכות הדרשות ופחות בסגנון ולשון תמציתית.

בכל אופן יש שכר על לימודו. אבל כיון שאין לנו זמן ללמוד "כל הספרים הנחוצים, מדרשי הלכה ומדרשי אגדה", ספר זה הוא פחות במעלה מולם.

בברכה לבבית, משה צוריאלי



י. כוונת המקובלים ב"למען שמו באהבה"

שאלה: התקשיתי, כיצד דווקא במילים "ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה" כתבו המקובלים לכוון מסירת נפש בארבע מיתות בית דין, הרי עניין האהבה לכאורה זה רחמים וחמלה, וכיצד דיקא במילה לאהבה מכוונים ד' מיתות קשות אלו?

תשובה: בשיבת אהבת שלום, של הרב הלל, הוציא לאור ספר כתב ידו של מהרח"ו, שמשם נלקח שער הכוונות, בשם "שער התפילה".

שם בביאור המלים בשמונה עשרה, עליהם שאלת, אומר מהרח"ו: "ופשט הלשון הוא כך למען שמו באהבה ר"ל כי כל הנזכר עד עתה היה ע"י אהבה וז"ש באהבה כי ע"י העלאת מין נוקבין דהיכל אהבה התחתון בעת ק"ש נעשה כל זה הנז' עד עתה בברכת אבות".

כלומר, אהבה של המוסרים עצמם למות על קידוש השם, כמו רבי עקיבא, ועשו זאת מתוך התבטלות גמורה אל הבורא ית' [וכדברי מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב אהבת השם, פרק א דף לט, שם כתב: "כי האהבה שיש לאדם אל השם ית' במה שהאדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן הש"י בא האדם, ואליו האדם שב, כי הכל שב אליו ית'... והא אחד ואין זולתו"].

אהבה זו מתבטאת בעת אמירת קריאת שמע, והאדם מוסר עצמו שהוא מוכן למות בארבעה אופני מיתה, שהם עצמם על פי סוד חכמה, בינה, תפארת ומלכות, סקילה שריפה הרג, חנק.

בזכות אלו, הוא מעלה מ"ן, בעת קריאת שמע, ומעורר זיווג עליון בעת אמירת ברכה ראשונה של שמונה עשרה כלשון אריז"ל: "וז"ש באהבה כי ע"י העלאת מ"ן היכל אהבה התחתון בעת ק"ש נעשה כל זה הנז' עד עתה בברכת אבות. ואח"כ תכוין כי באהבה ר"ל ב' אהבה והכוונה היא לעורר היכל אהבה העליון שיעורר מ"ן עד שתגדל רחל נוק' דז"א אב"א ואז תכוין ג"כ להביאה עי"ז פב"פ עם ז"א כי אין לה יכולת לחזור פב"פ אלא עד שתהיה היא שוה כמוהו" (שער הכוונות, דרושי העמידה, דרוש ב).

אני יודע שמחשבות עילאיות כאלו אי אפשר לך להציע לפני כלל עמך ישראל. והם מתקבלים רק על דעתם של יחידי סגולה.

במה שהאדם מוכן למסור נפשו בעת קריאת שמע (וכדברי "משנה ברורה" סי' סא ס"ק ג) אמנם הוא השתמש במלים "אימה ויראה", אבל הם צד שני של אותו המטבע - של אהבה. כדברי "ספר הברית" על זיווגי האותיות "אהבה-יראה" [ב' אותיות ראשונות של המלים, ולעומתם ב' אותיות אחרונות של שתי המלים] כלומר יראת הרוממות.

"באהבה, - ב' אהבה. אהבת האדם לבוראו, ועוד אהבה של הבורא לברואיו. וכמים הפנים אל הפנים.

בברכה רבה, לך ולכל בית ישראל,

משה צוריאלי

המשך לתשובה:

היום, בזכות שמחת החג, ה' זימן לידי תשובה מצויינת לשאלתך מה הקשר בין ד' מיתת בית דין להבטחת הקב"ה "ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה".

כידוע, יש במדרש מכילתא, יתרו על עשרת הדברות:

רבי נתן אומר לאוהבי ולשומרי מצותי, אלו ישראל שהם יושבין בארץ ישראל ונותנין נפשם על המצות. מה לך יוצא ליהרג? על שמלתי את בני (ישראל). מה לך יוצא לישרף? על שקראתי בתורה. מה לך יוצא ליצלב? על שאכלתי המצה. מה לך לוקה מאפרגל? על שנטלתי את הלולב. ואומר (זכריה י"ג) "אשר הוכיתי בית מאהבי" מכות אלו גרמו לי ליאהב לאבי שבשמים.

כלומר, הם מוסרים נפשם למות על מצות השם, מתוך אהבת ה', וזה גורם "כמים הפנים לפנים" שהקב"ה גם הוא אוהב לכל כלל ישראל!

חידוש זה כל כך יקר-ערך שאני מבקש ממך להגיב שקבלת מייל זה!

מועדים לשמחה,

משה צוריאלי



יא. מקורות ששלח לי הרב ז"ל על הקשר בין "מלוא כל הארץ כבודו" ובין

השפלת המבט

שלחתי לרב את המקורות הבאים:

א. "על כן אפרש לך אין תתנהג במידת הענוה ללכת בה תמיד כל דברך יהיו בנחת וראשך כפוף. ועינך יביטו למטה לארץ, ולבך למעלה" (אגרת הרמב"ן)

ב. צרור המור על התורה "וישא אברהם את עיניו". להורות שעד כאן השפיל עיניו כי ירא מהביט אל האלהים מרוב ענותנותו.

והרב ז"ל הוסיף לי המקורות דלהלן:

ג. מנחות מג א שלא היה מסיר טליתו משום צניעות.

ד. כן גם רש"י כותב על האמורא רב, במנחות קי ע"א: "שימי את - בתמיה אתה הוא שימי חכם גדול ומקשה לי דבר זה. ויש אומרים רב לא היה זוקף עיניו אלא כובשן כל שעה משום צניעות: [עכ"ל]"

ה. וכן הוא בתשובות הגאונים [הקדמונים, הנקרא "שערי תשובה", סי' קעח] עשרה מילי דחסידותא שנהג בהם רב.

ו. וכן תראה נא במסכת עירובין, בסוף דברי המרדכי, בכותרת "עוד הגהות בשייכים לעיל", בסוף פרק ראשון של עירובין, בש"ס וילנא דף לט ע"ב ראש טור שמאל, שורה שניה, כי רשב"ם היה "שפל עינים". תראה בפנים.

שאלתך על הנהגה נפלאה של השפלת עינים, נזכרתי מהמקרא באיוב (כב, כט) "ושח עינים ושיע". אני מפרש זאת: אדם עניו המשפיל את עיניו.

והנה ברמב"ם הל' דיעות פרק חמישי הלכה ח, שת"ח הולך בשוק כאשר עיניו מופנות לקרקע. וכן הוא בתפילה אצל כל אדם, פרק ה הלכה ה, שיהיו עיניו מושפלות. ולמה? המענה על כך ראיתי היום במורה נבוכים, המהדורה הנפלאה החדשה של "מפעל משנה תורה" (הרב מקבילי) במבוא של הרב הלברטל, לכרך ג' עמ' כט: "אהבת האל נובעת מההתבוננות בחכמה המגולמת בטבע, והיא מתבטאת בתשוקה לדעת את ה'; ואילו יראת האל הוא תודעת השוליות של האדם ביקום, הנגזרת מהבנתו את מקומו הזעום לפני הקב"ה... עכ"ל. ולזה אני משייך דברי מורה נבוכים ח"ג פרק נב: "...והם אסרו על הילוך בקומה זקופה משום 'מלוא כל הארץ כבודו' כדי לקבוע הדבר הזה שאנחנו תמיד לפניו יתעלה ועוברים נוכח שכינתו". לכן היודע מה פחות-ערך מעמד האדם הפרטי בעולמנו, מתוך הכרת האמת הוא משפיל את עיניו מול "שויתי ה' לנגדי תמיד".

ההבנות האלו השגתי הודות להערתך. אשרי חלקך! תודה, משה צוריאלי



יב. על סדרי קדימה בצדקה

תשובת הרב ז"ל: בעניין שאלתך המעניינת אם מותר לו לאדם ליהנות מכספו במותרות ותפנוקים, עת שיש עניים הזקוקים לכספי "צדקה", עיינתי בזה משך שבת קודש וזה מה שהעליתי:

א. בדין הפרשת פאה בשדה אמרו כי מי שיש לו מאתים זוז, אל ייקח (עיין בזה סוטה כא ע"ב "רשע ערום") ומפרש רבנו ברטנורא (פאה, פרק ח) שזה כמות כסף להספיק לאדם להתפרנס למשך שנה. והוא הדין מי שמרוויח כל חודש בחודשו 50 זוז. יוצא שכמעט אין עניים בזמן הזה כי לכולם יש איזו שהיא הכנסה, או ממשרד הרווחה, או מהעיריה או מקופת חסדים של קרנות (אצל החרדים) כמו קופת העיר.

ובכן, לפי דעתי, המעניק כסף לעניים בזמן הזה הוא מדין גמילות חסדים, ולא "צדקה" ממש, כי יש להם מה לאכול (לכל הפחות לחם) ויש להם מה ללבוש (ולא חייבים לקנות להם בגד נוסף לשבת וכו'). ובכן ברוך השם נשתפר מצב עם ישראל עד לאין היכר!!

ב. אמנם תשאל, מה עם דין "בני טובים"? כתובות סז ע"ב. אבל עיין בבית יוסף על יו"ד סי' ר"נ, וכן רמ"א שם וכן הש"ך, וכן שאילת יעב"ץ (עמדין) ח"א סוף סי' ג (דף יוד טור ד) הסבורים שאם העניים מהדרים על הפתחים, אין לשום יחיד לנהוג כמו הלל. וריעב"ץ אומר שהלל עשה כך מדין חסידות. אמנם יש חולקים על שיטה זו, ראה ב"ח ועוד, אבל בצירוף מה שכתבתי קודם, אפשר להקל גם בדאורייתא.

ג. ליתר בטחון, תפריש תמיד "חומש" ואז חל עליך איסור "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש". ואמנם לפי "חכמת אדם" (סי' קמד ס"ק יוד) עשירים אינם בכלל זה, כי גם אם יתנו לעניים סכומים

גדולים לא "בזבזו" בזה את כספם. וכן הזכיר חפץ חיים ("אהבת חסד" חלק ב' ענין חומש, פרק עשרים סוף פסקא ב). אבל ראה להלן כתבתי פסקא ד.

ד. בימינו נשתנו הרבה דברים. אתה חייב לאשתך רמת חיים שהורגלה בו בבית אביה. עולה עמו ואינה יורדת עמו. אתה חייב לסטנדרט מקובל של רמת חיים לילדיך, שלא ירגישו מקופחים מול בני גילם במשפחות אחרות, וייכשלו בקנאה ושנאה. לכן בימינו מותר לך להעניק מותרות ופינוקים.

ה. עוד מימד שנשתנה בזמננו. רוב ההורים חייבים לשים בצד כסף למען קופת גמל, לזמן שיגיעו לגיל פרישה מעבודה. וכן חייבים לשים בקופת חסכון כסף כדי לרכוש דירה לילדיהם, כשיתחתנו. וכן צריכים לשמור כסף עבור חינוך שלהם, בישיבות גבוהות או באוניברסיטה. ועם מצב כזה חז"ל לא התמודדו.

ו. בזמן חז"ל עניים שהיו צריכים לסדר עבורם "לחם לאכול ובגד ללבוש" (וכן מקום לגור. ולא שאר צרכיהם!) אנשים גרו ביישוב קטן ולא הזדמנו תמיד עניים. בימינו שכל העולם הצטמק וכל כדור הארץ באה לידיעתנו ולהכרתנו, אם נחיל דין זה בו פתחת, נצטרך לתת גם עבור איזה עני בסן פרנסיסקו או הונג קונג, ואין לדבר סוף. כי יודעים על כולם דרך הקופות-צדקה! לכן נאלצים אנו להקל כנ"ל.

ז. בעניין השתתפות בטיפולים רפואיים יקרים בחו"ל, אני סבור שאין צורך לממן נסיעה לחו"ל, כי מלאך המוות פועל שם כמו כאן. וכיון שיש אפשרות להתרפאות בבתי חולים בא"י, אין לממן נסיעה וטיפול לחו"ל.

ח. יש ב"חכמת אדם" סעיף ט עיין שם. לפי זה, אם הנזקק לעזרה הוא אדם חילוני, ומחלל שבת בפרהסיא או אפיקורוס וכיוצא בזה, אין מצווה לעזור לו. ואין דין "תניוק שנשבה" בדבר זה, כמו שכתבתי במקום אחר. עיין משנה ברורה, סוף סי' שכח, ס"ק ג. והוא בשם פרי מגדים.

כתב הרש"ז מלאדי בספר התניא (אגרת הקודש, פרק טז): "'וחי אחיך עמך" כתיב ולא אמרו "חייך קודמין" אלא כשביד אחד קיתון של מים וכו' שהוא דבר השווה לשניהם בשווה לשותות להשיב נפשם בצמא. אבל אם העני צריך לחם לפי הטף ועצים וכסות בקרה (=בקר) וכהאי גוונא - כל דברים אלו קודמין לכל מלבושי כבוד וזבח משפחה, בשר ודגים וכל מטעמים של האדם וכיוצא בזה, ולא שייך בזה "חייך קודמין" מאחר שאינן חיי נפש ממש כמו של העני שווה בשווה ממש כדאיתא בנדרים דף פ'."

צריך להבין מה הכוונה 'מותרות'. מי שקונה לעצמו דיסק של מוזיקה לשמיעה או ההולך לאכול במסעדה - זה מותרות? ואם העני היה רגיל לאכול במסעדה או לכאורה נוצר מצב שבעל הצדקה אסור לו ללכת למסעדה אך מחויב לקחת את העני למסעדה שהרי אמרו חז"ל (כתובות טז ב): "תנו רבנן, "די מחסורו" אתה מצווה עליו לפרנסו ואי אתה מצווה עליו לעשרו. "אשר יחסר לו" - אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ". בנוסף, נאמר "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" ואם כך אין היתר לאכול בשר ודגים לעולם, כי תמיד צריך לקחת מהכסף הזה על מנת להאכיל את העניים לחם וחלב שחסר להם!

[מה שכתבתי במכתבי הקודם שאם תתן חומש, אתה פטור מלתת יותר. אני מוסיף שתרשום במאמרי "ערוך השולחן" (יו"ד סי' רנא ס"ק ה).]

משה צוריאלי



יג. מקורות מהרב קוק על ביקורת על חוסר לימוד אמונה אצל ת"ח

שאלה: שמעתי שיש דברים חריפים מאוד שכתב מרן הרב זצ"ל כנגד מי שראויים ללמוד אמונה ולא לומדים אמונה - אלא שנגנוזו בכוונה. האם ידוע לרב על כך?
תשובה: ראה נא באגרות ח"א עמ' רמ ד"ה תקותי של כבודו עד סוף הקטע.

וכן בח"א עמ' שי-שיא ובמיוחד בשורה עשירית מלמעלה: "אפילו הגדולים שבדור, משימים לבם להיות גדולים בהלכות יראת שמים, בהרחבה גדולה הראוי למנהיגי הדור...".

עוד תראה מעין זה באגרות ח"כ עמ' קכג-קכה: "גדולי הכשרון שבנו פנו להם בעיקר אל הצד המעשי שבתורה, וגם שם רק במקצועות מיוחדים... והצד ההרגשי, ויותר מזה הצד העיוני, ומה שלמעלה ממנו ובא אחריו ממילא, הקדשי ההופעי, שבו הגאולה והישועה גנוזה, אותו עזבו לגמרי...".

ועוד ראה בדף רמג שורה 8 מלמטה: "וזהו הגורם הגדול לכל צרותינו החומריות והרוחניות, כי עזבנו את נשמת התורה... עד שכשלה ברחוב אמת, והאמונה הקדושה נפלה מאין מחזיק בידה...".

ועוד ראה שם באגרות ח"ב ע' רלב-רלד, דברים כדרכנות.



יד. על דברי החת"ס המפורסמים (סוכה לו א אתרוג כושי)

אני שולח מצורף פה דברי הרב חתם סופר על פרשת שופטים (תורת משה, דברים כ ה. סוף טור שמאל של עמוד הראשון), שם הנוסח שונה ממה שראית על מסכת סוכה. שים לב שכאן אינו מתנה תנאי בזמן שרוב ישראל שרויין על אדמתם. ולמרות ששם בסוכה השתמש בסגנון זה, זה בא למעט שלא יהיה מצב שהיהודים בארץ ישראל הם מתי מספר, והיכול והפירות הם לטובת הערבים והנכרים בלבד, ומעט מאוד יהנו מהם היהודים (וכך בזמנו היה בשנת 1810 בערך היה המצב פה). או שזה פליטת הקולמוס, ובאמת שזה לא שייך לעניין הנושא אשר דיבר עליו. עוד תשים לב שגם בקטע במסכת סוכה וגם במה שאני שולח עכשיו הוא אומר "גם שארי אומניות" ואפילו סנדלר! ולכן זה לא שייך למצוות התלויות בארץ, אלא למען ישוב נאות ליהודים.

בברכה רבה, משה צוריאלי.



טו. על מדריגת דוד המלך ע"ה

... בזכות פנייתך אלי, אחרי קריאת דברך, חידשתי חידוש זה שאני שולח בזאת אליך (תהלים פרק לה יא-טו): "יקומו עדי חמס אשר לא ידעתי ישאלוני: ישלמוני רעה תחת טובה שכול לנפשי: ואני בחלותם לבושי שק עניתי בצום נפשי ותפלתי על חיקי תשוב: כרע כאח לי התהלכתי כאכל אם קדר שחותי: ובצלעי שמחו ונאספו נאספו עלי נכים ולא ידעתי קרעו ולא דמו".

כאן מפורש כי דוד התפלל על בריאותם של אויביו, ואף לבש שק כשראה שהם חולים, וגם עינה בצום נפשו. יחס זה הוא של חסידות עליונה, כך להיטיב עם שונאיו ולבקש על טובתם? לעומת זאת מצאנו קללות קשות, נמרצות ואיומות נגד שונאיו. שימו לב למזמור ק"ט ובמיוחד פסוק כ: (ב) כי פי רשע ופי מרמה עלי פתחו דברו אתי לשון שקר: (ג) ודברי שנאה סבבוני וילחמוני חנם: (ד) תחת אהבתי ישטנוני ואני תפלה: (ה) וישמיני עלי רעה תחת טובה ושנאה תחת אהבתי: (ו) הפקד עלי רשע ושטן יעמד על ימינו: (ז) בהשפטו יצא רשע ותפלתו תהיה לחטאה: (ח) יהיו ימיו מעטים פקדתו יקח אחר: (ט) יהיו בניו יתומים ואשתו אלמנה: (י) ונוע ינועו בניו ושאלו ודרשו מחברותיהם: (יא) ינקש נושה לכל אשר לו ויבזו זרים יגיעו: (יב) אל יהי לו משד חסד ואל יהי חונן ליתומיו: (יג) יהי אחריתו להקריט בדור אחר ימח שמם: (יד) יזכר עון אבתיו אל יהנה וחסות אמו אל תמח: (טו) יהיו נגד יהנה תמיד ויכרת מארץ זכרם: (טז) יען אשר לא זכר עשות חסד וירדף איש עני ואביון ונכאה לבב למוות: (יז) ויאהב קללה ותבואה ולא חפץ בכרכה ותרחק ממנו: (יח) וילבש קללה כמדו ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו: (יט) תהי לו כבגד יעטה ולמזח תמיד יחגרה: (כ) זאת פעלת שטני מאת יהנה והדברים רע על נפשי:

כיצד ניישב סתירה זו? אלא יש לחלק. יש רשעים שהם "מוסרים", כלומר, רודפי נפשו להמיתו כמו דואג ואחיתופל. ודאי מבחינת פשעיהם יצאו מכלל ישראל ויש להתפלל על אבדונם [וכמו המשנה בסנהדרין ז ע"א]. אבל יש "סתם רשעים" שהציקו לדוד, והלשינו עליו לפני שאול. אלו עדיין לא בקשו נפשו אלא רצו לפעול גירוש של דוד, ונידויו מבית שאול. עליהם הוא התפלל במזמור ל"ה, שוב מתוך חסידותו הנפלאה, להשיב טובה תחת רעה.

טז. עליית הרב צוריאלי לארץ

... כשעליתי לארץ ישראל לפני למעלה מחמשים שנה, הזהירו אותי, דע כי לכל דבר כאן בארצנו צריכים סבלנות!

יז. סגולה לשמירת המחשבה

... בעניין שמירת עיניים, איפה שלא תלך לעבודה [אלא אם כן תעבוד באחת מהישיבות] לא תמלט מהבעיה הזו. ההצלה הגדולה היא שתאמר [או תחשוב] את הלחש שקבע רמ"ק, לומר "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה" (הלחש הובא ע"י ספר של"ה). הוספתי פירוש: אש גימטריא

מצפ"ן, אתב"ש של שם יהו"ה, וכן גימטריא "ברחמים" תמיד - הוא גימ' ג' מילויי אהי"ה (קסא, קנ"א, קמ"ג) תוקד על - בגימ' 610 תורה המזבח, מזבח גימ' אל יהו"ה ביצירה לא תכבה - שוב גימ' ג' מילויי אהיה, קסא קנא, קמג. פשט פשוט: "אש" הוא כינוי לשכינה, השוכנת על המזבח, זה הוא השוכן בלב שלך (המזבח היתה מדתו ל"ב אמה על ל"ב אמה). תזכור מי שוכן בלבך.



יח. הסכמה לחיבור בענייני צניעות ('דבר סתר' מהדו"ק)

קונטרס זה נשלח אלי על ידי תלמיד חכם מובהק שאני מכיר בו קדושת כוונותיו להועיל לדור. לצערנו הנורא התרבו מקרים של גירושין בדור זה, גם בין בני תורה. ויש עוד תופעות רבות הנודעות לרבנים המשמשים בצרכי ציבור, של ריחוק והתנגדות זה לזה בין בני הזוג, אף על פי שאינם מגיעים לידי גירושין (מפני שחוששים לטובת הילדים וכיוצא בזה) אבל ניכור ביניהם יש. ועל חכמי הדור לתת את דעתם מה יש לעשות כדי לתקן את המצב.

חלק מהקלקול הוא מפני שאינם יודעים מה מותר ומה אסור, ומתוך רצון לנהוג חסידות - מקצרים בחובתם איש לאשתו. במיוחד בדורנו שהפריצות ברחובות מתרבה במידה חצופה, ה' ירחם, יש צורך להפיס דעת האישה הצנועה והכשרה, ויש גם צורך שהאיש יבוא על סיפוקו לבל ייכשל בהרהורים אסורים. והנה גדול עולם הרב משה פיינשטיין שם לב לבעיה כאובה זו והביא דברי "פתחי תשובה" להתיר עונה ב' פעמים בשבוע, אפילו לתלמידי חכמים, מפני פריצות הדור וקנאת אישה ירך חברתה, שבאות מזה לתשוקה ותאוה יותר מפעם אחת בשבוע (שו"ת אגרות משה, אבן העזר ח"ג סוף סי' כח, דף תנו). כלומר, הבעיה נהייתה קשה יותר ככל שנשים צנועות רואות אצל החילוניות מתירנות גדולה. ולכן הבא להרבות בהגבלות וצמצומים, עלול להיות בא לתקן ונמצא מקלקל חס וחלילה, וגורם לחוסר שלום בית.

ואמנם הלב מהסס אם מותר להודיע ברבים על נושא זה, שמא הבחורים הרווקים יקראו בו ויטמאו את מחשבותיהם. אבל בדבר הדומה כתב רמח"ל שמותר לפרסם לצדיקים, אף על פי שגם הרשעים ייקחו משם ויכשלו (אדיר במרום, דף עג). ויש לכך ראייה מדברי ר' יוחנן בן זכאי (בבא בתרא פט ע"ב) שהחליט כן לפרסם כי "ישרים דרכי ה', וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם" (הושע יד י). והנה, עוד לפני דורות רבים, רבי יעקב עמדין פרסם ברבים התנהגות ליל הזיווג (בסידורו, עניני ליל שבת) וכן ראב"ד כתב די הרבה בסוף "בעלי הנפש". וקרוב לדורנו הרב יעקב ישראל קנייבסקי ("סטייפלר") כתב אגרת בפרוטרוט כיצד חתן יתנהג בליל החופה, והעתק המכתב הועבר בידיעתו והסכמתו להרבה חתנים לפני חופתם, ולא חש למלעיוזים, כי ראה קלקול היוצא מאלו שאינם יודעים כיצד להתנהג.

וכבר אמרו חז"ל על "פרשיותיה של תורה, אף על פי שנראות כאילו הן כעורות ושחורות לאומרן ברבים, כגון הלכות זיבות ונגעים נדה ויולדת, אמר הקדוש ברוך הוא הרי הן עריבות עלי" (מדרש ויקרא רבה יט, ג). לכן, כמו שלומדים כל חלקי התורה, כך יש ללמוד סוגיא זו. עברתי על דברי הקונטרס, וכל יסודותיו בנויים על דברי רבנים מפורסמים, גדולי תורה ויראה, והעורך רק אוסף דברי הפוסקים ולא מציע דבר חדש מדעתו.

לכן אני מודיע שיש לפרסם דברים אלו בין בני תורה, המבקשים קרבת ה'. ניסיונות החיים קשים הם, במיוחד בדור שהפריצות החילונית פושה מאוד. והקדוש ברוך הוא נותן בתורה עצות טובות להועיל ולהציל. אותם דברי החסידות שהיו נהוגים בדורות קודמים, שאז הצניעות הייתה נחלת העם, לא כולם ראויים לנהוג בהם היום. וכל ירא שמים יעשה בחכמה ובתבונה כדי ליצור בינו לבינה "אהבה ואחוזה שלום ורעות".



יט. על קולות וחומרות (מתוך מכתב ברכה שכתב לחיבורי דרכי נועם)

לקראת הופעת מהדורה השנייה של "הפרוודור" ("דרכי נועם") של הרב דן סתר שליט"א עניין חומרות יתירות, ובירור ההלכה כמו שהיא:

בעבודת הקדוש ברוך הוא תמיד מתלווה בעיה אפשרית של סטייה שלילית: או להקל שלא כראוי או להחמיר שלא כראוי. הא כיצד? אלא יש המיקל על עצמו באיזה היתר דחוק מפני שהוא מחפש חיים קלים, ללא טורח ומאמץ. אדם כזה מיקל למרות שבפנים לבו הוא יודע שיש כאן בעייתיות כי לא לכך כיוונו חז"ל, אלא הוא מרגיע את עצמו בפתגם האווילי של: "כך נוהגים רוב העולם ואני נמצא בחברה של ציבור גדול". ויש המעמיס על עצמו חומרות כדי "לעשות רושם" של צדקנות. הוא מבקש לקבל שם טוב. ויש המחמיר מפני גאוה נסתרת, בחשבו שהוא ירא שמים יותר מאלו שסובבים אותו ולכן מחפש כל חומרא, אפילו היא דעת יחיד, ואפילו היא סברא מאולצת, למען יטפח על שכם עצמו - 'הנה אני עדיף מכל אלו שהם רק "סטנדרט"'. ויש עוד סוג, חולני יותר, המחמיר מתוך כפייתיות, מתוך השתעבדות לכפות על עצמו התנהגויות המכבידות את החיים, כמעט מתוך מזוכיסטיות (וזה קרוב למה שהמשיגין הגדול הרב שלמה וולבה זצ"ל קרא "עצבנות דתית"). ואין לזה שייכות ליראת שמים אמיתית, אלא היא צל ממנה וחיקוי לה.

הרב יהודה לוי (מחבר ספר "שערי תלמוד תורה", הוצאת פלדהיים) כתב מאמר יקר "חומרות משובחות, הדיוטיות ואפיקורסיות" (הופיע גם ב"מעייין", טבת, תשל"ח ונמצא ב"אוצר החכמה") שם פתח: "החומרה היא חרב פיפיות, דרכה אפשר לעלות לשיא הקדושה, ומאידך עלול להיות בה מן ההדיוטות, ואף מן המינות. ולכן מי שרוצה לחדש חומרה שלא נהגו בה הקדמונים, צריך לזה חכמה ולמדנות גדולה, פן יצא שכרו בהפסדו". ושם מונה וסופר כמה דוגמאות לכך.

הוא מזכיר דברי המרדכי (חולין פרק ח סימן תרפז) על אלו הנמנעים מלאכול בשר אחר גבינה, שהם כחולקים על התלמוד. וכן מביא דברי "פתחי תשובה" (על יורה דעה סימן קטז סוף ס"ק י) על המחמירים לא לאכול דבר אפילו שנתבטל בששים. ועוד חומרות תמוהות. ולא נאריך כאן.

הגאון הרב יעקב עמדין ישב על מדוכה זו וכך לשונו: "ואשר זכרת מחומרי האשכנזים שנהגים בזה יותר מגופי תורה, והלא על זה ועל כיוצא בו קמצוּחנא עלייהו בבי מדרשא בכמה מחיבורי, בייחוד במור וקציעה סימן תנ"ג וכן בעליית דרך ארץ (בספר מגדל עוז) ושאר מקומות, לא מנעתי עצמי מלעורר נרדמים השקועים בשינת ההרגל האכזרי, קשה ההסרה. עד בלתי שמים לא יסורו. והיא הייתה בעוכם ודאי לגרום על ידי זה מכשולות בגופי איסורי תורה

החמורים, וכן הוא בכל דבר, כמו שאמרו זיכרונם לברכה (בירושלמי, עבודה זרה סוף פרק ב) באוסר את המותר, סופו להתיר את האסור. באמת עיוורון עיני לבות תופשי התורה היא, שנתקיים בעוונותינו הרבים 'ואבדה חכמת חכמיו' עד כאן לשונו לענייננו (שו"ת שאילת יעב"ץ, חלק ב סימן קג). ובאמת אדמו"ר ר' צדוק הכהן, בספרו "דובר צדק" (עמוד 97), הביא לזה הסבר.

יש קיצונית לכל צד בציבור שלנו. הרי ברוב ענייני ההלכה יש מגוון דעות אם הדבר מותר או אסור. עמנו נדד ממדינה למדינה, מיבשת ליבשת, זה כבר אלפיים שנה. עמנו עשיר בתלמידים חכמים שלמדו תורה ולימודה, וכתבו ספרי בירור הלכה. חכמים השונים בארצות שונות לא ראו זה את זה, אף לא היו יחד בתקופה אחת, לא ביררו דעות זה מול זה, ויש לנו תופעה קשה שהרוצה למצוא מי מהפוסקים המחמיר בנושא מסוים - ימצא! וכן הרוצה למצוא באותו הנושא עצמו מי שמקל - גם זה הוא ימצא! לכן, בין רבני זמננו יש שני סוגים. יש שלא ייתן להקל כל עוד יש אפילו אחד בלבד מהפוסקים המפורסמים המחמיר. ויש להיפך, שהוא תמיד יקל אם רק ימצא אחד מהפוסקים המפורסמים שהקל, ואפילו יהיו מאה מחמירים כנגדו.

ואיך כתב הרמב"ם בעניין הוראה לרבים? "שהראוי להתיר לכל אדם כל מה שאפשר להתיר, ולא נטריח עליהם" (שו"ת רמב"ם, מהדורת בלאו, סימן קי עמוד 578) והרחיב בזה הדיבור מרן הרב אברהם קוק ("אורח משפט" סימן קיא, עמוד קכג) והביא לזה ראיות מדברי גדולי המקובלים הרב חיים ויטאל, שיש להקל לאחרים כמה שאפשר. וכך כתב הרב קוק: "בשעת ההכרח עצת ה' היא להקל" (אגרות, חלק ב עמוד קצח).

זה אמור לעניין הוראה לאחרים, אבל גם לענייני הנהגת האדם עצמו, כתב "תפארת ישראל" על משניות (ידיים, פרק ה, יכין ס"ק כז) "שכל דבר שלא נדע טעם לאוסרו, מותר הוא בלי טעם; דלא הזכירה התורה דברים המותרים כולם, רק דברים האסורים" עד כאן לשונו. ומה שלא נתפרש במפורש לאיסור, הוא נשאר בחזקת מותר.

לכן, מה שאסף הרב דן סתר קובץ נכבד של הלכות, בהן אפשר להקל, מועיל מאד בעבודת השם באמיתיות. כי כאשר מכבידים את העול על הציבור, בדברים ואופנים שחז"ל לא בקשו, גורמים לחלק מהאנשים לפרוק עול מפני שהמשא עליהם כבד מנשוא. דרך התורה היא דרך האמצע, לא של קיצוניות. עיין דברי רמב"ם במורה נבוכים (חלק ב פרק לט) על "המזג המאוזן", והם "משפטים צדיקים, כלומר מאוזנים".

עוד בעיה יש שגורמים המחמירים שלא כדין (אלא מחמת חששות רחוקות) - שגורמים פירוד הלבבות, כי חושדים את המקלים שהם פורצי גדר או שהם מזלזלים במצוות. ואין ראוי לחשדם כך, אלא הם עושים כדין ללא החומרא. עוד גורמים (לפעמים) לבעיה של עצבות או מרירות בנפשו של המחמיר. כך כותב מרן הרב קוק, בפסקא ראשונה של ספרו "אורות האמונה": "רעה חולה היא כשרגש המוסרי מתעדן יותר מדאי וכו' עד שהוא מאיים תמיד בפיראת עוונות הסובבים את האדם במעשה ובמחשבה. הפחד הנפרז מכל חטא מאבד טובו של האדם ועושה אותו כמין בריה שפלה שאינה עושה דבר כי אם שוככת ורועדת" עד כאן לשונו ('אינה עושה דבר', כוונתו שהוא נוקט באי עשייה כי מפחד שכל פעולה שיעשה ייכשל באיזה נדנדוד עוון, ולכן בוחר בחוסר מעשה).

נסיים בדברי הרב קוק על הצורך בזמננו לברר יפה יפה את ההלכה ולא לאסור את המותר: "הבירור של ההלכה, בכל החוגים, מועיל הוא להסיר את המחשך של הדמיון מעל אורח החיים. המחשבה הבלתי ברורה בתורה המעשית, מוכרחת היא להרחיב את גבולי האיסורים מאפס ידיעה, וממילא מתרבה החוג המעכב את הנטיות הנפשיות והמעשיות מלהתפשט בפעולותיהן. וכשעל פי היסוד של ההלכה הברורה אין צורך בצמצומים הללו, הרי התכונה הנפשית המרגשת בגודל החיים של חושה הפנימי את הראוי ואת הנמנע, אינה עוזרת לו לאותן המניעות, וממילא נכשל בהן האדם בתכונה של שגגה מזידית, הדומה למתכוון לבשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, שצריך סליחה וכפרה. ואין דבר המציל ממבוכה זו כי אם הישרתה של אמיתת ההלכה, בליבונו ובירורה, שהיא מנהירה את המחשכים, ונוטלת את הערוביה הדמיונית מהמרחב הרחב של מהלך החיים, שבהיותו בלתי מסודר, אז אותו האבק הדמיוני מחשיך הוא את עולמו, בונה מחיצה של ברזל המפסקת בינו ובין אביו שבשמים. וכו'. ואווירא דארץ ישראל המאיר באורו החי על פני מחשכי עולם וכו' הוא מרפא את המחלה המחשיכה הזאת!" * (שמונה קבצים, קובץ ח, פסקא פב).

הרב אמר כאן שכאשר האדם מחמיר שלא כדין, מעל ומעבר ליכולתו האישית לתפקד, הוא נכשל במעשיו כי הקים חומות מצמצמות שאין ביכולתו לחיות בין מיצריה, ובסופו, בעל כורחו הוא נכשל ואז הוא "אוכל את עצמו" מרוב מרירות וצער, ובזה גורם לעצמו מכשולות נוספים. ועל החומרות שהיו ללא צורך קורא הרב "המחלה המחשיכה הזאת".

עוד בעיה יש במחמירים שלא כדין, שהם אינם מלמדים זכות על המקלים, ורואים בהם "קלי דעת". וזהו חשד חנינם, והוא חטא בפני עצמו.

אני מעודד את הרב דן סתר בפועלו, למען בירור ההלכה. "יגדיל תורה ויאדיר". וכל חומרא צריכה בדיקה.

כן דברי משה צוריאלי

מלקט של: אוצרות הראי"ה, חמשה כרכים



כ. על מדרגת החסידות (מתוך ברכתו לחיבורי "חסיד אני")

ויש לי מקום עיון בדברי חז"ל. אמרו "מאן דבעי למיהוי חסידא, ליקיים מילי דאבות" וכו' (בבא קמא ל ע"א). מה פירוש "מאן דבעי"? כלום זה רשות? וכי אין זו מחובת כל יהודי ויהודי לשאוף למעלות רמות? אלא אדרבה, באו חז"ל כאן לצמצם ולהחמיר. באו ללמד כי לא כל מי שבא להתעטף באיצטלא של "חסיד" יצליח בזה. וכמו דברי "מסילת ישרים" (שם, פרק י"ח) שיש הרבה מיני התנהגויות הקבועות אצל אנשים הנדמות-לכאורה לחסידות, ואין בהן שום שייכות ל"חסידות" של אמת. לכן חז"ל לימדונו כי רק בשלושה סוגים אלו (אבות, נזיקין, ומיני ברכות, יש אומרים פירוש-דבריהם הוא העניינים שבמסכת ברכות, כמו שאר לשונם שם מסכת אבות ומסכת נזיקין, כלומר ג' בבות) אך ורק הוא המצליח להיות חסיד.

אבל דברי הרב דן סתר בנויים על דברי חז"ל (ברכות נו ע"ב) על "הרואה את דוד בחלום וכו' יצפה לחסידות". ולמה לא קבעו חז"ל (בבבא קמא ל ע"א) גם הלימוד בספר תהלים כגורם לחסידות? אלא זאת מפני שדברי תורה שבכתב קצת סתומים ועלומים, והתייחסו חז"ל לנגלות של תורה שבעל פה. אבל אין הכי נמי, הלומד דברי תהלים בעיון הראוי השג ישיג ויכול יוכל, הרי דוד אמר "שמרה נפשי כי חסיד אני" (תהלים פו, ב); הוא הדמות המצויינת של "חסיד" ובעקבותיו עלינו ללכת. נכון שפנינים יקרות שבספר תהלים נמצאים כבר באבות, נזיקין ומסכת ברכות אבל הם מרוכזים גם בתורה שבכתב, בספר תהלים.

לכן הבו ונכיר טובה להרב דן סתר שהגיש לנו בחוברתו הקטנה, אבל מלאה וגדושה, עשרים ואחת הנהגות ברוכות. ויש להדגיש: תועלת גדולה יש לנו גם מהערותיו החכמות שבתחתית כל דף.

כן דברי השמח בכל גילוי חדש של תורה,

משה צוריאלי



כא. הנאה ממתנה

כתב לי הרב: ר' זירא לא הסכים לקבל מתנות (מגילה כח א) כי כיון שהיה עניו בהחלט, לא דן שהשני מתכבד על ידו. הלא בדק את עצמו כל חודש בתנור, כי חשש שהוא בן גיהנום. רק ר' אלעזר היה סבור לקבל מהם, כי ידע שהוא עצמו חשוב (שם). בברכה לבבית.



כב. עיכובים בפרסום דברי תורה

כתבתי: המכירות לא מסחררות כמו שדמיינתי, נראה לי, שככל שהספר הוא פנימי יותר בעבודת ה' ובא לחדש דברים שנשכחו מלב - כך, יותר קשה להפיץ אותו, שכן, ההרגל עושה את שלו...

והשיב לי הרב: כתבת נכון בעניין העיכובים לכל דבר קדוש. וכדברי רמב"ן במכתבו לבנו נחמן, על עניין ארץ ישראל, "כל הקדוש יותר, חרב יותר" (כתבי הרמב"ן, מהד' מוסד הרב קוק, ח"א עמ' שסח). חזק ואמץ, וחפץ ה' בידו יצלח! בברכת לב



כג. קורת רוח מדבר תורה

כתבתי לרב בסיום מכתב: ... ואחתום בדבר תורה, יש מחלוקת בבלי ירושלמי מהיכן לומדים שמניין הוא עשרה גברים. בבבלי (מגילה) כתיב שלומדים זאת מהמרגלים ובירושלמי כתיב שלומדים זאת מאחי יוסף. לכאורה מחלוקת. אלא שכתוב בשער הגלגולים שאחי יוסף התגלגלו במרגלים ואחר כך בעשרת הרוגי המלכות. כך, לענ"ד, אין מחלוקת אלא שתי בחינות (עיי' אוצר המדרשים (אייזנשטיין), עשרה הרוגי מלכות, עמוד 444: שער הגלגולים הקדמה ל"ו; תלמוד

ירושלמי מסכת ברכות פרק ז דף יא טור ג ה"ג. וכן הובא בילקוט שמעוני תורה רמז קמח).
בברכת לב ונפש

והשיב לי הרב: יקירי, אני מודה לך על הבשורות הטובות. ואני מודה לך על דבר התורה.
אני אוסף עכשיו (לדפוס) ביאורים על אגדות חז"ל, ואוסף את חידושך בשמן. בברכה.



כד. חומר מול רוח

כתבתי לרב: ... וודאי ידועה לרב אמרתו של חוה"ל ככל שיוסיף החומר בניין יוסיף השכל
חורבן. בדקתי את המאמר הזה במקורו ונלענ"ד שמי שלומד אותו בהקשרו המקורי לא יבוא
לכלל טעות, כמו כל אותם המשבצים את המאמר הזה בהסברים כאילו כל בניין חומרי
אוטומטית ממעט מהשכל, שכן, המעיין במקור יראה שחוה"ל מתבסס על הפסוקים המדברים
בריבוי זהב וכסף וצאן, בהפרזה. לפי זה, "הוספת החומר בניין" הכוונה, הפרזה בבניין חומרי.
אך ההכרח לא יגונה ולא יגרע מהשכל! כי אין הם צריכים להיות צוררים זה לזה, השכל
והחומר.

תשובת הרב: ... בעניין הציטוט מחובות הלבבות, אתה צודק. לא ציינת המקור, הוא בשער
הפרישות, פרק ב. במהד' הגר"י קאפח עמ' רפ. ושם בעמ' רפא אמר שהטועים לועגים למי
"שמסתפק בו בכדי הצורך", משמע שלהסתפק בכדי הצורך אינו עושה רע.



כה. תשובת הרב בעניין מה שאומרים שיציאה לאומן מוחקת עוונות

יקירי, הדברים מופרכים כי יש עוונות שבלי שהגנב יחזיר את הדבר הנגנב, לא תועיל
תשובה. ומי שציער אביו ואמו, בלי בקשת מחילה לא תועיל הבטחת הרב. והוא הדין לשון
הרע, או מבזה חברו וכיו"ב. ויש ארבעה חלקי כפרה (יומא פו ע"א) ויש מהם שללא יסורין, אין
תקנה. ויש חילול השם, שללא מיתה אין תקנה. בברכה מרובה.



כו. מוזיקה על טהרת הקודש

שאלתי את הרב: שלום כבוד הרב שליט"א. מקווה שהרב מרגיש בטוב. נפשי בשאלתי, אחר
שראיתי חיבור "ניגון כשר מנגן כשר" שמביא מר' נחמן מברסלב שאין לשמוע מוזיקה מזמר
שאינו כשר ואף מנגנים שאינם כשרים. האם על פי הסוד באמת ניגון שמנגן גוי או אדם לא
דתי פוגם בנשמתו? האם קיימת מידת חסידות כזו שיש לחסיד ויר"ש לשאוף להגיע אליה? האם
לפי זה יש לשמוע רק רבנים ששרים? (מה שלרוב לא מצוי). בשורות טובות

והשיב לי הרב: צודק מאד רבי נחמן ברסלב זצ"ל כי הנגן מכניס מהגותו ומהווי נשמתו לתוך
הניגון. כן מצאנו אזהרת הגר"א לא ללמוד בספר שנדפס ע"י חילול שבת. וכן אומרים בשם
החפץ חיים לא לקבל כסף למוסדות התורה מאנשים הכופרים בתורה, כי הממון לא יצליח.

אבל לעומת זאת יש לקבוע בוודאות כי כל הנ"ל חסידות, ואינו מעיקר הדין של איסור והיתר. לכן יש לשקול את הצד הנגדי. אדם שהוא סובל דכאון, או עצבנות קשה, או ממורמר על מצבנו הלאומי הנוכחי, בריאות הנפש היא לו שישמע צלילים משמחים. לשמוע נגינות מאדם קל דעת, הוא הרע במיעוטו. אבל בכל זאת אני סבור כי לשמוע נגינות, ושירים [במלים], מאנרכיסטים, או השמאל הקיצוני (רודפי כלל ישראל, ובעלי החרם על אריאל) פוגם בנפש. כמו שהבדיחה מנסחת על ההיתר של שתיית מי רגלים (לחולה שחפת, רפואה עממית לפני כמאתיים שנה) "כשר אבל מסריח". יש לנו בימינו שירי אברהם פריד, מרדכי ורדיגר ודומיהם, וטוב לשמוע אותם. וגם מבחינה חינוכית, כדאי להודיע לצאצאיו כי אין לנו חלק ונחלה עם הרשעים המוחלטים, מרימים יד בתורה משה רבינו. "לא מדובשך, ולא מעוקצך". בברכה נאמנה



כז. חידוש לפורים

כתב לי הרב:

מה שדרשתי ברבים במסיבה משפחתית, "מיחייב איניש לבסומי". ידועה שיטת ר' אפרים שאין להשתכר, שהרי לשנה הבאה ר' זירא סירב לבוא להשתתף (מגילה ז ע"ב) ומעשה רב. ודברי ר' אפרים הובאו להלכה בבית יוסף (סי' תרצ"ה) וכן ע"י הר"ן, בעל המאור, וכן שבלי הלקט.

והבאתי ראיה לדברי ר' אפרים, שהרי ר' יהודה בר אלעי היה חסיד עליון (כל סיפור בגמרא מעשה בחסיד אחד זה או הוא או ר' יהודה בן בבא) ור' יהודה זה שתה יין אך ורק בקידוש והבדלה וארבע כוסות בפסח למרות שחשש בראשו עד עצרת. ולמה לא הוזכר פורים? אלא הוא סבור כר' אפרים.

ועוד סיפרתי מה ענין היין, כאשר האדם הוא מבוסס, לא אכפת לו מי הוא זה המן ומי הוא זה מרדכי. הכל טוב ונעים בעיניו. כך עפ"י רמח"ל, ברכה גדולה יש לנו מהצרות שהקב"ה מביא בעולם הזה. עיין נדה (לא ע"א) מעשה באדם אחד ששבר רגלו והפסיד נסיעה באנייה מסוימת ואח"כ שמע כי האנייה טבעה. וטוב שכבר שבר רגלו ונמנע מלהיות מהנוסעים באנייה ההיא. כך מפני הפחד ואימה של גזירת המן, קבלנו כל המצות מחדש ובאהבה, והרי אם כן היה כל זה כדאי. זה מבחינת לעתיד לבוא עוד נברך "הטוב והמיטיב" על כל הרעות (פסחים נ ע"א) כי אז נכיר "כל דעבד רחמנא לטב". ודאי אין זה סותר מצות ההשתדלות בכל כוחותינו. אבל אחרי שהקב"ה הטיל וטו ומנע מה שנראה בעינינו כהצלחה, עלינו להאמין כי "אבא מבין יותר טוב", וכמו שאומרים "כשתגדל, תבין".

וזהו יינא דמינטרא, יין השמור בענביו מששת ימי בראשית, שאנו עתידים לשתות בעולם האמת. הענבים, העדינים והחמודים, מרוסקים ע"י דריסת רגלי בני אדם, ופצועים הם. אבל היין היוצא מהם משובח ביותר. "חמרא וריחני פקחין" (הוריות יג ע"ב) וקבלנו דעת. וזהו היין של פורים, ולכן עדיף פורים מכל החגים, אם יהיו בטלים אבל ימי הפורים לא יעברו מזרעם של ישראל. כי למדו מהפורים לקח, כי כל הצרות מכוונות ומיועדות לתקן לנו דרך לעבוד את ה' (עיין דעת תבונות, עמ' מה, ועמ' קמג). בברכה נעימה

כח. בעניין 'אנחנו ואבותינו חטאנו' והשמחה בעבודת השם

שאלתי את הרב:

זמן רב אני מתחבט בשאלה מה יש לכוון במילים "אבל אנחנו ואבותינו חטאנו" של אחרי תחנון של תפילת עמידה. כמובן, אנשים שאינם ישרים, חושבים קודם על הציבור ואבותיהם שחטאו ורק לא על עצמם. אך עובד ה' צריך בעצם לכוון במילים אלו רק על עצמו, על עוונותיו שלו! אמנם נאמר בגמ' ברכות שאדם ישתף עצמו עם הציבור, אך זה נאמר על תפילה לשלום כמדומני ולא על עניין של חטאים. לכן, האם על עובד ה' לכוון רק על עצמו, ולהחזיק את הציבור כאנשים ישרים ותמימים, או יש כאן מין הודעה שלא רק אני מתנהג שלא ביושר אלא גם הציבור, ובתפילה זו אני כעין שופרו של הציבור?

שאלה נוספת שישנה באמתחתך, היא, האם המושג "שמחה" על פי התורה מחולק לשני חלקים: עבודת הלב מול פעולה מעשית ממש שלא תלויה בהכרח בהרגשת הלב. למשל, כשאמרה תורה "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוהיך בשמחה ובטוב לבב" מסתמא מדובר כאן על השמחה כעבודת הלב, מאידך נאמר "רבי אלעזר ברבי שמעון אומר מביא אדם תודתו בחג הסוכות ויוצא בה ידי חובתו משום שמחה" (ביצה יט ב).

האם ניתן להגיד שאם אדם אוכל בשר במועד אך לא מאושר מזה ומאידך לא עצוב, שהוא מקיים מצוות שמחה? או, שחייבת להיות מלווה לאכילה הרגשת רוממות רוח? וידוע מהגר"א (אשמח למקור) שמצוות השמחה בחג היא המצווה הקשה ביותר, לשמוח ז' ימים, וכמובן שלא התכוון לאכול בתמידות בשר ויין כל החג. אודה לרב שליט"א על פשיטת ספקותיי.

והשיב לי הרב: כבוד ידידי, מה ששאלת בענין "ואנחנו ואבותינו חטאנו" הרי הוא פסוק מפורש (ויקרא כו מ) ונצטוינו כך להתוודות. המקובלים טוענים "גלגול". אבל יותר קרוב לפשוטו, הרי רמב"ן על פרשת נצבים "פן יש בכם שורש פורה ראש ולענה" כותב "משורש מתוק לא יצא מר". כלומר יש איזו סטייה קלה אצל האבות, איזה סדק קל, ומזה בא בקע גדול אצל הצאצאים. וגם ר' צדוק כותב על כך. ולכן האבות נענשים על עוון ילדיהם, כמו שאמר שמואל לבני דור כשבקשו מלך (שמו"א יב, טו). לכן כתוב במסכת גיהנם פרק ה ע"ב לה ע"ב (עין ראשית חכמה, שער היראה, פרק יב) שהאבות נלקים על עוון בניהם, אע"פ שהוכיחו - כי הם שגרמו. [שמא בגלל מחשבות לא טהורות בעת ההזדווגות]. לכן יש בכוח הבן לתקן עוון אבותיו, אם יחזרו בתשובה, וישמרו על עצמם מכאן ולהבא.

בעניין הגר"א והמצווה הקשה של שמחת חג, אמר לי ר' שריה דבליצקי שלפני מאה שנה ר' אברהם לנדא אב"ד טשענאוו, מחבר פירוש "צלותא דאברהם" על הסידור, אמר זאת בשם הגר"א. בעניין שמחה, יש דרגות שונות בעם ישראל. יש הדיוטות, יש בינוניים, יש צדיקים ויש קדושים. אכילת בשר גורמת שאפילו הדיוט שוכח רישו ובעיותיו. אדם בינוני, שלא זולל בשר כל השבוע אלא ביום שבת וחג, שמח במיוחד כי הודמנות זו באה רק לעתים. אדם צדיק שמח שאוכל קרבן לה', משולחן גבוה קא זכי, ושמח שעושה מצוה באכילתו. איש קדוש, מכווין

להעלות דומם צומח וחי, כמו שכתב הראי"ה באוה"ק ח"ג, והוא מרומם את כל היצור. במיוחד ממה שהוגש שי להקב"ה יש לו שמחה עילאית.

אנא תענין בדברי המאירי (בית הבחירה) על ברכות, מבוא, סוף עמ' יח, שם אומר כי המון העם די להם במעשה גולמי של המצוה. אם נבקש מהם כוונות, אינם מסוגלים לזה [ברור, כי הנ"ל אינו לשונו ממש] לכן אני אומר, גם מי שמתענג בשבת (שינה ואכילה, והזדווגות), גם בלי כוונות רוחניות, מקיים מצות עונג. וכן השמח בחג, בלי לחוש עליונות הרעיון שבחג, מקיים מצות שמחה. אבל מובחרי העם, נדרשים לרמה גבוהה יותר.

ואתה שלום, וביתך שלום, וכל אשר לך שלום



כט. הנאה באכילה

שאלתי את הרב:

שלום כבוד הרב שליט"א

כתב הרב אהרון ראטה זצ"ל בשולחן הטהור (מהדו' שומרי אמונים תשנ"ז עמ' טו): "מספר מגיד מישרים מהה"ק הבית יוסף ז"ל: הנהגות המגיד ז"ל שציווה המגיד להרב הב"י ז"ל להתנהג: ליזהר מלהתענג עונג בשר גם בעת המאכל והמשתה ובשאר התענוגים, רק שיהיה כמו שכפאו שד ומכריחו אל המאכל ההוא ואל התענוג ההוא... ומדבריו הקדושים נלמד כי צריך האדם להצטער על הנאתו ויכווין: אילו היה אפשר לו לחיות בלתי זה הנאה הייתי חפץ מאוד. ועוד מובא שם: מעט בהנאות המאכל והמשתה ואם תרגיש הנאה במאכל אחד לא תרגיל אותו ושנה למאכל אחר שלא יהיה בו הנאה כל כך... עוד מובא שם: המון העם חושבים כי העוה"ז הוא כהווייתו אין מביט ואין רואה, אוכלים ושותים לשובע יצר הרע, אוי להם שהעולם מטעה אותם והיד כותבת למעלה ואחר כך נתבעים ממנו בדינים משונים, הה"ד (ישעיה י ג) "ומה תעשו ליום פקודה". אשריך שאתה מזהר עכ"ל... עוד שם פרשת בראשית... ובשעת מאכלך יהיה בעיניך כאילו חרב מונח על ראשך והגיהנום פתוח לך מתחתך, כי אם תאכל ותשתה יותר מן הראוי או אפילו באכלך הראוי אם תתכוון ליהנות - תיענש."

ובהקדמה לשולחן הטהור כתב בנו של האדמו"ר (עמ' כ"ז): "... ובפרט בעת אכילתו ושתייתו, תיכף ישפוך עליו את כל חמתו ויאמר לו הוי חסיד שוטה הלא כל ההזהרות הללו לא נאמרו אלא לדורות הקדומים ובדורנו ליחדי סגולה שבדור אלו המה הצדיקים ראשי ומנהיגי הדור המופשטים מכל הוויות עולם וזה לא לאנשים כערכי אשר כל היום אני רץ לצוד את צידי ולהביא טרף לביתי ומה ערך לכל יגיעתי באם לא אוכל ליהנות ממנו. וכדברים האלה תשמע היום גם מאלו הנקראים עבדי ה' כגון התלמידי חכמים ולרבות גם החסידים, אשר לפנים בישראל נודעו שכל מעשיהם הוא לשם שמים, וכל עבודתם היה למאס את הבלי עולם הזה ומתאוותיו להיות פרושים וגם המה יגידו ויאמרו לך אין לנו שיוור רק התורה הזאת ומעבודת ה' הפנימית ויראה ואהבת הבורא מאן דכר שמייה".

ושאלותי אחרי ב' המקורות הנ"ל:

א. מה התייחסותו של הרב לדברים דלעיל?

ב. איך ניתן לקיים את זה בימינו?

ג. האם אין בעיה מצד "בל תשקצו". הרי אסור לאדם לאכול אוכל שהוא נגעל ממנו? האם יש עניין שאדם יאכל אוכל שאינו אוהב? לחם וממרח כל היום? הרי הרמב"ם כותב בשמונה פרקים על המוזיקה שיכולה להועיל לאדם, האין גם אוכל טעים אשר יכול להועיל לאדם - ואם כן מדוע ייענש?

ד. אם אתרכז בכוונות אלו כשאני אוכל עם אשתי/עם משפחתי, הם ירגישו שאני לא איתם. שאני "מעופף", ומאידך הוא כותב שאם לא - "הגיהינום פתוח לך מתחתין". אודה לרב על פשיטת ספקותיי.

והשיב לי הרב:

בתשובה לשאלה ששאלת ממני, אענה כי למדנו ב"מסילת ישרים" שאין לקפוץ מדריגות לא לפי הסדר שקבעו חז"ל (ע"ז כ ע"ב) "תורה מביאה... זהירות מביאה... זריזות מביאה" וכו'. תחנה נמוכה מביאה לידי תחנה גבוהה יותר. אבל המדלג לא לפי הסדר יכשל. ולכן, כל עוד לא תיקננו דרגות זהירות וזריזות, אין מה לקפוץ לפרישות. במיוחד שהמסילת ישרים פותח פרק יג באומרו שהיא דרגת חסידים, אחרי שכבר תקנו דרגות הקודמות. לכן אסור להיחפז.

דבר שני אני אומר, שספר "מגיד מישרים" הוא ע"י מלאך, ולא בשמים היא. עיין סוף ספר "שערי קדושה" לר' חיים ויטאל, שלפעמים המלאך המגיד כוזב. וכן ראינו שהבטיח למהר"י קארו שיישרף על קידוש השם, ולא כך היה. ולכן אין לסמוך באופן מוחלט על הנכתב בספר ההוא. זה בנוסף למאמר חז"ל "דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין".

כללית, יש לי ביקורת על דברי חלק מתנועת ה"חסידות" (כלומר המושפעים מתורת הבעש"ט) שהם פורחים בעולם הדמיון, ואין לקבל כל דבריהם ללא ביקורת אנליטית. וכך הם חלק מהדברים שציטטת לי.

אני אומר, בימינו שהמתח הנפשי כבד מאד, בין מצד האיומים הביטחוניים שמאיימים עלינו (אטום, מלחמה מהצפון ומהדרום) ובין מצד "שיגעונות" של ממשלתנו הנבחרת (דוגמא: אתמול פסלו חקיקה מוצעת שלא ידון בג"צ בבעלות קרקעות של הבעלים [אם] לא הגישו ערעור על ההיאחזויות זה כבר 4 שנים). זו ממשלה ימנית? ועוד המתחים הכלכליים (שליש מהעם תחת קו העוני) ועוד מתחים בעניין הדרת נשים, ותוקפנות הקיצונים החרדים ועוד. פלא הוא אם אין האדם מוצא צורך להפיג מתחיו ע"י קצת אכילה. לכן אני מתיר אכילה [בגבולות ההיגיון] קצת יותר מהצורך הגופני הבריאותי.

ודאי בנוכחותם של אחרים (אשתך ועוד) אין לכוון כוונות הניכרות לעיניים, כי "הצנע לכת עם אלוהים". בברכה.



ל. כוונה בברכת 'על הצדיקים' ו'נשמת'

שאלה ראשונה: רוב ככל ברכות תפילת שמונה עשרה, מובנת משמעותן וצריכותן, אמנם על מה בדיוק מכוונת ברכת "על הצדיקים" ומהי מטרתה? מדוע מבקשים על השכר טוב? ובעצם, בסופו של דבר זוהי ברכה על כל עם ישראל - "על הצדיקים ... ועלינו" - אז כבר יוצאת ברכה זו מלהיות רק על הצדיקים.

שאלה שנייה: כוונתי בתפילה בנשמת כל חי, במילים "מחרב הצלתנו" וכו' היא על כלל ישראל ולא על עצמי באופן פרטי, שהרי איזה שבח יאמר מי שלא ניצול מחרב? האם לא יאמר? (ואמנם שמעתי שבשואה היו שלא אמרו "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו"). והוא הדין בפרקי ההלל, כאשר אני אומר "אפפוני חבלי מות" וכו' - אני מכוון על כללות עם ישראל שלא נתנם לאבדן בימי הגלות, וכן בימינו.

והשיב לי הרב: על שאלתך הראשונה, הנה אתה בעצמך מסרת את המלים: "על הצדיקים ועל החסידים. ועל זקני עמך בית ישראל. ועל פליטת סופריהם. ועל גרי הצדק. ועלינו. יהמו רחמיך ה' אליהנו. ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת ושים חלקנו עמך לעולם ולא נבוש כי כך בטחנו. ברוך אתה ה' משען ומבטח לצדיקים". ודאי אנו מתפללים עבור טובת הצדיקים שלא יאונה להם כל רע וכוללים ביניהם אף את אלו שאינם צדיקים אלא שהם בוטחים בהקב"ה. וכדברי מדרש תהלים, סוף פרק ל"ב, שאפילו אדם רשע, אם יבטח בחסד הקב"ה, בשכר זה הקב"ה יצילהו "רבים מכאובים לרשע, והבוטח בה' חסד יסובבנו". רק כמאמר המוסגר אנו "מכניסים" אזכור של עצמנו בתוך תפילה נאה זו "ושים חלקנו עמך". כלומר מבקשים מהקב"ה שילמד אותנו להיות בוטחים בו "באמת", ולא במס שפתיים בלבד. ובכן זו היא בעיקר בקשה על הטבת מצבם של הצדיקים.

לענין שאלה השניה, ודאי שהיא שבח על מצבם של כלל ישראל. והאדם צריך להיות עירני ומכיר בכך כל יום ויום, וכל משך השעות שהוא ער ביום. בברכה נאמנה.



לא. אברהם נחבא במערה

כתב לי הרב:

שאלת אותי לפני כמה ימים אם כתוב ואיפה כתוב כי אברהם נחבא במערה בעת התמודדותו נגד עובדי אלילים בארצו. בסיעתא דשמיא גדולה (שמא בזכותך?) מצאתי אתמול. תעיין נא בבא בתרא דף צא ע"א מהרש"א ד"ה עשר שנים נחבש אברהם וכו' מביא והפייטן בסילוק [פיוט] של יום ב' של ראש השנה "ונחבא בארץ שלש עשרה שנה" נ"ל דמשמע במערה.

מה שחידשתי אתמול שם, כי רשב"י (בבא בתרא צא ע"א) מלמד כי מתו מחלון וכליון מפני שיצאו לחו"ל. ולמה לא אמר כי מתו שנשאו מואביות? אלא גם על כך מגיע עונש, אבל לא מיתה! בא וראה כמה חמור איסור יציאה לחו"ל! בברכה



לב. יחס לרבנים

רציתי לשאול לדעתו של הרב שליט"א, כדי שאוכל ללמוד איך להתייחס לאותם רבנים אשר כאשר נשאלו לעניין המהפכות בעולם הערבי ענו כדלקמן:

א. רב גדול אחד אמר כי "לאחרונה נראה שישנו ניסיון חזק לקעקע ולזעזע את עולם התורה, על ידי כל מיני ניסיונות של רדיפת הכוללים והאברכים ושאר דרכים... כשמנסים לזעזע את עולם התורה, הקב"ה מזעזע את העולם, ואם הם לא ילמדו, זה ימשיך ויתקרב אלינו... מובן שגם ד' עושה דברים גדולים ומוזרים בעולם, כדי שיתעסקו בהם במקום לחפש כל היום להתעסק בשומרי התורה והמצוות".

ב. רב אחר אמר "רואים שקורים המון דברים שלא כדרך הטבע, אנחנו לא מבינים כלום... ודאי שכל המהומה שה' עושה מראה שהמשיח מתקרב וצריך להתחיל להתכונן ולהתחזק".

ג. "לא ראו ולא ידעו לצפות כזה דבר גדול, ושוב לא יודעים מה לעשות. ד' צוחק עליהם, לראות מתי יבינו וישכילו כי הוא מנהל את העולם. מכל מה שקורה בעולם אפשר לראות 'אמונה' בחוש, לראות איך יש מנהיג לבירה וברצונו יבלבל ויעשה חפצו, ומי שעדיין עוצם עיניו אינו רשע כי אם שוטה". מה דעתו של הרב על הדברים?

והשיב לי הרב:

יקירי, אני מצטער מאד לראות דברים שטחיים כאלו. ניכר ברבנים אלו שאינם חושבים לעומק. יש תשובות יותר תורניות, כמו הנאמר ביבמות סג ע"א "אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל". ומובא ברש"י על צפניה (ג, ט). עיין שם חידושי אגדות של מהר"ל (ח"א דף קלו). גם עלה בדעתי מאמר חז"ל (בראשית רבה פח, ג) הרגיש אדון על עבדיו, למען לא ישוחחו הבריות על יוסף הצדיק. העולם רודף אותנו בענין הבעיה הפלסטינית (שתי מדינות לשני עמים) וכדי שירפו ממנו, נתנו להם בעיית לוב שיתעסקו בהם ולא בנו.



לג. הגייה נכונה בתפילת ציבור

השאלה תוכן מן תשובת הרב שליט"א:

יש משנה בעדיות (פרק ה משנה ו): "מוטב לי להקרא שוטה כל ימי, ולא ליעשות שעה אחת רשע לפני המקום". כלומר, בעת ברכת התורה אתה עומד מול ה' ומדבר לשון נוכח: "אתה", כדברי רמב"ם, בהלכות ברכות פ"א סוף ה"ג (והרבה פוסקים סבורים שברכת התורה בקריאת ציבורית, היא מדאורייתא, ויש להחמיר בספקות). לכן נא לא להתבייש מפני המלעיגים. וכמו שנפסק בשו"ע או"ח סי' א' הוי עז כנמר, ומבאר הב"ח בפני גדולים ממנו, שהם אינם מקיימים את המצוה כמו שצריכים.

נשאר רק לברר אם זו חסידות או דין גמור? כי "מסילת ישרים" בפרק כ' מחלק: אם זה דין גמור, ישים פניו כחלמיש ולא יבוש. ואם זה חסידות, יסתיר. ואני סבור שהיגוי המלים כהוגן הוא דין גמור, כי המשמעות משתנה בכל שינוי, כמעט. מלעיל ומלרע הוא נפקא מינה אם לשון

הווה או עבר, כלשון רש"י בפסוק "ורחל באה". וההבדל בין "מטות" או "מיתות" אינו ניכר לאשכנזים. וכן בין "כינה" ל"קנאה". וכאשר אומרים "בעל הרחמים" ולא משמיעים אות ע', הרי חירוף וגידוף. ובמיוחד חשוב לעניין אזכרת שם ה', שהאשכנזים מכניסים אות י' אחרי ניקוד חולם, כאילו כתוב אדונינו (כי גם הקמץ האחרון נהפך לחולם). אל תתבייש. ששולחנך גדול משולחנם (אבות, ו) בברכה



לד. ניכוי הנאת העולם הזה משכר העולם הבא

השיב הרב לשאלתי:

בעניין שאלתו אם מנכים לו לאדם משכרו לעולם הבא אם ייהנה מטוב עולם הזה, דעתי היא:

א. אם זו הנאה שגרתית שיש לכל הבריות, מאיזה טעם ינכו לו? מאן דיהיב חי, יהיב מזונא. כלום ינכו לו לאדם ממה שאכל לחם ושתי מים? כלום ינכו לו ממה שישן ומתוך שינתו החזיר כוחותיו? כל זה דברי בדותא. ודאי שהאל הטוב רצה בטובת בראיו. שכר שעליו דברי חז"ל שמנכים לרשעים מעולם הנצח, הוא בדבר מופרז. כמו שממנים את שמעון פרס להיות נשיא מדינת ישראל. או עושר רב שזוכה לו אדם כמו המן. אבל הטבות נורמטיביות, כדרך כל העולם, אינם בכלל זה.

ב. אם יכווין האדם כי משתמש בכל הטבות שיש לו כדי לשרת את הקב"ה כדי לעשות רצונו, אין בזה שום רע או נזק או הפסד.

ועוד אוסיף כאן בקצרה, חידוש נוסף:

בזה נראה לנו לבאר את הפסוק "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך, כי אם עֲשׂוֹת משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלוהיך" (מִיכָה ו, ח). שלשה דברים יש כאן: [א] לעשות משפט בין אדם לחברו. [ב] בענין החסד, לא לקיים לגמול חסד לאחרים אלא לאהוב את החסד, לשאוף ולצפות לכך שנזכה לעשות חסד לאחרים יותר ויותר. וזה מדה בין אדם לעצמו. [והשלישי], היחס להקב"ה, כאשר האדם מבין עוצמת גדולתו של הקב"ה, שהוא רבון הכל, יוצר הכל, משגיח בכל, והרי אם כן כל יצורי עולם הם כשחק מאזנים לפניו ית', כולם בטלים הם ואפסיים במציאותם. אדם המתבונן בזה, אפילו אם יהיה חכם יותר מאחרים, אפילו יהיה מכובד מאד בעיני הבריות, ואפילו אם יהיו לו מעשים יפים רבים יותר מהאחרים, אבל באמת כולנו שווה ותפל מול המציאות האמיתית והמוחלטת של הקב"ה. וזהו "הצנע לכת" [כלומר תכיר מה היא קטנות מדרגתך] מול ה' אלהיך, ובוה תצניע ותקטין בעיניך מה הן מעלותיך או חכמתך. ומי שכן מצליח להחדיר לתודעתו הכרה זו, הוא זה שהבין את הנמשל של כל ספרות הקבלה, עם כל רבבות העולמות הרוחניים שמעל ראשנו (כדברי אריז"ל בתחילת "עץ חיים"), וגם הם ככלום ואפס מול המציאות האמיתית שהרמב"ם הגדיר לעיל. זו היא מטרת לימוד סודות התורה. בענין "הדעת": "דא ביה כולא ביה. דלא דא ביה, מה ביה?" (נדרים מא ע"א) בברכה

לה. טעם התפילה

שאלתי את כבוד הרב שליט"א:

בנוגע למש"כ נפש החיים על כך שיש להתפלל על צער השכינה משום שלעניין בני האדם - הכל לטובה. קשיא לי, דאם כן, שהרגש האנושי, אין להתפלל עליו ומתוכו, אלא על צער השכינה, אז קל וחומר שאין להתפלל על צער השכינה שהרי אליבא דאמת, וכמש"כ הרמב"ם בהל' יסודי התורה אין לפני הקב"ה לא צער ולא שמחה אלא הכל משל. אז ממה נפשך - אם הכל לטובה, אז נחיל את זה גם כלפי הקב"ה לכאורה ומה יש מקום לצער השכינה? ואם יש מקום לצער השכינה, מדוע לא יהיה מקום להצטער בצער בני האדם על אף שהכל לטובה (ולא רק על צער השכינה).

והשיב לי הרב:

אתה יודע כי כל דברי קבלה הם משל למשהו עמוק יותר. כך ביטוי "שכינה" הוא סמל לקדושה השורה בכנסת ישראל. ולכן גם דברי הגר"ח ולווי'ן יש להבין במימד פנימי זה. כשהוא כתב שאין לאדם להצטער רק על עצמו, אלא לשתף בזה צער השכינה, כוונתו לרוחניות הקדושה השורה בכנסת ישראל. לכן אע"פ שיודעים אנו כי כל הצרות הן לטובה, ולברכה ותועלת (כדברי משנה ברורה, בסימן רכ"ב) אבל על הצער שהבריות סובלים, אנו מצטערים גם כן. לדוגמא, כאשר חשב יעקב אבינו כי יוסף נטרף ע"י חיה רעה, כתוב "ויבך אותו אביו". מפרש רש"י: הכוונה ליצחק אבינו. יצחק ידע כי יוסף עוד חי ויצחק ידע שהנבואות יתקיימו ועוד יוסף עתיד להיות מלך, ויפרנס את כל המדינה, וגם את משפחתו. אבל הצטער על צערו של יעקב, ואפילו בכה יצחק בדמעות רבות.

כך דין כל אחד מישראל, כאשר יש ליהודי צער, והוא נזכר כי יש גם אחרים הסובלים בעיה דומה (חוסר פרנסה, חוסר בנים, או בנים המורדים בתורה, מריבות עם שכנים, בעיות עם הערבים, ועוד צער של יהונתן פולארד) יש לשתף "צער השכינה", כלומר הצער של אנשים מישראל ולהתפלל לבטל צער שלהם, למרות שידענו בבירור כי "גם זו לטובה". אבל על הצער, עלינו להשתתף. לענ"ד זו היא כוונת ר"ח ולווי'ן.



לו. יישוב רש"י בפרשת ואתחנן

שאלתי התייחסה לפסוקים בפרשת ואתחנן: "וְאַתְּחַנֵּן אֶל ה' בָּעֵת הַהוּא לֵאמֹר; ה' אֱלֹהִים אַתָּה הַחַלּוֹת לְהַרְאוֹת אֶת עַבְדְּךָ אֶת גְּדֻלָּתְךָ וְאֶת יְדֹת הַחֲזָקָה אֲשֶׁר מִי אֵל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כַּמַּעֲשִׂיךָ וּכְגִבּוֹרֶתְךָ; אֶעֱבֹרָה נָא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בָּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן הַהוּא הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְבִּנוֹן" בהתייחס לפירוש רש"י שם: "אין חנון בכל מקום אלא לשון מתנת חנינם, אע"פ שיש להם לצדיקים לתלות במעשיהם הטובים, אין מבקשים מאת המקום אלא מתנת חנינם".

השיב לי הרב: מכובדי היקר שליט"א, בעניין שאלתך על דברי רש"י תחילת פרשת ואתחנן, חושבני שאין בזה סתירה ל"נהמא דכיסופא", כי המושג של רמח"ל הוא אחרי מיתת האדם

ובעת קיומו הנצחי. וכאן אנו מדברים על המשתמש במצוותיו כדי לקבל הטבה כאן. צדיק מעוניין לשמור על שכר מצוותיו ולא "לאכול" אותם על דבר פשוט וזמני.



לז. תפילה בשמחה ובבכי

שאלתי את הרב: כתב הריב"ש בצוואתו: התפילה כשהיא בשמחה גדולה, בוודאי היא יותר מקובלת לפניו ית"ש יותר מהתפילה בעצבות בבכיה. ע"כ. ולא הבנתי, מה סתירה יש? הלא יש מקומות בהם שייך בבכי, כבברכת ולמלשינים, ויש מקומות בהם שייך בשמחה, כבברכת ההודאה! והשיב לי הרב: אני מפנה תשומת ליבך לדברי אריז"ל דלהלן. שם אומר "באימה וביראה" ובכל זאת בשמחה גדולה. כיצד זה אפשרי? אלא הדאגה על הפרט האומלל עליו האדם מתפלל, והשמחה על הכלל המקיף שהקב"ה עושה הכל לטובה: "אסור לאדם להתפלל תפילתו בעיצבון, ואם נעשה כך אין נפשו יכול לקבל האור העליון הנמשך עליו בעת התפילה. אמנם בעת שמתוודה הוידי ומפרט חטאיו אז טוב להתעצב בלבד, אבל בשאר התפילה נמשך לו נזק נפלא גדול על ידי עצבותו, אבל צריך להראות לפניו ית' הכנעה גדולה באימה ויראה... ואם משמשו בעצבות עבודתו נמאסת לפניו וכמעט שעיקר המעלה והשלמות והשגת רוח הקודש תלויה בדבר זה, בין בעת תפילתו ובין כשעושה איזה מצווה משאר המצוות וכמו שאמרו בגרמא מההוא דהוה קבדח טובא כו' ואמר תפילין קא מנחנא. ואל תבוז לעניין זה כי שכרו גדול מאוד" (אריז"ל שער הכוונות, דרושי ברכת השחר דף ב). בברכה נאמנה.



לח. קריעה על גדול הדור

כתב לי הרב:

... מדוע אמרתי שאין לקרוע קריעה על מיתתו של הגאון הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל. בשו"ע יו"ד סי' שמ סוף סעיף ח מסכם רמ"א וי"א דאין צריכין לקרוע אלא על רבו שלימדו רוב חכמתו וכו' ולכן נהגו להקל במדינות אלו. עכ"ל. והש"ך (שם, סוף ס"ק יז) כותב "וכבר כתב האגודה פ"ק דחולין דעתה בעונינו אין ת"ח, דהא אינו יודע אפילו במסכת כלה" עכ"ל והביאו מהרי"ל ומהרי"ו בתשובותיהם".

ואני מוסיף נימוק נוסף. בזמן חז"ל גם כאשר קרעו בגד, המשיכו ללבוש אותו אחרי שאיחווהו שוב כבשיני הכלב. אבל בימינו הבגד הולך לאיבוד, ואין ביכולתנו ללבוש אותו שוב. הרי כאן "הפסד מרובה" לציבור [קל וחומר שאשכנזים נוהגים גם לקרוע את הבגד העליון, המעיל] ויש בזה חסרון "בל תשחית" כיון שאין ביכולתנו להמשיך ללבושו.

אמנם ידעתי כי בשו"ע יו"ד (רמד סעיף י) כתב רמ"א כי מי שהוא גדול הדור ומפורסם בדורו בכך נקרא מופלג בחכמה, וממילא דינו כב"רבו מובהק" (לשון המחבר שם), סבורני שזה נאמר רק לענייני קימה לפניו, ולא בדיני קריעה. כי מה שסיכם רמ"א בסי' ש"מ "ולכן נהגו להקל" כולל גם המופלגים בחכמה. בברכה נאמנה

לט. עיכוב התפילה

שאלתי את הרב:

נפשי בשאלתי, אילו דברים מעכבים תפילתו של אדם מלהישמע במרומים.

זכורני ג' דברים: לשון הרע; שעטנז; גזל (כמדומני).

א. האם ישנם עוד דברים?

ב. וכן, האם זהו כפשוטו, שאין בתפילת אדם המדבר לשון הרע וכדומה תועלת או שלאחר שעושה תשובה תפילתו עולה ונשמעת?

והשיב לי הרב: ענין שהמדבר לשון הרע אין תפילתו נשמעת, מוזכר בזהר ח"ב דף רמט סוף ע"ב. לקט דברים אחרים מהסוג הזה, עיין "אוצרות המוסר", חלק שני, עמ' 1106-1107. העניין הוא שיש קטרוג על אותו האדם. אמנם התפילה שמורה וגנוזה באיזה מחסן. אם במשך הזמן תהיה לאותו האדם איזו זכות גדולה (כמו גמילות חסדים לחברו) או שיחזור בתשובה על חטאיו, שוב תישמע תפילתו.



מ. חשבונות של מעלה

שאלתי את הרב:

כתוב בגמרא (ברכות י א): אמר לה ההוא צדוקי לברוריא כתיב "רני עקרה לא ילדה" משום דלא ילדה רני? אמרה ליה שטיא שפיל לסיפיה דקרא דכתיב "כי רבים בני שוממה מבני בעולה אמר ה'". אלא מאי עקרה לא ילדה רני כנסת ישראל שדומה לאשה עקרה שלא ילדה בנים לגיהנם כותייכו". ובסוף העמוד נאמר שם לכאורה דבר הפוך: "מאי כי מת אתה ולא תחיה מת אתה בעולם הזה ולא תחיה לעולם הבא אמר ליה מאי כולי האי אמר ליה משום דלא עסקת בפריה ורביה א"ל משום דחזאי לי ברוח הקדש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו א"ל בהדי כבשי דרחמנא למה לך מאי דמפקדת איבעי לך למעבד ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא לעביד".

שאלתי, האם יש סתירה בין המקורות, דלכאורה מהמקור הראשון משמע שיש מעלה בלא ללדת ילדים כשיודעים שסופם גיהנום, ומהמקור השני לכאורה משמע שלא עושים חשבונות כאלו.

והשיב לי הרב:

שני יסודות יש לזכור. א. כל דברי חכמים הם נאמרים על הרוב, ולכל כלל יש יוצא מן הכלל. כלשונם "אין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בהם 'חוץ'" (עירובין כט, א). כוונת ברוריה היא לומר שכלל ישראל, על פי רוב, אין להם בנים המיועדים לגיהנם. אבל לבודדים, יוצאים מן הכלל, יש. וכן מפורש בעירובין יט ע"א שאברהם אינו מציל מי שבא על הגויה. ולכן אין סתירה במאמר זה. ב. עוד יסוד, אפילו אם נאמר שיביאו הבנים לגיהנם, אבל מצוות הקב"ה יש לקיים בכל מחיר. אבל לרוב עם ישראל יש פתח מילוט: הצרות הרבות העוברות על עם

ישראל הן מכפרות עוון, וכאשר האדם מת, כבר פרע חובו, ואין לו עונש בגיהנום. בברכה נעימה



מא. תחיית המתים

שאלתי את הרב: שאלה א: האם יש להבין תחיית המתים כפשוטה, ז"א שכל מי שנפטר יקום בגופו או, שעל פי ידיעתנו בגלגולי נשמות, שיש חלקי נשמה הצריכים תיקון וחוזרים בנפרד לגוף "חדש", ואז לעת"ל רק "אדם שלם עם נשמה שלמה" יקום לתחייה? והשיב לי הרב: בעניין איזה גוף יקום לתחיית המתים, כל גוף וגוף משך הדורות? או רק האחרון שהצליח להשלים כל המוטל עליו? תיקוני זהר (פא א מהדורת מוסד הרב קוק) מאמץ הדעה השניה. זו לשונו: אמר רבי חזקיה, אי תימא דכל גופין דעלמא יקומון ויתעורון מעפרא, אינן גופין דאתנטעו בנשמתא חדא מה תהא מנייהו, אמר רבי יוסי אינן גופין דלא זכו ולא אצלחו הרי אינן כלא הוו, כמה דהוו עץ יבש בהאי עלמא, הכי נמי בההוא זמנא, וגופא בתראה יקום, ההוא דאתנטע ואצלח ונטע שרשוי כדקא יאות, ועל ההוא גופא בתראה כתיב (תהלים א') והיה כעץ שתול על פלגי מים, דעבד אבין ונטע שרשין ואצלח כדקא יאות, ועל ההוא גופא קדמאה כתיב (ירמיה יז) והיה כערער בערבה ולא יראה כי יבא טוב, כי יבא טוב דא תחיית המתים. כל הנ"ל בתקוני זהר עם ביאור הגר"א עמ' 180. אמנם לא כך דעת רבבות אלפי ישראל, כמובא במגיד מישרים למהר"י קארו, סוף פרשת מקץ, סוף מהדורה בתרא, שכל הדורות יקומו. ולדעת, כך נכון לחנך.



מב. תפילה ללא כוונה

(מתוך: סידורם של יחידים עמוד 65):

במהלך העיסוק בסוגיית התפילה שאלתי את הרב משה צוריאלי שליט"א לעניין דין מי שאינו יכול לכוון בימינו וכל סוגיה דידן והשיב לי: "אני מתפלל על שאלתך. והרי דין מפורש ברמב"ם (הל' תפילה ד טו) "מצא דעתו משובשת ולבו טרוד, אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו. לפיכך הבא מן הדרך והוא עייף או מיצר [מפני איזו דאגה] אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו. אמרו חכמים ישהה שלשה ימים עד שינוח ותתקרב דעתו ואחר כך יתפלל" עכ"ל. ומקורו - עירובין סה א. למה הדורות שינו? איני יודע נימוק. אלא שלפי דעתם אין צורך לכוון. וזהו גופא טעות בתפיסה שכלית. "ולעובדו בכל לבבכם" - ולא די בשפתותיכם. שורש לטעות זו בדברי ראב"ד (הל' קריאת שמע סוף פרק ד). הרמב"ם אומר שם (הלכה ז) שהמבזה ואינו יכול לכוון אל יקרא קריאת שמע. והראב"ד מתיר בכל זאת! לדעתי דברי הראב"ד תמוהים. אם נחנך את הציבור מחדש, שהמבולבל לא יתחיל להתפלל, אלא יקשיב לש"ץ ויוצא ידי חובתו בשמיעה בעלמא, נחדיר לתודעת הקהל שיעשו כל מאמץ לכוון את ליבם. "תכין לבם [ואז] תקשיב אזניך".

ובהזדמנות אחרת השיב לי הרב משה צוריאלי: "מה הם הצדדים? הרמב"ם סבור שזה בזיון למלך שהאדם מדבר אליו ואין דעתו על מה שמוציא מפיו. ודעת ראב"ד שבלאו הכי, רוב בני אדם אין דעתם צלולה ומכוונת, ואנוסים אנו ונעשה מה שביכולתנו. ואני מרגיש שהרמב"ם צודק. עדיף שב ואל תעשה, ולא לנהוג חלילה ולזול במלך".

ובפעם אחרת השיב לי הרב משה צוריאלי: "פשט דברי מהר"ם רוטנברג שלפי מצב דורותינו [מפני צרות הגלות] אין אנו מכוונים כלל בכל תפילות השנה לפי מה שחז"ל דרשו מאתנו, ואם נמתין עד שנכוון, לא נתפלל אף פעם. לכן, כשאין אפשרות, יש להתפלל בכל זאת. וכך סברו כל האחרונים שהבאת. ולדעתי הגמרא והרמב"ם צודקים! ואין לנו לשנות מדבריהם. ויש לי ראייה: שם בעירובין (סא א) אמרו "ושכורת ולא מיין". כלומר, הגלות גורמת לנו לא לכוון מילה במילה, ובכל זאת באותו הדף אמרו לא להתפלל עד שנכוון! אם כן כאן הדיחוי לדברי מהר"ם רוטנברג".



מג. כוונה בתפילה וכאבי ראש

יש להודיע לציבור קללת חז"ל (ברכות לד א): "חברותא כלפי שמיא מי איכא? אי לא כוון דעתיה מעיקרא, מחנין ליה במרזפתא דנפחא עד דמכוין דעתיה". ולדעת, זו היא אחת הסיבות שאנשים סובלים מכאב ראש. יצילנו הקב"ה מלהיות מהמזלזלים בדברים העומדים ברומו של עולם (ברכות ו ב ע"ש רש"י).



מד. בעניין הבדל ההרגשות בעמידה מול ה' בין תפילה לשאר דברים שבקדושה

השיב לי הרב:

אפשר לענות על שאלתך בדרך הנסתר או בדרך הנגלה.

בדרך הנסתר, מבאר אריז"ל כי כאשר האדם נמצא בתפילת העמידה, הוא בעולם האצילות (מה שאין כן בברכה רגילה, הוא עדיין בעולם העשייה, הנמוכה) ולכן אין שום מלאך, שרף ואופן. האדם נמצא לבד מול הנוכחות המוחלטת. זהו ההבדל הגדול.

אבל בדרך הנגלה, מה שהתכוון הרמב"ם, האדם בא לבקש מהקב"ה דברים. זה לא רק שבח בעלמא. האדם מתחנן על נפשו ונמצא מול השופט העליון המכריע, ראה דברי "מסילת ישרים" (פרק יט, בענין התפילה): "כדי שיגיע אל זאת היראה: האחד שהוא עומד ממש לפני הבורא יתברך שמו ונושא ונותן עמו, אף על פי שאין עינו של אדם רואהו, ותראה כי זה הוא היותר קשה שיצטייר בלב האדם ציור אמיתי, יען אין החוש עוזר לזה כלל, אמנם מי שהוא בעל שכל נכון, במעט התבוננות ושימת לב, יוכל לקבוע בלבו אמיתת הדבר, איך הוא בא ונושא ונותן ממש עמו יתברך, ולפניו הוא מתחנן ומאתו הוא מבקש, והוא יתברך שמו מאזין לו מקשיב לדבריו,

כאשר ידבר איש אל רעהו ורעהו מקשיב, שומע אליו. ואחר שיקבע זה בדעתו, צריך שיתבונן על רוממותו יתברך, אשר הוא מרומם ונשגב על כל ברכה ותהילה, על כל מיני שלימות שתוכל מחשבתנו לדמות ולהבין: ועוד צריך שיתבונן על שפלות האדם ופחיתותו, לפי חומריותו וגסותו, כל שכן לפי החטאים שחטא מעודו, כי על כל אלה אי אפשר שלא יחרד לבו ולא ירעש בעודו מדבר דבריו לפניו יתברך, ומזכיר בשמו ומשתדל להרצות לו, הוא מה שאמר הכתוב (תהלים ב'): "עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה", וכתוב (שם פ"ט): "אל נערץ בסוד קדושים רבה ונורא על כל סביביו", כי המלאכים להיותם יותר קרובים אליו יתברך מבני הגוף החומרי קל להם יותר לדמות שבח גדולתו, על כן מוראו עליהם יותר ממה שהוא על בני האדם, ואמנם דוד המלך עליו השלום היה משבח ואומר (שם ה'): "אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך", וכתוב (מלאכי א'): "מפני שמי נחת הוא", ואומר (עזרא ט'): "אלהי בושתי ונכלמתי להרים, אלהי, פני אליך". ואולם היראה הזאת צריך שתתגבר בלב בתחלה, ואחר כך תראה פעולותיה גם באיברי הגוף הלא המה: כובד הראש וההשתחואה שפלות העינים וכפיפת הידים כעבד קטן לפני מלך רב, וכן אמרו בגמרא (שבת י'): "רבא פכר ידיה ומצלי, אמר כעבדא קמי מאריה".

האווירה היא מתוחה, דרוכה, לחוצה. כאן אין לו לאדם שום התנצלות שיש לו עוד איזה רכוש אחר, עוד איזה תחום התענינות, עוד הישגים, ידידים ומשפחה. האדם בתפילה נעמד ערום מכל, נשמה בודדה מחוסרת כל, מול יוצר כל, ריבון כל. כל הנ"ל חסר בברכת הנהנין או ברכת השבח או ברכת המצוות. הם צל קלוש מהאווירה הנ"ל. בברכה



מה. תפילין בחול המועד

הרב ז"ל היה מניח תפילין בחול המועד בביתו, בצנעה, לאחר התפילה.



אוצר הזמנים

תקיעת שופר בחודש אלול ♦ שיטת הרמב"ם בד"ר שופר שניקב וסתמו
♦ הערות וביאורים על עבודת הכה"ג ביוה"כ

הרב רפאל ברוך טולידאנו

ירושלים

תקיעת שופר בחודש אלול

בפרקי דרבי אליעזר פרק מו: ... ובראש חדש אלול אמר הקדוש ברוך הוא למשה עלה אלי ההרה (דברים י, א). והעבירו שופר בכל המחנה, שהרי משה עולה להר, שלא יטעו עוד אחר העבודה זרה. והקדוש ברוך הוא נתעלה אותו היום באותו שופר, שנאמר (תהלים מז, ו) עלה אלהים בתרועה ה' בקול שופר. ועל כן התקינו חכמים שיהיו תוקעין בשופר בראש חדש אלול בכל שנה ושנה.

מבואר במדרש שתקנו חכמים לתקוע בר"ח אלול בכל שנה ושנה, ומבואר שתקנת חכמים היא, ולא מנהג בעלמא, ונראה גם שהדבר נאמר רק כלפי ר"ח. והנה מנהג עדות הספרדים כיום ידוע, שאין נוהגים בתקיעות הללו, ומנהג עדות האשכנזים לתקוע בכל חודש אלול, ויש לברר את הדין מדברי הראשונים.



מנהג או תקנה

נתבאר בדברי הפרקי דר"א שהיא תקנת חכמים, ובפסיקתא זוטרותא (לקח טוב) שמות לד, א: לפיכך נהגו לתקוע שופר בר"ח אלול, על שם התחלת לוחות האחרונות, שהכריז משה רבינו, כי הוא עלה על הר סיני שלא יחזרו ישראל לסיאורן כבתחלה. וכ"ה משם למדרש אגדה (בוכר), שם. וכאן הלשון הוא נהגו, ואינו מוכרח.

ובדעת זקנים מבעלי התוספות דברים י, י: ... ואמר להם לישראל למחר ביום שלשים באב יהיה ר"ח אלול שיתחילו תקעו שופר כדי שלא תטעו בירידתו כמו שטעיתם בראשון, וזכר לדבר אנו תוקעין ביום ר"ח אלול שהוא יום שלשים באב שלעולם אנו עושין ר"ח שני ימים ויום ראשון הוי מחשבון דאב שהוא מלא ושהה שם ארבעים יום. ומבואר שהוא לזכר, ולא מבואר שהיא תקנה.

אמנם הרבה ראשונים העתיקו את לשון הפדר"א, שכתב התקינו, ברמב"ן שמות לג, ז, רוקח הלכות ר"ה, סימן רח, ראבי"ה סי' תקמב (ופתח במה שנהגו לתקוע מר"ח אלול, ואינו מוכרח, שנקט לשון מנהג), ובכלבו, סה. ובמנהיג הל' ראש השנה (ע' שכח) העתיק את דברי הפדר"א, אמנם כתב שם בתחילה שהוא מנהג צרפת, אבל נידונו שם הוא לעניין תקיעה בכל החודש, ואיהו ס"ל שהיא הוספה לדברי הפדר"א, ראה להלן. וברבינו ירוחם - תולדות אדם וחוה נתיב ו חלק א (דף מח טור א) גם הביא את דברי הפדר"א, וכתב: נהגו בכמה מקומות לתקוע מר"ח אלול בכל בקר וכל ערב לעורר דרכי התשובה וכן נהגו באשכנז אחר תפלה בכל בקר וערב... ומבואר שלא בכ"מ נהגו כן. אמנם י"ל כנ"ל שהבין שכל החודש הוא ממנהג, ור"ח מתקנה, אבל לא נתפרש בדבריו בהדיא שיש חילוק בין ר"ח לכל החודש, וצ"ע. וברא"ש ר"ה ד, יד ובטור תקפא גם העתיקו את

דברי הפדר"א, ושם הביאו שהמנהג באשכנז לתקוע בוקר וערב, ויל"ע אם כוונתם לאפוקי שבשאר מקומות אין נוהגים כן, או ששם הקפידו גם בבוקר ובערב.

ובשבלי הלקט סדר יום הכיפורים סימן שכב, כתב בטעם מנהג התקיעה במוצאי יוה"כ: ועוד כתב אחי טעם אחר לפי מה שמצינו בפירקי ר' אליעזר שכשעלה משה רבינו לקבל לוחות האחרונים עלה בראש חדש אלול וירד בעשרה בתשרי וצוה לתקוע בעלייתו וירידתו לכך התקינו דורות האחרונים לתקוע בליל"א ר"ח אלול בשופר ובמוצאי יוה"כ לזכר אותם התקיעות שקבלו לוחות האחרונים בשמחה עכ"ל. ובלשונו מבואר שהוא מתקנת דורות האחרונים, וצ"ב. (ולהלן הובא מדבריו בשם רב נסים גאון כלשון הפדר"א לפנינו שהתקינו חכמים).

ובאמת כיון שלשון הפירקי דר"א היא "התקינו חכמים", נראה שהיא תקנה גמורה, וכיון שהוא המקור הראשון לעניין זה, א"כ אין סיבה לומר שהיא רק הנהגה בעלמא?

א. בשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סימן כא, ה: בענייני תקיעת שופר דאלול ובדבר המנהג שלנו שתוקעין שופר מר"ח אלול בשחרית אם אירע ששכחו לתקוע בשחרית ונזכרו במנחה אם צריכין אז לתקוע, הנה מכיון שאיתא ברמ"א סימן תקפא סעי' א דיש מקומות שתוקעין ג"כ ערבית, והוא המנהג שכתב הטור שנוהגין באשכנז לתקוע בכל בקר וערב אחר התפלה, ומסתבר דהערב נמי הוא כשהוא יום דוקא או דהיה זה אחר המנחה או אף אם נימא דהיה זה אחר מעריב הוא משום שהיו מתפללין ערבית בעוד היום גדול, ולא מסתבר שיתקעו בלילה שאינו עת רצון בתחלתה עד אחר חצות, ועיין בח"א כלל קלח סעי' א מפורש שאותן הנוהגין לתקוע גם בערב הוא במנחה שלכן אף שאנו אין נוהגין לתקוע אלא בשחרית הוא טוב לתשלומין בערב... וכ"ה בערוה"ש, יב, וראה עוד בכל המצויין בזה במנהגי מהרי"צ הלוי, פרק כא, חודש אלול בדינרי זהב, ה. וכאן בשבלי הלקט מבואר בלילה (וע' גם מט"א, ז ואלף למטה, ח).

ב. ויש שהעירו למה אין מברכים על תקיעה זו, וכשאר תקנות חכמים (וא"נ שמנהג הוא, אינו מוכרח שתקנו ברכה, ובפרט לדעת הראשונים הסוברים כן, ואכמ"ל). ובס' נאות הדשא, ג, ר"ה, אלול, ג (ע' קכו) מהאבני נזר: הקשה למה אין מברכין על תקיעות שתוקעין בכל חודש אלול כיון שהיא תקנת חכמים כדאיתא בפירקי דר"א ובטור, ותירץ דהתקיעות שבח' אלול הן רק הכנה לראש השנה ואמר בשם אדומ"ר הרי"מ זצלה"ה מגור זי"ע שהתקיעות של חודש אלול לתקוע בתוך הלב, כדי שנוכל לקבל הקולות של ראש השנה ומשום הכי כיון שהיא רק הכנה לראש השנה אין מברכים וסמכין על ברכה של עיקר המצוה. וכמו שכ' הר"ן בפ"ק דכתובות (ב, א) דלכך לא שייך לברך על הקידושין בשעת הארוסין כמו בכל ברכת המצוה כיון שאינה עדיין גמר מצוה דאכתי מיחסרא מסירה לחופה עיי"ש עכ"ל. וא"נ שהוא רשות ואינו כשאר תק"ח לחיוב (ראה להלן), ניחא.

ובחדושי הרי"מ אורח חיים סימן תקפא טור: נראה שהיה כמו תענית שמתענין ומתריעין (עי' רמב"ם פ"א מתענית ה"ד), כן ארבעים יום לחם לא אכל כו' (שמות לד, כח), שהתענה בשביל ישראל, ותקעו גם כן בשופר, ומלשון פירקי דר' אליעזר שהוא תקנת חכמים לתקוע בראש חודש אלול, ומכל מקום אין מברכין על זה, אפשר לפי שהוא רק להזהיר על התשובה, וכמו שאין מברכין על מתענין ומתריעין, הגם שהוא מן התורה להרמב"ם ז"ל (תענית פ"א ה"א) וכי תבאו כו' (במדבר י, ט), ובמהרי"ל (הל' ימים הנוראים) ושאר פוסקים כתבו רק מנהג עיי"ש, וברוקח כתב התקינו על כל ארבעים יום, ואין נוהגין עשרת ימי תשובה לתקוע עיי"ש, גם כתב כי משה רבינו ע"ה אמר להם לתקוע כל הארבעים יום שלא יטעו אחר עבודה זרה עכ"ל. ובתשובות והנהגות ד, קלג, גם צידד לשייך תקיעות אלו לתקיעות של שעת צרה: ונראה בזה עוד סברא לתקוע בר"ח אלול, דבאמת מיום זה מתחיל הדאגה לצרה והיינו החשש ופחד ליום הדין, וראוי לתקוע כדי להתעורר לתשובה ובחרו יום אחד הוא ר"ח אלול, ואם אמת כן יש בזה מעין המ"ע לתקוע בעת צרה, אבל זהו חידוש גדול. וכתב שם גם לעניין הברכה: שמעתי מקשין כיון שמברכין על מנהג כמו בהלל דר"ח, למה לא נברך על התקיעות, ובפרט בר"ח וכמ"ש, ונראה כמו דמצינו בשמיני עצרת דיושבין בסוכה ולא מברכים, והטעם משום היכר כדי שלא יהא חשש דבל תוסיף, ה"ה כאן אין מברכין כדי שיהא ניכר שהתקיעות רק לקיים המנהג ולא למצוה. (וגם לפי הסברא שכתבנו דחייב התקיעות הוא משום עת צרה, לא נתבאר שצריכים לברך, אף דבארץ ישראל כשכבא צורר יש בזה מ"ע, ואולי חיישינן להפוסקים שבעת צרה המצוה בחצוצרות דוקא). וע"ע רבבות אפרים א, שצג, ג, שפ, ואוצרות ירושלים קעו, ס"י תנו.

וברמ"א תקפא, ג הביא את דברי מנהגי ר"א מטירנא שיש להפסיק לתקוע בער"ה, ובמג"א, יד כתב: להפסיק בין תקיעו' דרשות לתקיעו' דחיוב לכן מפסיקים ביום כח. ומבואר שהן תקיעות רשות. אמנם המג"א ציין שמקור דבריו מדברי הלבוש שם, א ושם הלשון: כדי להפסיק ולהבדיל בין זה השופר שהוא מתקנת חכמים לשופר של ראש השנה שהוא מן התורה. וכ"ה בט"ז שם, ד: כדי להפסיק בין תקיעו' שהם דרבנן ובין התקיעו' דראש השנה שהם דאורייתא. ומבואר בדבריהם שהן תקיעות מדרבנן. וגם כוונת המג"א מסתבר שכוונתו שסו"ס אין זה חיוב גמור, כשאר דיני דרבנן.

ובאמת במקור הדברים בדברי ר"א טירנא מבואר שטעמו הוא כיון שהוא סובר שכל עניין התקיעות בכל החודש הוא כדי לערבב השטן, א"כ גם מה שמפסיקים בער"ה הוא חלק מהעירוב, והו"ד להלן. [ובאמת לשאר טעמי התקיעה אין הכרח להפסקה זו].

וראיתי דנים לעניין שופר פסול (ועריטב"א ר"ה כו, ב לגבי מוצאי יו"כ שאין להקפיד בזה, וחלוק הוא מכאן, ומנהג בעלמא וכלשון הריטב"א שם, וראה הטעמים שם. אמנם לדברי שבלי הלקט, שכב שווים הם), ומנהגיש"א הביאו ביישומע משה (א, ע' קצד) שאין לעשות כן, וכשא"א שרי. ובשבט הקהתי א, קפה הביא את דברי הב"ח, תקצב, ג שהביא את דברי הערוך שגם תקיעות היחיד בציבור בעי' תשר"ת תש"ת תר"ת, וביאר שהטעם שלא יטעו שבאחד מהסדרים יוצאים. וכתב: ולפי זה כל תקיעות אף דכל חדש אלול לא יתקעו בפחות אלא כסדר הזה ולא נהגו כן ואפשר דלרבינו תם דתיקן תשר"ת אין לחוש אף אם יתקעו תשר"ת לבד ואנו מנהיגו כרבינו תם. ומבואר שהוא הבין שבעי' התקיעות כשאר דיני התקיעה, וא"כ מסתבר שפסול לא מנהיג, והוסיף בשבט הקהתי גם לעניין שלא יתקע קטן.

וכן נ"מ שיעשו כצורת התקיעות הכשרות (ולא כפי המצוי הרבה). ולעניין תשר"ת תש"ת ותשר"ת בתשובות והנהגות ד, קלג כתב: והואיל ועיקר התקנה היתה בר"ח אלול (א"ה, ראה להלן), ע"כ הנהגתי בקהלתנו דבר"ח אלול דוקא יתקעו תשר"ת תש"ת תר"ת, שהרי יש ספק מהו תרועה ולרמב"ם ועוד הרבה קדמונים ספיקא דאורייתא היא, וע"כ ראוי בר"ח אלול שהוא עיקר התקנה לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת שתהא כהלכה, ואמנם בכל החודש סומכין על ר"ת דס"ל דבדיעבד יוצאין תמיד בתשר"ת גם מדאורייתא, וע"כ כשאנו אלא מנהג מקילין טובא, אבל בר"ח שחיוב טפי לא נהגנו להקל. ובספר מנהגי פראנקפורט איתא שבכל חודש אלול נהגו לתקוע תשר"ת, תש"ת, תר"ת, אכן מנהג ישראל רק תשר"ת, אבל אצלנו נהגתי להחמיר בר"ח לבד וכמ"ש (אף שלא מצאנו בפוסקים לחלל בזה) עכ"ד.

ג). ובביאור הגר"א כאן ציין לפסחים ק, א. וכוונתו היא שבפסחים שם מבואר שהיושב ואוכל בערב שבת ויו"ט וקידש עליו היום, פורס מפה ומקדש. וטעם פריסת המפה הוא להפסקה בין אכילת רשות לאכילת מצוה, וכמבואר בדברי רשב"ם ותוס' שם. ומבואר שיש להפסיק בין רשות למצוה, וס"ל כדברי המג"א, או שגם בין דרבנן לדאו"י יש להפסיק.

ד). והיינו מה ששייך ערבוב השטן בכל החודש, אף שאינם ימי דין, אלא מעורבב שאינו יודע מתי הוא יום הדין.

ה). ובביאור הגר"א ליונה פרק ג, ג עה"פ שם: ונינוה היתה עיר גדולה לאלהים מהלך שלשת ימים, כתב: לאלהים מהלך שלשה ימים, שעיקרו של אדם להתהלך לפני אלהים תמיד כמ"ש בכל הצדיקים אבל נינוה לא הלכו לפני אלהים רק ג' ימים והם ר"ח אלול בהתראה ראשונה ור"ה ויו"כ וכתבו הסימן ארי' שאג מי לא יירא. כמ"ש (עמוס ב') היתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו מכאן ואילך כיון דדש דש. ואפשר לומר דלכך מפסיקין לתקוע ער"ה דבשלשים יום כיון דדש דש נעשה טבע כמ"ש אצל טיטוס (גיטין נו, ב). וכן נמצא בספר מנהגים דבי מהר"ם סדר רינוס לערב ר"ה (ע' 37): ומה שאין תוקעין ג' ימי לפני ר"ה כדי שלא יהא המזיק מורגל ל' יום רצופין [ו]אין [יכולין] לערבנו ולהבהילו אבל כשחוזרין ותוקעין ביום הדין אז נרתע מלקטרג. אלא שבדבריו מבואר ג' ימים, ולא רק ער"ה, וכפנ"נ שצריך דבר חשוב שיפסיק. והנה תמיד אין ל' יום, דבשבתות אין תוקעים בהם, אמנם תליא לעניין הרגילות בהזכרות בל' יום, וע' בשו"ע קיד, ח ובמ"ב שם, לו. ולדברי מהר"ם דבעי' ג' ימים י"ל. וי"ל עוד שכיון שכל העניין הוא לערבב את השטן, הרי בשבת אין לו שייכות להשטן, ראה זוהר א, מח, א ב, קלה, ב ובדברי הרוקח, רא לעניין טעם אי תק"ש בשבת, ונתבאר ב'בטעם מה שאין תוקעין בשופר בשבת' (או י"ל שרק כשאפשר לתקוע ולא תוקע מפסיק את הרגילות).

ובבית דוד או"ח, שנה כתב שיוכלו לברך שהחיינו שיהיה חודש, והדברים מחודשים. ובאשל אברהם (אופנהיים) כאן כתב:

ובאמת תימה מ"ט לא נהגו כן בכל המקומות, אחר שהפשוט בדברי הפרקי דר"א היא שתקנת חכמים היא, ובשו"ע לא הזכיר ממנהג זה, אף שבב"י ביאר את דברי הטור בעניין זה, וצ"ע. ואף שלא נזכר בתלמוד, ראה תבואות שור יו"ד כת, לו: ומה שהקשה הט"ז (שם, יז) איך אפשר שיתקנו הגאונים תקנה מלבם הנה לא כתב המרדכי שהגאונים תקנו, רק שהגאונים כתבו דתקינו רבנן. וי"ל דקבלה היתה בידם שרוב דברי הגאונים דברי קבלה הן, וקבלו שנתקנה בימי הש"ס ועם שלא נזכר בגמרא הרבה דברים יש שנהגו ע"פ קבלת הגאונים ולא נזכרו בגמרא. והוא ע"ד הגאונים וכ"ש מדרשים.

אמנם נמצא שמנהג כמה קהילות מעדות הספרדים, והמזרח, שהיו נוהגים בתקיעות בשעת הסליחות וכדומה. בהקדמת שעה"ג מהדור' ירושלים תרע"ב, נדפס מעשה של הרוח ממחרשו שהוציא רוח ותקעו בשופר כמנהג כל הסליחות. וביוסף תהילות, תהלים פא, ד: והלא כל חדש אלול בכמה מקומות תוקעים שופר באשמורות ויש אחר תפלה. וכן הביא בכה"ח תקפא, יג שיש נהגו לקיים כדברי הכל, ולתקוע בשופר בשעת הסליחות בשעת אמירת י"ג מדות וקודם קדיש לתקבל. וכ"ה מנהג ג'רבא כמובא בברית כהונה ס, ו. ובמרקו הובא בס' אלפא ביתא לר"ש סרירו (ונד' בפאס וחכמיה, ב, ע' 220), בערך תשובה שנהגו לתקוע בסליחות. וע"ע דרכי דוד (כליפא), או"ח, לח. ובמים חיים (משאש) ב, ב גם הביא את המנהג, אבל כתב שברוב המקומות לא נהגו כן וכן בתלמסן. ובתימן גם נהגו בתקיעות הללו, כמבואר בשת"ז תקפא, ב (וראה הפירוט בשו"ע המקוצר ג, קט, ד). וכ"ה מנהג שאלוניקי כמבואר בבית דוד או"ח, שנה (והובא גם מבינה לעתים, להלן). ובכתר שם טוב ו, ע' 10 ואילך שכ"ה מנהג הספרדים בא"י וסת"מ, וראה עוד שם. ולהמבואר שיש צד גדול שתקנת חכמים ראוי להקפיד בזה, ועכ"פ בר"ח אלול (ראה להלן). [ואף שאין אומרים סליחות בר"ח, אבל בתקיעה אין הכרח לדמותה, וכמבואר כאן, ובפרט שבפרקי דר"א הטעם שלפנינו הוא זכר לתקיעה בעליית משה ושייך גם לר"ח].

ואולי י"ל שכיון שהמקור הוא מהפדר"א ואפ"ה יש שנקטו לשון מנהג, א"כ הבינו שאין הכרח שהיא תקנה. וכן הבינו ממה שלא נתפשט כן בכל המקומות לכאורה מבואר שאינו תקנה.

ובתשובת (א"מ) [אהל יוסף] [אר"ח] סימן (יז) [יד] הטעם משום דהוי כדבר תדירי ולא שייך שוב לומר שהחיינו, דמה לי אם המצוה דאורייתא או דרבנן. ובברכ"י תקפא, יד הביא מי שהעיר ע"ד.

וע"ע דמשק אליעזר ע"ד ביאור הגר"א תרסו, א שכתב שהטעם דחוששים לבל תוסיף קודם זמן המצוה. ובכלי חמדה ואתחנן בענייני בל תוסיף, ג כתב בזה (ויל"ד בזה באוכל מצה בע"פ), ואכמ"ל. [ונ"מ בזה בהנ"ל אם תוקעים תשר"ת תש"ת ותר"ת]. ובחמדת שלמה או"ח כד העיר על עצם התקנה לתקוע קודם ר"ה משום בל תוסיף (וע"ע עיון הפרשה – ימים נוראים, ע' קפו ואילך).

ובלקוטי חבר בן חיים [ח"ב] ריש הל' ר"ה, מיישב שלזאת אין תוקעים ארבעים יום עד יו"כ, באשר חוששים לבל תוסיף, ודווקא כשכבר החלה המצוה דאורייתא בר"ה. והביא דבריו בשיח יצחק (וויס) או"ח רסד. וע"ע דברי ישראל (וועלץ) א, קנט, וציין למחנה חיים ג, או"ח מד, יו"ד, מו.

1. ולעניין ברכת ברוך שפטרני, שמקורה מב"ר פ' תולדות סג, וברמ"א רכה, ב כתב שאין לברכה בשו"מ, אמנם הגר"א שם דעתו לברכה בשו"מ, אף שלא נזכרה בתלמוד (וראה הלי"ש תפילה כו, מ) ואכמ"ל.

2. וכיום כמה מבני עדות אשכנז מזוללים בזה, שנראה בעיניהם כמנהג קל, ואינו כן, וככל המבואר.

3. ואולי הבינו שמנהג הסליחות הוא במקום התקיעות, שעיקר העניין הוא לתשובה. וצ"ע, שסו"ס תקנו חכמים לתקוע. ועכ"פ מי שאינו אומר סליחות יותר יקפיד בזה.

וכן ממה שלא נז' בדברי התלמוד ודברי הגאונים (אמנם הובא להלן משבלי הלקט מרב נסים גאון), והרי"ף והרמב"ם. ועדיין צ"ע.

ובספר מנהגים דבי מהר"ם סדר רינוס לערב ר"ה (ע' 37) מבואר טעם חדש במנהג התקיעה: נהגו לתקוע שופר בכל בוקר וערב אחרי יציאות' מבית הכנסת מר"ח אלול עד ג' (יום) ימי' קודם ר"ה כדי ללמד [ו]לחנך (במ') במצות דאומ' מר שואלי' בהלכות הרגל קודם הרגל ל' יום (ואח"כ הובא שם טעם ערוב השטן, ושם בשתי אופנים). ובדרשות מהר"ח אור זרוע סימן לג: לכך נהגו העולם לתקוע כל חדש אלול כדי שיהא רגיל בתקיעה ולא יטעה. ובעץ חיים (חזן) א, ע' שמג: לתקוע בר"ח אלול לחנך התינוקות, טעם אחר דאיכא במדרש שעלה משה למרום באותן יום לקבל לוחות אחרונות ותקע בשופר וידע שנתרצה להם הק"ב, טעם אחר שדורשין הלכות החג קודם החג ל' יום. (וצ"ע, שלטעמיו לא דווקא בר"ח).

וצ"ע שלא הובא מדברי הפרקי דר"א, ואולי הבינו שקאי רק על ר"ח, כדלהלן, ועדיין צ"ע. ועכ"פ לטעם זה תליא בגדרי דין שואלים בהלכות הרגל ל' יום, שבפשטות קאי על הנשאל. (ויעוי' ב"י או"ח תכט, ונו"כ שם).



ראש חודש או בכל החודש

נתבאר עוד שבדברי הפדר"א בפשטות מבואר שתקנו לתקוע בר"ח דווקא, וכ"ה בפס"ו, ודעת זקנים הנ"ל, וכן נראה ברמב"ן שמות הנ"ל, ומחז"ו, שכג, ובפי' ופסקים לרבינו אביגדור צרפתי (שמות לה, ב) פסק, קכג.

ובמנהיג הל' ראש השנה (ע' שכח): מנהג צרפת להתחיל מר"ח אלול ואילך לתקוע בכל יום, ויש לי סמך לדבר בפרקי ר' אליעזר... לכן התקינו לתקוע בר"ח אלול בכל שנה ושנה, והצרפתי' עושים אף משם ואילך. אב"ן עכ"ד. מבואר שהמנהג בכל החודש הוא הוספת הצרפתים ולא מהמדרש. ובשבלי הלקט הנ"ל מבואר שהוא בליל ר"ח ומוצאי יוה"כ.

ובשבלי הלקט סדר ראש השנה סימן רפא, דין ראש חודש אלול למה נהגו לתקוע בשופר: יש מקומות שנוהגין לתקוע בשופר בלילי ראש חודש אלול, ומצאתי לרבינו נסים ז"ל מה שנוהגין החכמים שתוקעין בשופר בראש חדש אלול מצאתי לו עיקר במדרש, וכך כתוב במקצת הגדות, בראש חדש אלול אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה עלה אלי ההרה והעבירו שופר בכל המחנה משה עלה להר לקבל לוחות אחרונים שלא יתעו עוד אחר ע"ז והקב"ה נתעלה בתרועה

ט). ולדבריו יש חידוש במה שעושים כן בבית הכנסת (ובצי"א יב, מח כתב ששייך רק בציבור ולא ביחיד, וכן בתשובות והנהגות ד, קלג, וראה רבבות אפרים א, שצד שדן בזה לטעמים, ובעיקר טענת הצי"א כתב בשיח יצחק (וויס) רסד שיעקר העניין משום תשובה ושייך גם ביחיד, ואכמ"ל) ולכא' הוא שייך יותר לתוקע. וכפה"נ כוונתו לשייך את כל הציבור למצוה זו לפני זמנה, ובשאר מצוות ל"מ כן.

וראיתי מצויין למנהג פראנקפורט שבעל התוקע הקבוע של ראש השנה הוא התוקע בחודש אלול, ראה כח יהודה ס"ק מו, סט ודברי קהילות עמוד 120. וניחא לדברי מהר"ם. וכן ראיתי בהליכות אבן ישראל- אלול, פרק א שקיימיה מסברא.

ובאותו שופר שנאמר עלה אלהים בתרועה לכן התקינו חכמים שיהיו תוקעין בשופר בראש חדש אלול בכל שנה ושנה והכי איתא בפרקי ר' אליעזר עכ"ד.

ובכלבו סימן סה: ונהגו בכל מקומות ישראל לתקוע שופר ביום ר"ח אלול ויש למנהג הזה סמך במדרש וכן כתוב במקצת אגדות, בר"ח אלול עלה משה להר לקבל לוחות שניות והעבירו שופר בכל המחנה שהרי משה עלה להר שלא יתעו עוד בע"ז והקב"ה נתעלה באותה תרועה ובאותו שופר שנאמר (תהלים מז, ו) עלה אלהים בתרועה ה' בקול שופר, וכן התקינו חכמים ז"ל שיתקעו בשופר בר"ח אלול בכל שנה ושנה.

מאידך, יש ראשונים שמבואר בדבריהם שהתקנה (או המנהג) היא לתקוע בכל החודש. בספר הרוקח הלכות ראש השנה סימן רח: למעלה כתוב תוקעין בשופר מראש חדש אלול כי כן התקינו שיהיו תוקעין מ' יום עד יום הכפורים על שם מ' יום אחרונים שעלה משה למרום ואמר לתקוע בכל יום כדי שלא יטעו עוד בע"ז ובה המלכות אין תוקעין כי אם עד ר"ה". (ופירושי סידור התפילה לרוקח [קלו] מעריב ליום הכפורים עמוד תרצד, העתיק רק את לשון הפדר"א בר"ח אלול, אמנם אין עניינו שם לבאר דבר זה).

וכ"ה בראבי"ה סימן תקמב: ומה שנהגו לתקוע מראש חדש אלול בכל יום ויום, הכי תניא בפרקים דרבי אליעזר... ולכן התקינו חכמים שיהיו תוקעין בראש חדש אלול כל החודש בכל שנה ושנה, כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה שנאמר (עמוס ג) אם יתקע שופר בעיר וגו', וכדי לערבב השטן שלא להסטין על ישראל.

וברבינו ירוחם - תולדות אדם וחוה נתיב ו חלק א (דף מח טור א): נהגו בכמה מקומות לתקוע מר"ח אלול בכל בקר וכל ערב לעורר דרכי התשובה וכן נהגו באשכנז אחר תפלה בכל בקר וערב וסמכו על פירקי רבי אליעזר פ' מ"ו שבר"ח אלול שעלה משה להר העבירו קול במחנה שעלה משה להר שלא יטעו עוד בעבוד' זרה והקב"ה נתעלה באותו שופר שנ' עלה אלהים בתרועה כו' (וכן) [לכן] התקינו חכמים שיהיו תוקעים שופר בר"ח [אלול] בכל שנה כדי להזהיר את ישראל שישובו בתשובה שנ' אם יתקע שופר בעיר וגומר וכדי לערבב את השטן שלא להשטין את ישראל.

ובסידור חסידי אשכנז, בסדר תפילת ר"ה (ע' רכ) רמז מנהג זה בלשון המקרא: תקעו בחדש שופר, זה אלול שתוקעים כל חדש אלול. וכ"ה במנהגים של מה"ר אייזיק טירנא (מנהגי סליחות עמ' פו) שכתב: מנהג לתקוע מראש חדש אלול עד ערב ראש השנה שהוא זכור ברית, ואז מפסיקין לתקוע וחוזרין ותוקעין בראש השנה, וזהו שלשים יום, וסמך לדבר (תהלים פא, ד) תקעו בחדש שופר דמשמע חדש שלם שהוא שלשים יום והכל כדי לערבב השטן שלא ידע מתי יהיה ראש השנה ולכן נמי אין מברכין חדש תשרי. והביא דבריו בד"מ תקפא, א.

(י). ובאופ"א בארחות חיים תחילת הלכות ר"ה, וראה יוסף אומץ ס, ב.

(יא). ובהגהות הרד"ל לפדר"א כאן, יח כתב בביאור המנהג: וטעם המנהג שאין תוקעין עד יוה"כ הוא ע"פ גירסת הטור דגרס כל החודש, וגם לפי הלשון הנוסף בטור כמש"ל אות כ' בס"ד דתני עוד טעמא לתקיעות מר"ח אלול משום ערבוב השטן, לכן מר"ה ואילך א"צ עוד, שעיקר ערבוב השטן נצרך בר"ה דינא קשיא, וכמ"ש בר"ה (טז, ב) ענין ערבוב השטן בתקיעות דמיושב ועומד ביום ר"ה.

ובטור אורח חיים הלכות ראש השנה סימן תקפא: תניא בפרקי ר"א בר"ח אלול אמר הקדוש ברוך הוא למשה עלה אלי ההרה שאז עלה לקבל לוחות אחרונות והעבירו שופר במחנה משה עלה להר שלא יטעו עוד אחר ע"ג והקב"ה נתעלה באותו שופר שנאמר (תהלים מז) עלה אלהים בתרועה וגו' לכן התקינו חז"ל שיהו תוקעין בר"ח אלול בכל שנה ושנה, וכל החדש כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה שנאמר (עמוס ג) אם יתקע שופר בעיר וגו', וכדי לערבב השטן², וכן נוהגין באשכנז לתקוע בכל בוקר וערב אחר התפלה³. והוא מלשון הרא"ש ר"ה ד, יד. ונראה מלשון הטור שדברי הפדר"א שהתקינו חכמים נאמרו בכל החודש, ולא דווקא בר"ח⁴.

וברד"ל פרק מו אות יח, כתב להוכיח שדברי הפדר"א נאמרו על כל החודש: והעבירו שופר בכל המחנה כו' שלא יטעו עוד כו' ועל כן התקינו כו' בר"ח אלול בכל שנה. בטור או"ח ר"ס תקפא הלשון בכל שנה ובכל החדש, וכן הוא במנורת המאור סימן רצ, וכן ראוי לומר ודאי, הואיל ועיקר הטעות בעלייה הראשונה לא ביום העלייה עצמו היה, שהרי הודיע להם אז שעולה להר כמ"ש ס"פ משפטים (כד, יד) ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם, אלא טעותם היה על עיכובו לירד, וכמ"ש (לב, א) וירא העם כי בושש משה לרדת מן ההר, וכמ"ש בשבת (פט, א) שא"ל בסוף מ' בתחלת שש אני בא ובא שטן וערבב את העולם וע"ש בתוס', וא"כ כשעלה בשניה היה צריך להעביר שופר כל יום עד שיבא (לבד ביוהכ"פ שירד בהשכמה כדס"ל להפדר"א לכן אמר להלן שביה"כ תקעו להודיע מצות העינוי), וכן הוא מבואר ברוקח סימן רח... וגירסת הרוקח והטור נראה שהי' תוקעין מראש חדש במ"ס, אבל בספר המנהיג לאבן הירחי סימן כד הביא לשון הפדר"א להיות תוקעין בר"ח בבי', וכתב ע"ז וז"ל ובצרפת עושין אף משם ואילך עכ"ל, וכן נראה מלשון הראב"ן בספרו ס"ס סא שאביא לשונו להלן אות מא בס"ד, [הלשון שם, משם הפדר"א: בר"ח אלול תקע משה בשופר ועלה בהר... וביזה"כ ירד ותקע

(יב). ועיין בב"י בצורך בכל הטעמים, ובב"ח שם (ומאמ"ר, א).

יג). בהגהות הרד"ל לפדר"א שם, ועל כן התקינו כו' שנה ושנה. בטור מסיים וכל החודש כדי להזהיר את ישראל שיעשו תשובה שנאמר אם יתקע שופר בעיר וגו' וכדי לערבב את השטן עכ"ל, ואף שלכאורה היה משמעות הלשון שאין זה מן הפדר"א אלא תוספת לשון הטור עצמו, אלא הואיל ונמצא לשון זה בבעל המאור סוף ר"ה ופסקי הרשב"ץ שם בסוף לשון הפדר"א, משמע שהיה כן בנוסחאתם בפדר"א (רק תיבות וכל החדש אינו בלשונם ז"ל, ואפשר הוא הוספת הטור לגירסתו שגורס מראש חדש במ"ס כמ"ש"ל אות י"ח בס"ד. א"ה והובא להלן) עכ"ד. וכן מבואר בראב"ה רבינו ירוחם הנ"ל.

יד). אמנם בבינה לעיתים דרוש נו, כתב: ודע שהרב בעל הטורים, ז"ל, ב"אורח חיים", ריש הלכות ראש השנה [סי' תקפא], מייתי הך ברייתא, עד "שיהיו תוקעים בראש חודש אלול בכל שנה ושנה", והוסיף וכתב: וכל החודש, כדי להזהיר את ישראל שיעשו תשובה, שנאמר [עמוס ג, ו]: "אם יתקע שופר בעיר" וכו'. ומסתפינא לומר, שמבין ריסי דברי הרב, ז"ל, ב"בית יוסף" נראה, שהבין היות דברים אלו גם כן מגוף הברייתא של פרקי רבי אליעזר; ועל כן בא לכלל משא ומתן, דמאחר שכבר הביא ראיה משופר שתקעו במדבר, למה ליה לאתויי תו ראיה מ"אם יתקע שופר" וגו' ותירץ זה בשני פנים. ואחר המחילה הראויה, ייראה דאין צורך לכל זה, דמי שאמר זה לא אמר זה; והברייתא לא הביאה פסוק "אם יתקע שופר בעיר", וכל עצמה אינה אלא לתת טעם למה שהתקינו לתקוע ביום ראש חודש אלול עצמו, ועל זה אמר שהוא לזכר השופר שתקעו ביום זה עצמו בעבור עליית משה רבינו, ע"ה, ואין לתקיעה של ראש - חודש ענין לתשובה, אלא זכר סתמי לאותה תקיעה. ושוב צבי הטור, ז"ל, והוסיף מדיליה, שגם בכל ימי החודש עד סופו תוקעים בשופר; וטעם תקיעה זו של כל החודש הוא כדי להתעורר אל התשובה, ועל דבר זה הביא פסוק "אם יתקע שופר" וגו', אשר ממנו נראה היות השופר מעורר אל התשובה בתקיעתו עכ"ד. ולעיקר דבריו שהוא תוספת מדברי הטור, בהערה לעיל הובא מדברי הראשונים לא כן.

בשופר להודיע לישראל שנצטוו ועניתם את נפשותיכם], וכן הוא בשבלי הלקט שלהי הלכות יוה"כ (סי' שכב) עלה בר"ח אלול וירד ביוה"כ וצוה לתקוע בעלייתו וירידתו עכ"ל.

ומה שכתב הרד"ל שכיון שהטעם בתקיעה הוא כדי שלא יטעו, והטעות היתה ביום האחרון, א"כ צריך לתקוע בכל הימים, יש להעיר שהטעות היתה במה שחישבו את היום הראשון אף שלא היה לילו עמו, וכמו שפירש רש"י בשבת פט, א, שם. וא"כ י"ל שהתקיעה ביום העלייה לברר שהיום הזה אינו נחשב. אמנם לשאר הטעמים המובאים בטור, לתשובה או כדי לערבב את השטן, נראה כדבריו שהתקיעה היא לכל החודש, ולא מסתבר רק ליום ר"ח"י.

אמנם בכמה מקורות מצאנו שיש משמעות מיוחדת לתשובה בראש חודש אלול. יעוי' מטה משה, עמוד העבודה, ראש חודש אלול וראש השנה, סימן תשעח: ועיקר זמן תשובה הוא בראש חודש אלול, כמרומו בראשי תיבות (ויעושה). ובביאור הגר"א ליונה הנ"ל: ג' ימים והם ר"ח אלול בהתראה ראשונה ור"ה ויו"כ. ובביאורו על דרך הרמז לאסתר א, ד: ימים רבים. אמרו חז"ל ואשה כי תזוב וכו' ימים רבים, ימים שנים רבים שלשה למה נקרא רבים שהם של צער, וידוע כי השנה הוא שס"ה ימים ורביע ומקצת היום ככולו, ואמרו (שבת פט, ב) דל פלגא דליליא כו', נשארו קפ"ג יום, וג' מהם הם ר"ח אלול ור"ה ויה"כ [ועוד ג' צומות תמוז אב טבת], שהן ימים רבים שהן ימי צער ליצה"ר, נשארו שמונים ומאת יום (וע' ביאורו לרב"ח במאמר אקרוקאטא ובלקוטים שם על פ' כי תצור) עכ"ל. וא"כ י"ל שגם למשמעות התשובה יש משמעות מיוחדת ביום ר"ח בעצמו. ובאמת לדברי רש"י דברים ט, יח דפסל לך הוא בסוף העלייה השניה, דס"ל שעלה ג"פ, א"כ הגילוי של הי"ג מדות היה בירידתו בכ"ט אב, וא"כ ר"ח אלול הוא זמן התשובה"י. [ויעוי' פתחי אברהם - מועדים, יום הכיפורים, הלכה, מאמר ב, ימי הסליחות שביאר מה שנקבעו ימי הסליחות במ' יום האחרונים, ולכאורה להמבואר הם היו אמור להיקבע בימים האמצעיים שהם ימי התחנונים, ולא במ' יום האחרונים, שהם כימים הראשונים שהיו נצרכים לקבלת התורה מ' יום, ויעו"ש].



זמן התקיעה בר"ח

ולגבי התקיעה בראש חודש, יש לדון האם הכוונה ביום ל' אב או ביום א' אלול (ואכ"מ בגדרי ב' ימים דר"ח) ובדעת זקנים מבעלי התוספות דברים י, י הנ"ל, כתבו: ... ואמר להם לישראל

טו). ובבינה לעיתים שם: ומכל אשר אמרנו יוצא לנו טעם מחודש ונאות, למה שהורגלנו בחודש זה של אלול להרבות בו סליחות ותחנונים, ובהשמעת קול שופר, כמו שרמזתי בנושא "שמור את חודש" - כי לאשר בראש - חודש תשרי, תחילת השנה, אנו מכינים עצמנו להתחלה טובה - להזדרז אל התשובה בתקיעת השופר; לא נחשוב יספיק הראשית ההוא הטוב, אבל צריך לצרף עמו גם האחרית והסוף של השנה, נהיה בו מזורזים ומודרכים אל התשובה, למען יהיו תמיד עינינו בה, מראשית השנה ועד אחרית שנה. ולפיכך, בחודש אלול, שהוא אחרון לשנה, אנו מרבים בעניינים אלו של תשובה, עד יום ראש השנה עצמו, כדי לנעוץ סופה בתחילתה, להיות לנו אחרית כראשית.

טז). ומנהג הספרדים שתוקעים ב"ג מדות, אם התקיעה בר"ח אלול, א"כ גילוי הי"ג מדות, והתקיעה היו באותם ימים. ובספר המנהגים (טירנא) מנהג של כל השנה: תענית צבור. י"ב פעמים בשנה נגד י"ב חדשים שיעלה לכל חדש יום א'... והוספו עוד תענית כ"ט אלול ואינו ת"צ לקרות ויחל ולומר ענגו. וזהו תענית י"ג נגד [חודש העיבור] ונגד י"ג מדות שאומר בכל תענית עכ"ל. ולהמבואר, בער"ח היה גילוי הי"ג מדות.

למחר ביום שלשים באב יהיה ר"ח אלול שיתחילו תקעו שופר כדי שלא תטעו בירידתו כמו שטעיתם בראשון, וזכר לדבר אנו תוקעין ביום ר"ח אלול שהוא יום שלשים באב שלעולם אנו עושין ר"ח שני ימים ויום ראשון הוי מחשבון דאב שהוא מלא ושהה שם ארבעים יום.

ומבואר בדבריו שמתחילים לתקוע ביום א' דר"ח. והאחרונים הרחיבו בזה. במהרש"ל בשבת פט, א כתב מיום ראשון דר"ח, וטעמו שאלול לעולם חסר, ואם כן ארבעים היום מאלול עד יום הכיפורים הוא מיום ראשון דר"ח. ויעוי' גם לתלמידו בשו"ת משאת בנימין סימן ב. אמנם במג"א תקפא, ב כתב שנהגו מיום שני של ר"ח, וטעמו מדברי התוספות בב"ק פב, א שמבואר שאותה שנה שמשה עלה למרום היה אלול מעובר, ואם כן עלה בא' באלול ולא בל' באב. ויש שאמרו סמך מהמקרא תקעו בחדש שופר (וכדלעיל מסידור חסידי אשכנז והמנהגים לר"א טירנא), וכיון שחודש סתם הוא שלוששים יום, א"כ החשבון הוא שבחודש אלול יש כ"ח ימים כיון שבער"ה אין תוקעים, ושני ימים של ראש השנה. וע"ע בזה בארוכה בקו"א שבשו"ת דברי נחמיה סוף אורח חיים. ובישורון טו, ע' נ ואילך נדפסה תשובת השל"ה מכת"י באריכות בנידון זה.



לסיכום

הובא המקורות למנהג זה של תקיעה באלול, והובא שבכמה מדברי הראשונים מבואר שיש גי' שבכל החודש תקנו חכמים לתקוע בשופר, ועכ"פ בר"ח, ולא נתבאר היטב מנהג מי שלא נהגו בזה. והובא שמנהג קדמון בכמה מקהילות הספרדים לתקוע בשעת הסליחות, וראוי לנהוג כן.



הרב הראל דביר

נריה

שיטת הרמב"ם בדין שופר שניקב וסתמו

פתיחה

נאמר במשנה (ר"ה כז, ב): 'ניקב וסתמו - אם מעכב את התקיעה, פסול; ואם לאו, כשר'. על כך נאמר בגמרא (שם): "ניקב וסתמו, בין במינו בין שלא במינו - פסול. רבי נתן אומר: במינו - כשר, שלא במינו - פסול. במינו כשר - אמר רבי יוחנן: והוא שנשתייר רובו. מכלל דשלא במינו, אף על פי שנשתייר רובו - פסול. איכא דמתני לה אסיפא: שלא במינו - פסול. אמר רבי יוחנן: והוא שנפחת רובו. מכלל דבמינו, אף על פי שנפחת רובו - כשר".

מאמר זה יתמקד בשיטת הרמב"ם בהבנת דברי המשנה. כהקדמה לכך, יובאו שיטות הראשונים בתמצית, לפי מה שהביא והבין הב"י (או"ח תקפו, ז). לאחר מכן יוצגו קשיים בשיטת הר"ן, ובאופן שבו הובנה שיטת הרמב"ם, ולסיום תוצע הבנה חדשה בשיטת הרמב"ם*.



שיטות הראשונים והכרעת השו"ע

א. שיטת הר"ן (ר"ה ג, ב - ז, א בדפי הרי"ף), ולפיה 'אם מעכב את התקיעה עכשיו - אפילו סתמו במינו פסול; דכיון שמעכב את התקיעה, נמצא שאינו בטל לגבי השופר, והוה ליה קול שופר ודבר אחר'. הר"ן ממשיך ושולל את האפשרות שעיקוב התקיעה המדובר, הוא קודם שנסתם השופר, שהרי ר' יוחנן מכשיר סתימה במינו אע"פ שנפחת רובו, 'ובודאי נקב גדול כל כך, אי אפשר שלא יהיה מעכב את התקיעה מתחילה, קודם שנסתם'. בהמשך דבריו פוסק הר"ן כלישנא קמא בדברי ר' יוחנן, וכותב: 'והלכך להא לישנא, ניקב וסתמו לא מתכשר אלא היכא דאיכא תלתא למעליותא: נשתייר רובו, וסתמו במינו, ואינו מעכב את התקיעה'. ב. שיטת הרא"ש (ר"ה ג, ה), ולפיה ת"ק ור' נתן בברייתא חלוקים על משנתנו, בכך שהם מכשירים בסתמא, מבלי להתייחס לעניין עיקוב התקיעה. לפי שיטה זו, נחלקו שני תלמידי הרא"ש, הטור (תקפו, ז) ורבינו ירוחם (נ"י ח"ב דף מח ע"ג), בשאלה האם כשהנקב אינו מעכב את התקיעה יש להכשיר גם סתימה של נקב ברובו, וכן סתימה שלא במינו: רבינו ירוחם הקל גם בניקב רובו ושלא במינו, ואילו הטור הכשיר רק שלא במינו, אך הצריך שיישאר רובו.

השו"ע (תקפו, ז) הביא את שתי השיטות: לכתחילה, כתב להחמיר כשיטת הר"ן; ובשעת הדחק, הקל כשיטת הרא"ש, אליבא דהבנת הטור.



א. לעיון נוסף, ראו במפרשים שצוינו בספר המפתח (הל' שופר א, ה), ובמאמרו של אורי גול: שופר שניקב, אורות עציון כ (תשנ"א) עמ' 88-97.

הבנת הר"ן והב"י בדעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (הל' שופר א, ה; וכעין זה בפיהמ"ש ר"ה ג, ה): 'ניקב, אם סתמו שלא במינו – פסול; סתמו במינו – אם נשתייר רובו שלם, ולא עכבו הנקבים שנסתמו את התקיעה, הרי זה כשר'. הר"ן (שם) כתב ששיטת הרמב"ם היא כשיטתו, וכך עולה גם מהב"י שהביא את דברי הר"ן הללו, ואף הוסיף וכתב מדייליה שהרמב"ם סבור כשיטת הר"ן. ואכן, הרמב"ם מצריך שלושה תנאים כדי להכשיר: במינו, נשתייר רובו שלם, ולא עיכבו הנקבים שנסתמו את התקיעה, ולכאורה כדברי הר"ן.

והנה, מדברי הר"ן והב"י עולה שהבינו שהרמב"ם מסכים לשיטת הר"ן גם בהבנת מהות העיכוב, שהוא עיכוב 'עכשיו', כלומר, לאחר סתימת הנקב. כך כתב גם הרא"ש (שם) בביאור אינו מעכב את התקיעה: 'וחזר קולו לכמות שהיה תחלה'. יש להבין מניין הבין הר"ן שגם הרמב"ם מפרש כך, ונראה שהיסוד להבנה זו הוא פקפוקו של הר"ן עצמו באפשרות שהעיכוב המדובר הוא לפני הסתימה, שהרי מבואר שיש אפשרות ששופר שרובו ניקב יהיה כשר, ואי אפשר שנקב כה גדול לא יעכב את התקיעה.



קשיים בפירוש הראשונים ל'מעכב את התקיעה'

והנה, לכאורה יש כמה קשיים במה שכתבו הראשונים שעיכוב התקיעה הוא לאחר הסתימה, שכן בשופר ארוך שניקב רובו, עדיין יש במקצתו שיעור לא מבוטל, שבהחלט יאפשר להוציא קול. והרי הטור (שם) דחה את מה שכתב העיטור (עשרת הדיברות, הל' שופר צח ע"ג) שבשופר ארוך שלאחר שניקב רובו נותר בו שיעור, יש להכשיר סתימה שלא במינו. יתירה מזו: נראה שבמציאות, אף בשופר קצר מכשיעור, אין בנקב כדי 'לעכב' ולמנוע הוצאת קול. אמנם, הר"ן לשיטתו פירש שהעיכוב הוא שינוי של הקול ממה שהיה לפני הסתימה, אך פשטות הלשון 'מעכב' אינה כן.

בנוסף, נראה שיש קושי בעצם פירוש 'מעכב' במשמעות של שינוי הקול, שכן בדרך כלל, משמעות לשון עיכוב היא מניעה של דבר, ולכל הפחות מניעה זמנית שלו, ולא שינוי. ואין לומר שהשינוי נקרא בלשון זו בנידוננו על שם דינו, שהשופר נפסל, שכן ה'עיכוב' מוצג במשנה כסיבה לפסול, ולא כתוצאה של הפסול, ולא מסתבר שהסיבה תיקרא על שם התוצאה. בפרט קשה לפרש כן, לאור העובדה שבדברי הגמרא בסמוך (שם כז, ב) ובהקשר קרוב, נאמר במפורש: 'אם נשתנה קולו מכמות שהיה', וקשה לומר שגם לשון 'מעכב' מתייחסת לאותו עניין, שאין דרך הגמרא להתנסח בלשונות שונות לתיאור אותו עניין, ובפרט אין הדרך לנהוג כן באותה סוגיה.

קושי נוסף מתעורר ביישום המעשי של דין זה: כדי לקבוע את דינו של השופר שניקב וסתמו, יש צורך לזכור במדויק כיצד היה נשמע קולו לפני הסתימה, ולהשוותו לקול הנוכחי, ודינו ייקבע לפי תוצאות ההשוואה. יש בכך קושי, שכן לא תמיד יש מי שזוכר כיצד נשמע קול השופר לפני הסתימה. ועוד, שקול השופר משתנה מאדם לאדם ומזמן לזמן, ותלוי בחוזק

הנשיפה ובגורמים נוספים. וקצת קשה לומר שההלכה תלויה בגורם שאינו ברור ואין אפשרות לשחזר אותו למפרע.



פירוש 'מעכב את התקיעה' כמניעה גמורה מקול תקיעה לפני הסתימה

מכוח כל הקשיים הללו, נראה שיש מקום לבחון שנית את פירוש הרמב"ם ל'מעכב את התקיעה'. אלמלא דברי הר"ן, היה מקום לפרש שהעיכוב המדובר הוא עיכוב לפני הסתימה, ועניינו הוא שהנקב או הנקבים מונעים הפקה של קול תקיעה מהשופר. וכלפי טענת הר"ן שהדבר כלול בנקיבת רוב השופר, לכאורה יש להשיב שחזינן דלאו הכי, ובפרט אם השופר היה ארוך, וכנ"ל.

לפי הבנה זו, מיושב גם הקושי היישומי, שכן אין צורך להשוות תקיעות שונות שנעשו בזמנים שונים, והמדד היחיד הוא עצם היכולת לקיים תקיעה כהלכתה בשופר בעודו נקוב. ואף שגם מדד זה אינו ניתן לשחזור למפרע, לאחר הסתימה, מכל מקום יש להניח שהיכולת לתקוע נבדקה לפני הסתימה, וידוע האם הנקב עיכב-מנע אותה או שלא.



קושי בפירוש זה מדברי הירושלמי, והצעה ליישובו

הרב יצחק שילת (בספרו זכרון תרועה, עמ' 117) שלל את ההבנה ש'מעכב' את התקיעה היינו מונע אותה, משום שבירושלמי (ר"ה ג, ו) ובראשונים מבואר שפסול 'מעכב את התקיעה' לא נאמר אלא לאחר הסתימה, ולא לפנייה. ואי איתא שלפני התקיעה, אי אפשר כלל להפיק קול, אין מציאות של תקיעה לפני הסתימה. אני מודה שיש בכך דוחק, לפי הצעתי, אך ייתכן שאין הכרח בדבר: ידוע שלעיתים, יש בנוסח הירושלמי שבידינו אי-דיוק בהצבת מימרות במיקום המדויק ובהקשר המדויק שלהן (וכמתואר בספר 'על הירושלמי', עמ' 9 סעיף 9). שמא כך אירע גם כאן, והמימרה המכשירה לפני הסתימה אינה מתייחסת לפסול 'מעכב את התקיעה' אלא לפסול סתימה שלא במינו (שמוזכר במפורש בירושלמי), או לפסול כשלא נשתייר רובו (זה פחות, מסתבר, שכן פסול זה אינו מוזכר בירושלמי). ייתכן שאפילו אין צורך לומר שהמימרה המכשירה לפני הסתימה הוצבה שלא במקומה, אלא שביסודה היא אינה מתייחסת לשורה שלפניה, המזכירה עיכוב של התקיעה, אלא לפסול סתימה שלא במינו שהוזכר קודם לכן, ומקרא נדרש לפני פניו.

אני מודה שלא מצאתי למי שפירש כן את דברי הירושלמי, אך גם לא מצאתי תקדים לשימוש בלשון 'מעכב' במשמעות של שינוי. וכאמור, אין לומר ש'מעכב' מתאר את תוצאת השינוי, כלומר את פסול השופר, שכן 'מעכב' היא סיבה לפסול, ולא תוצאה. ומכיוון שההלכה היא שכל הקולות כשרים בשופר, קשה לקבל את השימוש בלשון 'מעכב' לפסול שינוי בקול השופר, מכוח היותו סימן (או סיבה) לכך שתקין השופר פסל אותו מסיבה אחרת שאינה עצם ה'עיכוב'. והשימוש בלשון עיכוב במשמעות של מניעה גמורה רווח ומצוי מאוד בלשון חז"ל, ומופיע בין היתר במשניות רבות (מעשר שני ה, י; שבת יט, ו; ר"ה ד, ח; יבמות יב, ג; יג, ג; נדרים ג, ג;

גיטין ז, ו; זבחים ה, א-ב; מנחות ג, ה-ז; ד, א-ד; ועוד). מלבד כל האמור – גם אם הירושלמי אכן הבין ש'מעכב' פירושו משנה, עדיין אין הכרח שהרמב"ם קיבל את הבנת הירושלמי בזה, והרי הרמב"ם לא הביא את עצם הדין להכשיר נקב שלא נסתם, וכפי שכבר כתב המגיד משנה (הל' שופר א, ה) על דברי הירושלמי הללו: 'בעלי ההלכות לא כתבוהו', ונראה שכוונתו לרי"ף ולרמב"ם.



רבי יהושע מגנס
ר"מ בישיבת מרכז הרב

הערות וביאורים על עבודת הכה"ג ביוה"כ*

מתוך עיון בפיוטים "אתה כוננתה" ו"אמיץ כוח"

פתיח הפיוטים

בפיוט "אתה כוננתה" הפתיח הוא בריאת העולם ומסתכם במשפט אחד: "אתה כוננת עולם מראש. יסדת תבל וְהכל פְּעֻלָּת וּבְרִיּוֹת בּוֹ יִצְרָת". אולם בפיוט "אמיץ כוח", שגם בו הפתיח הוא בריאת העולם, יש פירוט של הנבראים בכל יום ויום.

נראה שבפיוט "אמיץ כוח" יש הדגשת הכוח והגבורה האלוקית: "אמיץ כח כְּבִיר וְרַב אוֹנִים. אֲשֶׁר מִי יַעֲשֶׂה כְּמַעַשׂ גְּבוּרֹתֶיךָ". הפירוט של מעשה בראשית שכל נברא שונה, מבטא את הכוח והגבורה האלוקית.

יש לומר שבעל הפייט רוצה להתחיל בכך שדווקא מידת הגבורה האלוקית העליונה היא מליאת חיים ובריאה. יש בזה משום המתקה של מידת הגבורה.



שני הפיוטים מזכירים את העוונות שהיו קודם ביאת אבות העולם, אברהם יצחק ויעקב. אך אין כל זכר לחטאי עם ישראל, כולל חטא העגל.

יש לומר שבזה קובעים שאין חטאי ישראל מהותיים לישראל – אדרבה, ישראל מחמת עצמם קדושים וטהורים. החטאים נובעים ממצואות העולם החומרי. ועיי' בדרך ד' של הרמח"ל (חלק א, פרק ג וד) על נפילת העולם על ידי חטא אדם הראשון, ומצב העולם בעקבות כך.

היסוד הזה, שבמהותם ישראל טהורים, וחטאותיהם מחמת העולם שבו הם נמצאים, הוא מיסודות הבנת הרחמים שבימים הנוראים.



בענין בחירת אהרן הכהן וזרעו אחריו כתוב ב"אמיץ כוח": "לְשִׁרְתָּךְ אוֹיֵת לוֹי אִישׁ חֲסִידֶךָ. לְהַבְדִּיל מִגִּזְעוֹ מִקִּדְשׁ קִדְשִׁים. לְקַשֵּׁר נֶזֶר קִדְשׁ וְלַעֲטוֹת אוֹרִים. לִישֵׁב כְּכִבְדָּה פְּנִימָה יָמִים שְׁבַעָה". צריך להבין מהי הכוונה: לישב ככבדה פנימה ימים שבעה. אין מדובר על פרישת הכה"ג לפני יוה"כ, שהרי על כך מדובר בהמשך. ואולי כוונת הפייט לשבעת ימי המילואים. וכן ראיתי שמפרש הרוו"ה.

אמנם זה קצת קשה, שהרי המעלות האחרות נאמרו לדורות ולא רק לשעת המילואים.

* מתוך קונטרס תורת ישעי על ענינים אלו, שאני מכין בעזה"י.

ואפ"ל שכוונת הפייט לחינוכו של הכה"ג, שלכתחילה צריך לישב שבעה ימים בבגדי כהונה. כדאיתא בגמ' (יומא דף ה, א): "שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו", אין לי אלא נתרבה שבעה ונמשח שבעה וכו'. ע"כ. וכשהכה"ג יוצא מהמקדש, אינו לובש בגדי כהונה, כמפורש ברמב"ם (פ"ח מהל' כלי המקדש הל"י). ועל כן בעת חינוכו הוא צריך לישב פנימה, דהיינו בבית המקדש. ולדעת הרמב"ם (פ"ד מהל' כלי המקדש הל"י) לא היה הכה"ג עובד באותם הימים. על כן רק הישיבה היתה מודגשת.



שבעת ימים קודם יוה"כ

יש הבדל בין שני הפיוטים בענין שבעת ימים שקודם יוה"כ. ב"אמיץ כוח" מוזכר גם ענין פרישת הכהן הגדול: "מחזיקי אִמְנָה שְׁבוּעַ קֶדֶם לְעֶשׂוֹר. מְפָרִישִׁים כֹּהֵן הָרֹאשׁ כְּדַת הַמְּלוֹאִים". ואילו ב"אתה כוננתה" אין פרישת הכהן הגדול מוזכרת כלל.

נראה שנחלקו במהות ענין פרישת הכהן הגדול קודם יוה"כ: האם הפרישה עצמה היא חלק מהכנת הכהן הגדול, וגורמת להעלותו למדרגה שבה הוא מוכן לעבודת יוה"כ; או"ד אין השבעת ימים באים אלא להרגילו לעבודת היום הקדוש, והפרישה אינה חלק מההכנה עצמה של הכה"ג.

ואיתא בגמ' (דף ת, ב): זה פרישתו לקדושה וכו'. ע"כ. וכתב שם רש"י: ליכנס למחנה שכינה, ולא יהא לבו זחה עליו, ויהא נבדל מכל קלות ראש, שחלה עליו אימה בהבדלתו מן הבריות. ע"כ. וכן כתב הריטב"א. ואילו המאירי פירש: וכבר ביארנו שכהן גדול קודם יום הכפורים פרישתו לקדושה ר"ל מקום קדוש והוא לשכת פרהדרין שהיתה בעזרה. ע"כ. נחלקו אם כוונת הגמ' למטרת הפרישה או למקום הפרישה.

נמצא שלפי רש"י הפרישה עצמה מכינה את הכה"ג לעבודתו ביום הקדוש. אמנם המאירי כתב בריש מכילתין, על המשנה: ומתוך כך היו מפרישין אותו מביתו שבעת ימים קודם ליום וגודרין אותו בפרישת אשתו שמא בעוד שהוא בא עליה תמצא נדה או ספק נדה ויהא טמא טומאת שבעה ומכניסין אותו ללשכת פרהדרין לדור שם כל שבעה ולהפרישו לשם מכל טומאה ולשכה זו היתה מיוחדת לכך. ע"כ. ועיי' שו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' לו, וסי' קלו) שהשואל ר"ל דפרישת כה"ג מביתו, היינו מאשתו, כדי שלא יטמא; והתשב"ץ פליג דפרישת ז' ימים הוא דאורייתא, אבל פרישה מאשתו אינה אלא מדרבנן.

ואם כן, לפי רש"י (וכן כתב הריטב"א) שהפרישה היא כדי להכינו לקדושת העבודה ביוה"כ, שפיר מוזכר הפייט גם את פרישתו של הכה"ג. ואילו לפי המאירי שאין הפרישה אלא כדי למנוע טומאה, וכדברי השואל בתשב"ץ, אין כל כך מקום להזכיר את הפרישה בפייט.

גם יש להעיר שבפייט "אמיץ כוח" מוזכר דבר שאינו מבואר במשנה: דהיינו, מיהו המפריש את הכהן הגדול. במשנה תנן סתמא: שבעת ימים קודם יום הכיפורים מפרישים כהן גדול מביתו ללשכת פרהדרין וכו'. ע"כ. וכאן הפייט מפרש ש"מחזיקי אִמְנָה", מחזיקי מסורת התורה, דהיינו הסנהדרין, המה המפרישים. ויש מחזורים שמוכב בשם ר' יעקב עמדין תיאור נפלא של פרישת הכה"ג, תיאור שנכתב על ידי הנציב הרומי.

ליל יוה"כ

בפיוט "אתה כוננתה" אין כלל זכר לנעשה בבית המקדש בליל יוה"כ, לא של הלימוד של הכהן הגדול ולא שמעסיקין אותו עד שיגיע זמן השחיטה. ע"כ. (דף יט, ב). לעומת זאת, בפיוט "אמיץ כוח" מוזכר בקצרה דברי המשנה (יומא יח, ב): אם היה תלמיד חכם קודש ואם לאו תלמידי חכמים דורשים לפניו. אם יודע לקרות קורא וכו'. ע"כ. ז"ל הפייט: שיח מדרש בפה ובכתב הגיון. סביביו ישנו לעוררו עד חצות. כוונת הפייט במה שכתב "בפה ובכתב הגיון", דהיינו כסדר המשנה שאם היה תלמיד חכם דורש, ואם ידע לקרות קורא. וס"ל לבעל הפייט שהקריאה בכתובים אינה אפשרות, דהיינו אם אינו יודע לדרוש, אלא יש חיוב דווקא לדרוש בתורה שבעל פה ובקריאה בכתובים. יש להרחיב מדוע דווקא תורה שבעל פה ודברי הכתובים, אבל אין כאן מקום להאריך.

אלא שצ"ע מה שכתב בפיוט: "לעוררו עד חצות". הרי במשנה תנן (דף יט, ב): ומעסיקין אותו עד שיגיע זמן השחיטה. ע"כ. והיינו שהאיר המזרח הנאמר בריש פרק ג. ואין לומר שכתב עד חצות משום דהכה"ג תורם את הדשן, שהרי בעל הפייט מיד כתב עלצו תרם דשן בפייס. דס"ל דמפייסים על תרומת הדשן כמו שמפייסים כל שאר הפייסות המתקיימים ביוה"כ.

ואולי הוה קשיא ליה לבעל הפייט מה דקאמר התם (דף כ, ב): ביוה"כ דאיכא חולשא דכ"ג עבידנן מחצות וכו'. ע"כ. וקשה למ"ד דאין הכה"ג תורם, מאי חולשא איכא. וסבר בעל הפייט דעד חצות מתקיים המשנה אם היה תלמיד חכם דורש וכו' אם ידע לקרות קורא וכו'. ע"כ. והיינו, דווקא עד חצות, משום חולשה של כה"ג שלא יטרח יתר מדי. עיין בתפארת ישראל אות לח. בחצות דתורמים את המזבח וכל העזרה רוגשת, וכלשון רש"י (דף כה, ב, ד"ה להרגיש): להשמיע קול המון עם רב כמה פעמים שהוא למלך שנאמר בבית אלהים וכו'. ע"כ. ולא מסתבר שהכה"ג ימשיך לדרוש או לקרוא כשכל העם רוגש משום כבודו של מלך בהפסת הפייס לתרומת הדשן. וגם, קול זה עצמו לכבודו של מלך הכבוד לא יניח לו להירדם. ולאחר מכן נאמר במשנה (דף יט, ב): בקש להתנמנם וכו' ומעסיקין אותו עד שהגיע זמן השחיטה. ע"כ. ומפרשת הגמ': תנא לא היו מעסיקין אותו וכו' אלא בפה ומה היו אומרים? "אם ד' לא יבנה בית" וכו'. מיקרי ירושלים לא היו ישנים כל הלילה כדי שישמע כ"ג קולה הברה ולא תהא שינה חוטפתו. ע"כ. ולפי זה יקרי ירושלים לא היו לומדים אתו, אלא משמיעים קול הברה של לימוד שגורמת לו להתעורר.



עבודת יום הקדוש

יש הבדל בין שני הפיוטים בענין פייס ביוה"כ. לפי הפייט "אמיץ כוח" יש פייס גם ביוה"כ לעבודות שאינן על ידי הכהן הגדול; לפי הפייט "אתה כוננתה", אין פייס ביוה"כ. וזו מחלוקת ראשונים, עיי' בבעה"מ והמלחמות בריש פרק הראשונה.

בפיוט "אתה כוננתה" מודגש בכל הטבילות, שעלה ונסתפג: ויִרְדּוּ וְטָבַל וְעָלָה וְנִסְתַּפַּג כְּמוֹ שֶׁהֻזָּהר.

נִתְּנוּ לוֹ בְּגָדֵי זָהָב וְלִבְשׁ וְקִדְשׁ יָדָיו וְרַגְלָיו (מקתון של זָהָב): הפייט אומר שהוזהר על ספיגת המים לאחר הטבילה. היכן הוזהר? הנה, לשון הרמב"ם (פ"ב מהל' עבודת יוה"כ הל"ב): ומסתפג. ע"כ. ודייק המשל"מ שם דמשמע דהוא חיוב, ולא אורחא דמילתא. ועל כך שאל מדוע יש חיוב להסתפג. וכתב המשל"מ דהוא משום חציצה, דלא גרעה טיפת מים מרוח המפרידה בין בגד לגוף, דכתב הרמב"ם דצריך לחשוש בו משום חציצה. ועיי' במשך חכמה (ויקרא טז, ד) וכן מה שכתבו עוד אחרונים. על כל פנים, מבוארים דברי הפייט כדיוק המשל"מ ברמב"ם.

חידוש נוסף בפיוט "אותה כוננתה", שלפי חלק מהנוסחאות כתוב שקידש הכהן הגדול ידיו ורגליו מקתון של זהב, גם בטבילה הראשונה.

רש"י (דף לא, ב) סבר דקידוש ראשון מקדש מכיור, ככל ימות השנה, כמו שטבילה ראשונה היא במקום חול. וברמב"ם (פ"ב הל"ה) משמע דמקדש גם קידוש ראשון מקיתון של זהב. וזו מחלוקת בירושלמי (פ"ד הל"ה). וי"ל שנחלקו אם טבילה ראשונה וקידוש ראשון מקבלים דין של טבילה וקידוש של יוה"כ, או כיוון שגם לולא יום הכיפורים היה טובל ומקדש את ידיו ורגליו בתחילת העבודה, הויא ליה טבילה וקידוש של כל ימות השנה. ועיי' בלשון הרמב"ם לענין טבילה. ועיי' משפט כהן סי' קלו בענין הטבילה הראשונה.

בפייט "אמיץ כוח" נאמר: עֲמַד וְקִדְשׁ וְקִרְצַן תְּמִיד הַשְּׁחָר: פָּקֵד לְמִרְקוֹ וְהוּא קָבֵל וְזָרַק. פֶּרֶשׁ הַקָּטִיר וְהִיטִיב

יש כאן חידוש: פקד למרקו. היכן איתא דבעי כהן גדול לפקוד לאחר למרק. ונראה דהיה קשה לבעל הפייט, מהו לשון המשנה (דף לא, ב): ומירק אחר שחיטה על ידו. בפשטות משמע שהממרק היה עומד בסמוך לכה"ג כדי למרק מיד את השחיטה. אמנם בעל הפייט כנראה פירש שכוונת התנא שגם הממרק הוי בשליחותו של הכה"ג, שהוא החייב בעבודות היום. ושמא יש לומר דסבר בעל הפייט שכיון דהמירוק הוי מכוחו של הכה"ג, הרי מצות השחיטה נקראת על ידו, שאין המצווה נקראת אלא על שם גומרה. ואף שגם בשני סימנים ששחט קיים את מצות השחיטה, כיון דמצווה למרק, כדאיתא התם (דף לב, ב- לג, א) גם מירוק זה צריך להיות מכוחו של הכה"ג.



הזכרת השם בוידוים

איתא בגמ' (דף לט, ב): ת"ר עשר פעמים מזכיר כהן גדול את השם בו ביום וכו'. והעם עונה ברוך שם כבוד מלכותו, כדילפינן מהפסוק "כי שם ד' אקרא הבו גודל לאלהינו", כדאיתא בגמ' (דף לו, א). ולעיל, (דף לו, ב) הגמ' לומדת דמה דכתיב "וכפר בעדו ובעד ביתו וכו'" הכוונה לידוים דברים. היינו שהוידוי עצמו מכפר, גם לפני עצם כפרת דמים.

ומשמע שהזכרת השם עצמה מכפרת. שהרי הר"ן כתב (דף ו, א, מדפי הריף, ד"ה והיכן אומרה) דהאידינא מתודין י' וידויין כנגד י' פעמים שמזכיר כהן גדול את השם ביוה"כ.

ובזה מובן שבידוי הנוסח הוא אנא השם וכו' אנא בשם כפר נא וכו'. ועיי' בט"ז (סי' תרכא אות ב): "ונ"ל הטעם דכשמבקש רחמים אומר בשם דהיינו שמתפלל שהוא ית' יושיעו ע"י שם העצם שהוא רחמים גמורים בלי תערובות דין כלל כנ"ל". ע"כ.

וראיתי שמובאים דברים בשם הרמ"ק, מתוך ספר זבח שלמים על עבודת יוה"כ. שם מתבאר על פי דרכו ששם השם המוזכר על ידי הכהן הגדול הוא שם העצם והוא נשמה לכל השמות וכו'. והכוונה למלא את פגימת השמות שנפגמו על ידי חטאים ועוונות. ועוד האריך בדברים שיש ללמוד אותם אך ורק בקדושה וטהרה. נמצא כפי שכתבנו לעיל, ששם ד' הוא עצמו חלק מעבודת הכפרה ביום הזה.

ושם ביאר הרמ"ק שגם ההשתחויה היא חלק מעבודת הכפרה, שעל ידי הכריעה וההשתחויה יש קבלת עול מלכות שמים ומתפשטת הכפרה על השומעים. וזו כוונת הכה"ג האומר להם: תטהרו.

ככלל, בענייני עבודת ד', האדם צריך ללכת מהקל אל הכבד, מהקל לחמור. ואילו ביוה"כ העבודה מתחילה בבית קדש הקדשים, ומשם היא יוצאת: הזאת דם הפר ודם השעיר בק"ק; הזאת דם הפר ודם השעיר על הפרוכת מבחוץ; הזאת שבע פעמים של דם הפר מעורב עם דם השעיר על מזבח הזהב; שפיכת שאריות דם הפר ודם השעיר על יסוד המערבי של המזבח החיצון.

ונראה לומר על פי דברי ר' חיים ואלאזין (נפש החיים, שער א, פרק כ) בענין תיקוני התשובה:

וביאור פרטות סדר תיקונם והתקשרותם ע"י התשוב' שכאשר פגם האדם בחינת נפשו או אף גרם ח"ו שנפסקו ונכרתו כל הט' ספירות' מחכמה ולמטה מהתקשרותה הנ"ל ותרד פלאים לעמקי מצולות הקליפות ח"ו. אז ע"י וידוי דברים באמת מעומקא דלבא. בעקימת שפתיו בחינת נפש דרוח. מעורר בקול דברים שלו עד לעילא ולעילא. וגורם שיתאצל תוספת קדושה ממנו ית"ש עד שורש הנשמה תחילה. ומשם לנשמתו ורוחו. והרוח מבהיק אורו הגדול הנשפע עליו. גם על בחי' הנפש מצד ההתקשרו' שנשאר עדיין ביניהם כנ"ל. לכלות ולהתם הכחות הרע ומדרגות הטומאה ולהוציא ממסגר אסיר כל בחינותיה ולחזור ולקשרם כבראשונה עם בחי' הרוח. ע"כ. וכן ממשיך ר' חיים שם לבאר את תיקוני החטאים והטהרת חלקי הנפש השונים על ידי התשובה.

ויסוד הכל, ש"יתאצל תוספת קדושה ממנו ית"ש עד שורש הנשמה תחילה". ומשם לנשמתו. וממנה לרוחו. והרוח תבהיק האור הגדול השופע אליו על הנפש.

ובזה יהיה לנו פתח לגשת לעבודת הכה"ג ביוה"כ, שהוא מצטווה להוריד לעולם את תוספת הקדושה המכפרת וטהרת את העולם. והיא מתחילה בקודש הקדשים, ומשם להיכל ד', הן על הפרוכת והן על מזבח הזהב, ולבסוף ליסוד המערבי של המזבח החיצון, ומשם יוצא הדם לנחל קדרון, כלשון המשנה (דף נח, ב) ונמכרין לגננין לזבל. היינו ששיירי הכפרה יוצאים עד לעולם החומרי, ומצמיחים על ידם את הגנות.



אוצר אורח חיים

ברכה על מאכל איסור ♦ בירורים בדיני סעודה שלישית ♦ טלטול כלי
אכילה שלא לצורך ♦ פסיק רישא דלא נחא ליה בקרקע של יהודי
שיאנו חבירו ממש

הרב יוגב עמוס נחייסי

מח"ס פתחי עמוס

ברכה על מאכל איסור

ברכות (מה:): גרסינן 'שלשה שאכלו כאחת חייבים לזמן אכל דמאי ומעשר ראשון שנטלה תרומתו מעשר שני והקדש שנפדו והשמש שאכל כזית והכותי מזמנין עליו, אכל טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפדו והשמש שאכל פחות מכזית והנכרי אין מזמנין עליו'

רואים שעל דבר איסור לא מזמנין, ונחלקו הראשונים בכך האם הגמרא דברה רק על דיני זימון, או גם על ברכה שלא מברכים.

כתב הרמב"ם (הלכות ברכות פ"א ה"ט): 'כל האוכל דבר אסור בין בזדון בין בשוגג, אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, כיד הרי שאכל טבל ואפילו טבל דדבריהם או שאכל מעשר ראשון שלא נטלו כל תרומותיו או מעשר שני והקדש שלא נפדו כהלכתן אינו מברך, ואין צריך לומר אם אכל נבלות וטריפות או שתה יין נסך וכיוצא בהן'.

רואים שלמד הרמב"ם שהגמרא מוקי למשנה שאכל טבל לא מזמנין עליו מדובר על טבל דרבנן, וכמו שאין מזמנים עליו כך אינו מברכים עליו.

והשיג עליו הראב"ד (שם): 'א"א טעה בזה טעות גדולה שלא אמרו (מה:): אין מברכין אלא שאין מזמנין עליהן לומר שאין להם קביעות לזימון הואיל ואוכלין דבר האסור והוא כעין אכילת פירות שאין להן קבע לזימון אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו'.

נראה לומר שהמחלוקת בין הראב"ד לרמב"ם היא האם ברכה היא מדיני הודיה או מדיני תשלומין, הרמב"ם סבר שהוא דין של הודיה לקב"ה על מה שנתן לו, ואם כך איך אפשר להודות לקב"ה על מאכל שהוא אסור לנו לאכול. ולעומת זאת, הראב"ד סבר שהוא דין תשלומין דהיינו כתוב השמים שמים לשם, דהיינו לפני ברכה הכל שייך לקב"ה, ואחר ברכה 'וארץ נתנה לבני אדם' ואחר ברכה המאכל שייך לאדם. ואם כן, הרי הברכה נתקנה על הנאה, כמו שכתוב אסור לאדם ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, אם כן אם אדם חטא בגזלה עדיין שייך לברך על הנאה שנהנה. וכן הוסיף הגהות הרמ"ך: 'לא נהיר זה וכי משום שעבר עבירה אחת יעשה שתים שיהנה מן העולם בלא ברכה'.

וראה לדברי הרא"ש (ברכות פ"ו ס"ב), שאחר שהביא את המחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד כתב 'ונ"ל כדבריו (של הראב"ד), וכן מוכח מהא דאמרי' בפ"ק סנהדרין (דף ו:): ובפ"ק הגזול קמא (צה:): 'הרי שגזל סאה חטים מחבירו טחנה אפאה והפריש ממנה חלה אין זה מברך אלא מנאץ' משמע שחייב לברך אלא שברכתו היא ניאוף, עכ"ל.

לומד הרא"ש בדברי הגמרא בסנהדרין שמה שכתוב אין זה מברך אלא מנאץ, פירושו שחייב לברך, אבל זה ניאוף בגלל מה שעשה, שגזל, אבל הוא חייב לברך.

ומר"ן בכסף משנה (שם) כתב על דברי הרא"ש 'ואיני יודע למה דחה דברי רבינו בכך דהא תניא בפרק כל שעה ובפ"ק דחלה ירושלמי תני מצה גזולה אסור לברך עליה א"ר אושעיא על שם ובוצע ברך נאץ ה' הא דאמרה בתחלה אבל בסוף דמים הוא חייב לו רבי יוסי אומר אין עבירה מצוה א"ר אילא אלא המצות אם עשיתן כמצוותן הרי הם מצות ואם לאו אינן מצות' עכ"ל.

רואים מדברי הירושלמי שדבר שהוא גזול אסור לברך, שאין עבירה מצוה, וכמו שגזל חטין טחן אפאה והפריש ממנה ובא לקיים מצות חלה. מה שהגמרא אמרה אין זה מברך אלא מנאץ, פירושו שהוא לא יכול לברך, ואחרת ממה שהבין הרא"ש.

וראיתי לבעל השואל ומשיב (נתנון) בחידושי לברכות (מה.) שישב את דעת הרא"ש 'אמנם נראה דכוונת הרא"ש למה דמסיק רבא בב"ק שם דראב"י ס"ל גם כן דשינוי קונה ורק דהו"ל מצוה הבאה בעבירה לענין קיום המצוה והברכה, ולפי"ז שוב שייך לומר דניחא ליה לאינש למעבד מצוה בממוניה ורק ברכה אסור לברך משום דמאיס לברך, ועיין סימן תרמט סעיף א וסימן תנד סעיף ד, ושוב כל שאינו ריך להחזיר פשיטא דניחא ליה ליעבד מצוה בממוניה, ושפיר כתב הרא"ש דמברך רק דמקרי מנאץ, ודוק היטב, ובזה יתיישב ג"כ מה דנקט הירושלמי לענין מצה גדולה ולא נקט סתם בגולם לחם' עכ"ל.

ויש להסתפק בדעת הרמב"ם בדין חולה ביום הכיפורים שחייב לאכול, האם יברך על כך או לא, שלכאורה זה מאכל איסור, ואסור לברך, או שנאמר כיון שהתורה התירה לו 'וחי בהם' אזי הוא נהפך להיות לגביו כמאכל היתר, ויברך עליו

כתב הרא"ה (ברכות מה.) כדברי הרמב"ם, וז"ל 'והדין נותן דאיך יברך אין זה מברך אלא מנאץ ואין זה אלא מזכיר עון, תדע לך שהרי שהיה אוכל חזיר ונבלה יברך, ולא עוד אלא אפילו אוכל אותן בהיתר כגון חולה שיש בו סכנה וצריך להן אין לברך על אכילתו זאת, וכן כתב הרב ר' משה (הרמב"ם) ז"ל, וכן הוא הדין בודאי באיסורין דרבנן, באוכל אותן באיסור, אבל אוכל אותן בהיתר, כגון חולה שיש בו סכנה או מעשה שבת ע"י גוי בחולה שאין בו סכנה, נראה ודאי שמברך שכיין שהתירוהו והוא טעון ברכה מן התורה ודאי מברך לפי שהיום מותר הוא לאכילה, ומאכל זה מותר הוא אלא שנעשה בו מלאכת איסור ומלאכה הותרה לגבי האי, ומכאן למי שהוצרך ואכל ביום הכיפורים אע"פ שאכל בהיתר אין לו לברך לא לפניו ולא לאחריו, דכיון דיום זה אסור הוא לאכול הוה להו כולו מאכלות לגבי האי יומא כחזיר ונבלה, ותו דלאו מידי דהנאה הוא אלא דצער, ואע"ג דלא סגיג דלא מתהני, הנאתו ע"י אונס ולא שייך לברוכי בהא, וכדין אשה שנאנסה ותחלתה באונס וסופה ברצון דחשבינן לה אונס (כתובת נא, ב) עכ"ל.

מסביר לנו רבנו הרא"ה בשיטת הרמב"ם שאפילו אם הותר לחולה שיש בו סכנה לאכול, אפילו הכי לא יברך עליה כלל. וביתר ביאור אפשר לומר שכל מה שאנו מתירים לחולה לאכול הוא משום שיש מצוה 'וחי בהם', דהיינו שחולה שיש בו סכנה הותר לו לאכול דבר איסור, אבל אין זה מפקיע את שם איסור מעליו. ואם כן אין הבדל בין היום אסור לבין איסור בעצם, ששניהם נקראים איסור בעצם ופיקוח נפש אינו מפקיע זאת, אלא רק מתיר לו לאכול.

וכן כתב תלמידו, רבנו הריטב"א, וז"ל 'מי שאכל או שתה דברים האסורים מן תורה או מדבריהם אינו מברך לא לפנייהם ולא לאחריהם כלל, שאין זו הנאה ועל המברך נאמר ובוצע בירך ניאץ י"י, אין צריך לומר כשאכלם באיסור, אלא אפילו אכלם בהתר מפני חוליו שהוא מסוכן אינו חשוב נהנה, ואינו מברך עליו כלל, שכל הנאה שתחלתה באונס וסופה ברצון אינה הנאה, לפיכך חולה האוכל ביום הכפורים אינו מברך כלל, שהלחם וכל מאכל אסור הוא ביום הכיפורים כחזיר בשאר הימים אלא שהותר לו מפניו חליו כשאר איסורים, אבל חולה שבישלו לו בשבת ע"י גוי או ע"י ישראל בהתר דברים המותרים, כיון שאין בגופן איסור אלא במעשה שבת, ומעשה זה נעשה התר מברך עליו לפניו ולאחריו כדינו' עכ"ל. וכן עיין בספר הפרדס (עמוד קעד) שמשווה בין דברי הרמב"ם לרבנו הרא"ה והריטב"א.

ומנגד כתב הרשב"ץ בפירושו לברכות (עמוד מה. ד"ה וכתב) 'ואני אומר שאפילו לפי דבריו אם אכלן ברשות כגון לרפואה או באונס שמברך עליהן שכיון שהותר לו לאוכלן תו לא הויא מצוה הבאה בעבירה כלל וה"ה דמזמנין עליהן עכ"ל.

מחדש לנו הרשב"ץ שלדעת הרמב"ם יברך, שכיון שהתורה אמרה 'וחי בהם', אין זו מצוה הבאה בעבירה, אלא היתר גמור ושפיר ברוכי עליהו. וי"ל ביתר ביאור, שאם תמצי לומר שחולה האוכל ביום הכיפורים אוכל דבר איסור שהותר לגביו, אין זו הודאה על עבירה אלא הודאה על היתר אכילת האוכל אע"פ שהוא אסור. וכדברי החתם סופר (שו"ת חלק אורח חיים סימן רב), שכתב ע"פ המג"א (אורח חיים סימן רד ס"ק כא) 'האוכל מרצונו לפקוח נפשו מברך את ה' שברא פרי זו או לחם זה, שהרי אפילו רק להשביע רעבון מברך, ומכ"ש שיברך ויודה שהזמין לו דבר להצילו ממות, וגם אשר בחסדו הי"ת ויתר לו תורתו ומותו למען חיותו ואיך לא יברך' עכת"ד. ודעת מר"ן נראה כדעת הרשב"ץ.

בכסף משנה (ברכות פ"א ה"ט) וכן בבית יוסף (סימן קצו) הביא ראיה מן התוספתא במסכת דמאי (ה"ד) 'כיוצא בו לא יושיט ישראל אבר מן החי לבני נח ולא כוס יין לנזיר שאין מאכילין את האדם דבר שהוא אסור לו ועל כולן אין מברכין עליהן ואין מזמנין עליהן ואין עונים אחריהם אמנ' עכת"ד. לכן פסק הלכה למעשה בשולחן ערוך (או"ח סימן קצו) שלא מברכים על מאכל איסור. ועוד מלמד אותנו מר"ן שלדברי הרמב"ם אין הבדל בין איסור חפצא לגברא בין אבר מן החי לנזיר המודר מן היין, בכל גוונא אינו מברך.

אולם לגבי רפואה, כתב מר"ן בספרו בית יוסף (אור"ח סימן רד) וז"ל 'ורבינו ירוחם (נט"ז ח"א קמג:) כתב וזה לשונו שתה שום דבר לרפואה או אכל לא יברך עליו שאם הוא דבר אסור ואכלו שלא במקום סכנה לא יברך ואם הוא במקום סכנה גם כן לא יברך וזה הכלל כל מידי דלרפואה לא יברך עליו כדמארינן האי מאן דחנקתיה אומצא כך כתב הרמ"ה בתשובה עד כאן לשונו, ותמהני על מה שפטר מברכה לשותה דבר לרפואה שהרי בגמרא שכתבתי בסמוך אמרינן בהדיא דאע"ג דלרפואה מכין כיון דאית ליה הנאה מינה בעי ברוכי, ומה שפטר מברכה אוכל דבר איסור במקום סכנה, אין כן דעת הרא"ש שהרי כתב שחולה שאכל ביום הכפורים מברך ומזכיר של יום הכפורים מברכת המזון, וכ"כ הגהון מיימון בפ"א מהלכות ברכות, ועוד שכבר נתבאר בסימן קצו שהרא"ש סובר כראב"ד שאוכל דבר איסור מברך עליו ושם נתבאר דלהרמב"ם אינו

מברך עליו, ומיהו היכא שאוכל דבר איסור לרפואת חולי נראה דלהרמב"ם נמי מברך עליו^א עכ"ל.

מלמד אותנו מר"ן שאוכל דבר לרפואה, בין דבר איסור בין דבר היתר, מברך עליו. ונראה שהוא למד שכל דבר שהוא לרפואה, הותר האיסור ונהפך לדבר היתר לגמרי. וכן הוא למד בדברי הרמב"ם שאם אוכל דבר איסור לרפואה מברך עליו.

ויש לדקדק מלשון מר"ן שהבין כך מדעתו ברמב"ם, שכתב נראה דלהרמב"ם נמי מברך עליו, ולשון נראה הוא לשון של ספק שאינה ראייה גמורה, כמו שלמד אותנו מרן רה"י הגרי"ח סופר שליט"א בספריו ברית יעקב (סימן יז הערה ג), ותפארת יצחק (עמוד סה), וכן עיין בבית יוסף (או"ח סימן קצו) שכתב בלשון 'ולי נראה', ודוק.

אם כנים הדברים, רואים שמר"ן הוא הבין כך מדנפשיה בדברי הרמב"ם, אבל אם היה רואה את דברי רבינו הרא"ה והריטב"א, והפרד"ס והמאירי, אפשר לומר שהיה חוזר בו^א.

נמצאנו למדים שדעת הרמב"ם שנויה במחלוקת האם מאכל איסור אסור לברך עליו, בין אם אוכל לנפשו בין אם אוכל משום חוליו שיש בו סכנה וכדו'. לדעת הרא"ה, הריטב"א ודעימיה, יהיה אסור כיון דרביע עליה כחזיר ונבלות. ולעומת זאת, לדעת הרשב"ץ ומר"ן וחת"ס יהיה מותר, כי הופקע ממנו האיסור, והוא הותר בשביל החולה.

והן אמת שמר"ן פסק בשולחן ערוך (סימן תריח סעיף י) 'חולה שאכל ביום הכיפורים ונתיישב דעתו בענין שיכול לברך צריך להזכיר של יום הכיפורים בברכת המזון שאומר יעלה ויבא בבונה ירושלים' עכ"ל. אבל הני מילי לחולה, שמכח שהותר לו נהפך עליו המאכל להיתר ושפיר ברוכי עליה. אבל במקום שאין סכנה, כגון אדם שביום תשעה באב בירך על מאכל מסוים, ואחר הברכה לפני הטעימה נזכר שתשעה באב היום, לא יאכל משום שלדעת הרמב"ם הרבה מן הראשונים הבינו בדעתו שכיון שרביע עליהו איסור אין להתיר לו לברך. ואם תמצי לומר שאיסור ברכה לבטלה דאורייתא, תדע לך אתה הקורא שדבר זה שנוי במחלוקת גדולה ונשברו על כך קולמוסים שלמים, שהרבה מן רבותינו אחרונים סברו בדעת הרמב"ם שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא דרבנן. ואעתיק לך קצת מן המקורות. כך כתב בשו"ת זרע אמת (ח"א סימן א), וכ"כ הגאון גזע ישי (מערכת ב' כלל רט), וכ"כ האליה רבה (או"ח סימן רטו), וכ"כ החתם סופר בתשובותיו (או"ח סימן טו) וכ"כ בשו"ת סבא קדישא (ח"ב סימן יג ד"ע ע"ב) וכ"כ הגאון רבי יצחק טייב ז"ל בספרו ערך השלחן (או"ח סימן תפט אות ז).

וגם אם תמצי לומר שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא דאורייתא, יש רבים מן הפוסקים שסוברים שהני מילי דוקא כשמזכיר שם שמים לבטלה, אבל כל שהוא בדרך ברכה, אף לרמב"ם ז"ל אינו אלא דרבנן גרידא. כך כתב החיי אדם (נשמת אדם כלל ה'), וכ"כ בשו"ת בית שלמה (או"ח סימן יד ד"ו סע"ב), וכ"כ להדיא הרב מלאכת הקדש (פרשת בשלח) הובא בשדי חמד (מערכת ב' כלל קטו ד"ה המורס), וכ"כ בשו"ת פנים מאירות (ח"א ס"ס ס"ו) וכ"כ הפני יהושע (ברכות לג, ב), וכ"כ בשו"ת החתם סופר (או"ח סימן סו). וכ"כ מרן הרב יעקב ישראל קניבסקי זצ"ל בספרו שיעורין של

א). וכן מצאתי שכדברי רבינו ירוחם והרמ"ה, כך סבירא ליה רב עמרם גאון בספר סדר רב עמרם גאון עמוד מג.

תורה וז"ל ג'גם לדברי המגן אברהם דלהרמב"ם ז"ל הוא איסור דאורייתא, וזה אינו אלא בזורק ברכה מפיו שלא לצורך כלל אבל בטועה וסבור שצריך ברכה זו, או כשסומך על איזה פוסק שמצא שסובר שצריך לברך, אף על פי שאין הדין כך, מכל מקום אין זה כזורק ברכה מפיו ללא דבר ולא הוי אלא איסורה דרבנן עכ"ל. ועיין עוד בספרו של מרן רה"י הגרי"ח סופר שליט"א דברי יעקב חיים (ח"ב סימן ב.).

ולפי דברינו יוצא הלכה למעשה, שאדם שביום כיפורים בירך בטעות על מאכל, לא יטעם ממנו אלא יאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וכך פסק מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל, מובא בספר ילקוט יוסף (תפילה כרך א סימן פט הערה מד מהדורת תשס"ד): אבל אדם שבירך בטעות ביום תשעה באב או בשאר תעניות לא ימשיך לטעום מן המאכל אלא יאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. משום שזהו דרבנן מול דרבנן, ושב ואל תעשה עדיף.

וכן יש עוד לעיין, שהרי ידועה מחלוקת הראשונים האם איסור אכילה לפני התפילה הוא איסור דאורייתא או דרבנן. דעת הרא"ה בספר פקודת הלויים ברכות (יו"ד ב.), וכ"כ החינוך (מצוה רמ"ח) וכ"כ הרשב"ץ בספרו זהר הרקיע (לאיון מ"ח), וכ"כ המאירי (ב"מ קטו), וכ"כ רבינו בחיי בביאורו לתורה ויקרא (י"ט, כ"ו) ודעימיה, שדעתם שאיסור אכילה לפני התפילה הוא דאורייתא. ואם כך יש לדון באדם הבריא שבירך על מאכל לפני התפילה האם יטעם קצת או יאמר ברוך שם כבוד מלכותו.

וראיתי לרב משה לוי זצ"ל בספרו ברכת ה' (פרק א אות כב הערה 87) שכתב שיאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וביאר טעמו מכיון שכל האיסור הוא מכך שמזלזל בתפלת שחרית ומתפלל אותה מתוך גאווה, אזי המברך על מאכל לפני התפילה יטעם קצת. וביתר ביאור אפשר לומר שהרי אין כל איסור במאכל לפני התפילה, שגם לשיטת הראשונים שסוברים שהוא דאורייתא אינם סוברים שהאיסור הוא במאכל בעצם, אלא האיסור הוא להתפלל מתוך גאווה. ומשום הכי אדם שבירך וטעם קצת אין הטעימה בא מתוך גאווה אלא להצילו מן איסור ברכה לבטלה. וכן הוא הדין אדם שברך על מאכל או שתיה בליל שבת קודם שיקדש, או שברך על מאכל או שתיה במוצאי שבת קודם שיבדל, יטעם קצת כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, שאין האיסור במאכל עצמו אלא כל האיסור נאמר על כך שלא לזלזל בקידוש ובהבדלה. ולכן עצם זה שאדם טועם בשביל להינצל מאיסור ברכה לבטלה אינו זלזול, ולכן שפיר יש לטעום, בשביל להינצל מברכה לבטלה.

ועוד ראיתי לרב אלחנן פרץ שליט"א בספרו חקת המשפט (מאמרי גזילה, מאמר ל' עמוד קמה) שכתב סברא המסתברת לחלק בין איסורים התלוי בזמן, כמו יום כיפורים, לבין איסור התלוי בפעולה. וז"ל 'ולענ"ד נראה דאם האיסור התלוי בזמן איסור מוחלט הוא וכמו האוכל ביום הכיפורים שאין היתר לאכילתו אין לברך עליו, אבל איסור שתלוי בפעולה שאם תעשה יהא מותר אפשר לברך כמו האוכל קודם קידוש, או קודם הבדלה, יש כאן תרתי למעליותא א' שאין האוכל עצמו אסור אלא הזמן אוסר, ב' דע"י מעשה קל יהיה הדבר מותר לו, כגון שאם יעשה קידוש או הבדלה, ולכן מיקרי מאכל של היתר בזמן היתר שהרי הזמן עצמו אינו אסור'.

אבל נראה שעדיין יש לעיין במאכל שנאסר משום רוח רעה, כגון שהניחו מאכל מתחת המיטה וישן על המיטה לילה, ולאח"כ ברך על המאכל. יש לדון האם יטעם מן המאכל או יאמר ברוך שם כבוד מלכותו, שהרי יש צד לומר שיטעם מן המאכל, כיון שהמאכל עצמו הוא היתר.

ולולא דמסתפינא נראה לענ"ד שלא יטעם מן המאכל אלא יאמר ברוך שם כבוד מלכותו, משום שהרי יש מן רבותינו קמאי שסוברים שאיסור רוח רעה הוא איסור דאורייתא. ואעתיק לך כמה מהם, ובמקום אחר בארתי את הדברים. כך כתב בספר הבתים (מצות אזהרה צרח) וכ"כ הסמ"ג (לא תעשה קסז), וכ"כ היראים (עמוד היראה מצוה מד), וכן כתב הריטב"א (שבועות כז.) וכן המשמעות ברשב"ץ (זוהר הרקיע סימן קיח).

וגם אם נאמר שאיסור רוח רעה הוא מדרבנן, זהו איסור בעצם המאכל שנאסר לאכילה. וכיון שלפי דרכנו (לעיל) ברכה שאינה צריכה איסורה הוא מדרבנן, וגם לשיטות האמורות שאיסורה הוא דאורייתא הני מילי שמברך סתמא, אבל כשמברך משום שהיה צורך בדבר אינה אלא מדרבנן, אזי בנידון דידן אמרינן שיאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד מאשר שיאכל, כי באכילתו יש אומרים שהוא איסור דאורייתא מן 'והשמר לך ושמור נפשך'.

וכן מצאתי לרב יצחק פלאג'י בספרו יפה ללב (ח"ה יו"ד סימן שלט ס"ק ג) שכתב שאם בירך על המים ושמע שיש מת בעיר שיפלוט המשקה ויאמר בשכמל"ו ע"כ.

וכן יהיה הדין למים מגולים בזמן שהנחשים מצויין או אבטיח שנקר בה צפור, שאדם שבירך על המאכל לא יטעם ממנו אלא יאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

ואם תמצי לומר שאפשר להתירו בספק ספיקא. ולומר, חדא שאין האידנא רוח רעה שהשתנו הטבעים, ותו, שאם תמצי לומר שיש רוח רעה האידנא נחלשה מאד, או כשיטת הרמב"ם. גם זה אינו, כמו שלמדנו מרן רה"י הגרי"ח סופר שליט"א בספרו ברכי נפשי (ח"ב סימן ב) שלא מהני ספק ספיקא בסכנה סגולית, וכן בעניוטי הארכתי במקום אחר.



המורם מכל האמור:

- א. מאכל איסור אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף.
- ב. חולה שיש בו סכנה האוכל ביום כיפורים, מברך על המאכל תחלה וסוף ומזכיר, כפסק מרן הש"ע (או"ח סימן קצו, תריח סעיף י').
- ג. אדם שבירך בטעות על מאכל, בין ביום הכיפורים בין בשאר הצומות, אינו טועם מן המאכל אלא יאמר ברוך שם כבוד מלכותו.
- ד. אדם שבירך בטעות על מאכל הנאסר משום רוח רעה או משום גילוי אינו טועם מן המאכל אלא יאמר ברוך שם כבוד מלכותו.
- ה. אדם שברך על מאכל לפני תפילה שחרית או לפני קידוש ביום שבת או הבדלה במוצ"ש, יטעם מן המאכל.

ו. אדם שברך על מאכל חלבי לאחר שאכל מאכל בשרי פחות מן ו' שעות מאכילת הבשר יטעם מן המאכל.



הרב בכור דזורייב (ידיד)

מח"ס בכור ההלכה

פתח תקוה

בירורים בדיני סעודה שלישית

פרק א': תוקף החיוב – מחלוקת משולשת (לבוש – מהרי"ל – ערוה"ש) * **פרק ב':** א. זמנה של סעודה"ש – שלוש שיטות בראשונים * ב. לחלק סעודת שחרית הנמשכת לאחר חצות * ג. האם דווקא אחרי שהתפלל מנחה * **פרק ג':** א. במה יוצא ידי חובה בסעודה"ש [מדרג מרובע] האם חייב לקיימה בפת * ב. האם מרן פסק שצריך פת מודאי או מספק * ג. נזכר קודם שהתחיל את הברכה הרביעית * האם אומר ברכת "אשר נתן" בשם ומלכות * ד. יין בסעודה שלישית * ה. לחם משנה בסעודה שלישית ובשאר סעודות שבת * ו. כזית או כביצה * **פרק ד':** – זמנן של סעודה ראשונה ושנייה * **פרק ה':** – "מיני תרגימא" בסעודה ראשונה ושנייה * א. דין מי שקידש ואכל מיני מזונות קודם סעודה שנייה, ושכח "רצה", האם חוזר לראש – משא ומתן בחידושים של שו"ת דברי דוד (הובא להלכה בש"ש"ב) והחזו"ע * ב. לסוברים שיוצא בסעודה שלישית במיני תרגימא – גם כשיכול לאכול פת? לכתחילה או דיעבד? מח' רי"ד ור"ת * ג. באותו עניין, עיון בתשובת הדברי דוד מלודולה * ד. כוונה בסעודות שבת * ה. פת כסנין – שם פת לה. דברי שו"ע הרב, והגההת אחיו המהרי"ל * ו. אימתי "שבת קובעת" להחשיב אכילת עראי בשבת להיות קבע * **פרק ו':** – ייחודיותה של הסעודה השלישית

הקדמה

מדי פעם אפשר לשמוע יהודים טובים שיחסם אל הסעודה השלישית מורכב, ממחשבה על "מצוה מן המובחר" שאינה מחייבת, עד לטיש חסידי. דעה רווחת היא שאין חיוב לקיימה על פת, לחם משנה? מאן דכר שמיה. מהו משקלה ההלכתי של סעודה שלישית? האם היא בגדר חובה? האם יש מקום לתרץ את הבלבול הקיים אצל חלק משלומי אמוני ישראל ביחס לאופנים שניתן לצאת בה? האם חייב לאכול בה פת? ואם כן, באיזה שיעור? כזית או כביצה? האם אפשר לפצל את הסעודה השנייה לשנים, כך שתעלה גם לחשבון סעודה שלישית? האם אכן צריך להקפיד בה על לחם משנה? האם מקדשים בה? ואם לא, מדוע? האם ייתכן שמכל מקום נכון לנהוג לשתות בה יין? האם יש להקפיד לאכול דווקא לאחר תפילת מנחה, או שמא אין להקפיד על כך? האם נשים חייבות בה? מה דין מי ששכח לומר בברהמ"ז "רצה"? האם השוכח אומר את ברכת "אשר נתן שבתות" בשם ומלכות? האם סעודה שלישית נחשבת כ"פנים חדשות"? וביחס לשאר הסעודות, האם יכול לקיים את הסעודה הראשונה ביום למחרת? האם יכול לקיים את השנייה לאחר חצות היום? הייתכן לצאת בראשונה ובשנייה בכזית מיני מזונות? האם יהיה נכון לומר כי מי שקידש ואכל עוגה לאחר מוסף, הסעודה שיאכל לאחר מכן תיחשב לו כשלישית? ומה דין השוכח "רצה" בברכת המזון במקרה כזה? מדוע מצאנו שרק לגבי הסעודה השלישית יש גבולות גזרה ברורים, באופן שאם אכלה קודם זמנה לא עשה ולא כלום?

מהו פתרון הכפילות הקיימת ביחס לסעודה שלישית, מחד היא קלה שבקלות ומאידך חמורה שבחמורות? ובכלל, מדוע כבר מימי קדם רבים מכנים את הסעודה שלישית בשם החידתי "שלוש סעודות" (שלישידיס)? כל זאת, ועוד נידונים רבים עולים מתוך עיון בסוגיות ובדברי הפוסקים בזה. ניערתי חצני לבררם אחת לאחת, ולפחות את חלקם. י"ר שנצליח להביא את מרבית מהשאלות שהעלנו בכור ההלכה, להגיע להכרעה במחלוקות הפוסקים וי"ר שלא ניכשל בדבר הלכה. כך או כך, אין לך בית מדרש בלא חידוש. יהיו אמרינו לרצון. וזה החלי בעזרת א-לי צורי וגואלי.



פרק א' - תוקף החיוב

מחלוקת משולשת: לבוש - מהרי"ל - ערוה"ש

בשבת קיז, ב למדנו: "תנו רבנן: כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת - שלוש, רבי חידקא אומר: ארבע. אמר רבי יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו, ויאמר משה אכלהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה (שמות טז, כה). רבי חידקא סבר: הני תלתא היום - לבר מאורתא, ורבנן סברי: בהדי דאורתא".



האם מעמדן של שלוש הסעודות זהה?

הנה, מרן השו"ע פותח את סימן רצא העוסק בדיני סעודה שלישית, במילים: "יהא זהיר מאד לקיים סעודה שלישית ואף אם הוא שבע", ומוסיף: "ואם אי אפשר לו כלל לאכול אינו חייב לצער את עצמו [...]".

אפשר היה לשמוע שאין חיוב גמור בסעודה שלישית, ואינה אלא זהירות בעלמא. ברם, בלשון הגמרא מפורש כי זו חובה ללא חולק, ואינה מנהג בעלמא.* עוד משמע כי על פניו אין

א. הנה, על פניו אפשר היה לדייק מלשוננו של רבי יוסי שאינו חיוב גמור: "אמר רבי יוסי יהא חלקי מאוכלי שלש סעודות בשבת" (שבת קיח, ב), ראה במה שכתב המהרש"א שאמר כן בלשון תפילה, שכשם שזכה לקיימן, שיוכה לסייעתא דשמיא להמשיך לקיימן (ובדרך אחרת: תיתי לי - שאף שלא יצאתי ידי רבי חידקא, ידי חכמים מיהא יצאתי), עוד י"ל שהכוונה היא למעלת גודל השכר, וכמו שמיד אמר שם: "יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום" ופי' שם הרי"ף שהם פסוקי דזמרא, על אף שהם דבר שבחובה (רש"י פירש שם שאלו שניים מהמזמורים, אולם, במסכת סופרים בפ"ח הל' א מפורש דמיירי בכל השישה). כך יש לפרש גם את לשונו של רב נחמן בסמוך: "תיתי לי דקיימית שלוש סעודות בשבת", כאילו אומר: "אשרי חלקי" (וזה אחת מעשרה מילי דחסידותא דרב, שבה נהג רב נחמן אחריו, ראה שו"ת הגאונים, שערי תשובה סי' קעח). כ"כ הריטב"א (ד"ה 'תיתי לי דקיימית מצוות תפילין') שחובה היא, אלא שמעלתו של ר"נ שקיים מצווה זו בשלמות. ראה בדבריו הנפלאים שם שכל תלמיד חכם ראוי שיקח לו מצוה אחת לדקדק בה להתמיד בה ולקיימה בשלימות (כך כתב גם ספר חרדים סוף עניין "חיבת ארץ ישראל" שבכל מקום שאמרו האמוראים בלשון "תיתי לי" הוא במצוות שקיימם בשלימות, ובוה זוכה לחיי העולם הבא, כדברי הרמב"ם המפורסמים בפ"ה מ"ב בסוף מסכת מכות פ"ג משנה יז) כי די במצווה אחת כדי לזכות לחיי עולם הבא: "מיסודות האמונה בתורה שאם קיים האדם מצוה אחת משלש עשרה ושש מאות מצוות כראוי וכהוגן ולא שתף עמה מטרם ממטרות העולם הזה כלל, אלא עשאה לשמהמהאבהה כמו שביארתי לך, הרי הוא זוכה בה לחיי העולם הבא".

שום הבדל בין השתיים הראשונות לשלישית. ואכן, זו דעת רוב הראשונים. אין אחד שהתייחס אליה כסעודת רשות.

לצד החיוב, מביאה הגמרא את גודל השכר המופלא של המקיים שלוש סעודות בשבת הזוכה לשלוש, "ניצול משלוש פורעניות [...] ועוד אחרים, עיי"ש. כל זאת, גם אם לא ניזקק לדברי המקובלים שהזכירו הפוסקים, שהרעישו על גודל מעלת הסעודות בשבת שכתן ועונש מבטלן.²

יש לברר האם חיובה מן התורה, או שמא תקנת חכמים היא.

אמנם, עוד אמר רבי יוסי: "הא חלקי ממכניסי שבת בטבריה וממוציאיה בציפורי", והיינו להקדים קבלתהולאחר ביציאתה וכמו שכתב רבינו נסים גאון שהוא: "סייג משובח ומעולה". וראה שם עוד מימרות שאין בהם אלא מעלה ולא חיוב. אך לעניין שלוש סעודות, אין הכוונה לעצם חובת קיומן, אלא לחומרות וסייגים שנהגו בה תנאים ואמוראים. לעולם, עיקר הוראת מימרות "הא חלקי" ו"תיתי לי" הוא על גודל השכר.

מה שכתב בנימוקי יוסף (סנהדרין ס"פ שביעי, טז, ב מדפי הרי"ף) שבכל מקום לשון "תיתי לי" מורה על מדת חסידות, וראיתו מדברי ר' נחמן, וכ"כ הרי"ף (ע"ז ז, א מדפי הרי"ף) בשם הרמב"ן ואלו הם דברי ר"ת (תוס' בכורות ב, ב ד"ה 'שמא'), וראיתי שבשו"ת ציץ אליעזר (טז, יג) סמך על דבריהם ללמד זכות על המזלזלין בסעוד"ש (כך הבין גם המהדיר בשו"ת הרשב"א ח"ו סי' שג), הנה, זה לא יתכן, הלא התנאים אמרו בפירוש לא כך בלשון חיוב. על כן נראה לי הקטן שכוונתם היא שרב נחמן זוכה לשכר רב משום שהידר במצווה זו וקיימה במעלות מיוחדות בדרך חסידות, ולכן השתבח בה לא על עצם הקיום. גם מה שכתב שם ר"ת: "שלא היו נוהרים משלש סעודות מדאמר פרק כל כתבי 'תיתי לי' דקיימת שלוש סעודות' משמע שלא כולם היו נוהרים בהן", נראה שאין מקום להבחנה הפשטנית בדבריו, הרי ר"ת כתב בלשון חיוב אפילו לגבי נשים שחייבות בג"ס ושחייבות בכלל בלח"מ, וכדבריו פסק השו"ע (רצו, ו). כפי שכתבנו ודאי שלשון "תיתי לי" סובלת גם חיוב. לשון "תיתי לי" הוא מצד השכר או מידת חסידות באופן קיום המצווה או האיסור. ונראה מלשון התוס' שרק "לא היו נוהרים", אך לא שאין חיוב.

וראה בדברי מרן החיד"א בספרו פתח עיניים שבת קיח, א שכתב כי "ודאי כל תופסי התורה מקיימין (ג' סעודות), ומאי רבותיה דר' נחמן [...] וזהו דבר קשה לומר על החכמים דלא עבדו חיוביהו ונכשלים בזה", ומבאר כנ"ל. עיי"ש שהוא מבאר בעשר דרכים מהי החסידות היתרה שהייתה לר' נחמן בסעוד"ש.

ב). כתב הברכי יוסף ריש סי' רצא: "אם לפי הפשט כתבו הפוסקים הנהו וזהרור", הן מזהירין מן הדין לקיים סעודה שלישית, יותר ויותר יש לזוהר עשר ידות לדברי בעלי סודות, שמדובר בה נכבדות, והדברים עתיקי', ועת רצון מילתא היא". ראה עוד במחזיק ברכה (אות א) שהאר"ך בחשיבות סעודה שלישית, שלכו"ע היא חובה מן הדין, וראה גם שם אות ג.

ראה בספר הזהר לסעודה ראשונה כפי שמובא בסידורים (יתרו, חלק ב פו, א-ב): "מאן דאיהו בדרגא דמהימנותא בעי לסדרא פתורא ולא תקנא סעודתא בליילא דשבתא בגין דיתברך פתוריה כל אינון שיתא יומין דהא בההוא זמנא אודמן ברכה לאתברכא כל שיתא יומין דשבתא וברכתא לא אשתכח בפתורא ריקניא, ועל כך בעי לסדרא פתוריה תלת זמני מחד עייל שבתא ולא ישתכח פתוריה ריקניא ותשרי ברכתא עליה כל שאר יומי דשבתא [...] תא חזי, בסעודתי אלין אשתמודעון ישראל דאינון בני מלכא דאינון מהימנותא ומאן דפגים חד סעודתא מנייהו אחוי פגימותא לעילא [...] ויהבין עליה חומרא דתלת מלין דינא דגיהנם [...]". ובהמשך (פח, א-ב): "רבי יהודה אמר בעי לאתענגא בהאי יומא ולמיכל תלת סעודתי בשבתא בגין דישתכח שבעא וענגא בהאי יומא בעלמא [...] ומאן דגרע סעודתא מנייהו אחוי פגימותא לעילא ועונשיה דההוא בר נש סגי, בגיני כך בעי לסדרא פתוריה תלת זמני מחד עייל שבתא ולא ישתכח פתוריה ריקניא ותשרי ברכתא עליה כל שאר יומי דשבתא [...] רבי שמעון כד אשלים סעודתא תליתא הוה מכרוז עליה אז תתענג על ה' והרכבתך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך [...] סעודתא תליתא הוי בשלימותא וכלהו שיתא יומין מההוא שלימו מתברכן".

וראה באריכות בפסקי תשובות רצא ס"ק א שדווקא בסעודה שלישית, עוד יותר משאר סעודות מצאנו מעלות גדולות

כפי הנראה מצאנו בזה שלוש שיטות באחרונים, וכפי הנראה גם בין הראשונים הדעות חלוקות.

שלוש סעודות מן התורה

הנה, מדרשת הגמרא אפשר לשמוע שזהו דין מהתורה. לאחר שהובאה מחלוקת תנאים אם חייב לאכול שלוש או ארבע סעודות, אמר רבי יוחנן: "ושניהם מקרא אחד דרשו" מהפסוק מפרשת המן ששלוש פעמים בפסוק נאמר 'היום': "ויאמר משה: אכלהו היום, כי שבת היום לה". היום לא תמצאוהו בשדה" (שמות טז, כה).¹ כ"כ הלבוש (סי' רצא הל' א).² כך פשטות כוונתו של הט"ז בסימן תרע"ג (ראה פרמ"ג שם שבא לתקן כוונת הט"ז, ומבאר בכוונתו שהתוקף הוא "דרבנן כעין דאורייתא". הובאו דבריו בביתאור הלכה סי' רסג סע' ב ד"ה: 'אין לו' שכונת הט"ז היא: "דלפי שיש בזה אסמכתא אקרא חמיר יותר מסתם דרבנן", והוא דוחק, עי' בלשונו של הט"ז ודו"ק). כפי הנראה כך הבינו הרבה מהראשונים. הנה, כך משמע מלשונו של ר"י אלברצלוני בספר העיתים שזהו "רצונו של מקום". וכך מפורש בדברי ספר היראים (סי' צב) המונה אותם כמצוה מן התורה: "צוה יוצרנו בפרשת ויהי בשלח שיאכלו בני ישראל שלוש סעודות בשבת, דכתיב אכלוהו היום", וכ"ד האו"ז (הלכות ערב שבת סי' יד): שהרי כתב "איך נקדש ונסעוד סעודת שבת מבעוד יום שאינו שבת כי אם מדרבנן,

ונשגבות: "ועל פי הזהר ותורת הנסתר, יש לזוהר בסעודה זו ביותר, כי מדובר נכבדות על יקר תפארת סעודה זו ותוקף חיובה ובסודהקדושה רבה. ולכן יפקח עינו ולבו לקיימה כהלכתהויעלו בה וגדולי וצדיקי הדורות החשיבו והעריכו מאד את גדול חשיבות זמן זה, והיו מהדרין להסב בסעודה זו עם תלמידיהם שומעי לקחם ולהאריך בהאל תוך הלילה, בשירות ותשבחות ודביקות בהש"ת, ובדברי תורה המעוררים לתשובה ומעשים טובים כי הוא זמן תשובה לרבים. ואין השטן מקטרג בזמן זה, ומסוגל לבקש ולהמשיך רפואות וישועות ופרנסה ברווח" (בהערה 19 שם הביא עצת החת"ס לקהילה שהתפשטה בה מחלה, להתחזק בקיום סעודה שלישית, ובשם הפרי צדיק הביא שמעלתהכשל יוה"כ). ראה נתיבות שלום (שבת, מאמר יד) שזמן מנחה וסעודה שלישית בשבת הם בחינת "קודש הקדשים" של השבת. ומבאר עוד בזה כי "עידן צלותא דמנחה" הוא בחינת "רעוא דרעוין" - התעוררות הרצון העליון לברוא מחדש בשבת את העולם (ראה עוד בני יששכר מאמרי השבתות מאמר ח אות א). וזה לשון הוזה"ק (שם) שאבות רגילים היו לאמרו בסעודות שבת: "תא חזי בכל שיתא יומי דשבתא כד מטא שעתא דצלותא דמנחה דינא תקיפא שלטא וכל דינין מתעריין, אבל ביומא דשבתא כד מטא עידן דצלותא דמנחה רעוא דרעוין אשתכח ועתיקא קדישא גליא רצון דיליה וכל דינין מתכפיין ומשתכח רעוא וחדו בכלא, ובהאי רצון אסתלק משה נביאה מהימנא קדישא מעלמא בגין למנדע דלא בדינא אסתלק וההיא שעתא" (וראה בתוס' ר"י הוזה"ק לשבת קיח, א בויכוח שבין ר' משולם לר"ת אם משה בשבת הסתלק או ביום שישי, שהרי כתב י"ג ספרים בו ביום). ראה עוד מה שהביא האליה רבה (רצא ס"ק ב) בשם המטה משה (סי' תפז) עשרה טעמים על פי הקבלה. ראה גם בדבריו המלהיבים שם האדמו"ר מפאסצנא הי"ד (הכשרת האברכים, צו וזירו אות כו) "תמה אני למה זה אין מרעישים כל כך בשעה שהולכים לשלוש סעודות, כמו שמרעישים בשעה הולכים לכל נדרי" (ראה גם הכשרת האברכים פרק ד).

הנה, כמעט על פי כולם עולה כי מעלת סעוד"ש גדולה מהאחרות (ראה לקמן שנבאר מדוע סעודה שלישית מכונה: "שלוש סעודות". שלישיד"ס, באידיש). ומפורש כן בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' מ) ועוד יותר מכן בספר צרור המור (פרשת בראשית. ד"ה 'וכן רמז') ראה לקמן הערה יב.

ג. מעניין לציין שזו מטבע לשון שרבי יוחנן משתמש בה הרבה: "ושניהם מקרא אחד דרשו", ועל פי רוב מדובר בדרשה גמורה. ראה למשל: עירובין ב, א (לגבי קדושת האולם); פסחים סח, ב וביצה ו, ב (מחלוקת ר"א ור"י אי יו"ט חציו או כולו לה); ר"ה ח, א; שם י, ב; יומא ס, א; תענית כט, ב; קידושין נב, ב; סנהדרין עח, א.

ד. כ"כ כתב השתילי זיתים (לרבי דוד מזרחי) בשם הלבוש: "והיא מן התורה", וכ"כ שם שושנת העמקים בשם הט"ז.

ונצא ידי חובה מקידוש וסעודת שבת גמורה שהיא דאורייתא" (לפחות לגבי סעודה ראשונה, שכן בסי' נב כתב שהוא מדין עונג שבת, מדברי קבלה). כך משמע גם במחזור ויטרי (סדר שבת, כז) שכתב: "ושלוש סעודות בשבת נפקא לן מתלתא היום", וכך הסגנון בהרבה ראשונים. וכתב רבינו שמשון ב"ר צדוק בתשב"ץ קטן (סי' כג) בשם המהר"ם ששמע מדודו רבי נתן "שיש בתרגום הירושלמי (ליתא קמן) של זה הפסוק אכלוהו היום שלוש פעמים היום – מן הדין אנא ידע דבר ישראל חייב למיכל ג' סעודות בשבת", הו"ד בכלבו (סי' לא).



שלוש סעודות מדברי חכמים

אולם המשנה ברורה (ס"ק א) כתב שקרא אסמכתא בעלמא. מיהו, יש להסתפק האם הוא דרבנן בעלמא וספיקו להקל, או שמא מסכים הוא למה שהביא בביאור הלכה (סי' רסג סע' ב ד"ה 'אין לו') בשם הפרי מגדים: "דלפי שיש בזה אסמכתא אקרא חמיר יותר מסתם דרבנן", וממילא ספיקו להחמיר.

ברם, האליה רבה (רצא אות א) כתב בשם המהרי"ל (סי' צד אות ב) וכן בסימן קסז (אות כח) בשם המלבושי יו"ט (ס"ק י) שהיא ככל תקנת חכמים, חיובה מדרבנן וספיקה להקל. וכ"ד הרבה מהראשונים, וכ"ד רוב הפוסקים. כ"כ הסמ"ג (עשה ל) שהדרשה אינה אלא אסמכתא מן המקרא, וכ"כ האבודרהם (סוף דיני שלוש סעודות) שג' סעודות הן תקנת חז"ל. כ"כ האורחות חיים (דין שלש סעודות אות ב) שנשים חייבות ג"כ בשלש סעודות לפי שזו מצות עשה דרבנן וכל מצות עשה דרבנן אע"פ שהזמן גרמא שווה בין באנשים בין בנשים. כן מוכח בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן תריד) שכתב שתענית בשבת אסורה מדרבנן בלבד.

בדעת הרמב"ם (פ"ל הל' י) נראה שחיובה מדברי קבלה, שכל חיוב הסעודות הוא מדין עונג שבת, כמבואר בדבריו שם, ובפשטות זהו דין מדרבנן. מעניין לציין שהרמב"ם לא הביא כלל את דרשת "אכלוהו היום" (ואולם, ראה שו"ת חת"ס סי' קסח וכן בחי' למסכת שבת קיא, א, הו"ד בשד"ח מערכת העין כלל סה, הסוכר שלדעת הרמב"ם עונג שבת הוא מהלכה למשה מסיני, וממילא חיוב ג' סעודות שבת הוא מהתורה. הרמב"ם לשיטתו שכל שאינו מפורש בתורה נקרא "דברי סופרים", ובכלל זה גם דינים דאורייתא והלכה למשה מסיני, וכשיטתו בקידוש כסף (הלכות אישות פ"א הל' ב), וראה גם בדברי הרמב"ם בשורש שני, ואכ"מ). אכן, המגן אברהם בסי' קסז (ס"ק מא) כתב ש"אכילת שבת ויו"ט אינו חובה על האדם אלא משום הנאתו, דהא מצטער פטור לאכול". נראה שאם חיובן היה מצד אחר, ולא מדין עונג שבת, וכגון הלכה לדורות וזכר לירידת המן, לכאורה היה חייב לצער עצמו ולאכול מכל מקום, כמו באכילת מצה ויין של קידוש. כך מפורש בהלכות פסוקות (סי' קלז) בשם רב נחשון גאון: "לא תיקנו חז"ל שלוש סעודות בשבת אלא לכבוד השבת ולענגה, וכיון שמצטער אין לו עונג

ה). המהרי"ל ביקש להביא ראיה מדברי ר"ת (ספר הישר סי' ע שאלה ד) שכתב שנשים חייבות בג' סעודות מהטעם "שאף הן היו באותו הנס", וזהו טעם השייך רק בחיובים מדרבנן (תוספות במגילה ד, א ובפסחים קח, ב). דבשל תורה לא הועיל טעם זה לחייב נשים במצה וסוכה (ראה מאמרי: "חיוב נשים במקרא מגילה", האוצר, אדר תשפ"ג, גיליון עה, עמ' קכו). ראה פרי מגדים (רצא, אשל אברהם ס"ק יא) שהקשה על ראיית המהרי"ל שמה ג' סעודות מהתורה ונשים חייבות בהן מדרבנן (ולא זכותי להבין מה שתייך שם, שדבריו לא ייתכנו בדעת ר"ת ומהרי"ל).

ופטור". כ"כ בספר האורה (סי' נה) שבאופן שאין נפשו יפה עליו לאכול אפילו כביצה, פטור, שסעודות שבת לעונג ניתנו ולא לצער, ומכל מקום נראה שספקו להחמיר, שדברי קבלה דמו לאורייתא. (בספר היראים (מצוה תיב) כתב כי מצות עונג שבת "גמרא גמירא לה" עד דאתא ישעיה ואסמכה אקרא. ומשמע שהוא מן התורה, או לכל הפחות הלכה למשה מסיני, דלא כדעת הרמב"ם וסיעתו, וכך ראיתי שכתב בפירוש התועפות ראם שם.)

מעין דברי המהרי"ל כתב גם הכלבו (סי' נח), כשנוקק לשאלה האם ביו"ט יש חיוב בסעודה שלישית, וז"ל: "לא החמירו לעשותן רק בשבת, לפי שגם בשבת לא מצאנו המצוה הזאת מבוארת בתורה רק מדקדוקי המקראות ואינן אלא אסמכתא בעלמא, ודי לנו לדקדק בה בשבת משום חומרא דשבת לא ביום טוב". וכ"מ בשו"ע הרב (רעד סע' א) שהדרשה שהובאה אינה אלא רמז בעלמא. כ"כ המטה יהודה (למהר"י עייש, סי' רצא, ס"ק ב).



תקנת משה או הלכה למשה מסיני

בדברי ערוך השלחן (הל' א) נראה שמצאנו שיטה ממצעת, שלישית.

ג' סעודות תקנה קדומה היא, מתקנות מרע"ה. לא ברור מדבריו אם הלכה למשה מסיני היא או תקנת משה מדרבנן, ועל כל פנים נראה שחמורה היא משאר דרבנן, וזו לשונו: "והלבוש כתב שהם מן התורה כדכתיב תלתא 'היום', עיין שם. ואם אפשר שאינן ממש מן התורה, מכל מקום וודאי מתקנת משה רבינו הם שכן קיבל מסיני [...] ודברים גדולים ונוראים תלויים בג' סעודות אלו ומבוארים בזהר בכמה מקומות".

דבריו קשים. ממה נפשך, אם תקנת משה היא - איננה מסיני. אם מסיני היא - איננה תקנה. נראה שכוונתו היא שאף שהדרשה אינה דרשה גמורה, ואינה ממש מהתורה, מכל מקום תקנת מרע"ה היא (תקנת חכמים) אלא שסמך זאת על הפסוק, בדרך 'אסמכתא בעלמא', וס"ל כפי שעולה מדברי הריטב"א, המהר"ל והשל"ה, ראה כאן בהערה ותרו"צ.¹

1. להבנת מהותה של "אסמכתא בעלמא" - שלוש שיטות:

נראה כי המהרי"ל כאן הולך לשיטתו במקום אחר. בליקוטים (אות ע) כתב שכל "אסמכתא בעלמא" הלכה מדבריהם היא לכל דבר, וספיקא להקל. וכתב כי תפקיד האסמכתא הוא לחזק את הדין, כדי שלא יזלזלו בו העם: "סמכו דבריהם עליו כדי להחזיקם שיהיו סבורים שהוא מדאורייתא ויחמירו בו ולא אתו לזלזל ולהקל בדברי חכמים". כלומר, כדי שהעם יראה בהן הלכות חמורות של תורה (בכהת"י אחר היה כתוב: "להטעות הבריות שהם סבורים..." והועבר קולמוס מעל 'להטעות' ותוקן 'להטעים', ובגליון כתה"י רשום שודאי ט"ס הוא לפי שהוא דבר מגונה).

לכאורה, לדברי הרמב"ם בהלכות ממרים פ"ב הל' ט יהיה בזה משום 'בל תוסיף', וחובה קדושה מוטלת על כתפי חכמים להודיע שהלכותיהם ("דרבנן") אינן מן התורה כפי שמשמע מלשונו שם: "אם יאסור (ב"ד) בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה הרי זה מוסיף, אבל אם אמר בשר העוף מותר מן התורה ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהוא גזר [...] לפיכך נאסור כל בשר בחלב אפילו בשר עוף, אין זה מוסיף אלא עושה סייג לתורה".

מטרות של האסמכתאות לדעת הרמב"ם מפורש בהקדמה למשנה שכתב כי: "הסמיכום לפסוק בעין סימן, כדי שישמרום ויזכרום. ואין זה מענין הפסוק". ונראה ודאי שצריך להודיע לעם שדרבנן הם (וקצ"ע מדוע לא אמר בסדר הפוך: "כדי שיזכרום וישמרום"). עכ"פ, תכלית האסמכתאות היא לסימן ולזיכרון, ולא כדי לעשות חיזוק לדבריהם. כ"כ ריה"ל בספר הכוזרי (מאמר ג פסקה עג) שהאסמכתאות: "סימן להקל וזכירתם" של ההלכות מדרבנן. כך משמע בתוספות בכמה

כאמור, גם מדברי הפרמ"ג (פתיחה סי' כ) נראה שיש להחמיר בתקנת חכמים של ג' סעודות כשל תורה.

לסיכום, נראה שהאליה רבה וערוך השלחן נחלקו במחלוקת הקדמונים ביחס לתוקף הלכות שנלמדות באסמכתא בעלמא, כפי שיתבאר כאן בהערה.



מקומות, ראה תוס' מנחות צב, ב: "קראי אסמכתא בעלמא לאוקמי גירסא לסימנא" (ראה גם תוס' סוטה לב, ב ד"ה 'רבי'). כך כתב המבי"ט בהקדמתו לקרית ספר שחכמים הסמיכו דבריהם על הפסוקים לסימנא בעלמא. מדבריו עולה שלא רק להלכה מדבריהם יש אסמכתא לרמז וסימן אלא ישגם הלכות למשה מסיני שמוצאים להן רמז בכתובים: "ונראה דהלכה למשה מסיני הכי אגמריה בלא אסמכתא (כלומר דרשה גמורה), והדר סמכוה אקרא לסימנא בעלמא ואסמכתא דתורה שבעל פה, הכי אגמורה למשה דינא, ואסמכתא אקרא". אמנם בדבריו מבואר שגם הרמז והלימוד מהפסוק בא בקבלה. בעניין זה, ראה בשורש השני שהרמב"ם כתב שדרשה הסומכת הלכה למשה מסיני דרשה גמורה היא ולא אסמכתא, וממילא שוב אינה נקראת 'הלכה למשה מסיני', אך הקרית ספר מדבר על דרשות שאינן גמורות, שאינן מהמידות שהתורה נדרשת בהם, כמו שכתבו הרדב"ז והכס"מ על דברי הרמב"ם (נזירות פ"ג הל' ב) שסתם נזירות שלוש יום היא "הלכה מדברי קבלה", ומה שדרשו במסכת נזיר (ה, א) מ"היה" זו אסמכתא בעלמא לסימן. (ויש לאלוה מילין, ובלג"ד אאריך במקו"א). אף שהרמב"ם והמבי"ט דיברו על הלכה למשה מסיני שסמכו על פסוק לזיכרון, ואינו מעניין הפסוק, ואנו עוסקים בהלכות מדרבנן, מכל מקום, העניין אחד הוא, אין בדרשת אסמכתא בעלמא לשפוך אור על משמעות הכתוב, ולא זו הייתה כוונתו יתברך בפסוק זה, שאסמכתא לסימן היא, ואינה דרשה גמורה.

ראה עוד בקרית ספר שם שכתב כי במילי דרבנן שני מיני אסמכתאות המה: [א] תקנות מדרבנן הקודמות לאסמכתאות [ב] אסמכתאות הקודמות לתקנות, שולא היו מוצאים אותם רמזים בפסוק לא היו מתקנים. למשל, אלפיים אמה לתחום שבת מערי מקלט, ולולי אסמכתא זו היו מתקנים פחות או יותר. מרתק לראות שהדוגמא הנוספת שמביא המבי"ט לדין מדרבנן שתוכנו הושפע מהאסמכתא את נידונינו: שלוש סעודות בשבת. לדבריו, לולי הפסוק אולי היו מתקנים שניים או ארבע. ברם, לי הקטן הרהורי דברים בגו. לענ"ד שלוש סעודות שייכת לסוג השני של האסמכתאות. היא תקנה הקודמת לאסמכתא. עיקר התקנה הייתה לאכול סעודה יתרה לכבוד שבת. סברא זו היא שהעירה את רוחם של רבותינו, לא הפסוק. ראה למשל מה שכתב בספר מדרשי התורה לרבי אבן-שלמה אשתרוק (ברצלונה, בן דורו של הר"ן) (פ' בשלח עמ' 113) שג' פעמים "היום" הוא רמז למה שאמר דוד: ערב ובקר וצהרים. כנגד שלושה שלבי היום (ראה דניאל פ"ו פס' יא), וראה ירושלמי ברכות פ"ד הל' א: כנגד שלוש פעמים שהיום משתנה על הבריות שחר מנחה וערב. והוא על דרך מה שכתב החיד"א במחזיק ברכה רצא ס"ק א, שרק בסעודה השלישית ניכר כבוד השבת. נראה בעיני שזו הסיבה שאצל הרבה ראשונים ואחרונים סעודה שלישית נקראת: "שלוש סעודות", כיוון שבה ניכר שכל ענייני האכילה בסעודות השבת היו מצד כבוד השבת, באשר הרגילות היא לאכול שתי סעודות ביום. עוד אפשר לומר שנקראת כך ללמד שזו תקנה אחת, לאכול שלוש סעודות בשבת. לקמן אאריך בזה מעט, כתר לי זעיר, ואחזיק!). ומכל מקום, דבר פלא מצאתי באחד הראשונים, שאולי אפשר יוכל להמליץ טוב בעד הקרית ספר ביחס למהות ג' סעודות. בספר התדיר סי' א כתב שתקנו שלוש סעודות כדי להשלים למאה ברכות, והלימוד מהפסוק לגבי המן אסמכתא בעלמא הוא.

אם נצרף את הסוג שהוזכר קודם בהקדמה לפיה"מ נמצאנו למדים כי ג' סוגי אסמכתאות הם: [א] הלכה מקובלת, ומהן הלכות למשה מסיני שמצאו להן רמז בפסוקים לסימן ולזיכרון (ראה למשל סוכה ו, ב: "שיעורין [...] הלכתא נינהו וקרא אסמכתא בעלמא"). [ב] תקנות והלכות מדבריהם שקדמו לאסמכתאות. [ג] הלכות מדבריהם שהושפעו מהאסמכתאות. הסוג השלישי מלמד שיש מהאסמכתאות שהן יותר מזיכרון וסימן, בבחינת "דרבנן כעין דאורייתא תקנו", או בבחינת דרבנן שיש לו עיקר מהתורה. כך נראה לי לסיוג את תקנת שלוש סעודות, וכמדומה שזו הייתה כוונת הפרי מגדים שהביא הביאור הלכה.

פרק ב'

א. זמנה של סעוד"ש

שלוש שיטות בראשונים

במשנה (קז, ב) במסכת שבת מבואר שאם דליקה פרצה בערב שבת מותר להציל מהבית מזון שלוש סעודות, אך אם פרצה בשבת מן המנחה, מציל רק מזון סעודה אחת. משמע שזמן סעודה שליטית הוא מן המנחה ולמעלה. כך משמע בבביתא (קיא, א) לגבי הדחת קערות, שמן המנחה מותר רק לצורך סעודה אחת. גם בפסחים (יג, א) משמע כן, שע"פ שחל בשבת משייר לשבת רק מזון שתי סעודות, אך לא לסעודה שליטית, משום שחמץ אסור מארבע שעות ולמעלה. אלמא דינה להיאכל מן המנחה ולמעלה.

מעתה, נראה שערך השלחן חולק על המהרי"ל והא"ר ביחס לדרשת "אכלוהו היום" וכו', האם זו הלכה מדבריהם או הלכה מקובלת (תקנת משה או הלכה למשה מסיני).

להשלמת העניין נזכיר את דברי הריטב"א המפורסמים (ר"ה טז, א) וכן את דעת המהרי"ל בתחילת באר הגולה שלו (וכן בספרו גור אריה שמות י, כ) שהתנגדו בתוקף לסברא שאסמכתא לא נועדה אלא לזיכרון: לשיטתם, התורה התכוונה בדרשת "אסמכתא בעלמא" לתוכנה בדרך הערה שראוי לעשות כך, אלא שלא קבעתו חובה ומסרה הדבר לחכמים שאם ירצו יקבעוהו חובה: "שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקדוש ברוך הוא שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת, ולא כדברי המפרשים האסמכתאות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך, חס ושלום, ישתקע הדבר ולא יאמר, שזו מינות היא [...] ולפיכך תמצא החכמים נותנים בכל מקום ראייה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה. כלומר, שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבע"פ רמזות בתורה שבכתב שהיא תמימה" (לשון הריטב"א). כן דעת השל"ה (תושב"ע"פ כלל רבנן), שהלימוד אינו רק סימן מבחינה לשונית. יסוד הסברא בעומק הפשט מורה על אותו יסוד לדין מדרבנן. כמו שנט"י לסעודה סמכו עה"פ "וידיו לא שוטף במים" שבפשטו לא בא ללמד אלא על בית הסתרים שאינו צריך טבילה. והתבוננו חכמים למה הוזכרו ידיו ולא פניו וכיו"ב מהמקומות הגלויים. אלא שידיים גלויים וחיצוניות יותר ועסקניות הן ועלולות לקבל טומאה, לכן תקנו נט"י לחולין משום סרך תרומה. כלומר, עיקר האסמכתא היא הסברא שהוציאו מהפסוק. (ראה רס"ג מאמר ג פ"ג בעניין פרטי הלכות תפילה ובהערת הר" קאפח שם, אך י"ל שסובר שאכן תוקף אותן הלכות מדרבנן הוא אך מקורן באסמכתאות).

אך גם לשיטת הריטב"א דין דרבנן לו, וראיתי במנחת אשר (מועדים, ר"ה סי' ז אות ז) שמוכיח מדברי הריטב"א במקום אחר (ע"ז עה, ב) שגם לדבריו הלכה מדרבנן שהסמיכוה על הכתוב, מקלים בספקהכמו בכל ספק דרבנן. גם לדבריו "דרך הערה" אינה ילפותא גמורה, אלא דין דרבנן הוא, ומקום הניחה להם התורה להתגדר בה דיין דרבנן. ואולם, תוספות (ע"ז כב, ב) כתבו שאסמכתא בעלמא חמור משאר דרבנן וכן הוא בפסקי הרא"ש (לברכות י, י): "חמור טפי דאסמכוה אקרא", ומ"מ, אפשר שהולכים בדרכו של הריטב"א.

נראה ברור בעיני שערך השלחן אינו שייך לענף של הלבוש, שהבין שזו דרשה גמורה של תורה, כפי שכותב ערוך השלחן עצמו, אלא לענף שאינה דרשה גמורה. כמו כן, לא נראה שרצונו לומר שהיא הלכה למשה מסיני. דומה שיש לבאר דבריו על דרך דברי הריטב"א, שזו תקנה קדומה של משה רבינו, שלמד לעשות כן ממה שלימד הפסוק בדרך רמז. על מנת להבין היטב את מחלוקתם, יש לעיין בדברי הביאור הלכה (רסג, ב) בשם הפרי מגדים שאסמכתא בעלמא חמורה מדרבנן בעלמא. יתרה מזו, הרב המגיה במהרי"ל ציין שבפתיחה כוללת ח"א סי' כ-כא כתב הפרי מגדים ששני סוגי אסמכתא הם - האחת אסמכתא חשובה שיש בה מעין רמז בתורה (בדומה לדברי הריטב"א), וכתב שהיו כעין דאורייתא שספקו להחמיר, ורובן של האסמכתאות הן מהסוג האחר, והיא "אסמכתא דרבנן בעלמא" שספיקא להקל. על כגון דא יש להמליץ את דיברי הירושלמי (חגיגה פ"ז הל' ב): "חביבין הדברים הסמוכין לכתב מן הדברים הסמוכין לפה".

בעל הלכות גדולות - אפילו קודם חצות

הב"י הביא שהר"ן (שבת מג, ב מדפי הרי"ף) כתב בשם בעל הלכות גדולות שבסעודת שחרית פורס מפה ומברך שוב, ושפיר עולה לו לסעודה שלישית. כ"כ בשמו הרמב"ן והרשב"א, וכ"כ בשמו רבים. כ"כ האו"ז (ח"ב סי' נב) בשם רב יהודאי גאון.¹ ומשמע שהחיוב כולל ג' סעודות בשבת (זכר למן), אך לא בזמנים מסויימים, ואפילו לא בזמנים חלוקים, רק שיהיה הפסק ביניהם (בברהמ"ז ובנטילה).² כך לשונו של בה"ג כפי שהובאה בחידושי הרמב"ן, בלשונו הקצרה והחידתית: "לא למיכל מיחייב, אלא לקיומי שלש סעודות". אין חיובן להיות אכילתן כסידרן "למיכל", לאכול, לשבוע ולהתענג. אלא לקיים דין של ג' סעודות, ואפילו על ידי "הפסקה", לאכול בשחרית סעודה ולחלקה. ואולי אף לחלקה פעמיים, ובזה יוצא ידי חובת מצוות ג' סעודות.

את הראיות הנ"ל (דליקה, הדחת כלים ושיור סעודות בע"פ שחל בשבת) דחו ד"אורחא דמלתא נקט", אך אינו לעיכובא. אף שכך הרגילות וכך מנהג העולם, אך אין זה חלק מגוף התקנה. כלומר, דין הצלה מדלקה ודין הדחת קערות הוא לקולא לפי מנהג דרך העולם, כאשר מנהג העולם אינו מלמד בהכרח על גדר תקנה, שחייבים לעשות כך. כ"כ בדעת בה"ג ראשונים רבים (או"ז ח"ב סי' נב: "לא קשיא למנהגם דכדרך העולם קתני", רמב"ן, רשב"א, ר"ן, שבה"ל סי' צג ועוד).



הרוקח והראב"ה - סעודת השלמה ללא הפסקה (קינוח לסעודה שנייה המיוחד לשבת)

לצד שיטת בה"ג, ציין האליה רבה (רצא ס"ק ד) שיש מהראשונים שכתבו באופן מרחיק לכת יותר מבה"ג. לשיטתם, אפשר לחלק את הסעודה, ואפילו ללא סילוק הסעודה הראשונה על ידי ברכת המזון. הנה, כך כתב בשם הרוקח (סי' נד): "לאחר שאכל התבשיל שהטמין, יש מזמרים זמירות ושבח להקב"ה. ואוכלים אחרי כן קינוח סעודה דגים או עופות או פירות להיות ג' סעודות: אחת בע"ש, ואחת בהשכמה, ואחת קנוח סעודה, דאמרינן במס' סוכה כז, א אם השלים במיני תרגימא יצא". לדברי הרוקח יוצא ידי שלש סעודות בקינוח סעודה שאוכל בסעודת

ז. הכוונה היא לבה"ג, שלדעת רבים מבעלי התוס' ר' יהודאי גאון הוא מחברו של בה"ג (ראה תוס' סוכה לח, ב ד"ה 'שמע'; גיטין פח, ב ד"ה 'ובעובדי'; ב"מ פא, ד"ה 'דברי'). בתוס' במסכת ביצה יא, א ד"ה 'איכא' ציין שר"י גאון חיבר את הלכות קצובות (כפי הידוע לנו ריה"ג חיבר רק את הלכות פסוקות, וקדם לבה"ג. אולם נראה כי בעלי התוס' רגילים לייחס את שלוש החיבורים הנזכרים לריה"ג). כ"כ רש"י באיזהו מקומן (ראה ברכות מב, א ד"ה 'עד'; סוכה לח, ב ד"ה 'הוא').

ח. כתב הב"ח בשם הרשב"ל ש"טוב" להפסיק בין ברהמ"ז לנטילה, בד"ת או בטיוול, הו"ד במשנ"ב ס"ק יד. אך מלשון המשנ"ב משמע שהוא לעיכובא. כעת מצאתי דברים דומים באורחות חיים (דין שלוש סעודות אות ו) בשם חד מן קמאי בספר המנהגות לרבינו אשר ב"ר שאול מלוניל, ואינו לעיכובא (מעניין שמנהג צרפת כר"ת השפיע והגיע גם אל חכמי פרובנס): "נהגו הקדמונים להפסיק בשחרית בין סעודה לסעודה ופורסין מפה ומברכין ברכת המזון. ויש מי שעומדין מן השולחן והולכין לטייל חוץ לבית או בתוך הבית ואומר פרק אחד או משנה אחת או מזמור אחד ומנהג יפה הוא, דפריסת מפה מיקרי הפסק לגבי חבורה". וכ"כ בשבולי הלקט (סוף סי' צג) שכך נהג אביו: "בעינן שלש סעודות חלוקות לגמרי, לכל הפחות בברכת המזון. וכן ראיתי את אבא מרי ז"ל נוהג, גם מפליג קמעא בקריאת מזמור קטן כגון ה' רועי לא אחר, אבל פרישת מפה (לחוד) לא אשכחן בשום דוכתא דהויא הפסקה אלא להכירא בעלמא, שהרי שבת קובעת לעצמה, אבל הכא בעינן שתהא הפסקה חשובה שתהא עולה מן המנין של שלוש סעודות".

שחרית, כגון דגים או פירות, ואף קודם חצות. כך כתב גם המרדכי (סוף רמז שצז) בשם ראב"ה^ט (סי' רנב): "אמנם ראב"ה כתב פרק הישן דאפילו לא בירך בינתיים בשבת בשחרית יכול לסמוך סעודה שלישיית על השורטבלא (היינו דגים ופירות), דכיון דאינו רגיל בחול איכא היכרא". ומצאתי ששכך כתבו האגודה (פ' כל כתבי, סי' קמא) והאגור (סי' תה) בשמו, וכעת ראיתי שכך כתב רבינו יוסף בכור שור בתשובה מכת"י שכך היה מנהגם והמליץ טוב בעדו^י (כאמור, למדו כן מ"סעודת השלמה", כמבואר ברש"י בסוכה שם שמביא לפתן או קינוח שלא רגיל בו, וכמדומה שר"ת ובעלי התוספות הם הראשונים שלמדו מסעודות ההשלמה בסוכה (כו, א) לסעודות שבת. מיהו, יש לעי', יען כי רש"י סובר שזו סעודת תשלומין, בדיעבד, ולא השלמה. כמבואר בתוס' שם, ונראה שרוקח והראב"ה הרכיבו בין שתי השיטות, בין רש"י לתוס', אכן, ראה בתוס' ישנים יומא עט, ב בשם "רבינו

ט. מבואר בראב"ה (סימן רנב) שלכתחילה יש לקבוע על פת, וכסעודה בפני עצמה בשעת המנחה "משלים להו במיני תרגימא [...] ומיהו מי שנפשו רחבה ימשיך פרפרת לכבוד קונו ויסעוד במנחה, כי אז נקבע עיתה, ואף כי עיקר הסעודה היא הלחם". אלא מאחר שכל מהותהשל הסעודה השלישית הוא "שינוי וסת" כלשוננו, היא כרוכה בקושי מסויים, ולכן הקל בקינוח.

כמדומה שהוא יחיד בביאור הסוגיה בסוכה באופן זה. נלע"ד שהראב"ה מבדיל באופן מרתק בין שני מושגים שהוזכרו בסוגיה בסוכה. בין המושג "מיני תרגימא", הם השורטבלא, פירות ודגים שהיו נאכלים כקינוח בסוף סעודה, שמהווים "סעודת השלמה" בעלמא (קינוח), לבין "פרפרת", שתכליתה למשוך ולגרור את הלב לסעודת פת. (עוד התחדש לי היטב מדיוק דבריו בשני המקומות (סימנים: רנב ותרלז) שכך גם דינו של האפוטרופוס של אגריפס אליבא דרבי אליעזר. בכל יום היה רגיל בסעודת פת אחת, וכעת לכבוד קונו, בחג, צריך עוד אחת, וזה תפקידה של הפרפרת, למשוך ולגרור תיאבוננו, שיאכלנהעם הפת. מיהו, כיון שסוף סוף זהו "שינוי וסת", לכן כך הדין למצוה מן המובחר, "לבעל נפש רחבה", כלשוננו (ולכן רבי אליעזר פנה אליו בלשון שאלה: "אינך יכול?"), ברם מעיקר הדין די במיני תרגימא, כלומר האפוטרופוס יכול היה לאכול בכל יום סעודת פת אחת ולהשלים בסופה ולקנח בשורטבלא).

הרוקח מזכיר שלושה מנהגים. [א] השלמה במיני תרגימא, ובלשוננו "קינוח להיות (להיחשב) שלוש סעודות". ואינו אלא דיעבד, כלשון הגמ' בסוכה שהיא מקור הלכה זו: "ואם השלים במיני תרגימא יצא". [ב] המנהג המוזכר כבה"ג, להפסיק בברכת המזון ושוב לברך המוציא. [ג] המנהג לקבוע סמוך למנחה (והיינו קודם לתפילה).

ויש להעיר כי משמע מדבריו שאי אפשר לקבוע סעודה שלא על הפת. "מיני תרגימא" אצל הרוקח, כמו אצל הראב"ה, הם רק "סעודת השלמה" המצטרפת לסעודת פת. א"כ, יש לצרף את הרוקח לסוברים כי לעולם אין סעודה ללא פת (ראה לקמן פרק ג אות א).

הרוקח מבאר מדוע קיימים שלושה מנהגים. סעודה שלישיית כסעודת צהרים יוצרת בעיה. אמנם כך הוא פשט המשנה והברייתא בשבת (קז, ב - קיח, א) בדין דלקה והדחת כלים, ברם היא מתנגשת עם הגמרא בגיטין (לח, א) "מפני שאין רוצין לבטל עת בית המדרש שדורש החכם כדאמר בגיטין (לח, ב)". לכן במקום שהחכם דורש יעשו כבה"ג, "ובמקום שאין דורשין יקבעו אכילתן סמוך למנחה". כאמור, לדבריו בדיעבד אפשר לסמוך על סעודת השלמה במיני תרגימא בסוף הסעודה השנייה.

י. מצאתי העתקת התשובה במאמרו של ישראל מ' תא שמע, בבטאון "מחקרי ירושלים במחשבת ישראל", בארה של מרים - "גלגולי מנהג צרפת בסעודה שלישיית של שבת", עמ' 260 (תשובה שנכתבה על גליונותיו של מרדכי קצר, כ"י אוכספורד בודלי, מס' 672 ברשימת א' נויבאוואר). לרוב חשיבותהונדירותה אביא את עיקרי הדברים:

"נתתי לבי על מנהג אבותינו שנהגו לאכול ב' תבשילין בשבת, חמין ואוואז או תרנגולת צלויה או מולייתא שקורין פשטידא וקורין אותה שורטבלא. וראיתי כי מנהג אבותינו תורה היא, דבכך איפטר בג' סעודות, כדמוכח במסכת סוכה פרק הישן דאמר במאי משלים ליה י"ד סעודות, אילימא בריפתא, שאוכל ריפתא טפי משרגיל לאכול סעודתא דיומא דאכל בלא מה שאכל טפי, אין בו היכרא לסעודה יתרה אלא הכל מסעודת היום, ומשני במיני תרגימא שממשיך השורטבלא לכבוד קונו ונראית סעודה שלישיית, לפי שתבשיל חשוב בפני עצמו הוא, וכדא"ל ר"א לאפוטרופוס של אגריפס שימשיך פרפרת אחת לכבוד קונו, שאינו רגיל, ואותו פרפרת יעלה לו לסעוד"ש. ולפי שראו אותנו שיש בני

שלמה" שיוצא בסעוד"ש במיני תרגימא, ובפשטות הכוונה לרש"י. ולקמן בפרק ג אות א יתבאר).

אם כן, בשונה משיטת בה"ג, שאת כל הסעודות יכול לאכול בהפסקה, ושכל מקום צריך בכולן פת, אינה מיירו בסעודות שלישית כ"סעודת השלמה".

הטעם לכך נראה פשוט, וכך משמע מלשונם: זהו דין מיוחד רק בסעודה שלישית, שכן מהותה של הסעודה השלישית היא "בשינוי" שאדם עושה "לכבוד קונו", לכבוד השבת, שמענג את השבת בסעודה נוספת. אך אין הכי נמי שיוצא גם בשינוי אחר, כל שיש היכרא בתוספת שמביא בסוף סעודת שחרית, עולה לו כהשלמת מיני תרגימא, תוספת שאין דרך לקבוע אותה בסעודת חול.

יש ללמוד מלשונו של הרוקח שאין כאן הערמה. תוספת זו שעושה לכבוד השבת היא היא תורף התקנה לסעוד שלוש סעודות, או לסעוד סעודה שלישית, כלומר להמשיך פרפרת או להשלים במיני תרגימא לכבוד השבת "ואוכלים אחר כך קינוח סעודה להיות שלוש סעודות".

כאן מתחדדת התפיסה שעיקר התקנה בסעודות שבת לא באה לידי ביטוי בסעודות הרגילות, היינו בראשונה והשנייה, אלא דווקא בשלישית, ולכן זהו דבר רגיל ונפוץ בראשונים והפוסקים שהסעודה השלישית מכונה "שלוש סעודות", סעודה מיוחדת שקובע אותה לכבוד קונו (וחדושים של הרוקח והראב"ה הוא שדי ב"אכילה" לכבוד קונו).¹ וכך מפורש בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' מ), וכבר

אדם שאין רגילים לאכול אלא סעודה אח ביום, כגון זה האפטרופוס ורב ששת דאמרינן בערבי פסחים (קח, א) הוה יתיב בתעניתא במעלי יומא דפסחא, ומסקנא משום דאסטניס הוה ואי טעים מידי בצפרא באותא לא הוה מהני ליה, וכ"ש במנחה הסמוכה אחר סעודת שבת, והכי עבד ג' סעודות בשבת, אלא ודאי ממשך פרפרת. ואם תאמר דאניס נפשיה למיכל, א"כ הוה ליה אכילה גסה ועובר בבל תשחית. ואף באגריפס שלא היה אוכל אלא בט' שעות איך יאכל במנחה, אלא ודאי ממשך פרפרת אחת, כדא"ל ר"א לאפטרופוס. ולכן הנהיגו אבותינו שורטובלא כי היא ודאי מצווה מעלייא ומנהג יפה. ויש פורשים שאוכלים פעם אחת ועוברים בבל תשחית, ומצוותן עבירה. והוה להו ללמוד מה שלא למדו ואוכלים אכילה גסה. ואותם שמברכין באמצע אכילתם מעשה נעירות הוא ועושין סעודת שבת לחצאין ואינו כבוד שבת ונראה ברכה לבטלה, שלא גמרו סעודתם ומברך. דא"כ לימא ליה ר"א לאותו אפטרופוס עשה ברכה באמצע הסעודה. נמצא מנהג אבותינו תורה ומצווה לכבוד שבת ואינו בא לידי אכילה גסה."

יא). ראיתי באחד החיבורים שצירף את דעתו של הראב"ה לסוברים כי אדם יכול לצאת ידי חובה בכל שלושת הסעודות במיני תרגימא, והיינו בפירות. אכן, כך אפשר היה לתלות בדבריו בסימן תרלז, אך זאת למודעי כי זו טעות, כפי שמפורש בסימן רנב ובמרדכי שהביא את דבריו. לקמן (פרק ה אות א) נראה שהיו שהבינו כך גם אצל ראשונים אחרים (רי"ד, ר"ן, רשב"א, מגיד משנה, שבה"ל), ראה שם שהוכחנו שאין אחד מהראשונים שהקל בשתי הסעודות הראשונות שיוצא בהן במיני תרגימא. אפילו הדעה המקילה ביותר, היא מה שהבאנו לקמן בשם מהר"ח או"ז, אינה גורסת שיוצא בהן ב"מיני תרגימא", אלא דווקא ב"פת כיסנין" שיש לה "שם פת" בעצם. אפשר להוכיח כי בהרבה מקרים אצל הראשונים הכוונה בביטוי "שלוש סעודות" היא לסעודה שלישית. באופן טבעי, ברוב המקומות אפשר להוכיח כן מיניה וביה, מהקשר הדברים. הנה, כך בנידונינו. אמנם הראב"ה (סי' תרלז) כתב: "ואהא סמכינן נמי לשלש סעודות דשבת על שירטובל דגים ופירות", ברם, בסימן המקביל העוסק בסעודות שבת, בסימן רנב, מפורש שזהו דין בסעודה שלישית בלבד, ושאי אפשר לסמוך על מיני תרגימא (ה"שורטובלא") אלא בתורת קינוח המצטרף לסעודת פת. מעבר לזה, גם בדבריו בסימן תרלז ברור מיניה וביה לכל המעיין שמדובר רק על השלישית. מיני תרגימא מועילים רק כאשר מדובר ב"השלמה", והיינו יציאה או הוספה על הסדר הרגיל. שרק בה יש "שינוי וסת". מאחר שהרגילות היא לאכול שתי סעודות ביום, לכן, ברור מעל לכל ספק כי "שלוש סעודות" האמורות כאן אינן אלא סעודה שלישית, ולא כל שלוש הסעודות של שבת. זו היא שיטת ר"ת שהראב"ה הולך בעקבותיה, ודוק.

האריך יותר ממנו ואף קדמו חד מן קמאי, רבינו אברהם סבע (זקנו של אשת מרן השו"ע) בתחילת ספר צרור המור (בראשית), וז"ל: "לכן צריך אדם לזהר מאד בשלש סעודות ובפרט בסעודה שלישית שהיא העליונה מכולם שהיא כנגד עדן עליון [...] היא מבורכת ומקודשת משאר סעודות".¹ בספר סדר היום לר' משה בן מכיר בפרק "סדר סעודה שלישית" הביא דברים מלהיבים. בדבריו מדבר על המתח שבסעוד"ש, שמחד היא סעודה קטנה שנאכלת כמעט על השבע מאידך מרוממת היא על כל תהילה (גם בדבריו כמו אצל עשרות מרביתנו הראשונים והאחרונים סעודה שלישית נקראת "שלוש סעודות"), וזו לשונו: "עם היות כי סוד השלוש סעודות פנימיות גדול במאד מאד [...] ואין לעשות סעודה דרך עראי מצות אנשים מלומדה לאחיות עינים, אוכלים

(יב). זו פנינה יקרה מאד שהקרה ה' בדרכי מכלי ראשון כשחזרתי על משנתי. ספרו של חד מן קמאי ממגורשי קסטיליה שבספרד, רבי אברהם ב"ר יעקב סבע בספרו צרור המור שהאריך למעניתו בשבח סעודות שבת, ובראשן מעלת סעודה שלישית. שמחה וגיל מלאונו. שישו בני מעי שישו, עיי"ש ותר"ץ.

מיהו, עצור במילין מי יוכל, על כן ליקרת דבריו, חביבותם והחידושים הרבים העולים מתוכם אביא מקצת לשונו: "והנה תמצא בכאן ג' פעמים 'יום' וג' שביעיות, דכתיב 'ויכל אלהים ביום השביעי, וישבות ביום השביעי, ויברך אלהים את יום השביעי', לרמוז על שלש שבתות הנזכרים בדברי רז"ל (זוה"ק שמות צב א, ע' ניצוצי אורות שם אות ו): שבת דמעלי שבתא (ליל שבת), שבת היום (יום השבת) שבת הגדול (מן המנחה ולמעלה). שבת דמעלי שבת' היא שבת כלה היא כנסת ישראל. שבת היום הוא יסוד העולם הוא תפארת ישראל. שבת הגדול הוא למעלה בסוד בינה כי שם סוד השביעיות כולם הוא יוכל [...] וכנגד אלו הג' שבתות אנו אומרים בשבת ג' תפלות חלוקות. כנגד מעלי שבתא אומרים אתה קדשת את יום השביעי וכו' וזהו תכלית בסוד תכלית הציצית וזהו תכלית דומה לים יום לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד. וזהו ולכל תכלית את חוקר. כנגד שבת היום אנו אומרים ישמח משה במתנת חלקו וכו' וזה שבת היום שנקראת תפארת ישראל. והכלל שלו היא עטרת בינה חמישים שערי בינה נבראו בעולם וכלם נמסרו למשה חוץ מאחד. אתה אחד כנגד שבת הגדול. כי כאן מתאחדים כל הספירות [...] כי ענין שלש סעודות אלו הוא דבר גדול, והוא מהמצות הגדולות שבתורה, לפי שהם רומזות לאלו השלש שבתות שהזכרנו, והמקיים אותם זוכה להתעדן בגן עדן שלמטה ובג"ע של מעלה, וזהו ענ"ג, ראשי תיבות עד"ן נה"ר ג", כדכתיב ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן, ובכאן רמוזים אלו הג' שבתות. שבת דמעלי שבתא (סעודה ראשונה) הוא כנגד הגן. שבת היום (סעודה שנייה) כנגד נהר כי תרגום הבקר אור צפרא נהר. שבת הגדול (כלומר, סעודה שלישית) הוא כנגד עדן העליון [...] וזהו 'ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן', מעדן העליון שהוא בינה כי משם נמשך תפארת ישראל להשקות את הגן היא כנסת ישראל כנגד ליל שבת. ולכן צריך אדם לזהר מאד בשלשה סעודות ובפרט בסעודה שלישית שהיא העליונה מכולם שהיא כנגד עדן עליון. כי בראשונות אין צריך להזהיר, לפי שהלב בקי בהם, והרעב כבוד בארץ, אבל בסעודה שלישית שהאדם שבע ומלא כריסו מעדניו ולא הניח מקום לעדן של מעלה, ואין רוצים לקיימה, והידועין מדקדקין לקיימה מיד אחר אכילת שחרית. ולא ידעו כי סחרה ואתננה קדש לה' ועדיין לא הגיע זמנה ולא יצאו ידי חובתה כמוזכר בדברי הפוסקים. ובפרט רבי יונתן ז"ל (?) הכריח זה בראיות ברורות, והדבר מוכרח מצד עצמו שצריך להיות סעודה שלישית אחר מנחה, לפי שכבר התפללנו 'אתה אחד' ובכאן אנו מיחדים כל הג' שבתות בעשר ספירות כמו שפירשתי למעלה [...] ואחר שהתפללנו ליחד הכל, צריך לשמח הכל בשמחת שלש סעודות, לקיים וקראת לשבת עונג, לפי שאז הגיע זמן העדן שלמעלה. ואם אין אדם מקיים סעודה שלישית, זכה לגן שהוא גן ונהר, ולא זכה לעדן ולא נכנס בתוכו כמי שנכנס לגן ולא אכל מפירותיו שהם העידון.

לכן צריך אדם להן הרבה מאד לפי ששכרם מרובה כמוזכר בשבת: 'כל המקיים שלשה סעודות ניצל משלוש פורעניות מדינה של גיהנם ומחבלו של משיח וממלחמת גוג ומגוג כתיב הכא יום וכתוב התם לפני בא יום ה' וכתוב ומי יכלכל את יום בואו. וכתוב לפני בא יום גוג. והנה הזכירו בכאן שלש פעמים 'יום' כנגד ג"פ שכתוב יום בפסוק אכלוהו היום וכן ג"פ בפרשת ויכלו ובאחרונה כתיב: 'ויברך אלהים את יום השביעי', אבל בשנים הראשונים כתיב 'ביום' ובפסוק אכלוהו היום כתיב 'היום'. אבל 'יום' לא כתיב אלא בסעודה שלישית, שהוא ויברך אלהים את 'יום' השביעי, כמו שהזכרתי למעלה שהיא מבורכת ומקודשת משאר סעודות. ולכן לא אמרו כתיב הכא 'היום' או 'ביום' אלא כתיב הכא 'יום' והוא יום הנזכר בפרשת ויכלו בסעודה שלישית דכתיב ויברך אלהים את יום השביעי להורות כי כשמדבר המאמר אינו מדבר אלא בסעודה שהיא העיקרית. ואין בני אדם נוהרים בה לפי שהם שבעים מהמאכל והמשתה. ולהורות שהשכר האמיתי

פירות או ירקות או כזית להנצל מן העונש ולצאת מן החיוב לגמור המצוה, כי לא די בזה, אלא צריך לתקן מאכל ומשתה מיוחד לסעודה הזאת ולסדר שולחנו כראוי כאשר עשה בסעודת הבקר, דמה גרעה זאת מזאת, ואדרבה סעודת הערב יש לה מעלה רמה משאר הסעודות וצריך לנהוג בה עונג ושמחה ומנוחה ולהאריך בה מעט לכבוד השבת. ולא יאמר אדם איך אשב לאכול לקבע ואני שבע מסעודת הבקר עד אשר אני קץ במאכל ובמשתה, ואיני יכול לאכול דבר, היא הנותנת לתת לו תלונה ותערומת על אשר לא כלכל דבריו במשפט ומלא בטנו כחמורים, עד אשר לא הניח מקום לקיים מצות, והחכם עיניו בראשו כשיושב לאכול בבקר, אף על גב שיאכל וישתה כראוי אין הכוונה למלאות בטנו, כי לא מנוחה וענג יקרא לזאת, אלא אבוד המאכל והגוף, גם הפסד לנפש שלא יוכל לעמוד על עמדו מרוב שביעתו כדי לעסוק בתורה ובמצות, כאשר ביארנו [...] ולא יקלו בה כי היא מן כבוד שבת וכל המקל בה ענשו רב וכל המקיים אותה שכרו גדול".



מדוע שלא לקבוע את הסעודה השלישית באמצע היום? ביטול בית המדרש

הנה, מצאנו בראשונים שלושה טעמים למנהג לצמצם בסעודה שלישית לפי דרכו של בה"ג או דרכם של הרוקח והראבי"ה. [א] קושי כלכלי לסעוד שלוש סעודות, כפי שהזכירו חלק מהראשונים (ס' העיתים ס' קצג, ספר האורה ס' נה), וזה לשון ספר האורה: "זימנא איכא מאן דלא שכיח ליה ולא אפשר לתקוני תרתי מאכלי לתרתי זימנא לשחרית ולמנחה, וכי היכי דלא לפשע במצוות שלוש סעודות שרינן להו לפסוק סעודתן משום כבוד השבת". [ב] קושי אחר, שנרחיב בו בהמשך, הוא שלא הייתה רגילות לאכול יותר משתי סעודות ביום. [ג] טעם נוסף לחלק את הסעודה השנייה לשניים הוא משום איסור ביטול בית המדרש. וליתר דיוק קביעת סעודה בזמן הדרשה, כלשון הרוקח. כל זאת כדי לא לאבד ולא להפסיק "עת בית המדרש שדורש החכם", שלא להיות בכלל האמור בגיטין (לה, ב) על הקובע סעודתו בזמן דרשת החכם, שמשפחה אחת הייתה בירושלים ונעקרה משום "דקבעי סעודתייהו בשבתא בעידן בי מדרשא". ופירש רש"י: "כשהחכם דורש דרשות לרבים בשבת והם יושבין בסעודה והיה להם להקדים או לאחר".

כפי שנראה לקמן, ר"ת התנגד למנהג לאחר את הסעודה השלישית לאחר תפילת מנחה, למרות הגמרא בגיטין, ולמרות פשטות הגמרא בפסחים (קה, א) שמבואר שמותר לאכול סמוך

הוא בשביל סעודה שלישית תמצא כי שכרה הוא שכר רוחני הבא באחרית הימים שהוא נקרא עולם הבא בדברי חכמים [...] ואם האדם אינו זהיר בג' סעודות ואינו מקיים וקראת לשבת עונג נהפך מענג לנגע כי אותיות של זה כאותיות של זה, כי מי שאינו רוצה להתענג ולהתעדן בגן עדן של מעלה ראוי שיהיה מנוגע בנגעי אדם ובנגעי בתים מאותו נגע תחתון של נגעי בני אדם אשר עליו הבטיח ונגע לא יקרב באהליך", וכו'. עיי"ש.

הגם שאין לנו עסק בנסתרות, דבריו ברור מיללו. דרשת רבי יוחנן בגמרא, שהיוותה המסד לדברי התנאים והמקור לג' סעודות, בנויה על דרשת המילה 'היום', והיא מקבילה לפסוק שבפרשת בראשית: "ויכל ביום השביעי... וישבות ביום השביעי... ויברך את יום השביעי", כאשר כל חלק כנגד אחת הסעודות. ובראש כולם השלישית, שבה אמרו "יום" "ביום". ועד ידה ובה זוכה לכל המעלות שהביאו עמן גם הראשונה והשנייה, המתכללין עמה. ואף שאינה עיקר באכילה ובשתיה (כלשון מרן בב"י אה"ע ס' סב) הרי היא עיקר מבחינת חשיבות מעלתה.

לשקיעה, כל זאת בעקבות המדרש בעניין גזל המתים בשתיית מים סמוך לשקיעה, וכפי שיתבאר לקמן (ראה הערה יח).



שיטת תוס' – לקבוע לאחר שהגיע זמן מנחה, וקודם תפילת מנחה

לעומת זאת, ר"ת בספר הישר (חלק החידושים, סי' רחצ), ובעקבותיו התוספות (קיה, א ד"ה 'במנחה'), הרא"ש (טו, ה) ועוד יצאו נגד המנהג כבה"ג לחלק סעודת ולברך בינתיים. בספר העיתים (סי' קצג) מאריך להביא שנחלקו בזה כבר הגאונים (וכ"כ בשבולי הלקט סי' צג), ואף הוא מכריע לבסוף שלא כבה"ג. אף שרוב הראשונים הודו שיש להקפיד על זמן תפילת מנחה, משמע שביניהם היה זה מנהג רווח להפסיק באמצע הסעודה השנייה בברכת המזון ולהמשיכה בתורת סעוד"ש. וכתבו התוס' שהבעיה כפולה. חדא שלא נעשית בזמנה ועוד, מוסיף ר"י, שבהפסקה יזומה זו הרי מברך ברכות שאינן צריכות (ובאור זרוע ח"ב סי' נב הביא צרור של לא פחות משש קושיות על שיטה זו).



האם בה"ג התיר לכתחילה או שמא רק בדיעבד

מעניין לציין שמדברי ר"י אלברצלוני בספר העיתים עולה שבה"ג ושאר המקילים עונים על הראיות ממשנת דליקה (קיו, ב) וברייתת הדחת כלים (קיה, א) שסעודה שלישית הייתה נעשית במנחה, שגם לדעתם ודאי כך יש לעשות לכתחילה, לאכול את הסעודה השלישית מזמן מנחה, אך אינו לעיכובא: "הני דנהוג למיעבד תרתי סעודתא דיממא על חדא תכא, אמרי לך ודאי מצווה מן המובחר למיעבד בשחרית ובמנחה". כך מפורש מלשון ספר האורה (סי' נה): "עיקר שלוש סעודות חדא בליליא וחדא בצפרא וחדא במנחה, והאי דנהוגי למיעבד תרווייהו אחדא זימנא איכא מאן דלא שכיח ליה ולא אפשר לתקוני תרתי מאכלי לתרתי זימנא לשחרית ולמנחה, וכי היכי דלא לפשע במצוות שלוש סעודות שרינן להו לפסוק סעודתן משום כבוד השבת", הובאה לשונו בשירי ברכה (רצא ס"ק ב). גם הראב"ה (שבת, סי' רנב) כתב שאף שיכול להשלים את השלישית בסוף הסעודה השנייה במיני תרגימא, עיקרה בזמן המנחה ובפת: "מיהו, מי שנפשו רחבה ימשיך פרפרת לכבוד קונו ויסעוד במנחה כי אז נקבע עיתה, ואף כי עיקר הסעודה הוא הלחם".

לעו"ז, בראשונים אחרים (או"ז, הרמב"ן ותלמידיו) שתשובתם לקושיות על בה"ג מהגמרא (מדיני דלקה והדחת קערות) הייתה ש"אורחא דמילתא קאמר". כלומר אין ללמוד מאותן הלכות שיש חיוב

(ג). על אף שהרא"ש כתב שרבותיו חלקו על בה"ג, מצאנו לכאורה שכך היה מנהגו של המהר"ם, כפי שמוכח בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סי' רי): "מהר"ם היה עושה סעודה שלישית בכל שבת על שלחנו בבקר, ולערב היה אוכל פירות, שמא לא היה יוצא במה שאכל בבקר קודם מנחה גדולה לפירוש ר"ת, שאמר דסעוד"ש אינה אלא אחר מנחה גדולה". אולם, נראה שהתשובה הנזכרת משובשת. הנה, מקורה בדברי עדותו של תלמיד המהר"ם, בשו"ת תשב"ץ (קטן. סי' כג). מפורש שם שכך היה נוהג רק בערב פסח שחל בשבת! עיי"ש.

מכוח תקנה לסעוד דווקא בזמן מנחה, אלא שנהגו כך. לדידם, הסומכים על בה"ג יכולים לסעוד לכתחילה קודם זמן מנחה.



להלכה, אם הקדים – לא יצא

כאמור, התוס' מדייקים מלשון הגמרא כי זמנה הוא "מן המנחה ולמעלה", וכן כתב ההגמ"מ (פ"ל אות ח) בשם ר"ת: "אבל מי שאכל שלוש סעודות קודם מנחה לא קיים מצוותו", וכ"ה במרדכי (רמז שצז), במאירי כאן ובמחזור ויטרי (סדר שבת אות כז): שזמנה "מהצהרים", וכ"כ בספר הפרדס (סי' צב). "וכ"פ שו"ע (רצא, ב) שאם הקדים לא יצא.

גם בשו"ת מן השמים (סי' יד) כתב שאף שמנהג רבים במקומם היה להפסיק בסעודת שחרית ולחלקה לשניים, אין נכון לעשות כן, שאינה עולה לחשבון שלוש סעודות. וכתב מהר"י מרוויש שהנימוק לכך נעוץ כבר בדרשת "היום" שבגמרא: "מה הימים מחולקים אף השעות של הסעודות מחולקות זו מזו". [אחר הדברים האלה, תימה, שהמג"א (ס"ק א) כתב שיכול לחלקה לשניים אפילו קודם חצות, שעה שמרן ורמ"א כתבו בסכינא חריפא שגם בדיעבד לא יצא. ואם יש מקום לחשוש, לדבריו הוא משום ברכה שאינה צריכה כמו שכתב שם ס"ק ח (כלומר, התוס' העלו שתי חששות, למעשה מרן והרמ"א חששו לראשון ולא לשני, בעקבות הרא"ש. ואילו המג"א חושש לשני, ולא חושש לראשון). וראה עוד מה שכ' המג"א בריש סי' תמד שהביא מדברי המהר"ם שבערב פסח שחל בשבת יחלק את סעודת שחרית לשניים "דהא יש אומרים שיוצא בזה", משמע שרק בשעת דחק כזו סומכים. יתרה מזו, מבואר במהר"ם (תשב"ץ סי' כג) שהיה מקפיד לאכול גם פירות לאחר שהגיע זמן מנחה, דשמא אין הלכה כבה"ג. כל זאת משום שלא רצה לסמוך על ר"ת באכילת מצה עשירה, וצ"ע. אכן שו"ע הרב השמיטו, וכן שאה"פ לא הביאוהו].

מכל מקום, לדעת התוס', המרדכי, הרא"ש וסיעתם אמנם זמנה מתחילת זמן מנחה, אך ללא תלות בתפילת מנחה, וכ"פ הטור ושו"ע, שבסע' ב פסק כרא"ש: "משיגיע זמן מנחה" ולא משיתפלל. וכן בסע' ג. כך יש לדייק מסדר הסימנים בשו"ע, שהקדים דין סעודה שלישית לדין תפילת מנחה בשבת.

לעומת זאת, לקמן נראה בדברי הרמב"ם שהמנהג היה לקבוע אותה לאחר תפילת מנחה, וכך כתב הרמ"א בשם ההגהות מימוניות בשם המהר"ם, משום שאין לקבוע סעודה קודם שמתפלל.

לדעת המקובלים הוא אפילו לעיכובא, עד שיש שכתבו בשם האריז"ל שלא יצא ידי חובת סעוד"ש כל שסעד קודם שהתפלל (בא"ח). כמו כן, נראה מדוע המנהג כיום בין העדות השונות הוא הפוך ממחלוקת המנהגים שבין מרן והרמ"א. עוד נראה, שלעומת כל זאת, לדעת ר"ת יש לסעוד דווקא לפני שהתפלל, כיון שיש איסור לאכול לאחר מנחה.

(יד). אולם בספר האורה לרש"י (סי' נה) כתב שמי שדחוקה לו השעה יכול להקל ולחלק את הסעודה לשניים. אך המגיה שם (ס"ק ב) כתב בשם ספר איסור והיתר לרש"י מכת"י (סי' רצד) שכתב כמו בספר הפרדס שהעושים כך טועים, ולא יצאו ידי חובת סעוד"ש.

אך קודם שנדון בדברי רבותינו, נבקש לדון במנהג אחר לחלק את סעודת שחרית לשניים, באופן שאפשרי גם לדידן.



ב. לחלק סעודת שחרית הנמשכת לאחר חצות

למרות שהרא"ש בפסקיו הסכים להתנגד למנהג שהוזכר כבר בבה"ג לחלק סעודת שחרית לשתיים, בשו"ת הרא"ש (כלל כב תשובה ד), העיד בשם רבותיו ועל עצמו, שכאשר הייתה סעודת השבת נמשכת עד שבע שעות, שכבר הגיע זמן מנחה, היה מסיים את הסעודה, מברך ברכת המזון, ולאחר מכן נוטל ידיים ומברך המוציא לסעודה שלישית. וכתב הב"י (רצא אות ג) בשם התשב"ץ (קטן. סי' כא) שהיה מנהגו של המהר"ם בשבתות החורף "כשהימים קצרים", שהיה עושה סעוד"ש מיד לאחר ברהמ"ז "כי כבר עברה מנחה גדולה". וכתב המגן אברהם שמכל מקום אין להמתין לכתחילה עד אחר חצות, משום ביטול עונג שבת. וכתב הרא"ש שכמעט הכרח הוא: "דאם לא כן, כיון שנמשכה כל כך זמן הסעודה (של שחרית) לא היו יכולים לאכול סעודה שלישית אלא באכילה גסה, אבל קודם זמן המנחה אין לאכול בסעודה שלישית. וכשהוא מפסיק מן המנחה בסעודתו ומברך ברכת המוציא, אין כאן משום מרבה ברכות שלא לצורך, כיון שהוא מפסיק מפני כבוד השבת לקיים סעודה שלישית".

הנה, הרא"ש לא חשש לר"י (תוס' שבת שם), ואין בהפסקה בעיה של ברכה שאינה צריכה, משום שעושה כן לצורך מצוה. וכבר בספר העיתים (סי' קצג) העלה כטענת ר"י, ודחה כדיברי הרא"ש. החיסרון במנהג המוזכר בתוס' הוא זמנה של הסעודה, ולא עצם חילוק הסעודה לשניים (לקמן נראה שייתכן כי אף אם הסעודה התחילה לאחר חצות, יפסיק, וכך תעלה סעודתו לשנייה לשלישית).

עם זאת, בתשובה אחרת (כלל כב תשובה יג) כתב הרא"ש שאין לדרוש כך בציבור, משום שאין הכל בקיאים בזה שאסור לחלק את הסעודה קודם חצות היום.

נמצא אפוא, שלכתחילה אין לתכנן לחלק את סעודת שחרית, בטרם הגיע זמן הסעודה השלישית, שהוא "מן המנחה ולמעלה". אך אם התארכה הסעודה והגיע זמן זה, ניתן לחלק את הסעודה שהתחילה קודם לכן לשתי סעודות. משמע שאם כבר הגיע לשעה זו, אין זה 'היתר' בעלמא, אלא שכך יש לעשות להפסיק לכתחילה, שאל"כ חיישינן שהאכילה לאחר מנחה תהיה אכילה גסה. כך מדויק מלשון השו"ע בסעיף ג, שבהגיע זמן המנחה, אפשר לחלק את הסעודה לשני חלקים, ועדיף להפסיק ולחלקה לשניים, "ונכון הדבר" (כ"כ בספר הזיכרון לר' ישמעאל הכהן: "ויותר טוב לעשות כן").



סעוד"ש שאכלה לאחר חצות וקודם זמן מנחה

הנה, בתחילת תשובת הרא"ש משמע קצת שכבר מחצות אפשר, אך הטור כתב בפירוש שרק משש שעות וחצי אפשר, וכך מבואר ברא"ש בהמשך אותה תשובה ובמקומות אחרים, וכך הביא השו"ע. אם בדיעבד אכל סעודה שלישית בחצי השעה שבין חצות לזמן מנחה, הדבר יהיה תלוי

לכאורה במחלוקת הפוסקים בסימן רלג, וראה לשונו של שו"ע הרב כאן.^ט כמו כן, ראה מה שכתב בזה המאמר מרדכי בריש הסימן.



ג. האם דווקא אחרי שהתפלל מנחה

כתב הרמב"ם (פ"ל הל' ז, ט-י): "איזהו עונג [...] חייב אדם לאכול שלוש סעודות בשבת, אחת ערבית, אחת שחרית ואחת במנחה [...] וצריך לקבוע כל סעודה משלושתן על היין ולבצוץ על שתי כיכרות [...] ואסור לקבוע סעודה על היין בשבת וכימים טובים בשעת בית המדרש [...] כך היה מנהג הצדיקים הראשונים, מתפלל אדם בשבת שחרית ומוסף בבית הכנסת ויבוא לביתו ויסעוד סעודה שנייה וילך לבית המדרש יקרא וישמע עד המנחה ויתפלל מנחה ואחר כך יקבע סעודה שלישית על היין ויאכלתה עד מוצאי שבת".

מבואר אם כן, שגם הרמב"ם אינו סובר כבה"ג. חילוק הסעודות הוא בחילוק זמנים. כך כתב בדעתו המגיד משנה: "מה שכתב הרמב"ם ערבית שחרית ומנחה נראה שדעתו שמצוה לעשותם באלו הזמנים", והשלישית במנחה. הכי נמי מסתברא. הנה, כיון שדין סעודות שבת לרמב"ם נובע ממצוות עונג שבת, ברור אם כן שיש לפרוס את הסעודות לאורך השבת, ואי אפשר לצאת בסעודה שמפסיק בה פעם או פעמיים כדי לקיים מצוות ג' סעודות. שוב ראיתי לאח"ז שבע"ז הקשה האו"ז (ח"ב סי' נב): "ותו, הואיל וטעם ג' סעודות משום עונג הוא וכי בעבור שיכרך באמצע סעודה מתענג. יותר הוא מצטער".^ט הרבנותא במנהג "הצדיקים הראשונים" הוא שהם היו קובעים עצמם בבית המדרש לאחר סעודת שנייה עד לתפילה בזמן מנחה קטנה, ואז היו סועדים עד למוצאי שבת.



שיטת ר"ת

לדברי הטור בשם ר"ת (והוא בספר הישר מב, ו), אדרבה, אין לאכול בין מנחה לערבית משום דברי המדרש (שוח"ט תהלים יא, ו (ראה הערת ר"ש בובר אות מח שם); מסכת גן עדן, בתי מדרשות. במחזור ויטרי מביא שכך מצא בתשובות הגאונים, והכוונה כנראה היא לספר מעשה הגאונים, שהוא אוסף תשובות ופסקים מפוסקי אשכנז הקדמונים שכתבו האחים בני מכיר) שבמוצ"ש חוזרים הרשעים לגיהנם ומשום גזל המתים, יעוי"ש (ראה בעניין זה באריכות בדברי המהדיר של תוס' רא"ש פסחים קה, א בהוצאת אופק. ובאריכות גדולה עוד יותר בדברי מהדיר שו"ת מן השמים בהוצאת הרב מרדכי גולדשטיין, תשע"ז, עמוד נב). ולכן כתב הטור שר"ת הנהיג לאכול סעוד"ש דווקא לפני מנחה.^ט כך

טו. ראה חזו"ע (שבת ח"ב, הלכות סעודה שלישית הערה ד) ששמע שביעבד עולה לו סעודה זו לסעודה שלישית.

טז. ראה בכל דברי האו"ז שם שמקשה צרור של לא פחות משש קישויות על עצת בה"ג, דהיאך "הפסקה" תועיל לסעודה שתיחשב גם כסעוד"ש.

יז. צ"ע, שמצאתי בפירוש רבינו יהודה בר יקר לתפילות (לרבו של הרמב"ן), בתפילת מנחה של שבת, שכתב בשם רבינו יעקב: "אמר רבינו יעקב שמתפללין מנחה בשבת בעוד היום גדול וסמוך אחר מנחה גדולה כדי לאכול אחר כך סעודה שלישית".

מובא באופן פשוט במחזור ויטרי (סוף סדר שבת) שלאחר הלכות סעוד"ש מובא סדר תפילת מנחה, וששונים בבית הכנסת עד צאת הכוכבים ומתפללים ערבית (אף שבהג"מ פ"ל אות כ הביא מרבנו שמחה דברים הפוכים בשם ר"ת, זהו רבינו שמחה משפירא, וראה הערה יז). ר"ת הקפיד מאד על כך, ובתוס' (פסחים קה, א) הובא כי "רבינו תם כעס על רבינו משולם שהנהיג לאכול בין מנחה למעריב", ומביא ר"ת שפעם אחת אירע מעשה בלותר (שבאשכנז, היא לורן שבצרפת. ובתוס' ר' פרץ מביא את מקור המקרה בלותר בשם רבי מאיר אביו של ר"ת, וכ"כ גם בסה"י) ובאו לידי סכנה, ותלה זאת בכך שלא נזהרו בזה (ר"ת אסר אף לאכול, שמא יבוא לידי שתייה. כמו כן אסר גם בימי חול, כמבואר בספר הישר ובדברי הראשונים בשמו).⁵

לכאורה כוונתו לר"ת. הדברים תמוהים ביותר, שהרי ר"ת סובר כל בטר איפכא. כמעט ואי אפשר לומר שמדובר בחכם אחר (למשל רבינו יעקב בר יקר מרבתי של רש"י, או רבינו יעקב מקורביל או רבינו יעקב מאורליאנש מתלמידיו של ר"ת, או רבינו יעקב ממרויש בעל שו"ת מן השמים או רבינו יעקב בן שמשון תלמידו של רש"י), כיון שלמגינתי מצאתי כן גם בהגהות מימוניות (פ"ל אות כ) בשם רבינו שמחה משפירא: "וכן כתב רבינו שמחה ששמע מרבינו תם שהיה מורה לאכול סעודה שליטית בשבת אחר תפלת המנחה". ועל פי שניים עדים יקום דבר. ואשתומם כחדא שעתא. בתחילה נערת הייתה בי לומר שודאי כך פירשו מה שהרבה ר"ת לחלוק על הוראת בה"ג, שאינו יוצא אלא כשאוכל את הסעודה"ש "לאחר מנחה", ופירשו שהכוונה היא לאחר תפילת מנחה, אך ודאי שקבלתם קבלה, וצ"ע.

כאמור, יש רבים שהביאו בשם ר"ת שאין לאכול לאחר תפילת מנחה (למשל במחזור ויטרי הנ"ל). כפי הנראה, מכאן יש ללמוד שבשלב כלשהו ר"ת הנהיג להתפלל מנחה גדולה מיד כשאפשר, כמדויק מלשוננו, ומיד לאכול סעוד"ש, ובעניין זה יש לומר שחזר בו ממה שכתב בתחילה בספה"י. אכן, כל הקפידא לדידו היא לאכול "בין מנחה לערבית" כלומר, סמוך ליציאת השבת.

יח. שתי איגרות שלח לרבינו משולם בר נתן, לשונם מובאת בספר הישר (סי' מה שאלה ו סי' מח שאלה יב). אף שנראה שהמנהג הקדום היה כמו שהזכיר הרמב"ם בשם "הצדיקים הראשונים", וכפי שעולה גם מספר העתים בשם הגאונים, הנה, נראה שבאשכנז, ולפחות במקומו של ר"ת היה הד למנהג אחר. בתוך דבריו הוא מלין על כך שהקדמונים היו נזהרים בזה. מעניין לציין שבדבריו רומז שגם אביו היה חושש לזה, ושזו גם הייתה שיטת רש"י. עוד מאריך שם על החשש משינוי המנהגים ובעיקר מכך שנעשים אגודות בשינויי המנהגים שביניהם. אכן, מצאתי במחזור ויטרי (סי' קמא) שכתב על המנהג המקובל: "ונהגו בצרפת שלא לאכול דאמרינן כל האוכל במנחה בשבת הרי זה גזול את החיים ואת המתים ושלל ללמד דאמרינן חכם שמת כל בתי מדרשות בטילין. ובני פרוונצא ונרבווא וספרד אוכלין אחרי תפילת מנחה", על אף שבצרפת ואשכנז היו מנהגים חלוקים, אלה היו אוסרים לאכול לאחר תפילת מנחה ואלה מקפידים לאכול דווקא לאחר תפילת המנחה. להבנה טובה יותר של השפעת המדרש על מנהג אשכנז הקדמון ראה מאמרו של י"מ תא שמע: "גלגולי מנהג צרפת בסעודה שליטית" שבקובץ "מנהג אשכנז הקדמון", ירושלים, תשנ"ב עמ' 202, ובעיקר בהערה 5.

ואלו הן מקצת מדברי ר"ת בספר הישר באגרתו לבני העיר מלון, עירו של רבינו משולם: "זאת אדרוש לבני מלאום יאמץ (נ') שהיא מליצה הרומזת לבני העיר מלון) כי יתחמץ לבבי על חופרי גומץ (בור. על פי קהלת י' ח) ופורצי גדר לאכול בין תפלת המנחה לתפלת ערבית ומפיקים מגן בגאווה והלא לא כן עשו אבותיכם. ויש ללמוד מבריינות וממדרש אגדה דאמרינן התם השותה מים בין השמשות גזול את החיים ואת המתים, ומעשה אירע בלותר ובא מעשה לידי סכנה וכן שמעתי מאבא מורי נ"ע [...] אכילה ושתייה לא תיקנו הקדמונים ומנהגם תורה היא, שלא הכל נכתב בתלמוד, שהרי כמה דברים קבלה בידינו כגון עיבור ותיקון תפלות וברכות ודברים הרבה למנהג צניעות ופרישות. ואפילו לא היה קבלה בידינו היה לפרוש לכל יראי השם כ"ש שלא להנהיג במקום שלא נהגו [...] ואי משום ג' סעודות (כלומר סעודה שליטית) יכול באספרמקי ומגדי, גם נראה כי נתקנה סעודה שליטית בצהרים סמוך למנחה (לפני התפילה) [...] ופסקו דסעודה קטנה מותר לאכול במנחה גדולה. ואיכא שהות טובא בין אכילה למנחה קטנה [...] ובקשה מכם אל תעשו מלכותנו אגודות אגודות כי מימי ר' שלמה אנו שותים ובדברים שאין בהם ממש אל תקדיחו את מקומו ואטו אנן קטלי קני באגמא אנן שלא לחוש לכבוד זקננו. אל נא אחי תרעו [...] ומה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד, והיה הצור אחד

רבינו משולם דחה, שדברי המדרש אמורים על ערב שבת בין השמשות בלבד (ובתוס' ר' פרץ מביא שכך היה כתוב במדרש שאצל רבינו משולם), ובלא"ה אסור לשתות קודם שמקדש. גם בשו"ת מן השמים מבעלי התוס' (סימן יא) כתב שעל אף הוראתו לאיסור של ר"ת, אין בדבר איסור. הגהות מימוניות (שבת, פ"ל אות כ) דחה שגם לפי המדרש אין קפידא אלא על מים שבנהרות, ולא על מים שבבתים, ואינו מצוי. בספר האגודה כתב שגם לדברי המדרש האיסור חל רק על י"ב חודשים הראשונים על אביו ועל אמו (כ"כ בתוס' רבינו פרץ). שלושתם הובאו ביתה יוסף. כתב הטור שלנהוג כרמב"ם "עדיף טפי דכיון שהגיע זמן המנחה אסור לאכול עד שיתפלל". גם בשו"ע לא הזכיר מזה מאום, ומשמע שאינו חושש לדברי המדרש, כ"כ המטה יהודה (ס"ק ד) (בפרט שהושמט גם ברמב"ם).¹

הרמ"א, לעומת זאת הזכיר את דברי המדרש, אך מצמצמו מאד, כדברי הגהות מימוניות הנ"ל, שהאריך לחלוק על שיטת ר"ת. ראשית, מפשט לשון הגמרא בפסחים (קה, א): "מפסק לא מפסיקין", משמע שאף כשיצאה השבת ממשיך לאכול ולא מפסיק להבדלה, כתב הגהות מימוניות שכאן מבואר שהיו רגילים לאכול בשבת סמוך לחשיכה, ושלא כדברי ר"ת. כך הקשו שם התוס', וטריצו בדוחק שמדובר שהתחילו בהיתר, כלומר שהתחילו לסעוד קודם שהתפללו, המשיכו לסעוד לאחר התפילה: "ויש לדחות דמיירי הכא שהתחילו בהיתר ובאמצע סעודה התפללו מנחה והיכא דהתחילו בהיתר מותר להשלים". אף שהתוס' בפסחים נטו אחר שיטת ר"ת (יתרה מזו, ציינו בפתח דבריהם שכך היה מנהגם: "שלא נהגו לאכול בין מנחה למעריב"), הנה, הגהות מימוניות (פ"ל אות כ) התנגד מאד למנהגם, ומצדיק את "מנהג הצדיקים הראשונים" שתיאר הרמב"ם (פ"ל הל' י), משום ביטול בית המדרש, שכן נהגו שלאחר הסעודה השנייה קובעים עצמם ללימוד בבית המדרש, וכך משמע בגמרא בגיטין (לח, א).

כאמור, דברי ההגהות מימוניות הנזכרים הפכו ליסוד פסיקתו של הרמ"א בדין זמן סעוד"ש וביחס לחשש גזל המתים.² הטענה העיקרית היא כמו שכתב הטור, שברור כי המנהג המובחר

ושמו אחד".

וראה במדרכי בפרק ערבי פסחים (רמז תריא) שמביא את תשובתו של רבינו משולם, עיי"ש.

יט). נשאל על כך הרדב"ז (ח"ב סי' תשנ"ד) וכתב שאין לחשוש, וצירף טעם נוסף על המובא בב"י: "אנו נוהגין ומקובלים שצריך לעשות כל סעודה בזמנה, ולסדר השלחן כמו בשאר סעודות. וכיון שאנו מכוונים לשם מצוה, "שומר מצוה לא ידע דבר רע" (קהלת ח, ה). ולא נקרא "גזול את המתים" אלא בזמן שהוא שותה מים שלא בזמן סעודה, דהיינו סמוך לערב, ושלא במקום מצוה, כגון ששותה מים לצמא. אבל השותה מים בתוך סעודתו, אין זה "גזול את המתים". אכול בשמחה לחמך, ושתה בלב טוב יינך או מימך, ועלי קללתך בני [...] כי כסדר התפלות תקנום". והב"ח כתב שאין לחשוש משום שאין דרכם לשתות מים אלא שחר.

כ). לרוב חביבות הדברים אביא את כל לשונו של רבינו מאיר כהן בעל ההגהות מימוניות: "משמע בערבי פסחים בפירוש שמותר לאכול אחר המנחה עד שיחשיך, וכן משמע בפרק כל כתבי שיעקר מצות סעודה שלישית לאחר המנחה. וקודם תפלת המנחה אסור לקבוע סעודה משהגיע שעת המנחה כדאיתא בפ"ק דשבת. וכן ראיתי למהר"ם כשהלכנו בספינה בשבת והתפלל ביחיד התפלל תפלת המנחה תחלה ואחר כך אכלנו, וכן הורה הלכה למעשה. ודלא כמקצת הגאונים (כוונתו לר"ת) שאסרו לאכול בין מנחה למעריב. ואפילו כשהוא בקהל הוא מתפלל תפלת המנחה קודם אכילה. וכן כששוהין בבית הכנסת עד אחר שש שעות ומחצה שהוא זמן מנחה גדולה ביום טוב שמאחרים לצאת מבית הכנסת אז היה מתפלל מנחה קודם סעודה ואחר כך אכל. וזה שאמרו השותה בין השמשות כאילו גזול את המתים היינו במעלי

הוא לסעוד דווקא לאחר שהתפלל, שהרי משהגיע זמן תפילת מנחה אין לקבוע סעודה "שמא ימשך" (ראה רמב"ם הל' תפילה פ"ו הל' ד' ש"סמוך למנחה", והיינו בתוך חצי שעה לתחילת זמן תפילת מנחה, אין לקבוע אפילו סעודה קטנה, וראה ביאורו"ל סי' רלב ד"ה 'ויש חולקין' בשם הגר"א).

עוד כתב הגהות מימוניות שהדברים מגיעים עד כדי כך שמנהגו של רבו, המהר"ם מרוטנברג היה שבימים בהם יצאו מאוחר מן התפילה, כמו בר"ה, כשסיימו את תפילת שחרית ומוסף וכבר הגיע זמן מנחה גדולה, היה מתפלל מנחה ביחיד ורק אז סועד, שכל שהגיע זמן התפילה אסור לקבוע סעודה.

הרמ"א הביא פעמיים שיש לסעוד לאחר שהתפלל מנחה (בסעיף ב, ובסעיף ג הוסיף כי: "מי שידע שאפשר לאכול אחר שיתפלל מנחה עם הציבור, לא יעשה סעודה שלישית קודם מנחה, מיהו אם עשאה, יצא").

ואף שהרמ"א קבע שהמנהג הנכון לכתחילה הוא לאכול אחרי שהתפלל מנחה, המשנ"ב (ס"ק יא) כתב שבסיבה קלה יכול לקיימה קודם שהתפלל, כיון שבסימן רלב מבואר בדעת הרמ"א שמותר לקבוע סעודה קטנה קודם שיתפלל (ומן מחמיר בזה). ומאחר שהמנהג הוא שאוכלים בסעוד"ש סעודה קטנה אין בעיה לאכול קודם. מכל מקום, במשנ"ב רלב ס"ק כד מבואר שכל סעודות שבת בגדר סעודה קטנה הן, וכ"כ בשעה"צ רצא ס"ק ד, אעפ"כ, סעודה שלישית קטנה מהאחרות. אעפ"כ בשו"ע הרב בסע' ב כתב שהמנהג הוא להתפלל מנחה קודם שסועד, מאחר שיש הפוסקים בסי' רלב שכבר מזמן מנחה גדולה אסור לקבוע אפילו סעודה קטנה עד שיתפלל.

כעת אינה ה' לידי את הספר פירוש התפילות לר' יהודה בר יקר (רבו של הרמב"ן) שכתב בביאור תפילת מוסף: "טועמי חיים זכו, מדבר בסעודה שלישית שטועמים בה ואוכלים אפילו טעימה, כלומר אכילה שהיא טעימה בעלמא. במנחה בשבת זוכין לחיי העוה"ב שהם חיים גמורים, שהניצול מדינה של גיהנם זוכה לחיי העוה"ב". וכפי שנבאר בהמשך, זו סעודה יתרתא, שבה בא לידי ביטוי עונג שבת וכבודה. וראה גם בספר הישר סימן מח, שאלה יב).

אם נבקש לסכם, נראה להעיר כך, הנה לדעת הרמב"ם והג"מ יש להתפלל קודם משתי סיבות: ביטול בית המדרש ואיסור קביעות סעודה סמוך לזמן תפילה, ולר"ת יש לסעוד קודם לתפילה מחמת המדרש ביחס לגזל המתים.² אף שהפוכים הם זה מזה באופן הנכון והראוי

שבתא וכן כתב רבינו שמחה ששמע מרבינו תם שהיה מורה לאכול סעודה שלישית בשבת אחר תפילת המנחה. אכן, בכל המקומות נמצא בשם ר"ת לאיסור (!) בשתיית מים בין מנחה למעריב. וראבי"ה כתב להיתר שאין לחוש בדבר, ואביו היה נוהג אסור בדבר, ואפילו האוסרו היינו דוקא מן הנהר אבל מים שבבית מותר. עכ"ל.

כא). לעומת העניינים המובאים בתלמוד: שנהגו לסעוד סמוך לשקיעה (פסחים קה, א), ושיש להיזהר מביטול בית המדרש (גיטין לח, א) ושאין לקבוע סעודה קודם התפילה (שבת ט, ב), ר"ת למד מדברי המדרש שיש לאכול את הסעודה השלישית מוקדם יותר, קודם לתפילת מנחה, ויש אף איסור לאכול לאחר תפילת מנחה.

יתרה מזו (!) קושי נוסף קיים בשיטת ר"ת ביחס לזהירות מביטול בית המדרש שבגמרא בגיטין. הנה, בספר הישר (סי' מה שאלה ו) כתב דברים מפתיעים. נהגו אף שלא ללמוד בשעה זו שבין התפילות: "וראינו שכתב רב שר שלום גאון מתא מחסא שתקנו לומר צידוק הדין על שם שנפטר מרע"ה באותה שעה. וגם אין רגילין לעסוק בתורה בין שתי התפילות משום חכם שמת וכו' כל בתי מדרשות בטלין (מו"ק כב, ב) אך אינו אסור אלא מנהג הוא לזכרון פטירתו, אלא שקורין מסכת אבות וגומרין אותן חמשה פרקים כל מנחת שבת, אבל אכילה ושתייה לא תיקנו הקדמונים ומנהגם תורה היא" (אגב, מדויק בלשונו שלא היה מנהג ברור, רק 'לא תקנו' לאכול בין התפילות, אך לא תקנו שלא לאכול, כמו כן הדברים המיוחסים לגאון הם רק ביחס למנהג אמירת צידוק הדין, עיי"ש בשאר לשונו).

לנהוג, הסיבות צדדיות המה. גם לפי הרמב"ם, מבחינת גדר זמנה של הסעודה"ש אין מניעה לאכלה קודם שהתפלל.



לדברי המקובלים - דווקא אחרי תפילת מנחה

ברם, כתב הרב בן איש חי (ש"ב, פר' חיי שרה הל' יד) כי משמע בדעת האר"י ז"ל שאם אכלה קודם לתפילת מנחה, אפילו בדיעבד לא יצא ידי חובה, וזו לשונו: "זמן סעודה שלישית אחר תפילת המנחה, ואם נאנס ועשאה קודם, יצא בדיעבד, ובלבד שלא יעשנה קודם שש שעות ומחצה, דאז היא בכלל שחרית. ולפי הסוד שגילה רבינו האר"י בזה נראה, דאם עשאה קודם תפילת המנחה לא יצא ידי חובה גם בדיעבד". וכ"כ בספר סדר היום: "זמנה היא אחר תפילת המנחה כי תקנו שלש סעודות אחר שלש תפלות". עוד כתב בשו"ת הרדב"ז (חלק ב סימן תשנ"ד): "שמע בקולי וקיים מצות סעודה שלישית בזמנה אחר תפילת מנחה מיד, כי כסדר התפלות תקנום". מדבריו משמע קצת כי יש לסמוך את הסעודות לתפילות, וכ"כ ערוה"ש (רצא סע' ד) שלדעת המקובלים הסעודות נתקנו לאחר התפילות.

לסיכום, ג' שיטות עיקריות המה: [א] לדעת בעל הלכות גדולות אפשר להפסיק בברכת המזון ונטילת ידיים בסעודת שחרית ויעלה לו לסעוד"ש. ולדעת הרוקח והראב"ה די בקינוח יתרתא באותה הסעודה, באופן שיש בו היכר. [ב] לדעת בעלי התוס', הרא"ש, כ"ד רוב הראשונים וכ"פ שו"ע, זמנה דווקא משהגיע זמן מנחה, והיינו ממש וחצי שעות. [ג] לדעת הרמ"א יאכלה דווקא לאחר שכבר התפלל מנחה. כ"מ ברמב"ם וכ"ד המקובלים, כמו שכתבו סדר היום, הרדב"ז, הבא"ח וערוה"ש, ושכ"ד האר"י ז"ל. לדעת הרמ"א אינו לעיכובא, והטעם העיקרי הוא משום שאין לקבוע סעודה קודם שהתפלל. וכתב המשנה ברורה שמאחר שמותר לקבוע סעודה קטנה קודם מנחה, ולכן בקל יכול לסעוד לפני מנחה. לדעת מרן בסי' רלב גם סעודה קטנה אסור לקבוע משהגיע זמן מנחה קטנה. יוצא אפוא, כי דווקא מרן שכתב שזמנה גם קודם שהתפלל, פסק בסימן רלב שאסור לקבוע אפילו סעודה קטנה כבר סמוך לזמן מנחה קטנה. ולכן יש להעיר שמה שכתב בסוגיין לגבי סעוד"ש, מותר רק אם יעמיד שומר, או שיש לו מנין קבוע (מג"א רלב ס"ק ח וראה שש"כ פרק נו הערה יב), או שיש רבים דמדכרי אהדדי. ולכן דווקא לדעת מרן טוב יותר להתפלל מנחה קודם. ובפרט לדברי המקובלים, סעודה שסעד קודם שהתפלל מנחה לא יצא בה ידי חובה. וכבר ראינו שלמרות שהרמ"א כתב שיש לסעוד לאחר סעוד"ש, המשנ"ב כתב שאין שום מניעה לסעוד קודם. כך שלמעשה יוצא שכדעת מרן נוהגים חלק מהאשכנזים (על פי המשנ"ב) וכדעת הרמ"א (שפסק כרמב"ם והגמ"מ) נוהגים הספרדים (על פי הבן איש חי).



פרק ג'

א. במה יוצא ידי חובה בסעוד"ש

האם חייב לקיימה בפת

הנה, כתב הטור שסעודה שלישית יש לעשותה בפת, כ"כ תוספות בכמה מקומות (יומא ע"א; סוכה כז, א; ברכות מ, א: "גבי משרה אדם אשתו על ידי שליש שלוש סעודות משל שבת (כתובות סד, ב) - אם כן משמע דכולן שוות". זו דעת התוס', אף שר"י הסתפק ור"ת כתב שאינה צריכה, ראה שטמ"ק ברכות שם), וכ"כ היראים (סי' צב), הסמ"ג (עשין כז בשם היראים), הרא"ש, תוס' רבינו פרץ (סוכה כז, א) שבכל שלוש הסעודות אינו יוצא אלא בפת. כ"כ ר"י בר יקר (פירוש התפילות, תפילת מוסף): "זאת לא מצינו שיוכל אדם ליפטר ממנה בלא אכילת פת", וכ"ד הרמב"ם (שבת ל, ט). זו דעת רוב הראשונים. הראיה הפשוטה היא שהפסוק ממנו סמכו ללמוד דין שלוש סעודות, אמור על המן הנקרא לחם (שמות טז, טו): "הוא הלחם אשר נתן ה' לכם" (תוס' סוכה כז, א והגמ"מ פ"ל אות ה בשם היראים בסי' צב).

לעומת זאת, יש ראשונים שכתבו שיוצא גם במיני תרגימא, ולמדו כן מהגמרא בסוכה כז, א שלדעת רבי אליעזר ניתן להשלים סעודה מי"ד הסעודות במיני תרגימא (ראה גם בסוגיות ברכות מט, ב ויומא ע"א, ב), ונראה לייחס שיטה זו לר"ת מאחר שקודם לכן לא מצאנו מי שכתב כן (ראה ספר הישר סי' ע שאלה ד ע' שם שר"ת כתב שמכל מקום לכתחילה יש לקיימה בפת, ושצריך לחם משנה, וראה לקמן בסמוך).



ומה הם מיני תרגימא?

הנה, רש"י ביומא ע"א, ב כתב שהוא לפתן, ובמוסף הערוך (ערך תרגימא וכן בערך תרגימא) כתב רבי בנימין מוספיא שהוא מלשון יווני ופירושו מגדים ומיני פירות המובאים בקינוח סעודה. והיינו בסעודת פת. ברם, בהנחה שבנידונינו עסקינן בחלופה של סעודת פת, מבין הראשונים הסוברים שאם אכל מיני תרגימא בתורת סעוד"ש יצא, נחלקו האם יוצא בכל מיני לפתן ומגדים. א. הנה, מרן בב"י הביא את דברי הר"ן שיוצא אפילו בפירות (בדברי אחרונים רבים נראה לכאורה כאילו זו שיטת הר"ן (שבת מד, א מדפי הריף), כפי שהביא הב"י, הר"ן מביאה בשם "איכא מאן דאמר", היא שיטת ר"ת). זו שיטת רוב הראשונים בביאור "מיני תרגימא". כבר רש"י (סוכה כז, א) כתב שהם מיני פירות, וכ"כ הרשב"ם שהם פירות ובשר(הו"ד בפסקי הרא"ש לפסחים י, יט ובתוספיו ליומא ע"א, ב). אולם עדיין לא שמענו מדבריהם של רש"י ורשב"ם שיוצא בהם ידי חובת סעוד"ש. אך כך כתב בפירוש ר"ת, אבי השיטה, בספר הישר (סי' ע שאלה ד). ראה בתוס' ישנים יומא (ע"א, ב) שכתבו: "מכאן הביאו רבינו שלמה ורבינו יעקב ראה באם השלים סעודה שלישית של שבת במיני תרגימא יצא היינו נמי פירי", וכן הוא בהגהות מימוניות (הל' שבת פ"ל ס"ק כ), בפשטות הכוונה לרש"י (כך משמע לכאורה גם מתשובת ר"ת לבני מלאון בספר הישר סימן מה שאלה ו: "ואי משום שלוש סעודות (היינו סעוד"ש) אפשר באספרמקי ומגדי", ובתשובה זו מבקש לחזק ולקיים מה שנהגו

כבר על פי רש"י, עיי"ש: "כי מימי רבינו שלמה אנו שותים", אך אינו מוכרח שבכלל זה גם הצעתו לצאת במיני מגדים. אולם, כפי שרמזתי לעיל בפרק ב, בבירור שיטות הראב"ה והרוקח, מדברי רש"י בסוכה כז, א משמע שמיני תרגימא יועילו רק כחלק מסעודת פת, עיי"ש). כך כתבו רבינו יונה בשם רבני צרפת (ברכות לו, ב) שיוצא גם בפירות. כ"כ שיבולי הלקט (סי' צג) בשם רבינו ישעיה (כ"ה בפסקי הרי"ד לסוכה כז, א. אמנם הוא לא מפרש שם מהו, אך בפסחים קז, ב כתב שהם פירות וקטניות). ושוב כתב כן בשם רבינו יצחק ב"ר יהודה, ושאינו רבי יהודה בר בנימין היה מקפיד שיהיו משבעת המינים. (כך משמע מדברי התשב"ץ קטן סי' כא על מנהגו של המהר"ם בע"פ שחל בשבת. אכן, הרא"ש בפסקיו לסוכה (ב, יג) כתב שהמהר"ם היה מחמיר שלא לאכול פירות חוץ לסוכה). כך למדו מהמפורש ביומא עט, ב: "מאי מיני תרגימא [הכוונה שם: אפילו עיי"ש] פירות".

ב. לעומת זאת, התוס' בסוכה שם וכן ביומא (עט, ב) כתבו שמיני תרגימא ודאי אינם פירות, שהרי אינם צריכים סוכה (כמו שמשמע במשנה כז, ב. וסוברים שהסוגיות בסוכה ויומא חלוקות, וקי"ל כסוגיית סוכה), והכוונה היא לתבשילים שמלפתים בהם את הפת, כבשר ודגים. כ"ד רבינו פרץ שתבשילים חייבים סוכה (הו"ד ברא"ש לסוכה ב, יג).

ג. ברם, הרא"ש כתב (סוכה ב, יג; פסחים י, ה; בתוספיו ליומא עט, ב) שבתוספתא בברכות (פ"ד הל' ד) מפורש שמיני תרגימא הם דווקא מיני מזונות, כגון מעשה קדרה או מאפה, החשובים מבשר, דגים וגבינה. וכתב כן בשיטת ר"ת, אך לדעתו יוצא רק בסעודת פת. כ"כ התוספות ישנים (יומא עט, ב), כך משמע מלשונו של הערוך, וכ"כ רבו רבינו חננאל (פסחים קז, ב): "פירש רב האי תרגימא כיסנין של מיני מתיקה (דתנינן) [דתניא] בתוספתא הביאו לפניו מיני תרגימא מברך עליהן בורא מיני (מזונות) [כיסנין]".

א"כ, שתי שיטות המה. שתיים שהן ארבע. האם צריך דווקא פת או שמא יוצא גם במיני תרגימא, האם יש ללמוד מהסוגיה בסוכה או שמא סעודות שבת שהן זכר למן – שאני. בהגדרת מיני תרגימא, שלוש שיטות המה בראשונים.



סעודת "קידוש" וסעודת פת (מן) – בין תקנת ג' סעודות לדין "קידוש במקום

סעודה"

יש להעיר הערה חשובה, דין סעודה כדי לקיים 'קידוש במקום סעודה' אינו נוגע לענייננו. שתי הלכות המה, האחת "קידוש במקום סעודה", והאחרת "שלוש סעודות". הנה, הטור פוסק בסי' רעג (סע' ה) כדעת הגאונים שיוצא ידי קידוש במקום סעודה גם בשתיית רביעית יין, לעומת זאת, בסימן רעד (סע' ד) כתב שאי אפשר לקיים את סעודות שבת בלא פת, וכ"פ מרן בשניהם. ללמדך ששתי דינים הם ואינו יכול לצאת ידי חובת ג' סעודות ביין, ואפילו בסעוד"ש, שיש הסוברים שיוצא אפילו בפירות, לא מצאנו מי שכתב שיוצא ברביעית יין (ראה שו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' סג אות, ח. לא כמו שהסיקו התה"ד רצא ס"ק ב ותורת שבת רצא ס"ק ח), בזה תתיישב תמיהת

(כב). ראה לקמן (ה.1). מה דין מיני תרגימא בסעודות הראשונה ובשנייה.

האחרונים מהא דבסעודות שבת לא סגי דלא אכיל פת. ואף שיש רבים שכתבו שאין קידוש אלא במקום סעודת פת, יש מהם שמחלקים בין סעודת קידוש לתקנת ג' סעודות, ראה למשל לשונו של הארחת חיים (סג עמ' ג): "כתב רב שר שלום גאון דיוצא אדם בקידוש שלא במקום סעודה אם עם שום דבר מועט, כדאמר טעימו מידי, ודווקא לחם, אבל פירות - לא", שאף באותו מעט אינו יוצא ידי סעודה, יוצא ידי קידוש (ודאי אינו יוצא בפחות מכזית פת, ומשמע קצת כמו שכתבו בה"ג ורב נחשון והרבה ראשונים שסעודת שבת לא סגי בלא כביצה פת לפחות, וראה לקמן בפרק ג אות ו).

ראה גם מג"א (רמט ס"ק ו) במה שחולק על הדרכי משה בשאלת אכילת הגרימז"ל (מיני מזונות) בין הקידוש להמוציא, שלא העלה אחד על דעתו שיוצא ידי סעודה באותו גרימז"ל (מיני מזונות) שלאחר הקידוש. ונחלקו אך האם אפשר להפסיק בין הקידוש לסעודת הפת. גם המשנ"ב (רעד ס"ק ט) כתב שאם לא יכול לקיים את סעודת ליל שבת, יאכל ג' סעודות למחר, ואף שלא אוכל סעודת פת בליל שבת, יאכל מיני מזונות או ישתה רביעית יין כדי שיוכל לומר את הקידוש. שני דינים הם, כך היא פשוט דברי הפוסקים (כמו כן, זכורני כי כך ששמעתי לפני זמן רב מהגר"א וייס שליט"א), וכך נוהגים הלכה למעשה שלא להחשיב כל דבר שיוצא בו מדין 'קידוש במקום סעודה' כסעודת פת של תקנת ג' סעודות. ראה עוד בדברי רבינו יונה (ברכות לו, א מדפי הרי"ף) שגם הוא חילק בין דין "קידוש במקום סעודה" לבין תקנת ג' סעודות, אך באופן שלא מצאתי כן בראשונים אחרים, לדבריו הסיבה שבסעוד"ש יוצא אף בפירות היא משום שסעודה מיקרי, אך בראשונה והשנייה צריך דווקא סעודת פת רק מחמת הקידוש! ראה לקמן ובהערה מד, ואכמ"ל.



"רגלי חסידיו ישמור" - על הערה מדויקת של המשנ"ב בשם הב"ח:

האם לסוברים שאפשר לצאת במיני תרגימא, זהו היתר לכתחילה או דיעבד?

נראה להעיר הערה חשובה ומרתקת בשיטת ר"ת, שלא כל האחרונים עמדו עליה. ולענ"ד, היא משמעותית להבנת הסוגיה, ובפרט לפסק מרן. אנו אמונים על דברי הרמב"ם ורבינו נחשון ועוד רבים מהגאונים ומהראשונים, שכתבו שאם מצטער פטור הוא, ששבת לעונג ניתנה ולא לצער. למשל, זו לשונו של רש"י בספר האורה (סי' נה): "מי שאכל הרבה ואין נפשו יפה עליו לאכול שלוש סעודות אם יכול לאכול כביצה ואינו מצטער יאכל ויקיים ואם לאו פטור, שלא תקינו שלוש סעודות אלא לכבוד שבת ולעונג וכיון שמצטער פטור". הדברים אמורים בייחוד ביחס לסעודה שלישית, אחר שאין רגילות לאכול אלא שתי סעודות ביום. ברם לר"ת שיטה אחרת. מתלמידיו משמע שחומרא יתרה יש בסעודה שלישית, שיש לקיימה גם במקום שמצטער, וזו הסיבה בעטיה התיר ר"ת לצאת גם במיני תרגימא. אולם, גם לדעת ר"ת ולדעת הרבה מהראשונים שהלכו אחריו יש לכתחילה לקבוע את כל הסעודות על פת. גם השלישית. בזה הוא כדעת רוב הראשונים. יתרה מזו, הרי מפורש בראשונים בשם ר"ת שאף בסעודה"ש חייב לחם משנה. עיקר חידושו של ר"ת הוא שבדיעבד, כאשר אינו יכול לאכול פת (או שכבר אכל), יוצא גם במיני תרגימא, כלשון הברייתא בסוכה כז, א: "אם השלים במיני תרגימא יצא", והיינו

בדיעבד. כלומר, אם לדעת הרמב"ם משורת הדין פטור לגמרי מהסעודה השלישית, כיון שסעודות שבת לעונג נתנו, ר"ת מחייב להחמיר להשלים לפחות במיני תרגימא. רגלי חסידיו ישמור, שכ"כ הב"ח מדנפשיה, מדמצאנו בירושלמי ובמכילתא שחייב לפחות כיכר אחד גם בסעוד"ש. וזכה הב"ח לכוון לדברי ר"ת עצמם, כפי שמפורש בראשונים שכיום זכינו לאורם, וכך מבואר בדברי ר"ת שבספר הישר שם: "ודבר פשוט הוא בכוליה תלמודא סתם שלש סעודות בפת (היינו סעוד"ש) אבל הבא להשלים במיני תרגימא", והיינו בדיעבד. ייתכן כי מאחר שהחולקים על ר"ת סברו שפת בסעוד"ש דין גמור הוא, לא תמיד הפוסקים הדגישו שגם ר"ת לא דיבר אלא על דיעבד. אם כך הם פני הדברים, מבחינה זו יוצא אפוא, שהרא"ש הוא המקל ור"ת מחמיר.²²

למשל, האור זרוע (ח"ב סי' נב) הביא את לשון הרמב"ם "שאם היה חולה מרוב אכילה או מרוב שתייה או מתענה פטור מג' סעודות", והסיק מדבריו "אם לא היה רעב אינו חייב בג' סעודות, דמידי הוא טעמא אלא משום עונג וכיון שהוא שבע ואוכל אין זה עונג". לעומת זאת הביא כי לדעת ר"ת אכילת עונג היא רק "מצוה מן המובחר", ולכן היה פוסק שמי ששבע ביותר ואינו יכול לאכול סעודה שלישית ("שלוש סעודות"), יחמיר וישלים במיני תרגימא: "וכן היו נוהגים רבינו תם ורבינו אפרים זצ"ל שלא היו חוששים לאכול בזמן שלא היו רעבים מזה הטעם, ותו השיב ר"ת לה"ר מסימפונט (רבי יצחק ב"ר מלכיצדק מחכמי איטליה במאה הי"ב, בעל פירוש המשניות לסדר זרעים) שהרוצה להחמיר ע"ע ישרלים במיני תרגימא". חומרא היא זו ולא קולא, במקום בו הרא"ש סובר שאין שום שם של סעודה ללא פת, ואם הוא מצטער וקשה לו לאכול סעודת פת – פטור. ור"ת מחמיר, שבכה"ג ישרלים במיני תרגימא. צרף לכאן את דבריו המפליאים של הגר"א בביאוריו (תחילת סי' תמד) שהביא בשם הוזה"ק שסעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת "נדחת מכל וכל" (ולמד כן מלשון הוזה"ק פר' אמור (צה, ב), וז"ל: "והא נהמא לא אישתכח משש שעות ולמעלה דסידורא דפתורא בלא נהמא לאו הוא סידורא"), וכתב על זה הגר"א: "שמע מינה דאין תקנה לדבר כלל, וכדעת הסוברים דאין יוצאין בסעודה שלישית אלא בפת, ואי אפשר כלל" (כך הביא להלכה בבאר היטב ס"ק ב בשם השל"ה שהביא בשם רשב"י, אך למעשה הגר"א מכריע כדעת הב"ח והמג"א שיסמוך על שיטת בה"ג ויחלק סעודת שחרית לשניים). כלומר, אם אפשר היה לצאת במיני תרגימא, ואפילו בדיעבד, או אז ודאי שבאופן זה, בערב פסח שחל להיות בשבת, שעת הדחק כדיעבד דמי, ויש על הכל לקיים את הסעודה השלישית בפירות.

כך מצאתי שכתב בפירוש חד מן קמאי, רבי מגדל קלוייזנר (מגדולי חכמי אשכנז במאה הי"ד. פסקיו מובאים לרוב בהג"א לעירובין בשם הרמ"ק), וז"ל: "מי שאינו רעב אינו חייב בסעודה שלישית, ואמר ר"ת שהרוצה להחמיר כשאינו רעב – ישרלים במיני תרגימא", אבל אם הוא רעב, כלומר שיכול לאכול בשופי כזית או כביצה פת, או אז אינו יכול להחליפו במיני תרגימא.

כג). ראה למשל בדברי המהדיר למרדכי השלם (בהוצ' מכון ירושלים, רמז שצז, הערה 49) שלא דייק בהבנת שיטת ר"ת. הוא התקשה היאך מחד כתב ר"ת שיוצא שלישית במיני תרגימא, מאידך שנשים חייבות בשלוש סעודות וחייבות בלחם משנה. בצר לו הסיק כי פלגינן דיבוריה, שפת חייבות רק בשניים הראשונות, אך בשלישית די במיני תרגימא. כאמור, בספר הישר מפורש שאף חייב לעשותהבפת ובלחם משנה, יוצא בדיעבד במיני תרגימא, כשלא יכול לאכול פת.

. כ"כ בתוס' ר' פרץ לסוכה: "מכאן אומר ר"ת דסעודה שליטית של שבת הי במיני תרגימא מידי דהוה אהשלמה לגבי סוכה [...] וכן ר"ת מחמיר מהיא טעמא דצריך לחם משנה בסעודה שליטית משום דהא דבעינן לחם משנה בשום מקום מאותה פרשה מפקין לה".

כך הוא בראבי"ה הנזכר (סי' רנב): "ומשלים להו במיני תרגימא [...] מיהו מי שנפשו רחבה ימשיך פרפרת לכבוד קונו ויסעוד במנחה, כי אז נקבע עיתה, ואף כי עיקר הסעודה הוא הלחם", כלומר, היתר "מיני תרגימא" הוא רק בתורת השלמה, ובדיעבד, וכשלא יכול לסעוד סעודת פת, אך עיקר סעודה היא הלחם. ולכן כותב שכאשר אדם לא יכול, אף שפטור מסעודת פת, וצריך לאכול מיני תרגימא, בעל נפש, כלומר מידת החסידות היא לאכול לכבוד קונו, אף שאינו חפץ, סעודת פת דווקא.

בזה מתבארת גם לשונו של רבינו פרץ שר"ת 'מחמיר', והיינו גם כאשר יש לו היתר לצאת על ידי אכילת מיני תרגימא, והיינו כשקשה לו לאכול פת, ר"ת מחמיר באופן הנזכר.

הנה, הדברים מדויקים גם בלשון הטור שכתב: "יש אומרים שיכול להשלים סעודה שליטית במיני תרגימא", כמו במקור הדברים של ר"ת, בברייתא בסוכה (כו, א): "ואם השלים במיני תרגימא יצא" (וראה לשונו של רש"י שם בד"ה 'תניא' ובד"ה 'אם' שמשמע שגם לגבי י"ד סעודות בסוכה לרבי אליעזר, לכתחילה יוסיף ביום אחר סעודה בפני עצמה בלחם ובשר, אלא שאם השלים במיני תרגימא, שאינו יכול להוסיף סעודת פת נוספת - "יצא"). רק בלשון מרן אפשר היה לטעות, שקיצר ולא דייק. כשהביא את החולקים על הרא"ש, כתב בסתמא שאפשר לצאת במיני תרגימא, ומשמע לכאורה לכתחילה.

כך הוא בכל מקום, משמעות הלשון "השלמה" היא תמיד דיעבד, ומתייחסת לסעודה השליטית. והדברים מפורשים עוד יותר בתוס' בפסחים קא, א ד"ה טעימו מידי, שמציינים את גבולות הגזרה של המחלוקת עם ר"ת: "ואם מועיל מיני תרגימא להשלים שלוש סעודות שבת כמו בסוכה, היינו דווקא בסעודה שליטית, אבל לא בסעודת ערבית ושחרית שהם עיקר כבוד שבת".

אכן, בדברי הראשונים שכתבו שאפשר לקיים את הסעודה הראשונה ביום למחרת לא כתבו שיש הסוברים שיכולים לצאת במיני תרגימא בתורת השלמה (הם התוס' בפסחים שם והרא"ש שם שהובאו להלכה ברמ"א, וכתב עליהם החיד"א בברכ"י שמסתמות הראשונים משמע שלית מאן דפליג עליהו (ולענ"ד מדברי המגיד משנה משמע שלא ס"ל כן, ראה לשונו, ואכמ"ל).

אולם, קיימת אסכולה אחרת, שלא כר"ת, של הסומכים על כך לכתחילה, כמבואר בשיבולי הלקט (סי' צג), וראה לקמן (באות ה) מה שכתבנו בדעתם. אם כנים דברינו, לא אליהם כיוון מרן. כך שאם יכול לאכול פת, ורוצה מיני מזונות וכד' גם לדעות שהזכיר מרן אינו יכול לעשות כן. ודלא כמו שמשמע בשו"ע הרב סע' ז שיש המקילים שיכול לקיים סעודה ג' שמיני מזונות או בבשר ודגים או אפילו בפירות, ואפילו במקום שיכול לאכול פת. כאמור, אף שיש מהראשונים שכתבו כן, אין לסמוך עליהם, ורק במקום שאינו יכול לאכול פת, יקיימה במיני מזונות וכו'. וזו הערה חשובה להלכה ולמעשה, שכפי הנראה אינה מודגשת אצל פוסקי זמננו, ונראה שכן עיקר.

למעשה פסק מרן (סעיף ה) כדעת עמודי ההוראה הרמב"ם, הרא"ש ורוב הראשונים, ולדעתם אינו יוצא גם בדיעבד אלא על הפת, דלא דמי לסעודת השלמה בסוכה במיני תרגימא, שכן תקנת סעודות שבת נלמדו מהמן שנקרא "לחם" (פשוט, וכ"כ הב"ח: "משמע דהכי הוה מסקנת רבינו הטור דלא יצא אפילו בדיעבד אלא בפת, דכך היא מסקנת הרא"ש בפרק הישן והכי נקטינן").

אך מרן הזכיר גם את השיטות האחרות. וזה לשונו של מרן: "צריך לעשותה בפת, ויש אומרים שיכול לעשותה בכל מאכל העשוי מאחד מחמשת מיני דגן, ויש אומרים שיכול לעשותה בדברים שמלפתים בהם הפת כבשר ודגים אבל לא בפירות, ויש אומרים דאפילו בפירות יכול לעשותה", ומסיים: "וסברא ראשונה עיקר שצריך לעשותה בפת אלא אם כן הוא שבע ביותר", שאז יסמוך על השיטות האחרות. וכתב במשנ"ב (ס"ק כג): "לכולי עלמא מצוה מן המוכרח בפת ושני כיכרות וכנ"ל (סעיף ד), אלא דפליגי לענין דיעבד אם יצא בזה". וכ"כ הב"ח, אולם, נראה שדברי הב"ח מדויקים יותר, שגם לשיטת המקילים אין זו "מצוה מן המוכרח" כחומרא בעלמא, אלא זהו עיקר הדין, כמפורש בספר הישר. ונפקא מינא למי שיכול לאכול פת, אלא שמעדיף לאכול מיני תרגימא, שלא שרינן להו לצאת במיני תרגימא בעלמא. וכמו שהבאתי, הדברים מפורשים בראשונים רבים שמביאים את דעת ר"ת. יצויין שהבן איש חי (ש"ב, חיי שרה) אפילו לא הזכיר את השיטות האחרות. וכתב בסתמא שחיובו בפת. גם בשו"ע הרב בסעיף ז כתב "ואין לסמוך כלל על כל זה (אלה המקילים שלא בפת) אלא אם כן אפשר בכלל בענין אחר שהוא שבע ביותר ואי אפשר לו לאכול פת בלא שיצער את עצמו".¹⁷



ב. האם מרן פסק שצריך פת מודאי או מספק

הנה, בסימן קפח סע' ח כתב השו"ע שאם שכח לומר "רצה" בברהמ"ז שבסעודה שלישית – אינו חוזר, כדן מי שלא אמר יעלה ויבוא בר"ח, ומוכח לכאורה שסבר שאינה טעונה פת, דאי בעי לא אכיל פת, כמו בר"ח. גם בסימן רעד סע' ד כתב מרן: "סעודה זו ושל שחרית אי אפשר לעשותה בלא פת" והוציא את השלישית מן הכלל. וזה תימה, שהרי בסימן רצא פסק כדעת הסוברים שחייב לאכול פת בכל שלוש הסעודות, והיאך דינו כמי שלא אמר יעלה ויבוא בר"ח? כך הקשה הא"ר (סי' קפח ס"ק טז) בשם גדולי האחרונים (לחם חמודות, הוא המעדני יו"ט בפ"ז אות עח והמלבושי יו"ט בס"ק י, זה לשונם: לא ידענא למה פסק בשו"ע ורמ"י (רבינו מרדכי יפה, בעל הלבושים) דאינו חוזר, וכה"ק כבר בשיריי כנה"ג ס"ק טו). וביארו כולם שהוא משום ספק ברכה לבטלה, לכן אינו חוזר לראש. כ"כ הב"ח, הט"ז והמג"א שם, וכ"כ העולת תמיד (אות ד). וראה ביאורי הגר"א

(כד). יש להעיר על לשונו. הרי אם הוא שבע כל כך עד שיש לו צער באכילה – פטור לגמרי מסעודה שלישית, כמבואר בסעיף א: "ואם אי אפשר לו כלל שיאכל אינו חייב לצער את עצמו", "דהסעודה לעונג ניתנה ולא לצער" (משנ"ב ס"ק ג), כך הדין בכל הסעודות. מטעם זה מותר להתענות תענית חלום בשבת (ועיין עוד בסימן רפח). לכן לא מובן מה החידוש בדברי שו"ע הרב שהצטער באכילת פת פטור מלאכול פת בסעודה שלישית. ונראה שכוונתו היא שגם כשאינו מצטער ממש, עד שאם יאכל יחלה, אלא שהוא שבע מאד ופשוט אינו חפץ בפת, יכול לצאת בשאר הדברים המנויים בשו"ע.

סי' קפח סע' ח שהעיר על מרן, שאכן לפי מה שפסק בסי' רצא דבעינן פת, אין הבדל בין הסעודות, ואם לא אמר "רצה" חוזר גם בסעוד"ש.¹⁷



פסיקתו של הרא"ש וספקו של רבינו יחיאל – כמי הכריעו טור ושו"ע?

כאן יש להתבונן, אין סתירה בין פסקי מרן, שלא תמיד "ספק ברכות להקל" הוא תוצאה של ספק בהכרעה, לעיתים זהו חשש בעלמא, ומשום חומר איסור ברכה לבטלה. הנה, אמנם בסימן קפח הטור הביא שרבינו יחיאל הסתפק האם צריך פת, כלומר, כמי לפסוק: כר"ת או כדברי החולקים עליו, וכבר הסתפק בזה ר"י בתוס' ברכות מט, ב. אך הרא"ש פסק וגמר אומר שחייב פת, וכמו גם מסקנת התוס' שם: "מיהו...". נלענ"ד שבשני המקומות (סי' רעד וסי' רצא) הלכו הטור ומרן בעקבות הרא"ש, ולשיטתם אזלו. כך כתב המג"א: "אף על גב דלכתחילה חייב לאכול פת כמו שכתוב בסי' רצא, מכל מקום כיון שיש אומרים שאינו חייב לאכול פת, וא"כ (לדידם) אינו חייב לחזור, וספק ברכות להקל". וכך העיר הגר"א שלדעת הרא"ש אם שכח רצה בשלישית חוזר לראש. ורק בנקודה זו סובר מרן בעקבות רבינו הטור לחשוש, ומשום חומרת ברכה לבטלה. אם כן זו גישת ביניים שלישית. לר' יחיאל יש ספק, הרא"ש אינו מסתפק, והטור חושש. אפשר דברי. לאחר שהרא"ש גזר דבעינן פת, ונאמן הוא בזה לפסקי התוס' בכל מקום (ברכות מ, ב ויומא עט, ב) שיש להשוות בין הסעודות לעניין זה, הביא הרא"ש בפסקיו לפסחים (פ"י סימן ה), בעקבות התוס' בפסחים (קא, א)¹⁸ את דעת ר"ת הסומך על מיני תרגימא בלשון זו: "אפילו אם יועילו מיני תרגימא להשלים סעודה שלישית מסתברא דלענין עיקר סעודת שחרית וערבית אינו מועיל". אך באמת ס"ל שצריך פת גם בשלישית, וכלשונו שפת דווקא בעינן "דכתב רחמנא 'היום' גבי מן שהוא במקום פת". ראה בקיצור פסקי הרא"ש (סוכה ב, יג) שכתב בפסקנות: "אין לעשות סעודה שלישית של שבת במיני תרגימא!". וכך יש להבין את דברי מרן בסימן רעד, כמו את דברי הרא"ש, שהם בדרך: "אודי לי מיהת". כ"כ תלמיד ר"י בנו של הרא"ש, בעל הצידה לדרך (מאמר ה, כלל א, פ"ו), עיי"ש. מיהו, עדיין נראה היה בעיני שלשון כגון: 'לפחות בראשונה ושנייה חייב פת' הייתה מתאימה יותר, ואולי זו באמת כוונתו באמרו: שאת הראשונה והשנייה "אי אפשר לעשות בלא פת" (בסי' רעד). ולעולם, לדינא לדעת מרן אכן גם השלישית חייבת פת.



תמיהה על האחרונים שהבינו שיכול לצאת במיני תרגימא גם במקום שיכול בפת

כל זה שלא כלשונו של הלבוש (קפח, ח): "התם נמי הוי דינא אי בעי אכיל פת אי בעי לא אכיל פת, דהא אי בעי היה יוצא במיני תרגימא". לא כן הוא. שהרי מרן תקע עצמו לפסוק

כה). אולם, מה שכתב הגר"א שלר"ת "אין צריך לחם בסעודה שלישית" כבר הוכחנו דליתא. אלא שר"ת מחמיר שגם כשאי אפשר בלחם, חייב לפחות במיני תרגימא.

כו). ז"ל התוס' בפסחים (קא, א ד"ה טעימו): "ואם מועיל מיני תרגימא להשלים שלוש סעודות שבת כמו בסוכה היינו דווקא בסעודה שלישית אבל לא בסעודת ערבית ושחרית שהם עיקר כבוד שבת".

כרא"ש (רצא, ה): "וצריך לעשותה בפת [...] וסברא ראשונה עיקר". וכן לא כלשוננו של כה"ח (ס"ק ט), שבעניי התמיהתני, שכתב ש"בסעודה שלישית אין צריך לחזור אחר הפת".² הרי מפורש בדברי מרן שודאי שצריך לחזור אחרי הפת, ואינה איזו "חומרא" או "הידור מצווה" בעלמא, אלא עיקר הדין. אלא שבדיעבד, שקשה לו, ממליץ מרן שיצא לפחות ידי השיטות האחרות. תדע, כך משמע מחילוק הסעיפים בשו"ע: בסע' ד כתב שצריך לבצוע על שתי ככרות, ורק בסע' ה מביא את המדרג המרובע, רוצה לומר שאמנם לדעות האחרות בדיעבד יכול לצאת בדברים אחרים,³ אך לדעת מרן בסוף סע' ה כיכר כעיקר. ללמדך ש"לעולם צריך לחזור על הפת" (כלשוננו המדויקת של המטה יהודה ס"ק ח, שהיא כל בתר איפכא מלשוננו של כה"ח, עיי"ש היטב).

נראה לחדד כאן נקודה יקרה. כפי שביארנו, בדיני סעודה שלישית מרן נטה מדרכו בדרך כלל, שמתאמץ להרחיב את מעגל היוצאים ידי חובה. כל זאת, דווקא משום שבקל יכול להיות פטור מהסעודות, שהרי שבת לעונג ניתנה ולא לצער, והמצטער פטור לגמרי מכל הסעודות (עי' סימן רפח שמתעם זה מתענה תענית חלום בשבת, ואינה כאכילת כזית מצה או כזית בסוכה בלילה הראשון), וכמו שכתב הרמב"ם (הל' ט, וראה בשו"ע סי' רפח): "ואם היה חולה מרוב האכילה או שהיה מתענה תמיד פטור משלש סעודות" (וכ"כ המ"מ בשם הגאונים).⁴ אך אל מול 'קולא' זו, מזדקרת ועולה החומרא שבחשיבות קיום כלל הסעודות על כל מעלותיהם. לכן מרן, באופן לא שיגרתי, מביא את שלל השיטות שמצא, כדי שלא יהא מאן דהו שימצא עצמו פטור מקיומם. הרי אפילו "אנוס כמאן דעביד – לא אמרינן" (ירושלמי קידושין פ"ג הל' ב, דעת רבי יוחנן, הובא בש"ך חו"מ סי' כא), כל שכן המתבטל ממנה משום שמצטער.

שמור עיקר זה, כי הוא יסודי בעיניי בהבנת סוגיין בכלל, ובהבנת פסק מרן בפרט. זה הנראה לענ"ד.

אכן, ברור כי לדעת הרא"ש אם לא אמר "רצה" – חוזר גם בשלישית. כל ספקו של רבינו יחיאל שהביא הטור (סי' קפח אות ח) הוא משום שחשש לדעת ר"ת, כעמדת ר"י בתוס' בברכות (מט, ב). הרא"ש לעומתו לא חשש לר"ת, וכהשגת התוס' (שם) על ר"י ור"ת. כך יש ללמוד את

כו). אף שכה"ח ציין בדבריו לאחרונים שכתבו כן בשם רבי דוד מלדולה בשו"ת דברי דוד (סי' פו, מחכמי איטליה, בן דורו של מרן החיד"א), הנה, איהו ואינהו לא דיברו בסגנון זה, רק עסקו בדין "רצה" בסעוד"ש. ומצאתי שכה"ח לקח את דבריו מעיקרי הד"ט (יג, יד), וכלשוננו נקט. וכפי הנראה הרבה לאחרונים הביאו את הדברי דוד בעקבות עיקרי הד"ט, וכלל לא ראו את נימוקיו, כך נראה אצל כה"ח, החסד לאלפים וברכת ה'.

כח). וכמו שכתב המשנ"ב (ס"ק כג) בשם הב"ח, והוכחנו כך מלשונות הראשונים. מיהו יש מהפוסקים שהבינו שדעות אלו מקלות אף לכתחילה. אמנם אין זו דעת הראשונים שהזכיר מרן, אך יש אחרים שאכן סוברים שלכתחילה יוצא במיני תרגימא, הם בעיקר חכמי איטליה, הרי"ד ושיבולי הלקט ועוד, וכפי שיתבאר לקמן.

כט). מעין זה מצאנו בכמה מהראשונים. וראה מהר"ח אור זרוע (פסקי האו"ז לשבת קיז, ב) בשם ר"ת, דברים שלא מצאנו בראשונים אחרים, שרבים מהם הביאו את דברי ר"ת. לדברי מהר"ח אור זרוע, מעיקרא גם ר"ת מודה שצריך פת, אלא שאם אינו רעב פטור הוא לגמרי מסעודה שלישית (לדעת רזה"ר וכל הפוסקים לא די בזה, אלא רק אם מצטער פטור): "צריך לקבוע שלושות על היין ולבצוע על שתי ככרות. וכשאינו רעב אינו חייב בסעודה שלישית". ועל זה מוסיף ר"ת ואומר שהרצה להחמיר יאכל מיני תרגימא: "ורבינו תם אומר דמי רוצה להחמיר על עצמו כשאינו רעב ישלים סעודה שלישית במיני תרגימא". וראה מה שהבאנו לקמן בשם רב נחשון גאון. מכל מקום, למדנו מכאן את היסוד המנחה גם את פסק מרן, שיש מקום לקיים סעודה שלישית גם כאשר האדם פטור מעיקר הדין.

היחס שבין ספקו השקול של רבינו יחיאל לחששו של מרן משום חומר ברכה לבטלה, הגם שפסק כרא"ש [ז"ל התוס' שם: "סעודה שלישית של שבת - היה מסופק ר"י, דשמא אי בעי לא אכיל אלא מיני תרגימא כדפי' ר"ת כדאמרי' בסעודת סוכה. ומיהו בכתובות פרק אף על פי (סד, ב) חשיב גבי משרה אשתו על ידי שליש שלש סעודות משל שבת א"כ משמע דכולן שוות, ועוד כיון דילפינן ממן אלמא דשוות הן"].

אלו הם דברי הטור בשם רבינו יחיאל: "וכתב אחי הרב רבי יחיאל ז"ל ובסעודה שלישית של שבת צריך עיון אם מחזירין אותו: לר"ת דאמר שיוצא במיני תרגימא בלא פת ודאי אין מחזירין אותו אפילו אם אכל פת דדמי לר"ח, ולדברי המפרשים שצריך פת דילפינן מג"פ דכתיב היום גבי מן שהוא במקום פת לדידהו מחזירין אותו". מעתה, זכינו לדין שהטור והשו"ע סוברים כי מעיקר הדין היה צריך לחזור (עקרונית הם הולכים בשיטת התוס' והרא"ש), ורק משום חומר בברכה לבטלה אינו חוזר.

מעתה נאמר, אמנם בשו"ע (סי' רעד סע' ד) סתם והשווה בין סעודה שלישית לר"ח שאינו חוזר, אולם לפי דברינו, רב ההבדל בין ראש חודש ש"ודאי" אינה צריכה פת, לבין סעוד"ש שיותר מ"קרוב לודאי" שצריכה פת.^ל



"פנים חדשות" בסעודה שלישית

תופעה דומה מצאנו בדיון שבע ברכות בסעודה שלישית. הנה, מטעם זה של חומר ברכה לבטלה חשש מרן לשיטות דחיות מההלכה, וכ"כ בב"י אה"ע סי' סב אות ח שסעוד"ש לא נחשבת כ"פנים חדשות", "הטעם מפני שאינה עיקר כל כך דהא איכא למ"ד דיוצא בה במיני תרגימא", אף שלא קי"ל כוותיה. ואף שבביאור הגר"א שם משמע שהטעם הוא משום שבעוד שיש תוספת שמחה בסעודה השנייה על הראשונה, שכבוד היום עדיף, אין בשלישית תוספת, ששלישית אינה גדולה מהשנייה ולכן אין בה שמחת "פנים חדשות" (וכ"מ בפסקי הרא"ש כתובות א, יג הובא גם ברבינו ירוחם, וכ"כ האגודה כתובות סי' ז שהטעם שחוזר לברך ביום למרות שכבר בירך בלילה משום ש"כבוד יום עדיף", ועי' ב"ח וט"ז שכתבו מעין זה). אולם, לא זה הטעם אותו הטעים בב"י, גם נ"י שפשט דברי המדרש שהובא בב"י שם הוא שאינו תלוי בסעודה, אלא ביום. זהו דין ביום השבת ששורה בו השמחה, כלשון מרן בב"י: "מזמור ליום השבת - אמר הקדוש ברוך הוא פנים

ל). אכן, הרב בן איש חי (ש"ר, פרשת חוקת הל' כ) כתב שכיון שעל פי הקבלה חייב לאכול בה פת, לכן חוזר לראש כמו בראשונה ובשנייה, וכ"כ גם בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' מ, הו"ד בפת"ש אה"ע סי' סב ס"ק טז) שיש חיוב גמור על פי הסוד לקיימהבפת ולכן גם להדין "פנים חדשות" לענין ברכת חתנים (וראה לעיל בפרק ג אות א. מה שכתב הגר"א בשם הזוה"ק). אך כאמור, אין כן דעת מרן, ואנו אך לברר מקחו של צדיק באנו. שהרי לדעת מרן אינו חוזר. וידוע מה שכתב בשו"ת יביע אומר בכמה מקומות להוכיח שמחת חומר ברכה לבטלה אמרין ספק ברכות להקל גם נגד המקובלים ואפילו נגד מרן, וכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ו סי' כב) לדחות את דברי הבא"ח בזה, וכ"פ בהליכות עולם (ח"ב עמ' עח).

אולם, איני אלא כמעיר, אך הלא בענייננו משמע מדברי ספר הזוה"ק שללא פת אינה סעודה, כפי שהתבאר לעיל, והרי לדעת מרן הב"י (סימן לא ובעוד מקומות) במקום שהזוה"ק אינו סותר הלכה מפורשת בתלמוד, כך הלכה. מיהו, אין הדברים מפורשים בזה"ק. תדע, שאף כה"ח (קפח ס"ק טל) ושו"ת אור לציון (ח"ב, כא, ט) שרגילים להמשך אחר רבותינו המקובלים, הצדיקו כאן את פסק מרן.

חדשות באו לכאן ודרך להרבות בשבת שמחה ומנות". אכן, ראה ריטב"א כתובות ז, ב שכתב כך בפירוש שאינו דין בכבוד הסעודה, אלא בכבוד היום ולכן "אפילו בסעודת המנחה חשיב פנים חדשות", וכ"כ באורחות חיים (הל' ברכת המזון סי' נט) ובספר המנהיג (הלכות נישואין סי' קיב) (ובפרט לפי מה שכתבנו בהערה ל בשם הבא"ח ש"א פר' חוקת הל' כ ושו"ת רמ"ע מפאנו בסי' מ, וכן בהערה יב בשם צרור המור ובסמוך בשם הרב סדר היום שעל דרך הסוד סעוד"ש עיקר). אף שבפועל היא סעודת פת, ומבחינה זו אינה שונה מסעודה שנייה, וכדעת הרא"ש (כמו כן, אף שיש דעות ש"שבת קובעת" להחשיב כל אכילה כסעודה חשובה), שכתב מרן דבמילי דברכות יש להחמיר לחוש לשיטת ר"ת משום חומר ברכה לבטלה, על אף שעיקר העיקרים היה לברך, וכע"ז כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ג אה"ע סי' יא אות ד).

בדרך אחרת אפשר לומר שאף שלדין חייב פת, מכל מקום, אינו מקיימה אלא לצאת בה ידי חובה (ערוה"ש אה"ע סב, לט), והב"י רצה להדגיש שסעודה שלישית איננה גדולה, שהרי יש הסוברים שיוצא אף במיני תרגימא, ולכן גם לדין שצריך פת, מודינן שאין צריך להרבות בה, והוא על דרך לשונו של הגר"א, וכע"ז כתב בספר ברכת ה' (ח"ד פ"ה הערה 32). ולפ"ז, אין בדברי הב"י הסתמכות על שיטת ר"ת, אפילו לא בתורת סב"ל, ואינה אלא ראייה לטענה שסעוד"ש היא סעודה קטנה ואין בה תוספת שמחה.

מיהו, מרן כתב שלא מברכים שבע ברכות בסעודה שלישית משום שכך המנהג, ושמא במקום שאין מנהג ברור יש לברך שבע ברכות גם בסעודה שלישית, וראה מה כתב הרב בית עובד (דיני חתנים אות טו) וכן בשו"ת חיים שאל לרב החיד"א (ח"א סי' עד אות יב), ויש עוד לאלוה מילין ואכמ"ל.



ג. נזכר קודם שהתחיל את הברכה הרביעית

האם אומר ברכת "אשר נתן" בשם ומלכות

בוזה באתי אני, סין וטין לחזק פסקו של הגאון רבינו עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת יביע אומר ח"ב סי' י; ח"ו סי' כח אותיות ו - ז ונכפלה גם בשו"ת יחווה דעת ח"ב סי' כ; ובעיקר בלשונו הבהירה במשנתו האחרונה בחזו"ע שבת ח"ב עמ' שמה) בסברתו הנפלאה, שלענ"ד עולה מתוך דברינו כאן, במי שנזכר קודם שהתחיל את הברכה הרביעית, האם אומר ברכת "אשר נתן שבתות..." בשם ומלכות, או אומרה בלא שו"מ וממשיך לברכת הטוב והמטיב, שאף שיש שכתבו שכשם שאינו חוזר לראש, כך גם לא אומר ברכת "אשר נתן" בשם ומלכות, וכדין מי שלא אמר יעלה ויבוא בר"ח. אך הרב עובדיה יוסף ז"ל הדגיש שלא שייך לומר כאן 'ספק ברכות להקל': מאחר שלדברי התוס' והרא"ש חייב לחזור, יוצא אם כן שהברכה הרביעית היא ברכה לבטלה, כל שלא תיקן בברכת "אשר נתן" בשו"מ. אמנם, לאידך גיסא, אם יחזור לשלוש ראשונות, או לענייננו אפילו רק יאמר כאן את ברכת "אשר נתן" בשם ומלכות תהא זו ברכה לבטלה לדעת ר"ת ושאר הדעות שאינם מחייבים פת, בחינת 'אוי לי מיצרי, אוי לי מיוצרי'. ברם, את הפרדוקס הנזכר פותר הרב בטענה שספק ברכות להקל נאמר רק במקום של "שב ואת תעשה". על כן הכרעתו היא שחייב

לברך בשם ומלכות, וכאן כשל כוח הסב"ל. לפי האמור לעיל, יתרה מזו. אין כאן ספק שקול, שהרי מרן פסק כרא"ש, ורק אם התחיל כבר את הברכה הרביעית, חוששים לחומר ברכה לבטלה אם יחזור לראש.

לכאורה יש טעם נוסף לומר "ברוך שנתן" בשם ומלכות. יש כאן ספק ספיקא להחמיר ולברך, שגם לשיטות שלא צריך פת, הנה הב"י קפח, ח הביא שכמה ראשונים כתבו בשם הראב"ה שחזור כיוון שכל שנהוג עלמא להזכיר, קבעום כחובה, וכבר הזכרנו את הראב"ה שהוא מהסוברים שאפשר לצאת גם ב"שוטרבלא" שהם פירות ודגים. כע"ז כתב הסטייפלער בקהילות יעקב (ברכות, סי' כה) בעניין דומה, וכתב שראוי להחמיר ולאכול כזית כדי לברך שוב ברהמ"ו.

יש להוסיף לכל זה חבל ראשונים שהביא הביאור הלכה (קפח, ז ד"ה 'אומר') שאפילו בר"ח לפחות פותחים בשם ומלכות (אך לא חותמים), ואחרים שפסקו שאפילו חותמים בשו"מ, אפילו שאי בעי לא אכיל בהו פת.¹² אם כן, כל שכן שבסעודה שליטית אומר בשו"מ (אמנם המשנ"ב פסק ס"ק לא שסעוד"ש כר"ח לשיטתו, פותח בשו"מ אך לא חותם. אך לענ"ד שליטית כמו ראשונה ושנייה, שפותח בה בשו"מ וגם חותם, ובוה סעוד"ש איננה כסעודת ר"ח. הגם שנחלקו בזה הפוסקים, ולדעת הרב יב"א בר"ח אומרה בלא שם ומלכות, אפילו לא בפתיחה. אך כאמור, סעודה שליטית שאני. ומה שאמר מרן (קפח, ח) שדינה של סעוד"ש כסעודת ר"ח, הוא ביחס למי שלא נזכר עד שכבר התחיל את הברכה הרביעית, שאינו חוזר. אך לא לעניין ברכת "אשר נתן". הטענה העיקרית היא משום שלדעת הרא"ש (היא הדעה העיקרית שמרן והרמ"א פסקו כמותה בסימן רצא), המברך את הברכה הרביעית מברך ברכה לבטלה בקום עשה, אם לא שתיקן בברכת אשר נתן קודם לכן (ותמוה בעיני שהטור ואחיו רבינו יחיאל הסתפקו בספקו של ר"י האם הלכה כר"ת שדי לקיימה במיני תרגימא, או שמא כדעת החולקים, שהרי הרא"ש אביהם אינו מסתפק, ומחייב פת, ומדוע נדו מפסקו והיאך ספק הוציא מידי ודאי). ונראה שכיון שבעלמא קיי"ל שכל ברכה שלא אמר בה שם ומלכות אינה ברכה, לא יועיל מה שיזכיר קדושת השבת ביני וביני בלא שם ומלכות, לפני שיתחיל את הרביעית. וכדי לא להיכנס בקום עשה לחשש ברכה לבטלה, יסמוך על הדעה העיקרית להלכה, היא דעת הרא"ש, ועל הראשונים הרבים שאומרים שאפילו בר"ח אומר את ברכת "אשר נתן" בשו"מ.

ויש להזכיר גם את דברי הראב"ה שהזכיר מרן הב"י בסוף סימן קפח, הסובר שכל דבר שקבעוהו לחובה, הוא לעיכובא, וחוזר לראש. וממילא כל שלא התחיל הטוב והמטיב אומר 'אשר נתן' בשם ומלכות.

(לא). זו לשונו של הביאור הלכה: "עיי' בשערי תשובה בשם הברכי יוסף וכן מסתפק הפמ"ג (וכ"ד היב"א) ע"ש. אמנם לדינא נראה דיש לסמוך אהני רבוותא דכתבו בהדיא דהפתיחה צ"ל בשם ומלכות הלא המה השיבולי לקט, ופסקי ריא"ז לברכות, וכן רבינו ירוחם, וכן מוכח מתוספות ר' יהודה [...] וכ"מ בשיטה מקובצת שם ע"ש.

ומלבד זה יש עוד חבל ראשונים דס"ל לדינא שהיא ברכה גמורה אף לענין חתימה כמו שבת ויו"ט [וממילא דבדואי כ"ש דצריך להיות בשם ומלכות בהפתיחה] הלא המה בה"ג, הרוקח, הראב"ן והאשכול לחד גירסא בגמרא, ותוספות רבינו יהודה והאור זרוע בשם הירושלמי [ובתוספי הרא"ש מצדד ג"כ הכי וכ"כ הטור שאביו הרא"ש מסכים לזה לדינא, אף שברא"ש לא הכריע בהדיא] ואף שאין אנו נוהגין כן לענין חתימה עכ"פ הפתיחה צריך להיות בשם ומלכות".

כמו כן, ראה בדברי הרא"ה לברכות שם שכתב חידוש מדהים, ואף שאינו להלכה, חזי לאצטרופי (על אף שעל פניו היה נראה לי כי זהו הפשט בגמרא). הנה, לדבריו כיון שבשבת לא סגי דלא אכיל בה פת, ולכן גם אם סועד סעודה שלישית או רביעית ואף חמישית, ואפילו מאה סעודות בשבת, ככולם אם שכח לומר "רצה" חוזר. דלא סגי דלא אכיל ביום השבת. ובזה שונה סעודה שלישית מר"ח שינוי מהותי. זהו דין ביום, ולא בסעודה. בזה חלוקה סעודה שלישית מר"ח. וכתב שם הרב המגיה (הוצ' אהבת שלום) שכ"כ הרשב"ץ בחידושיו לברכות, והוסיף הרשב"ץ שזו פשטות כוונת הרי"ף והרמב"ם בסוגיה שכתבו "שכח ולא הזכיר בשבת קדושת היום..." (רמב"ם, ברכות ב, יב) שאינו תלוי בסעודות אלא ביום (שוב ראיתי שזכה לכוון לכך רבינו חיים בן עטר בספרו ראשון לציון לברכות מט, ב, וז"ל: "מדלא מחלק (הרמב"ם) מידי משמע דבכל ג' סעודות, ואפילו אי אכל ארבע סעודות, וטעמו נראה כיון דנתחייב בהזכרת קדושת שבת בברכת המזון של סעודת שבת הרי היא כמטבע ברה"מ והו"ל כשאר דברים המעכבים בברה"מ דלא יצא אם לא אמרן. ושניא ראש חדש כיון דאין חיוב באכילה לא תקנו על הספק ברכה"). וייתכן ואם מרן היה רואה דבריהם היה חוזר בו, שהרי פסק כרא"ש שגם בסעוד"ש לא סגי דלא אכיל בה פת.

אף שכל הראשונים בסוגיה בברכות שם כתבו שזהו דין בסעודה שחייב לאכול בה לחם, ולא כרא"ה (תוס', רא"ש, ר' יונה, רשב"א, ריטב"א ועוד), מכל מקום יש לנו כמה ספקות לחייב: שמא כרא"ש ורה"ר שחייב לאכול בה פת; שמא כרא"ה ורשב"ץ שבכל סעודות שבת חוזר; שמא כראב"ה שכל מה שחייב להזכיר לכתחילה, אם שכח - חוזר, ואפילו בר"ח ובחוה"מ; שמא כראשונים שהזכיר הביאור"ל הסוברים שאפילו בר"ח השוכח רצה אומר את ברכת "אשר נתן" בשם ובמלכות, וכ"ד הרא"ש (ובהם גם בה"ג, הרוקח, הראב"ן, האשכול, תוספות רבינו יהודה, האור זרוע בשם הירושלמי). על כן נראה שהשוכח לומר רצה בסעוד"ש, ונזכר קודם שפתח ב"הטוב והמיטיב", שאומר שם את ברכת "אשר נתן" בשם ומלכות.



אִשָּׁה שֶׁשָּׁכַחָה לומר "רצה" בסעוד"ש האם מברכת את ברכת "אשר נתן" בשם ומלכות

אין הבדל בכל זה בין אנשים לנשים, וכמו שסיים מרן את סימן רצא (סע' ו) שנשים חייבות בסעוד"ש וחייבות בלחם משנה. בין אם משום שבכל הלכות שבת שוות הן לאנשים (רמב"ן ור"ן), וזהו הטעם העיקרי (כמובא בב"י, מג"א ושו"ע הרב, מטה יהודה ס"ק ט ועוד), בין אם משום "שאף הן היו באותו הנס" של ירידת המן (ר"ת). לכן גם אישה ששכחה לומר "רצה" בסעודה שלישית תאמר "אשר נתן" בשם ומלכות.

ואולם, ראיתי בשו"ת יביע אומר (ח"ו, סוף סי' כח) שכתב שנשים לא תאמרנה כן בשם ומלכות.^{לב} הנה, אם קבלה היא נקבל. אך אם לדין, אחהמ"ר לא זכיתי להבין טעמו. אף

(לב). כ"כ בשמו גם בילקוט יוסף (דינים לאישה ולבת פרק יא הל' יח), ותימה מה שראיתי בספרו של הרב דוד טהרני מלאכת שבת (הלכות קידוש וסעודות בהלכה לח) בשם הרב עובדיה יוסף ז"ל שגם לעניין זה דינה כשל איש בכל פרטי הדינים.

שבעקבות דברי הכפות תמרים (סוכה לח, א) בדעת הרשב"ם הרב מטיל ספק בעצם חיובן של נשים בסעודה שליטית, מכל מקום אין די בזה כדי לקום ולברך את הברכה הרביעית נגד דעת הרא"ש, הטור ומרן. הרי אליבא דמרן גם אישה ששכחה לומר "רצה" חייבת לתקן בברכת "אשר נתן" בשם ומלכות, אחרת לא תוכל להמשיך לברכה הרביעית.

אחר העיון נראה לומר יותר. ראשית, מדברי הרב כפות תמרים משמע כל בתר איפכא. המהר"ם חביב לא אמר כן אלא בדרך לימוד ובלשון 'אפשר' כמסתפק, ויותר נראה שנשאר ב"צריך עיון" בדעת הרשב"ם. בפרט שהכריז בכל פה שלמרות שאלתו שם: "אין לומר דרשב"ם יסבור דאין נשים חייבות". אלא שאחר שלא ידע מאיזה טעם נשים יהיו חייבות בסעוד"ש, הפטיר בטענה שמא אכן לדעת רשב"ם אינה חייבת. אך מי יתקע לידנו שזו דעתו של הרשב"ם. אין כאן אלא שמא ואולי. וכיצד חזקת החיוב מתערערת בשל דברים שתלו ברשב"ם שלא אמרם, יש לתמוה על הקפיצה למסקנה בדעת הרשב"ם. מה עוד שלא מצאנו מי מהראשונים שרמזו על היות נשים פטורות מסעוד"ש.³² אלא ודאי לא אמר כן אלא בדרך לימוד, ולא די בזה כדי להמציא ספק (זה המשך לשונו של הכפות תמרים שם: "דהא בסוף פרק 'אף על פי' מוכח ממתניתין דאישה חייבת בג' סעודות. ואפשר דרשב"ם יסבור דהאמת דאין נשים חייבות בג"ס, אלא דאם היא רוצה חייב בעלה לתת לה ג"ס דהא גדולה מזו אמרו שם דנותן לה סעודה לארצי ופרחי". וברור שנדחק מאד בביאור המשנה בכתובות, ועכ"פ לא אמר כן אלא בדרך לימוד בעלמא).

שנית, הנה אם נגיש לגוף הספק. הנה, לגבי מגילה, חנוכה וד' כוסות כתב הרשב"ם שלא כר"ת, שביאר כי 'אף הן היו באותו הנס' היינו שעיקר הנס נעשה על ידן, ואם משום שהנס נעשה להן בלבד לא היו מתקנים להן.³³ לפ"ז, ודאי שהרשב"ם אינו סובר כר"ת, שלדידו רק מ"ע שהז"ג שנקבעו על ניסים שנשים היו שותפות עיקריות בהם, שנעשו ע"י נשים – חייבות. כמו כן מהר"ם חביב ראה בדברי הר"ן חידוש, ועל כן הניח שמן הסתם הרשב"ם אינו סובר כר"ן: 'זכור' הוקש ל'שמור' רק לחייבן בקידוש והבדלה, ולא לכל מילי בשבת הושוו נשים לגברים.³⁴ לכן התקשה שלדברי הרשב"ם נפל פיתא בבירא, דמהיכי תיתי לחייב נשים בסעודה שליטית. אולם, יש בראשונים לפחות עוד שני נימוקים לחייב נשים בשלוש סעודות.

לג). קצ"ע, שנראה שדברי ספר המנהיג סתרי אהדדי. הנה, הראב"ן הירחי כתב בספרו בהלכות מגילה (עמ' רמט) כרשב"ם, שחיובן במקרא מגילה הוא משום שהנס בא על ידי אסתר. אך בהלכות שבת הביא את שני נימוקי ר"ת לחיוב נשים בסעודה שליטית, שהיו באותו הנס או משום שבמילי דרבנן חייבות גם במצווה התלויה בזמן.

לד). בעניין זה ראה מאמרי: "חיוב נשים במקרא מגילה", ירחון "האוצר", גליון עה, אדר תשפג, עמ' קכו-קכח, הערה ג. לה). כך מקובל להסביר מדוע ר"ת סירב לקבל את סברת הר"ן, וכתב הגרש"ק בשו"ת האלף לך שלמה סי' קיד בהערה שכך פשט הגמרא בברכות כ, ב: "אמר ר' אדא ב"א נשים חייבות בקידוש דבר תורה", שהושוו בקידוש ולא לכל מילי. אך נראה שהר"ן יאמר ש'דבר תורה' הוא רק לגבי קידוש, וצ"ע ממצוות עשה של שבייתה בשבת. וראה מש"כ רעק"א בפירושו למשנה בתחילת פרק במה בהמה שדין "זכור" כולל בתוכו את כל חיובי השבת, וגם עשה דשבייתה בהמתו. ואם אינני טועה שמעתי בעבר בשיעור של הגר"א וייס שליט"א שטען שיש חידוש רב בדברי הר"ן, ובפשטות לא נתרבו אלא לקידוש, ולא לסעודות. אולם, אף לו ייבנין להו, וגם אם לא נלמד להשוות ביניהם לכל מילי דשבת, יש לראות בסעודות שבת הרחבה של מצוות "זכור", של זכרון קדושת היום. ומעין זה מצאתי בדברי ספר הבתים בשער הקידוש והשבייתה בשער התשיעי, וד"ק. וזו לשונו: "הנשים חייבות בשלוש סעודות, שמעניין זכירת היום וקדושתו הוא שהנשים חייבות".

לבי אומר לי כי הרשב"ם סובר (או למצער, יכול לסבור) כטעם השני שמובא בדברי ר"ת בספר הישר (סי' ע אות ד), טעם שאמנם הושמט ולא הוזכר במרדכי ובעוד ראשונים שהביאו את שיטת ר"ת רק בנימוק הראשון, והוא שבמילי דרבנן נשים חייבות בין אם המצווה תלויה בזמן בין אם לאו. כך משמע גם בדברי רש"י בברכות (כ, ב ד"ה 'וחייבין בתפילה') וכ"כ האורחות חיים בענייננו (הלכות שלוש סעודות אות ב).^ל

מלבד זאת, הב"י כבר הביא את דברי שבולי הלקט (סי' צג) שהביא ראיה מפורשת שעם היותן מ"ע שהזמן גרמא נשים חייבות בהן, וזה לשונו: "בכתובות פרק אע"פ (סד, ב) אמרו בגמרא דהמשרה את אשתו מוכיח שהנשים חייבות בג' סעודות (שעל אף שחייב להשאיר לה מזון שתי סעודות לכל יום, בשבת חייב להשאיר לה מזון ג' סעודות). אף שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא".

ונימק כי כך עולה מלשון הכתוב: "ונראה בעיני שעל כולם הוא אומר 'אכלוהו היום', ובין אנשים ובין נשים נתרבו באכילה זו", כלומר, ריבה הכתוב בפירוש נשים בג' סעודות. וזה לנו הנימוק הרביעי.

יוצא, שגם אם הרשב"ם אינו סובר כר"ת ולא כר"ן, אין להסיק מכאן שסובר שנשים פטורות, שייתכן שהוא סובר כאחת משתי האפשרויות האחרות הנוספות, שעולה מהן שגם נשים חייבות בסעוד"ש. ובפרט לפי מה שהראנו פנים בסוף הערה לה שגם ללא דברי הר"ן יש לומר שסעודות שבת הן חלק והרחבה של מצוות 'זכור', עיי"ש.

ברם כאמור, לא צריך לכל זאת, אין שום מקום להטיל ספק בחיובן של נשים בכל שלוש הסעודות, ולא די בהתלבטותן של הכפות תמרים בדעת הרשב"ם כדי להזיז את חזקת החיוב המפורשת מהפסוק (לפי דברי שבה"ל) דרך המשנה (בכתובות) עד לדברי כל הראשונים שלא הטילו בכך ספק. וגם בשאלה זו אין ספקו של הכפות תמרים מוציא מידי ודאם של כל הראשונים שזכינו לאורם.

ומאד התפלאתי כשראיתי מש"כ הגר"ש קלוגר ז"ל בשו"ת האלף לך שלמה (סי' קיד), שהגם שעפר אני תחת כפות רגליו כתב דברים תמוהים, וגם הרב בשו"ת יבי"א (ח"ו סי' כח אות ה) הזכירו והתפלא על דבריו, עד שכתב: "הרהיב עוז לדחות דברי כל גדולי הפוסקים, שכולם שווים בעיקר הדין שנשים חייבות בג' סעודות ובלחם משנה ורק לעניין הטעם כל אחד נותן טעם בפני עצמו, רק משום שמנהג הנשים בעירו ובשער מקומו שלא נהגו כן [...] דברי הגרש"ק

לו). מעניין לציין כי האורחות חיים הביאו כנימוק העיקרי. נשים חייבות משום שזו מצות עשה דרבנן, וכל מצות עשה דרבנן אף שהזמן גרמן, שווה בין באנשים בין בנשים. ואולם, ראה ב"י בסימן רצו שהביא בשם האורחות חיים (הל' הבדלה אות יח) שנשים פטורות מהבדלה משום שהיא מדרבנן. ונראה שהוא סובר כסברת הר"ן, שבכל מעשי שבת איש ואישה שווין, אלא שטוען שמילי דרבנן הדרינן לכלל שנשים פטורות מ"ע שהזמן גרמן. ולכאורה יש סתירה בדברי הא"ח, ולעת עתה לא מצאתי יישוב. לאח"ז מצאתי מש"כ בזה הברכ"י אות ח, ובהערת הר"ד אביטן הרב המגיה שם הערה ח, עיי"ש היטב, ולא נתקרה דעת.

ויש לשאול, לפי דעת רש"י ור"ת הסוברים שבמצוות דרבנן אין פטור של נשים במצוות שהזמן גרמא, מדוע צריכה הייתה הגמרא לומר בכל מקום שנשים חייבות משום ש"אף הן היו באותו נס": לגבי חנוכה (שבת כג, א), מגילה (ד, א) ולגבי ארבע כוסות (פסחים קח, א). תיפוק ליה משום דהוי מצוה דרבנן. וצ"ע.

בזה נשגבו ממני". הגרש"ק ביקש ללמד זכות על מנהג הנשים במקומו שלא להקפיד על לחם משנה (בכל הסעודות). כדי ללמד עליהם זכות הפך והיפך בסוגיה זו, ויצא נגד כל הראשונים, ולא זכיתי להבין מהו המנהג שאותו מבקש לתרץ, שהרי ודאי שהן יוצאות בבציעת בעל הבית, אם לא שנאמר שלא היו סועדים יחדיו, וצ"ע. [מיהו, לפחות אצל החסידים היו מקומות שנשים לא הקפידו על סעודה שלישית, וכשניסיתי להתחקות אחר המנהג, שהוא נגד בעלי השו"ע וכל הראשונים, התפלאתי לראות מה שמצאתי שכתב בספר טעמי המנהגים עמ' קא כי בספר עבודת ישראל מאפטא למגיד מקוניץ' (על ס' דברים, לסוכות, ד"ה "ונבאר") כתב בשם האר"י ז"ל שפטורות המה מסעודה שלישית. והתימה רבה, בפרט לאור נימוקו: "הואיל ואין לנשים דיקנא פטורים מסעודתא דדיקנא", מטעם זה שמענו לפוטרן שאינן בבל תשחית, אך לא מסעודה שלישית. אף שודאי טעמו ונימוקו עימו, אולם מה שכתב כן בשם האר"י ז"ל, לאו מר בריה דרבינא חתים עליה. תדע שהבא"ח (ש"ב חיי שרה הל' יג), שכל רו לא אניס ליה, ונהירין ליה כל חדרי בית הזוהר ומנהגי האר"י ז"ל, שכתב שנשים חייבות, וכ"כ הרב סדר היום, וכ"ד שאר רבותינו המקובלים (כך הבאנו לעיל בשם הצרור מור, סדר היום והרמ"ע מפאנו ועוד). יתרה מזו, לפי המקובלים חיוב סעודה שלישית אף גדול יותר משאר הסעודות, עד שהיא העיקרית שבסעודות, (לדעת הבא"ח אם שכח לומר 'רצה' חזר לראש, אפילו בסעודה שלישית, ומשמע אף נשים כן). הנה, אמרתי בחפזי, כיצד לא שמענו הד לעדות גדול בישראל שהגיד לנו בשם האר"י ז"ל, שלא נשמעה בחצרות המקובלים האחרים, ולאחר שגמרתי חיפוש מחיפוש מצאתי שלמד לדייק כן מתוך דברי מהרח"ו בפרי עץ חיים תפילת מנחה בשבת שער יח פרק כד, והאחרים לא דייקו כן].

הנה, ביקש לטעון מעין מה שכתב הכפות תמרים בדעת הרשב"ם (שחכך בדעתו לומר שלרשב"ם נשים פטורות), אך בטענות קשות אמר כן להלכה. הנה, על דברי הר"ן כתב שקשים הם, דנהי שהוקשו נשים לגברים לחייבן בקידוש, לא הושוו אלא לעניין זכרון השבת אך לא לכל מילי, ובהערה לתשובתו הוסיף שכך משמע מפשט לשון הגמרא, ודלא כר"ן, שהרי אמרו שהוקשו לענין "קידוש היום", ואם איתא, היה לגמרא לומר שהוקשו "לכל מילי" (אולם, כבר כתבנו בשם ספר הבתים שגם לו יחבינן ליה, זה עניינן של סעודות השבת, שהן נמשכות מזיכרון קדושת השבת). ובעיקר, מה שרציתי להביא הוא מה שהוסיף שגם דברי ר"ת קשים, ולכן נפל פיתא בבירא (עוד קודם שנתמודד עם טענותיו, כמו שכבר כתבנו ביחס לדברי הכפות תמרים, שגם אם נסכים עם דבריו, יש נימוקים נוספים לחייב נשים. אף אחד מהראשונים לא רמז לכך שנשים יהיו פטורות, אדרבה כל מי שדיבר בעניין כתב שנשים חייבות).

במה נתקשה כל כך הגרש"ק בדברי ר"ת עד שדחאן? נס ירידת המן שאני ולא אמרינן ביה שיש חיוב בלחם משנה משום ש"אף הן היו באותו הנס". הנה, המן לא בא אלא כתוצאה מתלונות העם (שמות טז, א-ג). כיוון שכך הרי הם כמו שאמרו על אותו אדם שנעשה לו נס וצמחו לו דדין והניק את בנו: כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית (שבת נג, ב), וכיון שהתערעומת הייתה של הגברים בלבד (זאת מנ"ל? והרי התערעומת הייתה של "כל העדה", ועי' העמק דבר שמות טז, ב. מלבד זאת, רק לגבי העגל והמרגלים אמרו חז"ל שהנשים לא השתתפו בהם). אף שגם הנשים נהנו מהמן, היה אפשר לנס להיעשות דרך הטבע, ולא כמן שיוורד מן השמים. על כן, הגם שנשים חייבות בג' סעודות, פטורות הן מלחם משנה (מנ"ל לחלק ביניהם). הנה, מלבד שהדברים

קשים בסברא, הם ממש נגד הראשונים ונגד פסק שו"ע. תמוה להעמיד את המן שהשתבח בו הכתוב (במדבר יא, ז-ט) באור כזה, וממ"נ, אם העם היה בבחינת 'כמה גרוע אדם זה', נראה שלא היה לעשות זיכרון לנס ירידת המן.¹⁰

וזו לשונו הנפלאות של הגרש"ק: "על פי תוס' בחולין (פח, ב 'אלא'. הובא בפמ"ג סי' שמה במשב"ז) דבזמן שהיו ישראל במדבר היה המדבר מצמיח ע"י"ש. וא"כ לפ"ז לא היו צריכין למן, אחר שהיה אפשר לזרוע במדבר. אך י"ל ע"פ חז"ל בשבת (נג, ב) גבי מי שלא היה לו שכר להניק וכו' דחכמים אומרים כמה גרוע אדם זה וכו', ופירש הבעל עקדה הכונה דס"ל דנס שלא כדרך הטבע גרוע וטפי היה עדיף אם היה נעשה לו נס כדרך הטבע. אם כן הכא נמי בודאי היה בידו יתברך למעט בנס שהצמיח להם תבואה במדבר אך כיון דהם לא המתינו והתלוננו עליו יתברך לכך עשה להם נס שלא כדרך הטבע וירד המן מן השמים להראות כמה גרוע אדם זה.

ואם כן, תינח הזכרים דהם התרעמו ולא היו ראויין לנס כדרך הטבע להצמיח להם תבואה, לכך נחשב זה הנס להם לטובה, דעכ"פ נתן להם מן ולא מתו ברעב. אבל הנשים הם לא התרעמו ולא היו במתלוננים כמו שלא היו בעגל ובמרגלים. אם כן הם לא נצרכו לנס המן רק היה אפשר להם למעט בנס ולהצמיח להם במדבר כדרך הטבע לכך אין להם ליתן הודאה על זה ולכך אין נוהגין בזה כאבודרהם (שכתב כר"ת מצד שאף הן היו באותו הנס) ומנהג ישראל תורה הוא".

סוף דבר, אישה כאיש בהלכות ג' סעודות לכל מילי (כדמוכח במשנה בכתובות), וחייבת גם היא בלחם משנה. ואף שבעלמא נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. כתבו הראשונים כמה טעמים לכך: א. יש אומרים שהשווה הכתוב אשה לאיש לכל מילי דשבת, ולא רק לקידוש היום, וזהו הטעם העיקרי (ב"י, מג"א ס"ק יא, שו"ע הרב ס"ס רצא. וכ"כ המט"י ס"ק ט שהוא עיקר. אולם, הלבוש השמיטו). ב. ויש אומרים שהטעם הוא משום שאף הן היו באותו הנס של ירידת המן. ג. ויש אומרים שבכל מצוות דרבנן נשים חייבות גם במ"ע שהזמן גרמא. ד. ויש אומרים שבפסוק ממנו למדנו דין ג' סעודות כתוב: "אכלוהו היום", והכוונה היא לכל העדה, וריבתה בו התורה נשים כאנשים (ב"י, לבוש וט"ז ס"ק ו בשם שבה"ל, וכ"כ בספר התדיר סי' יג).

לו). יש להבין את עיקר המנהג עליו מבקש הגרש"ק ללמד זכות. הלא בעל הבית בוצע על שתי כיכרות ומוציא בזה את כל בני הבית. וקשה לומר שהנשים לא סעדו בהדי בעליהן בסעודות העיקריות, הראשונה והשנייה. ואף אם היו מקרים כאלה, אין כאן 'מנהג' שבשלו ניער הגרש"ק חצנו. נראה לכאורה שכך היה המנהג בסעודה שלישית, שהיא סעודה קטנה, שכל אחד סעד בפני עצמו (כמו שמצוי בימינו באיזהו מקומן שהגברים סועדים סעודה שלישית בבית הכנסת. למרות יתרונו קשה עלי מנהג זה, כאשר אינו סועד בהדי בני ביתו סעודה שכולם חייבים בה, וכיון שזו זמנה, אין בה משום ביטול בית המדרש). אך אם כך הם פני הדברים, בקל יש לתרץ וללמד זכות על מנהג. כבר הלבוש התווכח עם רבו הרמ"א שיצא חוצץ נגד המנהג באשכנז שלא להביא שתי כיכרות לסעודה שלישית, וכבר בראשונים נחלקו בזה, שהרמ"א כתב שהמנהג הנכון הוא לבצוע על שתי כיכרות גם בסעודה שלישית, והביא אף את דברי המגיד משנה שבכל סעודות שבת, גם היתרות על השלוש, צריך להביא בהם לחם משנה. הלבוש האריך לסמוך ולתמוך במנהג להסתפק בכיכר אחד, שלישיד'ס חאלע. אפשר שהדים לוויכוח ולמנהגים חלוקים אלו נשמעים במקומו של הגרש"ק בחילוק שבין הקפדת הגברים בלחם משנה לבין מנהג הנשים שלא להקפיד בזה. וצ"ע, שקשה לומר שאישתימיה דברי הרמ"א המפורשים בנידון.

וגם בסעודה שלישיית, וכמו האיש, אם שכחה לומר רצה וזכרה קודם שהתחילה ברכת "הטוב והמטיב" אומרת ברכת "אשר נתן" בשם ומלכות, גם לדעת הפוסקים הסוברים שבר"ח לא אומרים ברכת "אשר נתן" בשם ומלכות, לא בפתיחה ולא בחתימה. ומה שאמר מרן שסעודה שלישיית דינה כסעודת ר"ח לעניין השוכח לומר רצה, הוא רק לגבי מי שכבר התחיל את הברכה הרביעית, שאינו חוזר לראש.



ד. יין בסעודה שלישיית

הרמב"ם (פ"ל הל' ט) כתב: "צריך לקבוע שלושות על היין ולבצוע על שתי כיכרות", ומשמע לכאורה שיש לקדש. כך הבינו בדבריו רבינו יונה והטור (וכ"כ בספר הזיכרון לר' ישמעאל הכהן עמ' נט: "סעודה שלישיית צריכה גם כן יין ושתי כיכרות" ומשמע כמו בראשונה והשנייה).

מיהו, ראשונים רבים כתבו שאין צריך לקדש בסעוד"ש, כ"כ בספר העיתים (סי' קצג: "ולא נהוג כו"ע לקדושי בפה"ג על הכוס כבדקדמיתא"). כ"כ רבינו ירוחם (סה, ג) בשם הרמ"ה, המרדכי (שצו) הרשב"א (בשו"ת המיוחסות סי' רי, והיא תשובה לתשב"ץ קטן סי' כג) בשם המהר"ם, רבינו יונה (ברכות לו, א) ושיבולי הלקט (סי' צג). שבה"ל האריך להביא ראיה מהירושלמי, כיון שעבר רובו של היום אין צריך לקדש שוב: "אחר שש שעות כבר נקדש היום מאליו, כל שכן שהרי כבר קידש פעם אחת בשחרית ולמה יקדש עוד והרי כבר עבר רובו של יום". אולם, ציין בשם מורו הר"ר מאיר (בר משה) שהיה נוהג לקדש גם בסעוד"ש, ושאינו יודע טעמו. גם הראב"ה כתב שרבותיו היו מקדשים (וראה פסקי ריא"ז לפסחים פ"י סוף הל' ט שמשמע קצת בלשונו שבכל סעודה בשבת, ואפילו רביעית וחמישיית אומר קודם ברכת הגפן, עיי"ש).

אף שהב"י כתב (בבדק הבית) שהמקדש קודם הסעודה "לא הפסיד", לדברי רוב המקובלים אין לקדש כלל, ויש בזה קפידא. כ"כ הבאר היטב ס"ק ו בשם שער הכוונות דף עה, שאין לעורר הדין ביין בסעודה שלישיית שכולה רחמים. כ"כ גם בפרי עץ חיים (שבת, סוף פרק כג) שאינו ראוי לקדש, ומכל מקום יש לשתות באמצע הסעודה. ובספר חמדת ימים עמ' קכה העיד שכך היה מנהג האר"י ז"ל לשתות מעט יין בתוך הסעודה. אולם, השל"ה כתב בסידורו שלפי חכמי האמת יש לקדש, וכן כתבו ערוה"ש בהל' י והמטה יהודה ס"ק ו בשם המקובלים, ושמקורו בספר הזוהר.

מכל מקום נכון לשתות יין בסעודה, וכ"כ הבן איש חי (ש"ב, חיי שרה הל' יא. וראה עוד שו"ת רב פעלים ח"ב סי' נד). וכתב הכסף משנה שכך משמע גם בכוונת הרמב"ם שלא כתב "לקדש" אלא "לקבוע", והיינו שיביא יין בסעודתו (שלא כהבנת הטור, וכ"כ תר"י לברכות לו, ב בדעת רמב"ם. כהבנת הכס"מ כתבו גם הב"ח בשם שו"ת מהר"ם אלשקאר (סי' קו) וכן בשו"ת הרדב"ז סימן ב' אלפים קד. וכתב המטה יהודה ס"ק ו שכך משמע מהגמרא שאליה הפנה המגיד משנה. אם כן, כבר הראשונים חלוקים בהבנת לשון הרמב"ם. ודפח"ח. אולם בהמשך דבריו המט"י מבקש לדייק כהבנת תר"י והטור, יעוי"ש). כ"כ המשנ"ב (ס"ק כא) וכה"ח (ס"ק כב בשם שער הכוונות) וש"א שיהדר לכתחילה לברך על היין בתוך הסעודה.

ארבע הערות מצויות בעניין יין של סעודת שחרית:

- א. בספר שלחן שלמה (סי' רצא) העיר הגרש"ז אוירבך זצ"ל שבאופן שקידש ואכל מזונות ולאחר זמן ישב לסעוד עיקר סעודתו, אם מקדש לאחרים, כיון שאינו צריך לקידוש יזהר לכוון גם כדי לקבוע עליו סעודתו, כדי שלא יתחייב במעין שלוש על היין (הערה ג).
- ב. כאמור, באופן שקידש ואכל מזונות, כשאוכל עיקר סעודתו, יראה לשתות יין בסעודה (שם).
- ג. מי שלא היה לו יין וקידש על הפת, צריך להשתדל להשיג יין ולקדש לפני סעוד"ש, ומ"מ מותר לאכול ולשתות קודם לקידוש. ואפילו כבר סעד סעוד"ש, יקדש על היין ויאכל כזית מזונות כדין קידוש במקום סעודה (ס"ק ג).
- ד. עוד העיר שאף שהרמב"ם כתב בלשון: "לקבוע על היין", אין כוונתו לשיעור רביעית או יותר, אלא שצריך לכבד את הסעודה ביציאה מרגילות האכילה בחול, ודי בשתיית מעט יין (הערה ג. וכ"כ בחוט השני ד, פה, ס"ק כ).



ה. לחם משנה בסעודה שלישית ובשאר סעודות שבת

כתב שיבולי הלקט (סי' צג) בשם אחיו רבי בנימין שבסעודה שלישית אין צורך בלחם משנה, שהרי לגבי המן נאמר להם בבוקר יום שישי ללקוט לחם משנה, כך שכל אחד זכה בשני עומרים. הנה, אם בכל סעודה אוכלים כיכר אחד, בשישי ובערב שבת עומר אחד, בסעודה שנייה כיכר נוסף, כך שלא נותר אלא כיכר אחד לסעוד"ש, ומכל מקום סיים שהמחמיר תע"ב. כ"כ רבינו פרץ (סוכה כז, ב) המרדכי (רמז שצז) והטור בשם המכילתא (לפחות אחד, אך למעשה מצריכים שניים, המרדכי מעיד שכך נהג מהר"ם וכ"כ הטור בשם הרא"ש).¹ גם התשב"ץ (קטן, סי' כב) כתב שעל אף שהמהר"ם היה רגיל לבצוע גם בסעוד"ש על שניים, מעיקר הדין די באחד. כ"כ גם הצידה לדרך (מאמר ד כלל ראשון פרק ח), ומכל מקום אם הביא לחם משנה הרי זה משובח.

וכתב הרמ"א שאף שיש רבים שנהגו כך, יש להחמיר ולנהוג לבצוע על שתי כיכרות. וכתב הלבוש להגן בכל עוז על המנהג, ולהעיר על דברי מורו הרמ"א שהצריך לבצוע על שני ככרות, שהמנהג מיני ימי קדם היה שלא להקפיד בזה, ולבצוע על כיכר אחד, וסיים: "ומעולם לא ראיתי אחד מדרבנן קשישי שהיו מפקפקין בדבר אפילו לחומרא בעלמא". וכ"כ שו"ע הרב (סע' ז) לגבי המנהג, אך סיים שיש להחמיר בזה, כדי' הרמ"א: "נתפשט המנהג להקל במדינות אלו לבצוע בסעודה ג' על ככר אחד שלם, אבל יש להחמיר ליקח שנים כסברא הראשונה שהוא עיקר. אלא אם כן אין לו שנים שאז לא יפחות מככר אחד שלם".

עכ"פ, דעת הרמ"א כדעת הרמב"ם והתוס' והרא"ש ועוד רבים שיש לכבד כל סעודה משלוש הסעודות בלחם משנה, שיש להשוות ביניהם (כלשון התוס' בברכות מט, ב: "דכולן שוות"), כי "לא מצאנו חילוק ביניהם", וכך פשט הגמרא, שאמרה בסתם: "אמר רבי אבא בשבת חייב אדם לבצוע על שתי כיכרות" (הגמ"מ, פ"ל אות ט). כ"כ ר"י אלברצלוני בספר העיתים (סי' קצג), ר"ת

(לח). כתב המטה יהודה (ס"ק ז) בשם פירושו של היפה תואר (בראשית יא, ב) ששני העומר שירדו בשישי לשבת המה, מלבד העומר של יום ששי.

בספר הישר (חלק התשובות סי' ע שאלה ד), רבינו מאיר כהן בהגהות מימוניות (פרק ל אות ט) ושכ"כ הרוקח (סי' שיא) בשם ר' יצחק ב"ר יהודה, המרדכי (סימן שצז), רבינו ירוחם (סה ע"ג), הרשב"א (מיוחסות, סימן רי), ושכך היה רגיל מהר"ם. ומצאתי דבר נאה באורחות חיים (הלכות ג סעודות אות ו) שכתב בשם הרא"ש מלוניל, בעל המנהגות להסביר את הצורך בלחם משנה, שהוא זכר לנס שלא הבאיש המן שירד בששי כל יום השבת, ולכן בוצע רק על כיכר אחד, ומשמע שהוא בכל הסעודות. וזכרון זה יש לעשות בכל הסעודות, וזה לשון ספר המנהגות (אות ט): "נקיט תרתי לזיכרון: "לקטו לחם משנה", ובצע חדא (משמע - דווקא) לזכר שהאחד לכו ביום והשני מתקיים ומניח לשבת ולא הבאיש ורמה לא היתה בו". כך פסק השו"ע (סע' ד): "אין צריך לקדש בסעודה שליטית, אבל צריך לבצוע על שתי כיכרות", והיינו לאחוז שניים ולבצוע אחת.



הסוברים שגם בסעודות הרשות חייבות לחם משנה

יתרה מזו, הב"י הביא שהמגיד משנה (פ"ל הל' ט) כתב בשם גאון שבכל סעודת פת בשבת צריך לבצוע על שתי ככרות. כך נ"ב שהוא פשוט הגמרא, ומשום לחם משנה, וכנ"ל. כ"כ כבר בספר העיתים (סי' רצג): "בוצע אתרתי ריפתי כל עידן דאכיל בשבתא, ואפילו כמה זמני" (כ"ה בשו"ת הגאונים שערי תשובה סי' קמח באותה הלשון, אכן, בסוף התשובה מצויין שהוא מלשונו של הרב ברג'לונג, וידוע שמרבית דבריו מהגאונים), ובהגהות בינה לעיתים כתב שכ"כ בהלכות פסוקות בשם רב נחמן גאון (סי' קלו, וצ"ל רב נחשון גאון). כך מצאתי מפורש בלשונו הזהב של רבינו שמחה במחזור ויטרי (סימן קלה) שבכל סעודות שבת, גם סעודות הרשות, חייב לבצוע על שתי כיכרות. וברשב"א משמע שכך הייתה דעת המהר"ם מרוטנבורג (שו"ת, ח"ז סי' תקל, והכל שם מלשונו של האורחות חיים הלכות ג סעודות אות ו): "הר"מ ז"ל היה רגיל לבצוע בסעודה שליטית בשתי לחמים וכן על כולם", אכן כ"כ האבודרהם בשם תלמידו הרא"ש (דיני שלוש סעודות, וכעת לא זכיתי למצאו בדברי הרא"ש. וקצת תימה, דאי איתא אמאי נשמט מדברי הטור). כך הביא הרמ"א (סע' ד), וכ"פ שו"ע הרב (הל' ו) והחסד לאלפים (הל' ג). שמעתי מידידי חתנא דבי נשיאה, החה"ש הרב החסיד רבי שלום אוברלנדר שליט"א שבחסידות צאנז מקובל שגם כשאוכלים פת הבאה בכיסנין, ואפילו עוגיות או בייסקוויטס, מברכים על שניים, מדין לחם משנה. נראה ברור שאין זה מצד חשיבות דגן, ולא רק מצד שמזכיר בברכה אחרונה קדושת השבת, אלא רק בפת הבאה בכיסנין, ששם פת לה, שו"ר שכ"כ בקצשו"ע (עו, יז) שראה שכך נהג גדול אחד, הו"ד בשש"כ (נה, ד).



חידושו של שו"ע הרב

ראה שו"ע הרב בסימן קפח סע' י שאין סעודה אלא בפת. אלא שבהגה מובאים דברי אחי הגר"ן, המהרי"ל, שהעיד כי בסוף ימיו חזר בו, שאפשר לקיים סעוד"ש במיני מזונות, אף לכתחילה. כל זאת משום שמזכיר בברכה אחרונה את קדושת שבת. אך אחמה"ר, לא מובן מאי רבותיהו, הרי מעיקרא פסק שאין סעודה אלא בפת, וכדעת מרן. בפרט צ"ע שדבריו שם עולים גם על סעודה ראשונה וסעודה שנייה, וזאת לא שמענו שיצא בהם י"ח בלא פת. ועוד, אם זה

טעמו ונימוק, וכי יכול לצאת ידי חובה בפרי משבעת המינים, אחר שמזכיר קדושת השבת, אתמהה. והרי אפילו בסעודה שלישית כתב הגר"ז בסי' רצא שאי אפשר להקל בדעות שיוצא במיני תרגימא. ונראה שרצה לומר כמו שכתבנו, שהכוונה דווקא לפת הבאה בכיסנין, ששם פת לה. ראה גם בשו"ת זרע אמת ח"א סי' כח שהעלה כאפשרות שמא די בפת הבאה בכיסנין כיון שיש לה "שם לחם", וראה כה"ח סי' רעד ס"ק ו בשם התוספת שבת שם ס"ק א, ושוב בס"ק כד הביא כה"ח בשם עיקר הד"ט סי' יג ס"ק ב בשם שו"תא דינוקא סי' סח אך הכריע כדעת החיד"א בשו"ת יוסף אומץ סי' מח שיוצא רק אם קובע עליהם ומברך המוציא וברהמ"ז. איך שיהיה, כבר הזרע אמת תמה, הרי הגמרא בברכות מט, ב כבר אמרה שהטעם שבשבת, בשונה מר"ח, אם שכח לומר "רצה" חוזר, משום שלא סגי דלא אכל פת, ומשמע שלא די בשם פת, אלא בעינן פת שקובע עליה, באופן שמברך עליה ברהמ"ז, וכך תמה בשש"כ (פרק נד הערה קלא, ושכבר הקשה כן המג"א קסח ס"ק טז: "ועוד קשה דאם כן יאכל בפסח ולא יצטרך לברך ברהמ"ז, ולא משמע כן בסי' קפח").



ו. כזית או כביצה

כתב השו"ע בעקבות הטור שיש לקיימה בפת בשיעור כביצה. כך מפורש בדברי בעל הלכות גדולות, הובאו דבריו בראשונים רבים (רמב"ן, רשב"א ור"ן), וכ"כ בהלכות פסוקות (סי' קלז) בשם רב נחשון גאון: "מי שאכל הרבה ואין נפשו יפה עליו לאכול שלוש סעודות, ואם יאכל כביצה יצטער - פטור. שלא תיקנו חז"ל שלוש סעודות בשבת אלא לכבוד השבת ולענגה וכיון שמצטער אין לו עונג ופטור". וכ"כ בספר העיתים (סי' קצג). וכן דעת רש"י בספר האורה (סי' נה) ובספר הפרדס הגדול (סי' צח). וכ"כ האורחות חיים (הלכות ג' סעודות אות ו).

ויש להבין מה מקורו, שכן קשה ממה נפשך:

מצד אחד מדוע לא די בכזית. שהרי אמרו (שבת קיט, א): "אמר רבי אלעזר לעולם יסדר אדם שלחנו בערב שבת אף על פי שאינו צריך אלא לכזית", ואם בשלישית צריך כביצה, ודאי שהוא הדין בשאר הסעודות. כך הקשו הרבה אחרונים, ובפרט שגם בה"ג הביא מימרא זו, כפי שהעיר כבר ברכ"י (אות ב), וכן ברמב"ם (פ"ל הל' ה), גם הרי"ף (מד ב) והרא"ש (פט"ז סי' ה) הביאוהו, והב"ח תמה על הטוש"ע שהשמיטו. כך הקשו על בה"ג מלבושי יו"ט אות א, תוספת שבת אות ב, הא"ר ס"ק ג, שער המלך (סוכה פ"ו הל' ז) ועוד. (אכן יש מהראשונים שכתבו שבכזית יוצא ידי חובתו, כ"כ הריטב"א בסוכה כז, א ד"ה הא דאמרינן "שבתות ויום טוב שוין להתחייב באכילת כזית פת בג' סעודות". וראה שו"ע תרלט סע' יט).

מצד שני, אם מסוכה ילפינן, שמותר לאכול פת עד כביצה מחוץ לסוכה שכן זו אכילת עראי, וסעודת קבע בעינן, אם כן היה להם לומר: "מעט יותר מכביצה". אכן כך העיר המג"א על מרן, וכתב ש"כביצה" לאו דווקא, שאכילה זו עדיין בגדר סעודת עראי היא, אלא כביצה ועוד בעינן, וכ"כ שער המלך. [אולם, מלבד שהראשונים הנ"ל לא כתבו כן, הנה, תוספות (ברכות מט, ב ד"ה 'אי') והר"ן (סוכה יב, ב מדפי הרי"ף) כתוב בפירוש לחלק בין אכילת קבע בסוכה לסעודות שבת ויום

טוב, ודווקא סוכה בעינן יותר מכביצה. אמנם, היה זה לתירוץ אחד, אך כך דעתם, וכלל לא נראה שלאידך תירוצא יודו למג"א. וראה מחצה"ש (תרלט אות י). וצ"ע, שכן תוס' בסוכה (כו, א ד"ה 'במיני') כתבו שמיני תרגימא ודאי אינם פירות כיון שאינם צריכים סוכה, ומשמע ששיעור סעודה תלוי באכילת קבע דסוכה. שו"ר שכן דייק בדברי התוס' רבי יצחק אלחנן בשו"ת באר יצחק (אה"ע סי' ב), וי"ל].

הנה, הב"ח והפרישה כתבו לבאר את דברי בה"ג שצריך כביצה, שהוא כדעת רבי יהודה במסכת ברכות מט, ב שזהו שיעור שביעה לעניין חיוב ברכת המזון. ור"מ חלוק עליו, שאכילה בכזית. המשנ"ב (ס"ק ב) הביא בשם האליה רבה ומחצית השקל להקל בכזית, וכתב שאם יש באפשרותו נכון להחמיר לכתחילה, ומשמע שהוא נוטה לדבריהם.

המאמר מרדכי תמה מניין להם שזהו הטעם. לדבריו, גם לדעת ר"מ בברכות אין סעודה פחות מכביצה. כמבואר בסוכה שזהו השיעור המחייב סוכה, שנקרא אכילת קבע, והיינו סעודה. [הקשה מסימן תרלט (ס"ע ב וס"ע ה) שמשמע שלסעודת שבת ויו"ט די בכזית פת]. אף לדבריו קשה, שכביצה שיעור אכילת עראי היא, ורק במעט יותר מכביצה חייב בסוכה, שאז נחשב כאכילת קבע. אכן, המג"א העיר שמה שכתב השו"ע 'כביצה' לאו דווקא, אלא מעט יותר מביצה [וראה מחצית השקל שכתב שאמנם לגבי "קידוש במקום סעודה" די בכזית, כמו שכתב המגן אברהם (סימן רע"ג ס"ק י), אבל סעודה היא אכילת קבע, והיינו מעט יותר מכביצה. והנה, אף ששניהם נלמדו מ"וקראת לשבת עונג", החילוק ביניהם ברור והכרחי, שהרי לעניין קידוש במקום סעודה יש אומרים שדי ברביעית יין (רע"ג, ה), וזאת לא מצאנו אפילו לדעת המקילים בסעודה שלישית. וזוהי מתורצת קושיית המג"א (סי' קפח בסוף ס"ק ט)].

ברם, מקור הדברים שהובאו בכל הראשונים, הוא מדברי בה"ג שכתב בפירוש "דאכיל כביצה". אכן, כ"פ הרב החיד"א בברכי יוסף (סי' רצ"ב) בשם המלבושי יום טוב, וכפשט לשון הראשונים, שיוצא ידי חובה בכביצה, דשבת קובעת להחשיב שיעור עראי כביצה לסעודה, אבל בכזית אין להקל (שאינה אכילה חשובה להחשיבה כסעודה), וכן נראה לי עיקר.

בעניין הערתם של הא"ר ומחצה"ש מהגמרא בברכות, נראה שיש לחלק. בברכות נחלקו התנאים האם מברך ברכת המזון על "אכילה כלדהו" בכזית או על "אכילה חשובה". גם רבי מאיר מודה ש"כביצה" היא שיעור חשוב, 'אכילה של שביעה'. וזה פשוט, וכמו שאמרו בסוכה (כו, א): "כדטעים בר בי רב ועייל לכלה", ופירש רש"י: "בבוקר כשהולכין לבית המדרש ודואג שמא ימשכו השמועות וטועם מלא פיו ושותה". הנה הר"ן בסוכה על משנת רבי אליעזר כתב שאין להקשות מאכילה חוץ לסוכה. ונראה שאכילת כביצה, הגם שאינה "אכילה של קבע" ומותרת חוץ לסוכה, מכל מקום אכילת עראי חשובה היא, שנחשבת "אכילה של שביעה". (ראה מה שכתב הרב מטה יהודה כאן (ס"ק ב) שדווקא סעודה שלישית די בכביצה, משום שלא רגיל בה, ואינה אוכלת כשהוא רעב, ומשמע שבשאר הסעודות מודה למג"א שצריך כביצה ועוד. עוד משמע מדבריו שלכתחילה היכא דאפשר גם בסעודה שלישית צריך שיאכל "אכילת קבע", והיינו יותר מכביצה).

הנה, אל מול פשטות דברי הראשונים, הרבה מהפוסקים נקטו שמעיקר הדין, והיינו בדיעבד, אם הוא שבע, די בכזית, אך לכתחילה יראה לאכול כביצה ויותר. כך פסקו שו"ע הרב (ס"ע א),

המשנה ברורה (ס"ק ב), הרב בן איש חי (ש"ש, פרשת וירא, הל' טז), כף החיים (ס"ק ה), שמירת שבת כהלכתה (פרק נו, סעיף ה), הילקוט יוסף (רצא הל' א) והרב מנוחת אהבה (פ"ח הל' ב).

עיקר טענתם הייתה ממימרת רבי אלעזר הנ"ל: "לעולם יסדר" וכו'. ברם קשה לומר שבה"ג, שדבריו דברי קבלה, לאו דווקא קאמר, והדברים חוזרים בשאר גאונים וראשונים [אולם, ראיתי ברי"צ אבן גיאת בהלכות קידוש שהביא בשם רב עמרם גאון שדי בכזית: "ואמר מר רב סעדיה וצריך שיאכל בלילי שבת אחר קידוש ואפילו כזית ואם לאו לא יצא", וכ"ה בסידור רס"ג, הזכירו הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תשלד). אם כן נחלקו בזה הגאונים. ואולי יש לחלק בין סעודת קידוש לתקנת ג' סעודות, וכ"מ קצת בדברי רב שר שלום גאון שהוזכרה בפרק ג אות א].

לגבי הלשון: "לעולם יסדר" וכו', הנה כבר העירו בזה כמה מהפוסקים בדרכים שונות: [א] ראה ביאור יפה במחצית השקל. [ב] מאידך מה שתירץ בשו"ת באר יצחק אה"ע סי' ב דאקידוש קאי ולא אסעודה. [ג] וכן מה שתירץ בפשטות החיד"א בברכ"י רצא אות ב דכזית לאו דווקא, והכוונה היא אפילו שאינו צריך אלא מעט, שמצד כבוד השבת הוא סידור השלחן והתבשילין, וצריך שיהא ניכר שזו סעודה חשובה, אפילו אם מוציא יותר ממה שצריך או רוצה לאכול וכסעודת מלוה מלכה של רבי אבהו (שבת קט, ב). וכע"ז מצאתי בב"ח (סי' ש) בביאור דברי רבי אלעזר: "כאדם המלוה את המלך בצאתו מן העיר, אפילו הכי יסדר שלחנו במיני תבשילין אף ע"פ שלא יאכל מהם אלא כזית, ומייתי עובדא דרבי אבהו דהוה עבדין ליה באפוקי שבתא עיגלא תילתא הוה אכיל מינה כוליייתא [...] לעולם יסדר אדם שלחנו וכו' פירוש, יסדר שלחנו בסעודה גמורה לפי מנהגו בסעודה אף על פי שלא יאכל ממנו אלא כזית". וצ"ל דכזית לאו דווקא, שלא זו הייתה תכלית מאמרו של רבי אלעזר. ונראה להביא ראיה לכך מהאופן שהטור הביא את מימרת רבי אלעזר בסי' רסב (והשו"ע הביא ל' הטור בקצרה): "ויסדר שלחנו ויציע המטות [...] וירבה בבשר [...] הרי זה משובח", משמע שאפילו אינו צריך הרבה לא יפחות מסעודה גמורה, לפי מנהגו בסעודה, וראה ב"ח. וזה נראה לי פשטותה של כוונת הגמרא. עוד אוסיף שכך ממש מפורש ברמב"ם, שבריש פרק ל מבאר מהו "כבוד שבת", ומביא את שני המאמרים: "לעולם יסדר..." על ערב שבת ומוצאי שבת, שבזה מקיים מצוות כבוד שבת: "כדי לכבדו בכניסתו וביציאתו". הדגש במאמרים אלו כלל אינו באכילה (הקשורה לעונג שבת) אלא בסידור השלחן בתבשילים לכבוד השבת. [ד] אי נמי, מוסיף הברכ"י, כוונת רבי אלעזר היא שלעולם יכבד אדם את סעודות השבת גם אם בעיניו אינו יכול לאכול יותר מכזית, ומיהו יאכל כביצה. מעין דברי מחצה"ש, אלא שמחצה"ש הסיק שגם בה"ג סובר שכביצה אינה אלא למצוה מן המובחר, ולענ"ד הוא דוחק. עיי"ש.

למעשה, נראה לעניות דעתי להלכה כדברי החיד"א, שאין לפחות מכביצה מעיקר הדין "כיון שבה"ג שדבריו דברי קבלה כתב כביצה, וגם הטור כתב כן, וגם הר"ן העתיק דברי בה"ג, ומרן פסק כמותם - אין להקל בכזית". אם אינו יכול לאכול אלא כזית, עדיף שיצא ידי חובה באכילת פת כזית ולא במיני תרגימא.

[לחיבת הרהורי הדברים שהיו לי בתחילת לימודי, אציין כי ילדות הייתה בי כשעלה על ליבי שמא יש להבין את דברי בה"ג שכתב "כביצה", בהקשרם. כדי לחלק את הסעודה לשניים,

על מנת שהחלק השני יעלה לו לסעודה שלישית, כתב בה"ג שצריך ברכת המזון ונטילת ידיים, ודין גרמא ליה לחייב כביצה, שנטילת ידיים בברכה אינה אלא על אכילת כביצה. אך לא די בזה, שדרך ה"אפשר" סובלת הרבה, ולא תמיד ישכון בה האור. מה ש"אפשר" לומר, אפשר גם לא לומר, ונשתדל לומר רק מה שמוכח או מסתבר. ואף שבקיזור שו"ע (עו, טז) מעיר שכיון שנוטל ידיו צריך לאכול כביצה, זו הערה מעשית, שתמיד כשנוטל ידיו יזהר לראות שאוכל כביצה פת^ט.



פרק ד' - זמנן של סעודה ראשונה ושנייה

הבדל חריף נוסף בין גדרה של סעודה שלישית לשאר הסעודות יש להראות בסתימה ואף שתיקה של הראשונים ביחס לזמנן של שאר הסעודות. הנה, אל מול מה שהביא מרן בשם הראשונים שסעודה שלישית שאכלה קודם זמן המנחה לא יצא בה, מה תהא דינה של סעודה ראשונה שאכלה ביום? ומה דינה של סעודה שנייה שאכלה לאחר חצות? זהו מקרה מצוי יותר, ובעיקר בשבתות החורף, שיש מי שמקדש ואוכל מזונות, ואת סעודת הפת אוכל מאוחר יותר, לאחר חצות. כפי שניכר מיד, בשני המקרים כפי הנראה אין קפידה בדבר ויצא בהם ידי חובתו.



סעודה ראשונה שאכלה ביום

יש לעיין, מי שלא סעד בערב, אף אם ישלים ביום, האם איבד שכרו? האם סעודה ראשונה צריך לאוכלה דוקא בליל שבת, או שמא גם זה אינו אלא מנהג העולם?

הנה, להדיא כתבו התוס' בפסחים (קא, א ד"ה 'ובקידושא') והרא"ש (פ"י סי' ה) ורבינו ירוחם (נתיב יב ח"א) (וכ"מ ברש"י וברשב"ם שם) שיכול לאכול שלש סעודות ביום ואין צריך לאכול דוקא בלילה^ט. כך מפורש בתשובת הגאונים (אוצה"ג פסחים עמ' 97, הביאה הרב עמנואל מולקנדוב ב"אוצר" גיליון ל עמ' לג): "וששאלתם אם לא נזדמן לו לאכול בליל שבת, או שאינו יכול לאכול, אם יקדש הלילה אע"פ שאין שם סעודה או ימתין עד למחר בסעודה, מי אמרינן כיון דאין קידוש אלא במקום סעודה לא יקדש עד למחר או לא. כיון דכתיב וקראת לשבת עונג במקום עונג שם תהא קריאה, ולא נימא כיון דחייבין אנו לקדש את השבת בכניסתו יקדש אע"פ שאין שם

(ט). ראה ריטב"א חולין (קו, ב) והובא להלכה אצל החיד"א במחבר"ר קו"א קנח א. ואולם, ראה תוס' כתובות (עב, א ד"ה וספירה), שזבה אינה מברכת שמא תראה ותסתור, אף שבשעת הספירה בדקה כדין. אפשר דשאני התם שכן תקנו, שמא תיעקר המצווה, אך היכא שכבר ברך ולא אכל כביצה, יודו לריטב"א שלא הוי ברכה לבטלה למפרע, וצ"ע, ואכ"מ. מ). ודייקו כן מהגמרא בפסחים (קא, א): "אמר אביי כי הוינא בי מר כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה, ובקדושה דהכא לא נפקיתו דאין קדוש אלא במקום סעודה". הרי שכל חששו של רבה היה שלא יצאו ידי קדוש, ולא היה אכפת לו שיתבטלו מענג שבת שלא יסעוד בלילה.

סעודה אלא ודאי יקדש במקום סעודה, וכן הלכה", ומבואר יוצא שאת סעודת הפת הראשונה שלו יקיים למחר. כך משמע גם באורחות חיים (דין שלוש סעודות אות יב).²² כ"פ הרמ"א (סי' רצא סע' א), וכתב הברכ"י (ס"ק ד) שזו הלכה פסוקה, וז"ל: "וכן משמע מדברי שאר פוסקים כמו שכתבנו בעניותנו לעיל סי' ערב אות ט".²³

למשל, מי שהייתה לו סעודה גדולה שזמנה בערב שבת, כסעודת ברית מילה או פדיון הבן, או כגון בפורים משולש וסיים אכילתו, וכעת אינו יכול לשוב ולסעוד סעודת ליל שבת, שתהיה זו אכילה גסה (ואם לא סיים אכילתו, פורס מפה ומקדש וממשיך לתוך השבת בכזית או כביצה פת), ראה בביאור הלכה (סי' רמט סע' ב ד"ה 'מותר') שדן בדברי המג"א (ס"ק ו) בשם הלבוש שאין לחוש שבאופן זה שלא יוכל לסעוד בלילה כלל משום אכילה גסה, כיון שעוסק כעת בסעודת מצוה, ולמחרת יקיים ג' סעודות, ושכך מבואר יותר בסי' רעד, ע"כ (וראה גם מה שכתבנו בהערה מא בשם האורחות חיים). [מכל מקום, כתב הבאה"ל שלא יעשה כן לכתחילה, ועל כל פנים כך הדין אם אכן מגיע שבע אל תוך השבת, עיי"ש שכתב שיש לעיין בזה: "דהלא סעודת שבת בלילה היא חובה מצד הדין, משא"כ בסעודת ברית מילה ופדיון הבן שאינם אלא מצוה בעלמא, ולא חיובא כלל. וא"כ, אם משער שע"י אכילתו יתבטל לגמרי מסעודת לילה יש לו למנוע מזה. [...]] לאכול ולשתות באופן שיוכל לבוא לידי בטול סעודה לגמרי בלילה בודאי יש לו לזהר", וראה הערה מב].

על פניו דבריהם עולים בקנה אחד עם שיטת בה"ג שהזכרנו, שאין זמנים מיוחדים לסעודות שבת, אך לדין שהלכה כרא"ש וטור, ושכ"ד רוב הראשונים שזמן סעודה שלישית הוא דווקא לאחר זמן מנחה, לא מובן, מדוע קבעו זמן לסעודה שלישית דווקא מן המנחה ולמעלה ולא קבעו זמן לסעודה הראשונה. האם יש לראות בדברי התוס' הללו סתירה לשיטתם בהלכה זו.²⁴

מא. ראה בדבריו שם שכתב שמי שאין לו נר ואין דעתו מיושבת לסעוד בחשך אינו מקדש עד למחר. כלומר אף שגר אינו מעכב, מטעם זה יכול לדחות את הסעודה הראשונה למחר (שלא כחידושו של המרדכי (רמז רצד) שקידוש צריך נר, ושהוא לעיכובא). ואכמ"ל.

מב. אף שהמשנ"ב (סי' רעד ס"ק ט ובעיקר בשער הציון אות ח) כתב לסמוך על זה רק באונס גדול, הוא משום שחשש למה שכתב החמד משה, כפי שציין בשע"צ. אך לדעת התוס' עצמן שהביא הרמ"א, גם באונס קל יכול לדחות את הסעודה הראשונה ליום, כמו שכתב המג"א (סי' רעד ס"ק ב): "דאין חובה כל כך (!), ואם יש קצת אונס יכול לדחות הסעודה עד למחר ובלבד שיקדש היום", ומרחיק המג"א בדבריו שם לומר שמה שאמרו: "לעולם יסדר אדם שלחנו בערב שבת אע"פ שאינו צריך אלא לכזית", וכלשון הו"א אמרו על סעודה רביעית, לדבריו הכזית האמור הוא רק בשביל הקידוש, כי הסעודה אינה חובה כל כך מהטעם הנזכר, שיכול לקיימה ביום (אכן, לסעודה צריך לפחות כביצה, כדברי מרן בריש רצא). כל זה מחזק ומגדיל את תמיהתנו – מדוע הרעישו הראשונים עולמות בעניין זמנה של השלישית, מה שאין כן ביחס לראשונה והשנייה.

אולם, כמדומה שיש להעיר על מש"כ החיד"א מדברי המגיד משנה (פ"ל הל' ט), שמשמע שכך תקנום, באלו הזמנים: "מה שכתב רבינו ערבית שחרית ומנחה נ"ל שדעתו ז"ל שמצוה לעשותם באלו הזמנים. ודבר זה מחלוקת בין הגאונים ז"ל. וייתכן שכוונתו למצוה בעלמא, ועכ"פ רק בסעודה שלישית ראינו שהוא לעיכובא. אולם בהמשך דבריו מביא את בה"ג ואת דברי ספר העיתים שחלק על בה"ג, ואף שהדיון שם היה אך על סעודה שלישית, הנה המגיד משנה הבין שהוא הדין לשאר הסעודות: "ובספר העיתים האריך בזה והעלה שמצוה לעשותם באלו הזמנים והוכיח כן, ועיקר", ולענ"ד מכאן משמע שלא כמסקנת החיד"א, ודברי התוס' והרא"ש הנ"ל אינם מוסכמים, לפחות על המ"מ.

מג. אל תשיכני ממה שכתב המג"א בסוף הקדמתו לסי' רצא, שאפשר לסמוך גם על הצעת בה"ג, אחר שדבריו שם הם

סעודה שנייה שאכלה אחר חצות היום

עוד יש לעיין לגבי הסעודה השנייה האם יש קפיда שתהיה דוקא שחרית, דהיינו לפני חצות או שמא יכול לאכול סעודה זו גם אחר חצות היום. וזהו עניין מצוי, שלאחר התפילה מקדשים ואוכלים מיני מזונות, ואח"כ סועדים סעודת שחרית בפת. אם אכלה לאחר חצות, האם קיים בזה מצוותה? שאם זמנה עד חצות, מאחר שאי אפשר לעשותה בלא פת, כלשון מרן בסימן רעד, ייתכן שאיבד שכרה. הנה, מדברי הראשונים שחלקו על הצעתו של בה"ג למדנו שג' סעודות צריכות להיות בזמנים מחולקים (למשל, מדברי רבינו יעקב ממרויש בשו"ת מן השמים סי' יד, שהובא גם בשב"ל סי' צג, וכן מהתרגום ירושלמי שהביא הכלבו), אך מכל מקום זמנים מוגדרים לא שמענו.

ונראה שאפשר להוכיח שאף שודאי שלכתחילה יש לאכלה עד חצות, אם קיימה לאחר חצות לא הפסיד. שהרי כתבו הטור והשו"ע בסימן רפח דאין להתענות בשבת עד אחר חצות. ואם טעם מדי, שוב אין בו עוון. ומשמע שמצד מצות שלש סעודות בשבת אין בזה קפיда. וכך משמע מדברי הצדה לדרך (מאמר ד כלל א פרק ח): "אסור לאחר סעודת שבת שחרית עד תחילת שעה שביעית שהוא כמתענה", וכך מצאנו גם בספר מצוות זמניות (לר' ישראל ב"ר יוסף מטוליטולה, תלמיד הרא"ש) שכתב בהלכות שבת: "ממצות עונג שבת חייב לאכול בו שלש סעודות [...] וצריך שתהיה הסעודה השנייה קודם חצות היום, לאומרם בתלמוד תעניות ירושלמי (פ"ג הל' י): ר' אבא ור' אחא בשם ר' יוסי אמרו אסור להתענות עד שש שעות בשבת". זמן הסעודות קשור לאיסור העינוי, אך עצם הסעודות קשור במצוות עונג שבת. אם כנים דברינו, אם קידש ואכל מזונות קודם הסעודה, יכול לאחר מעט, ואפילו אם יהא זה לאחר חצות (ואז יוכל לעשות כעצת מרן בשם הרא"ש לחלק את הסעודה לשניים, כדי שתעלה לו גם לשלישית).

אבל לגבי סעוד"ש כבר ראינו שלדעת ראשונים רבים, וכ"פ מרן, אם אכלה לפני חצות לא קיים מצות סעודה שלישית. ולכאורה הדברים תמוהים. מדוע לא מצאנו שהקפידו בזה אלא בסעודה שלישית.

אולם, ערוך השלחן (סימן רפח הל' א-ב) כתב כי כשם שסעודה שלישית צריכה להיות דוקא לאחר חצות היום, כך סעודה שנייה צריכה להיות דוקא לפני חצות, ותמה הרב שלא מצא כן בדברי הפוסקים, וכתב שכך פשוט בעיניו. ובאמת שכבר קדמו הב"ח סימן שלד. הפרמ"ג (סי' שלד, משב"ז ס"ק א) חלק על דבריו. הובאו דבריהם במשנ"ב (סי' שלד ס"ק ב).

לגוף העניין, יש לעיין, שלכאורה יש להוכיח ממה שמצאנו אצל בעלי התוס' שהסעודה צריכה להיות בזמן ערבית שחרית ומנחה. הבאנו לעיל כך גם בשם המחזור ויטרי וכ"מ במאירי ועוד. כך משמע מהראיות שהביאו הראשונים שהביאו מדלקה והדחת קערות. כך משמע מדברי הרמב"ם שסועד בשחרית מנחה וערבית, שחלק מגדר חיוב שלש סעודות גם זמנן, וזה עיקר

נגד פסק שו"ע ורמ"א ורוה"ר. מ"מ, סוף סוף השאלה היא מדברי התוס' אהרדי. וראה לשונו של המג"א (ובמחצת"ש שם) שכתב כן באופן שמסיים סעודתו קודם חצות, ושוב לא יוכל לאכול סעודה שלישית כיוון ששבע מאד בסעודה השנייה, שבאופן זה ממליץ לעשות כמו שכתב המהר"ם בע"פ שחל בשבת, שהיה מחלק את הסעודה השנייה, כמו שהבאנו למעלה.

חיובן, אחת ערבית אחת שחרית והשלישית במנחה. ופלא שערזה"ש לא כתב שבדברי הרמב"ם מפורש כדבריו.

ברם, לפחות מדברי הרמב"ם נראה שאין ראיה, שכן הולך הוא לשיטתו שעיקר החיוב הוא משום עונג שבת (הלכה ז), וחילוק הזמנים נובע ממנהגם של בני אדם, שכן מתענגים באכילתם. גם לשיטת בעלי התוס' יש להשיב. הרי כמה ראשונים כתבו שאין להביא ראיה ממשנת דלקה בשבת וכן לא מברייתא דהדחת קערות, חלוקת הסעודות לשחרית מנחה וערבית היא משום שאורחא דמלתא נקט (רשב"א ור"ן בדעת בה"ג). וכבר כתבנו מדברי הטור והשו"ע בסימן רפח משמע שלא כדבריהם.

אם כך הם פני הדברים, צריך ביאור והסבר, מדוע לא תיקנו זמן מסויים ומוגדר לא בסעודה ראשונה ולא בסעודה שנייה אלא בסעודה שלישית בלבד. הלא דבר הוא.



פרק ה'

א. "מיני תרגימא" בסעודה ראשונה ושנייה: דין מי שקידש ואכל מיני מזונות

קודם סעודה שנייה, ושכח "רצה", האם חוזר לראש

דעת ה"ש אומרים" ברשב"א

הנה, אף שודאי להלכה קי"ל כדברי מרן בסי' רעד סע' ד שבראשונה ובשנייה "אי אפשר שלא לקיימן על פת", הנה יש שכתבו לתלות בדברי הרשב"א בחידושו (קיו, ב) בשם "יש אומרים" שמיני תרגימא, שהם מיני מזונות, יועילו גם בשתי הסעודות הראשונות (לפי דרכם, מניין שפירות לא יועילו להיחשב כסעודה, או לפחות תבשיל או בשר, ובפרט שזו דעת רוב הראשונים בפירוש מיני תרגימא, ובכללם הרמב"ן). מכל מקום, בתשובה (ח"ז סי' שנ) נראה שהרשב"א אינו סומך על אותם "יש אומרים", שהרי מסתפק שם אפילו בסעודה שלישית אי מהני. וראה מה שכתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תריד).



מיני מזונות שאינן פת כיסנין

לעיל (פרק ג אות ה) הבאנו את הערת מהרי"ל אחי הגר"ז בשו"ע הרב, שהגר"ז חזר בו בסוף ימיו, ולדבריו פת כסנין דינה כפת, ואפילו אכל כזית או כביצה יצא, ואפילו בסעודה הראשונה והשנייה. ויש להדגיש כי הגר"ז אינו חורג ממה שנפסק בשו"ע וכ"פ בשו"ע שלו סע' י שיש לקבוע על פת, שלא חזר בו אצל הסוברים שאפשר לצאת במיני תרגימא, שזה אפילו בסעודה שלישית אינו יכול (ראה דבריו רצא סע' ח). שגם באכילת כזית או כביצה מהם "שם פת" להם בעצם. ולכאורה לא די בכל מיני מזונות, אלא רק בפת כסנין שאפשר לקבוע עליה סעודה, אך באכילת "קוגל" (עוגת איטריות) הגם שלדעת ה"ש אומרים" שברשב"א יצא, אך לפי שו"ע הרב

כיון שאיטריות לית בהו תוריתא דנהמא, ואי אפשר לקבוע עליהם (כ"ד רוח"פ), ממילא אינו יוצא גם לאחר שאפאו, שמשעה שהיה ראוי לאכילה, היה חסר בו שם לחם.



בירור שיטת ה"יש אומרים" והרי"ד^{מד}

ראיתי בדברי רבינו עובדיה יוסף ז"ל בספרו הבהיר חזון עובדיה (שבת ח"ב, הלכות סעודה שלישית הערה ד) שהביא ראשונים נוספים שכתבו שיוצא ידי חובה במיני תרגימא בכל סעודות שבת. שכך משמע מדברי המגיד משנה פ"ל הל' ט, ושכך פירש דבריו בשער המלך סוכה פ"ו הל' ז. ובעיקר, שכך סוברים לדינא הר"ן (בחידושים ובהלכות קי, ב) ופסקי הרי"ד (סוכה כו, א) שאפשר לצאת בכל שלושת הסעודות במיני תרגימא (ויש לציין כי לשיטת שניהם אפילו מיני מזונות לא צריך, ודי בפירות). וציין הרב שדברי רבינו ישעיה הללו הובאו בשיבולי הלקט (סי' צג).

והנה, חזות קשה חזיתי בדבריו, שבמקום ספק ברכה לבטלה חושש לשיטה זו, שאף שלהלכה ודאי שחייב פת (רעד, ד), והאוכל פת כיסנין לא יצא^{מה}, מיהו, במקרה שקידש בסעודת שחרית ואכל פת כיסנין, ולאחר זמן ישב לסעוד סעודת פת ושכח לומר "רצה" בברכת המזון - אינו חוזר לראש, דשמא ידי חובת הסעודה השנייה יצא כבר באכילת פת הכיסנין, ועתה הייתה זו סעודתו השלישית. וכבר פסק מרן בסי' קפח סע' ח שמחמת הספק אם שכח לומר "רצה" בסעודה השלישית שאינו חוזר. ובלבד שסעודה זו הייתה, לפחות בחלקה, לאחר שהגיע זמן מנחה (ואם הסעודה הייתה קודם חצות, משמע מדברי הרב שחזור. ותמך פסקו בעוד שני נימוקים, [א] לסמוך על מה שהביאו כמה אחרונים בשם שו"ת דברי דוד מלודולה. [ב] וכן את דברי מקצת הראשונים שכתבו ששבת קובעת סעודת עראי להחשיבה כסעודת קבע. נשתדל לדון בדבריהם לקמן).

ברם, עצם ההסתמכות על שיטת הסוברים שאפשר לצאת במיני תרגימא גם בסעודה השנייה, הנה, לענ"ד אין לדברים על מה לסמוך, ואין אחד מהראשונים שסובר כן.



(מד). ראה מאמרו של ידי"נ החה"ש הרב עימנואל מולקנדוב הי"ו: "פת הבאה בכיסנין אם עולה לקידוש במקום סעודה", האוצר תמוז תשעט. ראה בעיקר בסוף מאמרו, שהביא את הראשונים שהזכיר החזו"ע באופן שהבינם החזו"ע, עיי"ש היטב, ועיין היטב בהערותי כאן. ויושבי על מידין ישפטו. כמו כן, נראה שלא הבדיל שם בין סעודת "קידוש" לתקנת ג' סעודות (בדין קידוש במ"ס, למשל, די בפת הבאה בכיסנין, ויש אומרים שאפילו ביין, מה שאין כן לגבי תקנת ג' סעודות שלא יוצא ברביעית יין. וגם להיפך: עיין היטב בתר"י לברכות (מט, ב), שבסעוד"ש יוצא בפירות, ודאי לא בשאר הסעודות, וטעמו: משום סעודת קידוש, וראה מה שכתבנו בפנים בפרק ג אות א).

מה). נראה ברור כי רק משום חומר ברכה לבטלה חושש לשיטה זו, שאם שכח בה "רצה" אינו חוזר לראש, דשמא יש למנותה כסעודה שלישית. אך מעיקר הדין זו סעודתו השנייה, ולא יצא בה י"ח סעודה שלישית. כשם שמבואר בדבריו שהאוכל סעוד"ש קודם שהגיע זמן מנחה גדולה לא יצא גם בדיעבד, למרות דברי בה"ג. אולם, תמהנו זאת לפנים לעיל, מדוע לא נחוש עוד, במקרה שאכל מיני כיסנין ואח"כ סעד סעודת פת קודם חצות, ושכח לומר "רצה", שנראה מדברי הרב שחזור לראש. ולענ"ד כך או כך ודאי שאין מזניחין את החזון לראש, משום שכפי שהוכחנו, הראשונים שהרב הזכיר לא התכוונו לומר שיוצא בסעודה השנייה בפת כיסנין, כשל עזר ונפל עזר.

משנה ראשונה

הנה, קודם שנתבונן בדברי הראשונים שציין אליהם הרב זצ"ל, אעיר שבתשובות מוקדמות יותר הרב עובדיה יוסף ז"ל כתב על אחד האחרונים שהעלה סברא זו (שו"ת הרב עזריאל הילדסהיימר קכב, ב) וכתב הרב שאין לסמוך עליה אפילו כסניף לצירוף (שו"ת יבי"א ח"ו סי' כח אות ה; שו"ת יחיה דעת ח"ב סי' כ), וז"ל: "המעין בראשונים עיניו תחזינה מישרים שלא דנו אלא לגבי סעודה שלישית אם יוצא במיני תרגימא, אבל לא לגבי שאר סעודות [...] ועכ"פ סברא זו דחווה היא ולא חזיא לאצטרופי כלל". אין זה נכון לדייק בתוס' ביומא עט, ב שבכל שלוש הסעודות יוצא במיני תרגימא.

בחזו"ע (שבת, ח"ב, סעודה שלישית סעיף ד) חזר בו ממה שכתב בשו"ת יבי"א ויחווה דעת, ברם נלענ"ד שמשנה ראשונה עיקר, שדבריו שם נאמנו מאד, וטעמו נכון הוא, כמו שנוכח לקמן (ראה שם שהביא ש"כ בפירוש בשו"ת שבט הלוי סי' נו שפשוט מאד שחזן מסעוד"ש, בשאר הסעודות צריך פת לכל הדעות, וראה בהערה אחרונים רבים שכתבו כן).

הרב הביא בשם כמה ראשונים שהבין בדבריהם שסוברים שבכל ג' הסעודות יוצא במיני תרגימא. ומצרף דבריהם עד שהורה גבר כי אם שכח "רצה" בסעודה שנייה, אם קודם שישב לסעוד קידש ואכל פת כסנין - אינו חוזר, דשמא היא סעודתו השלישית שאינו צריך לחזור. כל זאת בתנאי ש"הסעודה השנייה" נעשתה לאחר שש וחצי שעות (אחרת אי אפשר למנות אותה כשלישית. רצא, ב).

יש לעיין בזה טובא. הן על הראשונות אנו מצטערים, שבסעודה שלישית אם שכח "רצה" שאינו חוזר. כפי שביארנו לעיל (ראה לעיל פרק ג אות ב), האחרונים התקשו במה שעל פניו פסק מרן (קפח, ח) את ספקו של רבינו יחיאל ז"ל לפטור את השוכח "רצה" בסעוד"ש מלחזור לראש, שבשונה מרבינו יחיאל שהסתפק כמי לפסוק כר"ת שסומך על מיני תרגימא בסעודה שלישית או כרא"ש, הלא מרן פסק בהחלט כרא"ש (רצא, ד-ה) שחייב לקבוע על פת, ולשיטתו הושוו כל הסעודות, וכולם חייבות בפת, וגם בשלישית אם שכח "רצה" חוזר לראש. לכן הבו דלא נוסף עלה ורק בנידון רבינו יחיאל נחוש ליה, אבל בנידון דידן, כאשר לדעת רוב מוחלט של הראשונים לא יצא במיני תרגימא בסעודה שנייה, גם אם את סעודת הפת אוכל אחר חצות, הרי היא לו סעודתו השנייה, ולא אחרת. ומיני המזונות שאכל קודם כמאן דליתא הם. על כן, אם שכח "רצה" חוזר לראש גם בכה"ג. ויש לעיין בזה, מאחר שהעניין מצוי מאד, שקודם סעודה שנייה (!) מקדש ואוכל מיני תרגימא. כפי שכבר כתב מרן החיד"א בפתח עיניים, שסוגיה ערוכה היא בברכות מ, ב שבשבת ויו"ט לא סגי דלא אכיל בהו, בראשונה ובשנייה, פת (ראה מש"כ לתרץ בדוחק בשער המלך סוכה פ"ו הל' ז שאיסור תענית בר"ח ממגילת תענית הוא, וכיון שבטלה מ"ת, מותר להתענות בר"ח).

ובבואי אל העין מאד נבהלתי ונרגשתי כשבינתי שלא מצאתי לאחד מהראשונים הסובר שיצא, אפילו בדיעבד. כמדומה שאין מי מהראשונים שסובר כן (אולי מלבד מהמהר"ח או"ז סי' עא). אבאר שיחתי.



"שלוש סעודות" היינו סעודה שליטית

לקמן (ראה פרק ו) נדון בשיטת הראבי"ה. אף שאפשר היה לשמוע גם מדבריו שבסימן תרלז כי ניתן לסמוך על מיני תרגימא בכל סעודות שבת, שכתב: "אהא סמכין נמי לשלש סעודות דשבת על שירטב"ל דגים ופירות", הנה, מדבריו בסי' רנב מוכח שכוונתו הייתה רק לסעוד"ש, יעוי"ש. הביטוי: "שלוש סעודות" מתייחס אל סעודה שליטית בלבד, וכך הוא בהרבה מאד מלשונות הראשונים.

ראה למשל תוס' יומא (עט, ב ד"ה מיני תרגימא) שכתבו: "ואין ללמוד מכאן שיועילו מיני תרגימא להשלים שלוש סעודות של שבת [...] דשאני התם דילפינן להו מדכתב תלתא זימנין היום גבי מן שהוא במקום פת, ואפילו אי הוה אמרינן דנפיק בשלוש סעודות במיני תרגימא כמו גבי סוכה, מכל מקום בפירי לא נפיק דלא מהני נמי בסוכה". הדברים הובאו בקצרה גם בתוס' רא"ש שם: "ור"ת כתב כי היכי דאמרינן גבי סוכה אם השלים במיני תרגימא יצא ה"ה נמי משלים בו סעודה שליטית של שבת, ויש לדחות כיון דכתיב ג' היום גבי מן שהוא במקום פת אלמא בעינא פת ומה נפשך בפירות לא נפיק דגבי סוכה נמי לא מהנו". והשווה לרא"ש בתוספיו לסוכה שכתב את הדברים בלשון: "להשלים שלוש סעודות", וגם שם הכוונה היא רק לסעוד"ש, ראה גם בספר התדיר (לחד מן קמאי לר' משה בר יקותיאל מן האדומים מרומי, המאה ה"ט, בסי' יג): "ראוי לעשות מצוות שלוש סעודות משבע שעות ביום ולמעלה או משש שעות ומחצה שהוא זמן מנחה גדולה", ובמהרי"ל (הל' ע"פ אות טו): "יש נוהגים כשחל ערב פסח בשבת לעשות שלש סעודות על ידי מצה עשירה", והכוונה היא למנהגו של ר"ת. כך הוא בהרבה מאד מדברי הראשונים, שהכינוי "שלוש סעודות" מכוונות לסעודה שליטית בלבד. גם הכותרת של דברי מרן לסימן רצא העוסק כולו רק בסעודה שליטית הוא: "דין שלוש סעודות". בכל מקום יש לעיין היטב לפי העניין במה מדובר (עשרות ראיות לי בזה). לולי דמסתפינא הוה אמינא שכל מה שאמרו בגמרא לגבי "כל המקיים שלוש סעודות" מתייחס לסעודה שליטית בלבד, באשר את השתיים האחרות היה אוכל בלאו הכי, שסעודות יומו המה (ראה לעיל בהערה ב בסוף די' הוזה"ק: "כד אשלים סעודתא תליתאה הוו מכרזי עליה" וכו'). ראה בספרו של הגר"י רצבי בשו"ע המקוצר (סי' נט הערה נט) שסעוד"ש מכונה אצל התימנים "קיום", כלשון הגמ' הנ"ל, ושהטעם הוא שאף שאין היא מסדר הסעודות הרגיל, ובדר"כ אין מתאווים לאכול, ואוכלים מעט רק לקיום המצווה, לכן שכרה רב, עיי"ש.

עכ"פ, חיוב גמור הוא לקיים סעודה ראשונה ושנייה בפת, ובעניי לא מצאתי מי מהראשונים סוברים שניתן לקיימן שלא בפת.



(מו). כך מוכח גם מסוף הלשון שם: "אמנם לא חזינא רבוותא קשישא דעבדי הכי דקשה לצאת ידי כל רבותינו [...] וכן נהג מהר"י סג"ל שעשה סעודה שליטית בפירות - כשחל ע"פ בשבת", ופשוט. כעין זה מובא בפסקי רקנטי (הל' פסח סי' תרלז): "ואומר ר"ת כשחל יד בשבת יש לעשות שלוש סעודות במצה עשירה", וראה פסקי הרא"ש (פסחים פרק י סימן א) ובשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' רס).

עיון בלשונות הראשונים עליהם סמך בחזו"ע

הנה אשר על כן, נבקש לעיין בלשונות הראשונים שהזכיר הרב זצ"ל הסוברים שיוצא במיני מזונות (וואת למודעי, כי לדעת הר"ן והרי"ד "מיני תרגימא" הם פירות, וכ"ה דעת רוב הראשונים, ולמרות זאת לכך אפילו לדברי החזו"ע אינו כלום, כמדויק בדבריו שרק אם אכל פת כיסנין קודם שישב לסעוד אפשר להתייחס אליו כמי שכבר סעד סעודה שנייה. ואף שבלאו הכי כבר מדין "קידוש במקום סעודה" חייב פת כיסנין. ברם, מה יהא הדין לפי החזו"ע במי ששתה רביעית מהקידוש ויצא לדעת הגאונים (ראה טור סימן רעג), ואכל פירות, דמקרי מיני תרגימא, האם גם אז אם שכח "רצה" בסעודת פת שיאכל אחריה – אינו חוזר. אתמהא).

הנה, מה שהביא בשם פסקי הרי"ד סוכה כז, א, דבריו נידונו בשיבולי הלקט (סי' צג), ברם בדברי שיבולי הלקט מפורש שהבין מרבינו ישעיה להקל רק בשלישית, עיי"ש (ראה לקמן בפרק ה אות ב), ודוק (כך מדקדק גם מלשנו של הרי"ד שכתב: "וילפינן מדרבי אליעזר שהפרפרת חשובה, ואם כן שלוש סעודות של שבת יכול לקיימה בפרפרת ומיני תרגימא", ולא 'לקיימן'). והראיה הברורה לכך שאינו יוצא במיני תרגימא רק בסעודת ההשלמה, והיינו סעודה שלישית, היא מה שכתב בפסקיו (ברכות מט, א): "אע"ג דאסור להתענות בר"ח, כדתנן אין גוזרין תעניות בראשי חדשים, מכל מקום יכול להעביר עצמו במיני פרפרות שאין שם ברכת המזון, אלא שבת ויום טוב, דחייב אדם לקבוע סעודתו". מפורש בדבריו כמו ברוב ככל הראשונים, דלא סגי לא אכיל בשבת פת, ואינו יוצא בפרפראות, מיני תרגימא ושאר ירקות.



שיטת ה"יש אומרים" שברמב"ן ותלמידיו

כמו כן, מה שכתב בשם הרשב"א אינו מוכרח. שכל הנידון שם מקושיית הגמרא (ק"ח, א) על שיטת חכמים ורבי חידקא מהמשנה בפאה (פ"ח מ"ז) מעני שיש לו מזון י"ד סעודות שאינו נוטל מן הקופה, שלא אמרו ט"ו סעודות, ע"כ. מכאן יש הוכיחו שהסעודה הט"ו, כלומר סעוד"ש, היא סעודת פת כמו האחרות. על זה כתב הרשב"א שאת זו הטענה אפשר לדחות. כיון שאורחא דמילתא שאוכלים גם בשלישית פת, אם כן, בהלכות צדקה, גם סעודה זו ניתנת לעני, אך עדיין לא שמענו שיש תקנה כזו. ולעולם ייתכן שאפשר במיני תרגימא. כדברים הללו ממש כתב הר"ן בשם "איכא מאן דאמר", ודבריו הם אחת לאחת דברי הרשב"א. מכל מקום, מי הם אותם "יש אומרים", להבנת הרב עובדיה שמדובר בכל שלוש הסעודות, היא שיטה עלומה, לא מוכרת. לכאורה מוזר שהרשב"א נחלק חושים לתרץ שיטה לא מוכרת, כאשר אפשר ומתבקש היה לומר זאת בשיטת ר"ת והרבה ראשונים שמוזכרת גם בשיטות החולקות עליהם. אכן, על פניו נראה ברור שה"יש אומרים" היא שיטת ר"ת, שסעוד"ש אפשר לעשות במיני תרגימא. זהו שיעור דבריהם של הרשב"א והר"ן, שתי השיטות הנידונות ביותר בראשונים שמרבים להקשות עליהם מהסוגיות הן שיטת בה"ג (הפסקה) ושיטת ר"ת (השלמה), את שתיהן מתרץ הרשב"א בבת אחת ש"אורחא דמילתא נקט", ודוק. ו"שלוש סעודות" שאמרו הרשב"א והר"ן היינו סעודה שלישית.

ראה לשונו הבהירה של הרשב"א בתשובה (ח"ז סי' שנ) שמפורש שם ששיטת ה"יש אומרים" הנזכרת, היא שיטת ר"ת בסעוד"ש: "וסעודה שלישית של שבת [...] מה שאמרתי דאפשר להשלימה במיני תרגימא בלא פת, יש לדקדק בה ואין זה מקומו". (מה שכתב הרב חזו"ע שכך דעת הר"ן למעשה, תמוה מאד. ראשית, אין בין הרשב"א לר"ן דבר. גם בר"ן – זו אך שיטת "איכא מאן דאמר". ועוד, הרי בדיבור הבא של הר"ן מפורש שחייב פת בכל שלוש סעודות שבת וכן לבצוע על שתי ככרות. בשתיים הראשונות).

שו"ר, שדברי הרשב"א והר"ן תרוויהו הם דברי הרמב"ן, הזכירה המ"מ (ל, ט). גם ברמב"ן המהלך הוא אותו המהלך. שלושתם מביאים את מה שהקשו על בה"ג ואת מה שהקשו על ר"ת מהגמרא, ודוחים באותה הטענה שאורחא דמלתא, ולא דווקא קאמר (המילה 'נמי' חוזרת אצל שלושתם, והיינו שתירץ דברי בה"ג "דאורחא דמילתא בפת" הם גם התירץ לקושיות על ר"ת). זהו תורף דבריו, שכאמור מתאים לדברי הרשב"א והר"ן: "מצאתי לרב שמעון בעל הלכות ז"ל שכתב [...] הא דאמרינן בגמרא "במנחה" אורחא דמילתא קתני ולא דוקא, ואיכא נמי מאן דאמר דמשלים להו בפירא ובמיני תרגימא כדאמרינן במסכת סוכה לדברי רבי אליעזר שאמר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה במאי משלים להו ומהדרינן במיני תרגימא, ומיני תרגימא היינו פירות [...] ומיהו אורחא דמלתא בפת, כדקתני מתני' וגבי הצלה לקולא. ולא כן דעת רבנו תם ז"ל". עכ"ל. מפורש שמדובר בהשלמה, ולא בכל שלש הסעודות! כלומר, כשם שרבי אליעזר לא הצריך למי שהפסיד סעודה באחד הימים בחג לאכול סעודת פת, שבאותו יום עצמו חייב בסעודות פת מצד עצמו ו"סעודה דיומיה קאכיל", ולכן "משלים" במיני תרגימא. כך בשבת שכבר אכל סעודות יומו שרגיל בהם, והיינו שתי סעודות, משלים בשלישית במיני תרגימא.



דעת המגיד משנה: מחלוקת שער המלך והחיד"א

הנה, מה שהביא הרב בחזו"ע בשם המ"מ (פ"ל הל' ט), וז"ל: "ונחלקו המפרשים האחרונים אם יכול להשלימן במיני פירות", אין בדבריו יותר ממה שכבר הבאנו. כאמור אין כוונתם של הרמב"ן וסיעתו בהזכיר שיטת "יש אומרים" אלא לסעודה שלישית, ו"השלמה" היא ביחס לסעודה האחרונה. ואף שאכן שער המלך שהזכיר הרב הבין בדברי המ"מ שה"יש אומרים" סומך אמיני תרגימא בכל ג' הסעודות, הנה, עיי"ש שמתקשה מאד, שהרי מונח יסוד הוא ששבת בשונה מר"ח "לא סגי דלא אכיל" והיינו פת, ועל כן חוזר אם שכח לומר "רצה" (ראה ברכות מט, ב), וודאי שהכוונה היא לפחות בסעודות הראשונה והשנייה. לאח"ז, שו"ר כי אכן, מרן החיד"א בספרו פתח עיניים (שבת קיח, ב) חלק על הבנת שער המלך וכתב שודאי שהמ"מ התכוון אך לסעודה שלישית, וששתי. גם החיד"א כתב שמה שתירץ שעה"מ על הקושי מהגמרא בברכות - דחוק (כך גם הבין את דברי המ"מ בספר הקובץ שבסוף רמב"ם פרנקל). עוד כתב שם החיד"א כמו שכתבנו, שלשון השלמה עולה רק על סעוד"ש, וזהו מתק לשונו: "לשון הרב המגיד שכתב 'להשלימן' מוכח דקאי על סעודה שלישית, דאי לא לימא אם יכול 'לעשות' במיני פירות, ומה הלשון אומרת להשלימן", וכתב עוד שאי אפשר להימלט מפשט הגמרא בברכות ש"הסוגיא דפרק שלשה שאכלו מוכחת דסעודות שבת בעו לחם". וששתי עוד, שהוסיף וכתב שם כדברים

שהבאנו: "ותו, לא נמצאת סברא זו בראשונים". כלומר, אין לתלות כן לא בלשון הר"ן ולא הרשב"א לא הרי"ד ולא ברמב"ן, וגם לא במגיד משנה.



מדוע כתב הרמב"ן שאין כן דעת ר"ת

הנה, בדברי הרשב"א, הר"ן השמיטו את סיום דברי הרמב"ן. בהם מדגיש הרמב"ן, לכאורה שלא כדברינו: "ולא כן דעת רבנו תם". ה"ש אומרים" אינו ר"ת! ברם, מה פשר דבריו? והרי אם אכן מדובר בשלישית, זו היא אכן שיטת ר"ת כמפורסם, וכמו שמפורש על הדף אצל שכנו של המ"מ בדברי ההג"מ (שם באות ו) שדעת ר"ת היא שאם השלים במיני תרגימא בסעודה שלישית יצא, ר"ת עליו חלק הרא"ש שאינו יוצא אלא בפת, ובוה היו חלוקים ביניהם בעלי התוס' אם יוצא גם במיני תרגימא, כך הקשו האחרונים. נראה לע"ד כי זהו פתרון לשונו - שיטת ה"ש אומרים" סומכת על מיני תרגימא לכתחילה. ר"ת לעומתם, מחייב פת גם בסעודה השלישית, אלא שאם קשה לו והוא אינו יכול, אינו פטור מסעודה שלישית, אלא עליו לצאת במיני תרגימא. ה"ש אומרים" ור"ת לומדים אחרת את הסוגיה בסוכה! תדע, שר"ת מדייק את לשון הברייתא המובאת שם בסוגיה: 'אם השלים במיני תרגימא יצא' - בדיעבד, משא"כ דעת היש אומרים שברמב"ן, ודוק. ונפרט יותר, ובוה יובנו יותר דברי השו"ע בסע' ה.



ב. מיני תרגימא לכתחילה או דיעבד? מח' ר"ת ורי"ד

אמנם המשנ"ב (ס"ק כג) כתב בשם הב"ח שלמד מדברי הירושלמי שגם לדעות שמזכיר מרן בסעיף ה לכתחילה יש לקבוע על הפת, והראנו פנים שזו אכן דעת ר"ת, וכך כתוב בהרבה מהראשונים שהלכו בשיטתו.

מיהו, אין בזה תמימות דעים. שתי אסכולות הן בראשונים הגורסות שיוצא בשלישית במיני תרגימא. כל אחת מדייקת ממקום אחר בגמרא בסוכה כז, א ממנה למדו להסתפק במיני תרגימא. יש שסוברים שאין זה אלא דיעבד, וזו שיטת ר"ת. כמבואר בכמה ראשונים בדעתו, וכך כתוב להדיא בספר הישר בכמה מקומות. ולכתחילה יש לקיים סעודתו השלישית בפת (ראה לעיל פרק ג אות א), כך יש להוכיח גם מדברי ר"ת המפורסמים שבע"פ שחל להיות בשבת צריך לצאת במצה עשירה (ראה בשמו בתוס' פסחים לה, ב ד"ה 'ומי פירות', ובפסקי הרא"ש פ"י בס"ס א, וכו"פ מרן בשו"ע סימן תמד) ובאותה העת היא הלחם אשר נתן לנו ה', כיוון שחמץ ומצה אסורים המה (וראה הערה מח שכך מנהגו של הרדב"ז ושהיה מברך עליה המוציא), והנה, הוא לא המליץ לצאת במיני תרגימא (פירות). זהו פשט לשון הברייתא בסוכה: "ואם השלים במיני תרגימא יצא" - בדיעבד. כלומר, אם במקום שאינו יכול לאכול כביצה פת, שראינו שלדעת הרמב"ם והגאונים מעיקר הדין היה פטור לגמרי מסעודה שלישית, ר"ת סובר שמכל מקום חייב במיני תרגימא (יש להעיר ולהזכיר, שלשיטת ר"ת הסעודה השלישית הייתה מאד מוקדמת, אמנם אחרי שהגיע זמן מנחה גדולה, אך לא הרבה אחרי, שהרי לשיטתו אין לשנות ולא לאכול לאחר תפילת מנחה, ולכן הדבר יכול להיות מאד מצוי, שכשעה שעתיים לאחר הסעודה שנייה, סועדים את השלישית).

לעומת זאת, יש ראשונים, כפי שהביאם בשיבולי הלקט (סי' צג) הסוברים שניתן לסמוך על מיני תרגימא לכתחילה, כלומר, גם במקום שאינו מצטער אם יאכל פת. וכמו שמשמע שהורה רבי אליעזר לאפוטרופוס של אגריפס המלך, עיי"ש. כך הביא בשם רבינו ישעיה ז"ל בפסקי הרי"ד שלו: "ומהיכן אנו למדין שיכול לפוטרה במיני תרגימא? דתנן בסוכה אמר לו ר' אליעזר בכל יום אתה ממשיך כמה פרפריות לכבוד עצמך ועכשיו אי אתה יכול למשוך פרפרת אחת לכבוד קונך. הא למדת שאכילת פרפרת נקראת סעודה ויכול אדם לפטור עצמו משלש סעודות באכילת פרפרת ומיני תרגימא כן פי' הר"ר ישעיה זצ"ל". והוסיף, שיש שלמדו כן ממקום אחר באותה סוגיה בסוכה, גם מדבריו יוצא לכתחילה במיני תרגימא, וזו לשונו: "וגאון אחר הוכיח אותו מרישא דמתניתין: ר' אליעזר אומר י"ד סעודות חייב אדם לוכל בסוכה. ותימה והלא אין שבעה בלא שבת, והיה לו לומר ט"ו סעודות חייב לוכל בסוכה שהרי הוא חייב לוכל ג' סעודות בשבת, אלא לפי שיכול לפטור את עצמו מג' סעודות במיני תרגימא לפיכך לא קא חשיב ליה". וראה בדבריו שם שרבינו צדקיה העיד בשם כמה חכמים שכך היו רגילים לנהוג לקיים את הסעודה השלישית במיני תרגימא, גם כשהיו יכולים לקיימה בפת: "וכן מצאתי שהיה רבינו יצחק ב"ר יהודה ז"ל נוהג להשלים שלש סעודות במיני פירות. ואחי השני (בן דודי) מורי ר' יהודה בר בנימין זצ"ל מקפיד במיני פירות של שבעת המינים". וכ"כ בספר התדיר לחד מן קמאי מחכמי איטליה (ר' משה ב"ר יקותיאל איש רומי, בס' יג). גם בפתח עיניים הנ"ל מרן החיד"א נשאר בקושיה על מה שכתבו הרמב"ן והמ"מ שאין כן דעת ר"ת, גם ביבי"א (ח"ו סי' כח אות ו) נראה למצוא הפתח בדברי הרמב"ן ("ויש לומר בדוחק שלא התיר ר"ת אלא מיני תרגימא של מעשה קדרה מחמשת המינים"). ולפי מה שכתבנו אתי שפיר, ומדויק כן בלשונו.

ושמור זאת, כי ראיתי אצל מחברי זמנינו כיוונים שונים וקשיים רבים בהבנת דברי המ"מ הללו, ובכלל לא ראיתי מי שעמד על כך ששתי גישות בין המקילים במיני תרגימא יש, ואכן החילוק הוא דק בין לכתחילה לדיעבד, אך בהחלט קיים. והשאלה היא האם במקום שיכול לאכול פת, יכול לאותן שיטות לאכול לכתחילה מיני תרגימא במקום פת. ראיתי למשל שיש שטענו שאם ר"ת המקל בסעוד"ש חולק על ה"יש אומרים", שהם מקילים יותר, ודאי כוונתם להקל בכל הסעודות. כאמור, דברי ר"ת מתבארים היטב בסה"י שלכתחילה חייב פת גם בשלישית, והמחלוקת היא כפי שכתבנו. האם "משלים" כאפשרות לכתחילה כדברי הרי"ד, או רק ש"אם השלים – יצא", וזו דעת ר"ת. וראיתי עוד שיש שכתבו לגרוס במ"מ: ר"י במקום ר"ת, אך כאמור, מקור הדברים ברמב"ן, ושם גם כתב ר"ת, אלא מחוורתא כדשנינו.



החיד"א: יש טעות סופר ברשב"א

ראה שוב בלשונו של הרשב"א. בזאת עדיין התקשתי. אף שברור שמקור דבריו ברמב"ן, הנה, הביאו בזה הלשון: "וכן יש אומרים שאפילו עבד אותן שלש סעודות במיני תרגימא שפיר דמי", וקשה לומר שכאן הכוונה ב"שלוש סעודות" לסעודה שלישית, הביטוי "אותן שלוש סעודות" אינו מותיר מקום לספק, וודאי שהכוונה לכל ג' הסעודות. ברם, ליבי אומר לי שט"ס

בדבריו, שי"ל: "אותו" במקום "אותן". לאח"ז ראיתי שזכיתי לכוון לדעתו הגדולה של מרן החיד"א בפתח עיניים בשרי נעשה חידודין, חדאי נפשי, חדו בני מעי, ונפשי יודעת מאד, וזו לשונו המזהירה: "דברי הרשב"א אגב רהטאי אמינא דהוא ט"ס וכבר עין רואה דהלשון אינו מתוקן שכתוב 'עביד אותן' וכוונתו דוקא על סעודה שלישית". והביא סעד ותמך לכך שודאי ה"ש אומרים" היא דעת ר"ת, וז"ל: "והעד על זה דברי הרשב"א עצמו בחידושו לברכות דף מט, שלא כתב אלא דברי ר"ת דסעודה שלישית יכול לקיימה בפירות. וסברא זו שכל שלושת הסעודות יכול לקיים בפירות לא נמצאת בראשונים, והיא הפך הסוגיא בברכות".

סוף דבר, תפילתי כי כנים דברי, ודומה כי יישבנו לשונות הרמב"ן וסיעתו אל נכון. שיטת ה"ש אומרים" שברמב"ן, ברשב"א, בר"ן ובמ"מ הלזו עוסקת בסעודה שלישית, ולא אישתמיט לחד מן הראשונים שסבר שאפשר לצאת במיני תרגימא גם בראשונה ושנייה, וכדברי התיר הגדול, מרן מלכא החיד"א. לכן נראה שלהלכה גם מי שאכל מיני תרגימא קודם הסעודה, אם שכח בסעודה השנייה לומר "רצה" חוזר לראש, ועכ"פ אין מזניחין אותו.

מיהו, הרב חזו"ע בנה את חידושו על עוד שני חלקים: [א] תשובת הדברי דוד [ב] שיטת שבוה"ל וריא"ז שבשבת כל אכילה נחשבת קבע. ובעניי לא הצלחתי לראות גם בשתי הטענות הנוספות טעם נכון להטיל ספק ולהורות שהשוכח "רצה" אינו חוזר לראש ברכת המזון. וגם בדעת החזו"ע, נ"ב שעיקר הסמיכה היא על הטענה הראשונה.



ג. תשובת הדברי דוד מלודולה

כאמור, תשובת הדברי דוד מלודולה סוף סי' פו היה ליסוד מוסד לשמירת שבת כהלכתה (פרק נו הערה לא), לפסוק כמותו, וגם הרב חזו"ע צירפו, ויש עוד שהזכירוהו, וכפי שכבר כתבנו, אף שהרבה פוסקים לא קיבלוהו, כפי שציין בחזו"ע. נעיין מעט בדבריו. הנה, הרב דברי דוד מחדש יותר ממה שטען לעיל החזו"ע. לדבריו אפילו לדעת הסוברים שחייב פת בסעודה שנייה, יצא במיני מזונות. ומדוע? "דלא גרע האי סעודה שנייה שעשאה במיני תרגימא ופירות להיא דכתב הטור ז"ל דכשאנו יכול לאכול כלל אינו חייב לצער עצמו, וכיון שכן, בברהמ"ז של הסעודה הזו השלישית אם שכח רצה אינו חוזר". לדבריו, כל סעודה עומדת בפני עצמה, ואם אינו יכול לאכול אחת מהן, ופטור כיון שהיה אנוס, או מדין מצטער, והגיע זמנה של האחרת, לא חשיבין לה כסעודת קודמתה. לעניות דעתי הדוחק ברור, ויש להשיב הרבה על דבריו, גם השש"כ (פרק נו הערה לא) ציין לפתחי תשובה (ס"ס קפח) שהפטיר בקצרה: "וצריך עיון כי אין דבריו מוכרחין". ראשית, זאת מניין, אם דילג על סעודה שנייה משום שהיה בגדר מצטער, נראה בפשטות, שהסעודה הבאה היא תהיה לו השנייה (כמו שדנו הפוסקים במי שסעד סעודה גדולה שזו הייתה זמנה בערב שבת, וכגון סעודת ברית או פדיון הבן, ואינו יכול לאכול בסעודה ראשונה, שחייב לאכול ג' סעודות למחרת, ונראה שאם לא אמר קידוש בלילה, שאומר אותה ביום, בסעודה הראשונה). שנית, אין לדון "אפשר לאכול" מ"אי אפשר". ועוד, אם אכל מיני מזונות, מן הסתם יכול היה לאכול כזית או כביצה פת.

ד. כוונה בסעודות שבת

שו"ר שבשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פרק נו בהערה לא) כתב כן בשם הגרש"א ז"ל שלא יצא ידי סעודה שנייה באותן מיני מזונות, אך מטעם אחר. הרי כשאכל את פת הכיסנין לא התכוון לאכול "סעודה שנייה", שהרי הוא יודע שצריכה להיות סעודת פת מדינא, ובסעודת הפת הבאה שלו, התכוון שהיא הסעודה השנייה (שבשעה שאכל את פת הכיסנין הרי זה כמי שאכל). ואף שקידוש קודם, לא היה זה אלא מדין "קידוש במקום סעודה", ומסתמא חשב שאין יוצאים ידי חובת סעודה שנייה בפת כיסנין (אכן, בהקשר זה יש לשים אל לב כי בשו"ת דברי דוד המקרה אינו זהה לגידון דידן. בעוד השש"כ והחזו"ע דיברו במי שבקידושא רבה טעם מזונות שלא לשם סעודה, ואז ישב לסעוד, הדברי דוד מדבר על מי שבזמן סעודה שנייה אכל פת כיסנין ולשם סעודה עשאה, כמפורש בלשוננו, ואח"כ קיים סעודה שליטית בפת עיי"ש).¹² ואפילו יתכוון בפירוש לסעודה שנייה, מביא בשם קצוה"ש (סי' פב בבדי השלחן ס"ק ג) שגם בזה נחלקו האחרונים אי מהני.

עכ"פ, מניסוח ההלכה בגוף הספר, בסעיף ט, משמע שהשמירת שבת כהלכתה סומך למעשה על שו"ת דברי דוד, שאם שכח "רצה" בסעודת הפת, אינו חוזר. ובחזו"ע הנ"ל מביא שהרבה אחרונים הביאוהו (עיקרי הד"ט, חסד לאלפים, בית מנוחה, כף החיים, ברכת ה'), אולם קודם לכן הציב הרב סוללה של אחרונים כיד ה' הטובה עליו, שכתבו שאותן מיני מזונות אינם סעודה וכמאן דליתא הם (שו"ת זכור ליצחק הררי, שו"ת כנסת ישראל ששון, שו"ת משנה שכיר, ספר שערי צדק, שו"ת שבת לוי, שו"ת דברי נחמיה, שו"ת דברי ישראל), ורק לסעודת הפת שלו דין סעודה שנייה, ועל כן אם שכח "רצה" חוזר, גם באופן זה שאכל קודם לכן מיני מזונות. וכך נראה לי לעניין הלכה, וכמשנ"ת (כעת ראיתי מה שכתב הרב ברכת ה' ח"ב עמ' שפ, ואחמ"ר, לא זכיתי להבין דבריו, עיי"ש. וכמדומה שהרבה אחרונים לא ראו את תשובת הדברי דוד ונימוקיו, כפי שהוכחתי לעיל בכה"ח). והגלענד"כ.

מז). ואינו מובן, היכן מצינו דין 'לשמה' בסעודות שבת. ואם משום ש'מצוות צריכות כוונה' (הל' ק"ש סי' ס סע' ד), הרי הסכמת רוב הפוסקים היא שסעודות שבת מדרבנן, כמשנ"ת לעיל, וכבר כתב המג"א (סי' ס ס"ק ג בשם הרדב"ז) שלכו"ע במצוות דרבנן לא צריך כוונה (וראה עוד שו"ת יבי"א ח"ט סי' קה ס"ק ג). בפרט בדיעבד כי הכא, שאפילו אם נאמר שצריכה כוונה, במצוות שבאכילה הוא רק לכתחילה שכן סוף סוף נהנה, מידי דהוה אמתעסק בחלבים ובעריות, סנהדרין סב, ב (כס"מ הל' שופר פ"ב הל' ד בשם הר"ן ר"ה ז, ב מדפי הרי"ף, דשאני מצה משופר. לכן אפילו כפאוהו לאכול מצה - יצא, ראה רמב"ם חמץ ומצה פ"ו הל' ג). ובכלל, הרי הוא מתכוון לאכול, וזה מה שאמר רחמנא, שכן נ"ל כי בכל אכילתו בשבת מקיים מצוות "עונג שבת" הכללית (ראה ביצה לד, ב שגם באכילת פירות מקיים מצוות עונג בשבת), ובשלוש הסעודות מקיים תקנת פרטית משום "עונג שבת". ונראה שהמתכוון להתענג בשבת, גם אם לא חושב על כבוד השבת מקיים בזה מצוות עונג, ועכ"פ בדיעבד.

ויש להעיר, כי בירור נקודה זו הוא קריטי, בפרט אצל מי שלא אכל סעוד"ש עד השקיעה, שאף שבשש"כ (פרק נו הערה יח) פסק שאין לו להתחיל, והפסיד את המצוה, הנה בילקוט יוסף מתיר לאכול בזמן בין השמשות (סי' רצא הערה כב) "שלא העמידו איסור זה דטעימה קודם ההבדלה במקום ספק מצוה". ומ"מ, לכתחילה לא יאכל יותר מכביצה. ועכ"פ, אם אכל קודם לכן, שלא לשם סעודת שבת, האם יצא? (מכל מקום, נלענ"ד שאין להפטיר בטענה שכבר אכל מיני תרגימא, כל שמבקש לקיים את המצווה כעיקר הוראת מרן השו"ע ע"פ עמודי ההוראה, שלדבריהם עדיין לא יצא ידי חובתו, לפי דרכו של הילקו"י יכול בזמן בין השמשות). ההשלכה הישירה מדברינו היא ביחס למי שאכל (פת) ביני וביני, אך לא לשם סעודה שליטית.

אולי אפשר לראות כן גם בערוה"ש רצא סע' ו שדן במי שהתחיל לסעוד קודם חצות ונמשכה סעודתו לאחר שש וחצי שעות. אולם, ערוה"ש הסתפק בזה ולא הכריע, שמחד כתב ש"אם לא ידע שתמשוך עד אחר חצות ונמשכה ממילא, והוא לא כיוון לסעודה שליטית - נראה דלא יצא". אולם מיד כתב שזה ספק אצלו, וכך נראית דעתו, "דלא בעינן כוונה לשמה לשם סעודה שליטית".

ה. פת כסנין – שם פת לה. דברי שו"ע הרב, והגהת אחיו המהרי"ל

הנה, השתא דאתינן להכי, תימה שהרב חזו"ע שכל רז לא אניס לא הביא את חידושו של הגר"ו בשו"ע שלו. אי איתא שחשבינן לאכילת פת הכיסנין לסעודתו השנייה, לפחות במקום ספק ברכה לבטלה שלא יצטרך לחזור על ארבע ברכות, אם נחפש מי שיערער על חובת החזרה לראש ברכת המזון, היה לו למצוא סעד בדברי המהרי"ל, אחי שו"ע הרב, שהעיר (קפה, י בהערה) שאף שכתב בשו"ע שלו שאין סעודה ללא פת, הנה מעיד שבסוף ימיו הגר"ו חזר בו, שאפילו האוכל פת כיסנין ולא קבע עליה, שאכל רק כזית או כביצה ממנה, יוצא בה ידי חובה, ודין הוא בכל סעודות שבת. ולא מדין "מיני תרגימא" אתינן עלה, פת כיסנין אינה 'מיני תרגימא' בעלמא, "שם פת" לה. כך נלענ"ד לבאר טעמו של הגר"ו [ראה שם לשון ההגהה, שהדברים מגומגמים. מה שכתב בהגהת המהרי"ל אחיו שהטעם הוא משום שמזכיר קדושת היום בברכת מעין ג', לא זכיתי להבינו, מה בכך, וכי אכילת פרי משבעת המינים יהני, ובפרט שסעודה כביצה פת בעינן, ולפי דבריו די בכזית, וראה שו"ע הרב רעד סע' ו].²²

ואף שעיקר הדין שצריך לחזור, ושכן דעת הרא"ש והרמב"ם וכ"פ מרן בסי' רצא, הבו דלא לוסיק עלה. ועל כן אמרתי בעניי כי לפחות יש להורות שהחזור לראש לא הפסיד, שאין מזניחים בכה"ג מי שעושה כמרן. כדברי החיד"א המפורסמים בשו"ת חיים שאל ח"ב סי' טו שלמרות קבלתו מרבתי שחוששים לברכה לבטלה, גם נגד פסקי מרן, "אמנם מי שמברך כסברת מרן אין מוחין בידו דקיבלנו הוראות מרן". וראה עוד בשש"כ הערה כב מה שהביא בשם קצוה"ש הנ"ל שנחלקו בזה האחרונים.²³

אך לענ"ד מאחר שלא אישתמיט באף אחד מהראשונים הקדמונים לומר כן שיוצא בסעודה הראשונה והשנייה בפת כיסנין, אדרבה, מבואר שצריך קביעות סעודה. כלומר, לא די ב"שם פת" אלא צריך "פת שקובע עליה סעודתו", צריך "סעודת פת חשוכה". ובנוגע לפת כיסנין, ממה נפשך, אם קובע עליה, ברכתה המוציא. ואם לאו, אין זו סעודה. לכן נלענ"ד שלהלכה אם אכל קידש בשחרית ואכל פת כיסנין, ולאחר זמן ישב לסעוד סעודת שבת, ושכח לומר בה רצה, שחזר לראש. ובפרט שלא התכוון באכילת פת הכיסנין לשם סעודה, ויושבי על מידין ישפוטו.



ו. אימתי "שבת קובעת" להחשיב אכילת עראי בשבת להיות קבע

ועתה, הטיעון השלישי של הרב היה סמיכתו על הריא"ז בפסקיו (פסחים, פ"י הל' י), על שיבולי הלקט (הל' סוכות, סי' שמד) בשם רבינו אביגדור כ"ץ, ושכ"כ בשמו בספר תניא רבתי (והוא

מח). אין לטעון שהראיה שהמן עצמו היה כפת כיסנין, כצפיחית בדבש, שזה היה לחמם, וודאי שאפילו על כלשהו ממנו מברך 'המוציא', וכך נ"ל לתרץ מה שהקשו האחרונים על מנהגו של הרדב"ז ח"א סי' תפט לאכול בע"פ שחל בשבת מצה עשירה והיה מברך עליה המוציא. ראה מה שנדחקו בזה האחרונים בחזו"ע סוכות עמ' קמא.

מט). כתב כה"ח שלדעת עיקרי הד"ט יוצא י"ח אפילו שלא קבע, ובשו"ת יוסף אומץ לחיד"א כתב שלא יוצא עד שיאכל שיעור קביעות סעודה, ואז מברך עליו המוציא וברהמ"ו. וכתב קצוה"ש שאפילו לדעת החולקים, אפשר לצרף פת הבאה בכיסנין ללחם משנה, דס"ס שם לחם עליו (שהרי אפילו פת נוכרי, אע"פ שהוא לא אוכליכיל להניחה לצירוף להיות לח"מ).

קיצור של שיבולי הלפט (הל' סוכה סי' פד), ועל מהר"ח או"ז (סי' עא). אינהו סברי שאכילת עראי בשבת נחשבת כקבע.¹ ויש לחוש להם במקום ספק ברכה לבטלה. ועל כן השוכח לומר "רצה" בסעודה שנייה שנמשכה על לאחר חצות - אם אכל קודם לכן מיני כיסנין, אינו חוזר, דשמא היא לו השלישית, דשבת קבעה את מיני הכיסנין להיות כסעודת קבע. (אם אכל מהם שיעור קביעות סעודה, פשיטא שיכול לקבוע עליהם את כל סעודותיו, שו"ע הרב קפח, י).

אולם, יש הבדלים ביניהם. כל אחד מהם דן בהקשר אחר, ויש לעיין מה דעתם בהקשר לנידונינו, האם יכול לקיים בהם סעודה ראשונה ושנייה.

א. הנה, מהר"ח או"ז דן בהלכות ברכות. פת כיסנין שם פת לה, וציין שכ"כ אביו (והוא באו"ז סי' קמט), שזהו הטעם שבגמרא בברכות מב, א שאם קבע על לחמניות (פת הבאה בכסנין) מברך המוציא, עיי"ש. לדבריו, בשבת מברך גם על שיעור מועט המוציא וברכת המזון, כאילו הייתה פת. משום שלדעתו אמרינן דשבת קובעת להחשיב אכילת עראי כסעודת קבע בכל מקום שהחיסרון הוא בשיעור. אכן, זו הלכה מיוחדת רק בדין פת הבאה בכיסנין, דשם פת לה, ולא בשאר מיני דגן, שאי אפשר לקבוע עליהם. הנה, למרות החידוש הגדול שבדבריו, כתב שלגבי סוכה אינו חייב, ואף שבשבת מברך עליה המוציא, לעניין ישיבה בסוכה הרי זו אכילת עראי, ולא אומרים ש"שבת קובעת" משום שכל חיובי האכילה בסוכה הוא מדין "תשבו כעין תדורו", ולכן רק באופן שהוא כעין תדורו חייב. עדיין יש להבין, הנידון היה בהלכות ברכות ולא בגדר סעודות שבת. מניין ששם סעודה לה. תדע, שאפילו פת מעליא, מעיקר הדין לא די בכזית ממנה, אלא צריך כביצה, כקבלת הגאונים וכמו שכתב השו"ע (ראה לעיל פרק ג אות ו). וכמו שאין זה קבע לעניין סוכה, אולי אין זו אכילת קבע עד שיחשב כסעודה. לכאורה לא די ב"שם פת", יש צורך בסעודה. אולם, דעת נוטה לומר שלמהר"ח או"ז "שבת קובעת" במובן שהאוכל כזית ממנה, הרי הוא כמי שקבע סעודתו על פת הבאה בכסנין שיוצא בה ידי חובת סעודת שבת. ברם, ברור שאם פת צריכה כביצה, גם מפת הבאה בכיסנין צריך כביצה.

אם כן, אף שלא קי"ל ששבת קובעת, וכמו שכתב באריכות הברכ"י (קסח אות ה), ולעולם על אכילת עראי מברך מזונות. אך מדברי המהר"ח או"ז עולה לכאורה שאפשר שיצא ידי חובת סעודה שנייה, ולכן האוכל סעודת פת ונמשכה לאחר שש שעות וחצי, ושכח "רצה" ייתכן ואינו חייב לחזור. (אגב, ייתכן שחידושו של שו"ע הרב בהגהת אחיו סי' קפח הל' י נסמך על המהר"ח או"ז, ברם נראה שהוא סובר כן גם אם לא נאמר ש"שבת קובעת". ובאמת, כך היא הסכמת הפוסקים ורוב הראשונים.²

1. בגמרא בביצה (לד, ב) למדנו ששבת קובעת למעשר, ולכן אפילו חשב על הפירות להכניסם לאכילת שבת, מבלי שהפירות ראו פני הבית, הרי הם נקבעים לטבל מדרבנן ולחייב מעשר, משום דכתיב 'וקראת לשבת עונג'. וכתב שם רש"י שאכילה חשובה היא ועראי שלה קבע. ומכאן למד רבינו אביגדור שאף שאכילת עראי מותרת מחוץ לסוכה, בשבת כל אכילה נחשבת כקבע. ברם, לאיזה עניין? האם יש ללמוד מכאן שאכילת עונג זאת בשם סעודה תכונה? זאת לא שמענו.

2. ראה ברכי יוסף (קסח אות ה). ובחזו"ע סוכות עמ' קמא הביא רבים שחולקים (מרדכי, מהר"י קולון, שו"ת גינו"ד (כלל ג סימן יא), שו"ת קול גדול (סי' עא) בדעת הרמב"ם, כך מוכח מדברי הטור (סי' תרלט) שכתב שרק בלילה הראשון אסור לאכול כזית פת מחוץ לסוכה, וכ"כ בשו"ת יוסף אומץ (ס"ס מח) להוכיח מדברי הר"ן והריטב"א). ולענ"ד אינו עניין כלל לסוגייתנו, שודאי לגבי סעודות שבת, כל הראשונים שדיברו על פת ושאמרו כי אינו יוצא במיני תרגימא, ואף

אכן, רק למהר"ח או"ז מברך "המוציא" וברכת המזון על כזית פת כיסנין, משא"כ לדעת ההגהה בשו"ע הרב, שמברך "מזונות" ועולה לו לסעודה).

ב. תשובת רבינו אביגדור כ"ץ שהזכרה בשבה"ל ובתניא רבתי עוסקת באכילת עראי מחוץ לסוכה. בשבת גם אכילת עראי, ואפילו פירות, חייבת סוכה. בשבת אכילה כשינה. אין שום דבר שניתן לאכול מחוץ לסוכה. ולכאורה, כשם ששם "אכילת קבע" לה להתחייב בסוכה נחשבת שפיר כסעודה. תדע, שלדעת רבים מהפוסקים, וכך לשון בה"ג ומרן בסעודה די בשיעור של כביצה, על אף שלעניין סוכה הרי זו אכילת עראי (אכילת קבע היא רק ביותר מכביצה). אולם, זר הדבר בעיני, הרי בסי' צג מבואר שמיני תרגימא מועילים רק לסעודה שלישית, ולא לשאר הסעודות. וגם לגבי השלישית, שיכולי הלקט פותח בתשובה ארוכה לשאלה: "ומהיכן אנו למדין שיכול לפוטרה במיני תרגימא", ולא הזכיר כלל מהגמרא בביצה ומדברי רבינו אביגדור, שהיה רבו המובהק. ולמה היה צריך ממעשה דאפוטרופס של אגריפס, וללמוד משיטת ר' אליעזר שאינה להלכה כדי ללמד שניתן להשלים, כלומר, לאכול בסעודה השלישית, מיני תרגימא.

סיום דבריו של רבינו אביגדור צריך ביאור: "ואפילו שתיה חשיבה כקבע, (ו)הואיל דאדם קובע סעודתו על היין" (בגמרא בברכות מב, ב מופיע הביטוי "הואיל..." בהקשר אחר). ונראה לומר, שכאן רמז לדברי הגאונים שהביא הטור (רעג, ה). והיינו שאף שזו אכילה חשובה, כזו שאפשר לומר עליה קידוש, ומהני רק לדין קידוש במקום סעודה, מיהו, לתקנת סעודות שבת זכר למן (שנקרא "לחם") אינו מועיל בלא פת (אכן, בגמרא בביצה זהו ההקשר, "שבת קובעת לקידוש", למדו ממעשר לקידוש, ששבת קובעת את חשיבות הסעודה, כך שהסועד בשישי ונכנסה השבת, אינו צריך לסלק את השלחן ולהביא אחר, אלא פורס מפה ומקדש, שיתרת הסעודה חשובה דיה להיות מקום סעודה לקידוש). כשם שיש לא מועיל, כך גם לא פירות ומיני תרגימא, ואף לא מיני מזונות. וזאת למדנו מדבריו, שאת הקידוש בשבת וסוכות אפשר לומר על אכילת פירות. אך לא יוצא בזה ידי חובת סעודות שבת. כנלע"ד.

והנה, מלבד כל זאת, האליה רבה (תרלט ס"ק יא) הקשה על רבינו אביגדור מגמרא מפורשת. בסוכה (כו, ב) הקשו על המעשה בר"ג שאמר על שתי כותבות 'העלום לסוכה' שהובא על המשנה שפוטרת אכילת עראי מסוכה: "מעשה לסתור", ושמא בשבת היה, ומדינא צריך היה לאכול בסוכה. וכתב שזו הסיבה שכל הפוסקים השמיטו את דברי ר' אביגדור בזה, וכ"כ מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סי' עא) ושער המלך (סוכה פ"ו הל' ז) שלא קי"ל ששבת קובעת לעניין זה, דלא אישתמיט משום אחד מהפוסקים לומר שיוצא באכילת עראי בשבת ויו"ט.

ג. כמו כן, נראה שאין שום ראייה גם מדברי הרי"א. הרי"א עוסק בשאלת קידוש במקום סעודה. אם התחיל סעודתו במקום הקידוש באכילת מגדנות ופירות, והמשיך את עיקר הסעודה בבית אחר, אינו צריך לחזור ולקדש בבית האחר. כמו כן המג"א רעג ס"ק יא הזכירו, וכתב שהטור ושו"ע חולקים ושכן עיקר, שאינו יוצא אלא באכילה חשובה, של פת או חמשת מיני דגן או יין, אך לא בפירות, ולא אמרינן ששבת קובעת לעניין זה.

המקלים, לא הקלו מהסוגיה בביצה ומשום ששבת קובעת, אלא מהגמרא בביצה שראינו שבמקום שצריך סעודה, אפשר להשלים במיני תרגימא. ללמדך שהנפק"מ היא ביחס לדין קידוש במקום סעודה, וביחס לאכילת עראי מחוץ לסוכה, אבל לא לגבי חיוב סעודות. ואף לפי המהר"ח או"ז "שבת קובעת" רק במידי ש"ש פת" הייתה עליו בלאו הכי.

ברם, אחהמ"ר, יש לחלק בין הנידונים. כבר כתבנו (פרק ב) שגדר 'סעודה' כדי שהקידוש יחול הוא מדין וקראת לשבת עונג, שהקידוש 'וקראת' צריך להיות במקום אכילה חשובה ('עונג'), וסעודה לאו דווקא. ואינו כגדר ג' סעודות שנלמדו מהמן, שבהן צריך פת ולחם משנה. ממילא, נראה שגם לדעת הריא"ז אפשר לצאת במיני תרגימא רק בסעודה שלישית, וכמו שהוכחנו לעיל (פרק ה אות ב) בדעת רבנו ישעיה זקנו, שדבריו נידונו בשיבולי הלקט בסי' צג, אבל בראשונה ושנייה לא סגי דלא אכל פת. וכך הראנו לדעת שם (פרק ה אות א) מדברי הרי"ד בפסקיו לברכות (מט, ב) שכתב בפירוש שבשבת ויו"ט לא סגי דלא אכיל סעודת פת קבועה, פירוש ולכן "אינו יכול להעביר עצמו במיני פרפריות".

לסיכום, בדין מי שאכל קודם לעיקר סעודתו פת כיסנין, וסעודתו נמשכה עד לאחר שש שעות וחצי ושכח לומר "רצה", נראה להלכה כי אם באנו לחשוש משום חומר ברכה לבטלה, אין זה אלא לשיטת מהר"ח או"ז ושיטת שו"ע הרב בהגהת אחיו.²² בפרט שיש דעות שונות

נב). ספק ברכות להקל במקום שיש כמה ספקות לברך:

א. אף שלפי דעת הלחם משנה (ברכות פ"ד הל' ו) והרב בני חיי (סי' שפז) שהובאו דבריו בפתח הדביר (תחילת סי' יז) אפשר לברך כשיש ספק ספיקא, וכן דעת ערך השלחן (סי' קו אות א. וכן בסי' קח) וכו"מ דעת הלבוש (סימן יז סעיף ב), וכו"כ המאמר מרדכי (סי' ז ס"ק ג) ורעק"א (בהגהותיו לשו"ע סי' ד) ובשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן שיג), מכל מקום כבר הסכימו רוב ככל הפוסקים שאין לברך אפילו כשיש ספק ספיקא, וכמו שכתב בשו"ת מכתם לדוד (או"ח סימן ג) שכל שאתה מרבה ספיקות וספיקי ספיקות, אפי' מאה ספיקות אין לנו להורות לברך זולתי כשאחד מן הספיקות הוא ספק דאורייתא, ע"ש, הובאו דבריו במחזיק ברכה (סימן ז), וכן דעת דרך החיים (ריש הל' ציצית אות א), וכן כתב החיי אדם (כלל ה דין ג. ועיין שם בנשמת אדם) וכן כתב הפרי מגדים (בפתחיה להל' ברכות אות א). כן העלה בפתח הדביר (שם) וראה עוד שם ח"ב סימן קפו אות ב) וכן כתב בספר טהרת המים (מערכת ב אות מט) וראה בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת ברכות אות ו) שכתב כבר פשטה ההוראה בינינו שלא מועילים אפילו ספקי ספיקות לברכות ע"ש. וראה גם בדבריו בשו"ת אור לי (סימן ח וסימן ק) וכך רגיל לפסוק הרב יביע אומר בהרבה מתשובותיו (ראה למשל ח"ג או"ח סי' טז אות ז), וראה ירחון אור תורה (גיליון תקפה סי' פח) תשובת הגר"מ לוי בעל המנוחת אהבה.

ב. אולם, כפי שכתבתי לעיל בפנים בשם החיד"א, גם כשהפוסקים חולקים על מרן אין מוחין ואין מזניחין את מי שרוצה לברך.

ג. בפרט יש להזכיר שלדעת רבים מהפוסקים לא אמרינן סב"ל נגד מרן, שלכתחילה הלכה כמרן אף שיש חולקים עליו, גם במילי דברכות. כ"כ רבי ישראל יעקב אלגאזי בספרו אמת ליעקב (משפט הברכות לעולים לס"ת ס"ק סג), ורבי שלמה לניאדו בשו"ת כסא שלמה (בסימן ז), והרב שלמי ציבור (רפח, ב) ובשו"ת מהר"י פראג' (בסימן נה) וכו"כ המאמר מרדכי (כרמי) (ריש סימן תקפב), והחקרי לב שהובא בספר שמח נפש (סב, א).

ד. בעיקר בנידונינו שיש ספק ספיקא לברך במקום שדעת מרן שחזור לברך (סי' רעד, ד), שנראה עיקר להורות כמרן. ראה מה שהוכיח כן בברכת ה' (ח"א פ"ב סע' י) דתרי חומרי לא עבדינן.

ז. ועוד יותר פשוט הדבר בנידונינו, באשר דעת רוב מניין ובניין של הראשונים והפוסקים שחזור ומברך, וכמו שהוכחנו בפנים, וכו"כ הרב עובדיה יוסף בכמה מקומות בספריו שאין לומר סב"ל נגד רוב הפוסקים, ראה למשל חזו"ע (הלכות ברכות עמ' קלד) בשם שו"ת בית דוד (סי' שלו) [ואף שבספר גט פשוט בכללי כתב לחלוק, כיון שהראשונים לא נחלקו פא"פ, הנה החקרי לב ביו"ד סי' פ"ב ועוד אחרים חולקים, ובפרט שבשדי חמד ברכות, עמ' קנח הוכיח כן מהשאלות, עיי"ש]. וראה עוד מאמרי "ברכת פרי מעובד", בכור ההלכה ח"א סי' ב הערה 46.

ה. כמו כן, בנידון דידן נראה שכבר נהגו לברך, שידוע בשער בת רבים ואצל כל קהל עדת מי מנה שהשוכח "רצה" בסעודה שנייה חוזר לראש, אף שלולי דמסתפינא הייתי אומר שזהו מנהג רוח אצל רבים שמקדשים ואוכלים מעט מיני מזונות קודם לסעודה, ועל כל פנים, כך מפורסם שאם שכח לומר 'רצה' בראשונה ובשנייה חוזר לראש, ולא מחלקים בין מי שטעם מידי קודם שישבו לסעוד למי שלא טעם, ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל (ברכות מד, א: פוק חזי מאי עמא

בהגדרת פת הבאה בכיסנין (ראה סי' קסח סע' ז שלדעת כמה פוסקים לכל דעה משלוש הדעות שהוזכרו בשו"ע שם ציורי שאר השיטות הם לידו לחם בלאו הכי. כ"מ בב"י וכ"ד הב"ח שם ומג"א ס"ק יח, ט"ז ס"ק ו, רעק"א ודגמ"ר. ואולם, אודה כי מדברי כמה ראשונים משמע כי מר אמר חדא וכו' ולא פליגי. כ"מ ברבינו יונה, רשב"א, מאירי ואו"ז. כ"כ הביאור הלכה בשם המאמר מרדכי אות יד וכ"כ ערוה"ש הל' כג). מכל מקום, הבא לחזור ולברך ברכת המזון כדעת מרן ורוב מוחלט של הראשונים, אין מזניחים אותו, בפרט שבשעה שאכל את מיני המזונות כלל לא התכוון שתהא זו אכילה לשם סעודה שנייה, אף שקודם שאכלם קידש על היין קידושא רבה. וכן נראה עיקר שחזור לראש, וראה הערה נב.



פרק ו' - ייחודיותה של הסעודה השלישית

אחר הדברים האלה יש להבין, הלא חיובן של כל הסעודות ממקור אחד חוצבו, וכשם שאין סעודה ללא פת בסעודות הראשונה והשנייה (רעד, ד), הלא עוד בה שלישיה, ומדוע זה מצד אחד הקלו כל כך בשלישית?

כאשר מצד שני חומרה יתרה יש בשלישית שאין באחרות. זמנה מוגדר, עונש מבטלה חמור. נראה כי צבת בצבת עשויה, והיא הנותנת.

חומר בסעודה שלישית מבאחרות, שהיא "משנה הלחם" של הסעודות. בימי חז"ל ובמשך דורות דרך העולם הייתה לסעוד פעמיים ביום, לא שלוש, כפי שנראה להמליץ על הפסוק (שמות טז, ח) "בערב בשר לאכל ולחם בבוקר לשבוע", וכעת ראיתי שכ"כ בפירוש בפי' הבכור שור שם, שלמדנו שזמן סעודה הוא פעמיים ביום (א) רבי אליעזר במסכת סוכה כז, א שאוכלים ארבע עשרה סעודות בסוכות, מדין 'תשבו כעין תדורו' כמספר הסעודות שרגילים לאכול בשבעה ימים. [ב] שיעור סעודה שאמור בכל מקום הנקרא 'פרס' היינו חצי כיכר, שאדם אוכל ביומו כיכר בת 8 ביצים, [ג] הוא שיעור ה"עומר" של המן שהיה ניתן לכל אחד דבר יום ביומו. [ד] כך מצאנו בדין הנחת עירוב שהוא של שתי סעודות שהוא מזונו של אדם (לעירובי חצרות ראה שו"ע שסח, ג; לעירובי תחומין ראה שו"ע תט, ז), [ה] זהו שיעור מזון הניתן לעני העובר בעיר (משנה פאה פ"ח מ"ז עפ"י עירובין ח, ב שהוא מזון שתי סעודות. ובאותה משנה מפורש שבשבת מקבל מזון 3 סעודות, והיינו שסעוד"ש היא סעודה יתירה על ימות החול) ועוד רבים כיוצא בזה).

דבר; שו"ת הרשב"א ח"ג סי' רפג; תה"ד סי' לד; שו"ת הרה"ז ח"א סי' רכט).

ו. ועוד, הרי עיקר סמיכתו של הרב חזו"ע הייתה על הראשונים שהוכחנו שאי אפשר לתלות כן בדעתם, מלבד המהר"ח או"ז, שהוא יחידאה בראשונים. וכתבנו שכך עולה גם מדברי שו"ע הרב, אך גם הוא כמעט יחידי באחרונים (ראה גם בשו"ת זרע אמת ח"א סי' כח שהעלה כאפשרות שמא די בפת הבאה בכיסנין כיון שיש לה "שם לחם", וראה בה"ח סי' רעד ס"ק ו בשם התוספת שבת שם ס"ק א, ושוב בס"ק כד הביא בה"ח בשם עיקר הד"ט סי' יג ס"ק ב בשם שו"תא דינקא סי' סח אך הכריע כדעת החיד"א בשו"ת יוסף אומץ סי' מח שיוצא רק אם קובע עליהם ומברך המוציא וברהמ"ז). וכאמור, כל אחד מהם מטעם אחר אתא, ואינם מודים זה לזה. ובכגון דא, דעת הפוסקים היא שלא חיישינן לדעה יחידאה גם במקום ספק ברכות (שו"ת דברי מרדכי לוריא סי' ה; פתח הדביר ח"א סי' קצ; שו"ת מכתב מחזקיהו סי' י; זבחי צדק ח"א עמ' תמא. ראה עוד בעניין זה בשו"ת יבי"א ח"ב סי' יב אות ג ומה שכתב הגר"מ לוי בספר ברכת ה' בח"א, פ"ב, סע' ד).

ואני בעיקר לברר מקחם של רבותינו בעלי השו"ע באתי.

סעודת ה'עונג שבת', הסעודה היתרה הנעשית לכבוד השבת היא הסעודה השלישית.²² עיקרה לתוספת תענוג ולא לשביעה. היא הנקראת אצל חלק מהראשונים סעודת השלמה (עפ"י הגמ' בסוכה). וכן כתב רבינו יצחק נוניש בילמונט ז"ל בספרו שער המלך (סוכה פ"ו הל' ז): "סעודה שלישית אינה אלא משום חיובא דקרא, דלאו אורחיהו דאינשי אלא בב' סעודות".²³ וכתבו התוס' בתחילת מסכת בכורות (ב, ב ד"ה 'שמא') בשם ר"ת שזו הסיבה שאמר רב נחמן "תיתי לי דקיימית שלוש סעודות" (ראה לעיל בהערה א מה שהבאנו בשם הנימוק"י המהרש"א והחיד"א בפתח עיניים, וראה גם שו"ת ציץ אליעזר חלק טז סימן יג).²⁴

כך כתבו כמה ראשונים בסוכה כז, א לבאר מדוע אמר רבי אליעזר כי ארבע עשרה סעודות יש בחג, והרי בשבת אוכל שלוש סעודות, א"כ חמישה עשר הוו. הטעם הוא משום שסעודה שלישית אינה בכלל "תשבו כעין תדורו", שאין דרכו של אדם לסעוד שלוש סעודות ביום, ובשבת סועד בשלישית מחמת המצווה, ולכן אינו עולה בחשבון הסעודות בסוכה של "כעין דירה" (למשל, מאירי שם: "סעודות הבאות מצד רגילות דירה הוא מונה, וזו משום שבת היא").

נג. כ"כ הגר"מ לוי בספרו ברכת ה' (ח"ד פ"ה הערה 32) שידי חובת כבוד היום יוצאים בסעודה שחרית, ואת השלישית: "תקנו חכמים לתוספת כבוד כדי לשנות מימי חול שאוכלים בהם שתי סעודות ביום".

הנה, דומה בעיני, כי חשיבותה של זו השלישית היא משום ששבת כל ענייניה כפולים. וזו השלישית נחשבת כסעודה יתרה, שהרגילות היא לאכול בכל יום שתי סעודות, רק השלישית מבטאת את עניין הכפילות בסעודות שבת (יש בה "לחם משנה". מדליקים בה שני נרות, כנגד זכור ושמור. זוכים בה לנשמה יתרה. היא זכר לשני עניינים, לבריאת עולם וליציאת מצרים. עליה אמרו שאם היו משמרים ישראל שתי שבתות מיד היו נגאלים).

כך כתב מרן הבית יוסף בסימן רסג בשם הכלבו סי' כד: "בתנחומא מצאתי כל מילי דשבת כפול: שני כבשים, מזמור שיר ליום השבת (מזמור ושיר. ביאור הרא"מ מקרלין לשוחר טוב), לחם משנה, זכור ושמור, ונראה שהמנהג על יסוד זה להדליק שני נרות", וכתב כן בשם רבינו אשר מלונגיל בעל המנהגות, וכן הביא משמו הרשב"א (שו"ת ח"ו סי' תקל) וכל דבריו שם מקורם באורחות חיים (דיני שלוש סעודות אות ו). ולא נמצא בתנחומא שלנו אלא הוא בילקו"ש (רמז רסא) ושוחר טוב תהלים (פרק צב): "אמר ר' יצחק: 'ראו כי ה' נתן לכם השבת' (שמות טז כט), מהו ראו? אמר ר' יוסי מרגניתא דיהיבת לכוין, כל עיסקא דשבת כפול [...] לחם משנה שני העומר לאחד, קרבנה כפול, עונשה כפול, שנאמר מחלליה מות יומת, שכרה כפול, שנאמר: 'וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד' (ישעיה נח יג), אזהרותיה כפולות, זכור ושמור, מזמור כפול, מזמור שיר ליום השבת".

נד. כך כתב המג"א לבאר את דברי חז"ל: "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות". מאמר זה מתייחס אל מי שיש לו מזון שתי סעודות, שאינו מקבל מן הצדקה מזון סעודה שלישית, כלשון המשנה בפאה פ"ח משנה ז: "מי שיש לו מזון יד סעודות לא יטול מן הקופה". כמבואר כל זה בשבת קיח, א. וראה מחצית השקל כאן. (והביא המג"א את דברי הספר חסידים שגם אינו מפריש ומחלק מעט מסעודה שנייה לשלישית, אם מחמת כן לא יוכל לשבוע בסעודה שנייה). מי שיש לו מזון שתי סעודות אוכל כמזון ביום חול, שרגיל לאכול ביום חול שתי סעודות ולא שלוש. והיינו עשה שבתך חול. אכילת שבת מתייחדת בסעודתה השלישית. ואם אין לו מזון השתיים הראשונות כתבו הפוסקים שמקבל מן הצדקה, וכשכבר נזקק לקבל מגבאי הצדקה, כשאין לו כדי חיותו באותו היום מאותן שתי סעודות, מקבל מן הצדקה מזון ג סעודות. תוס' ב"ב ט, א בשם רבינו שמשון משאנץ. (כעת חזה הוית' בערוה"ש (אה"ע סי' סב הל' כט) שכתב להסביר מדוע אין לסעוד"ש דין "פנים חדשות", כיון ש"על פי רוב אין אוכלים סעודה שלישית רק לצאת ידי חובה", וראה גם בספר אמרי ישראל על ספר סדר היום עמ' פו).

נה. ראה לשונו התמוהה מעט של השבחה"ל (תחילת סי' צג) שמכנה את הסעודה השלישית: "סעודה שנייה" שעושה אותה בצהרים, וכך גם כתב בהמשך דבריו בשם רב ר' מאיר בן משה. וייתכן שהוא מהטעם שהזכרנו, שזו כבר הסעודה השנייה ביום, הסעודה היתרה.

ומרגניתא טבא מצאתי בהקשר זה בלשונו של הראב"ה (סוכה, סי' תרלז) שהוא מהמקלים ביותר להשלים בסוף הסעודה השנייה בשורטבלא פירות ודגים שמביאם במיוחד לכבוד שבת, שבוה מקיים מצוות סעודה שלישית, על אף שהוא מודה שמצווה מן המובחר ("מי שנפשו רחבה") לקבוע אותה בנפרד, על פת ובזמן המנחה (בסימן רנב משמע בדברי הראב"ה שתפקיד הפרפרת, בשונה ממיני תרגימא, לשכנע את האדם לאכול פת, שהיא גוררת את התיאבון, וכלשון הברייתא בסוכה כז, א: "ממשיך פרפרת אחת לכבוד קונך", וכ"כ שם רש"י: כלומר, גם לדעת הראב"ה, מצוה מן המובחר לקבוע אותה על פת). הראב"ה מבאר את המגמה להקל בסעודה שלישית שהיא משום "שינוי וסת", וכדברי רבי אליעזר לאפוטרופוס של אגריפס שקשה היה לו לאכול בסוכה: "שאל אפוטרופוס של אגריפס המלך את רבי אליעזר כגון אני שאיני רגיל לאכול אלא סעודה אחת ביום מהו שאוכל סעודה אחת ואיפטר? (כאשר לדעת ר"א יש לאכול שתי סעודות בכל יום מימי החג) אמר לו בכל יום ויום אתה ממשיך כמה פרפראות לכבוד עצמך עכשיו אי אתה ממשיך פרפרת אחת לכבוד קונך?"¹.

וכך כתב שם הראב"ה: "נראה לי דאפילו אדם שקשה לו קצת שינוי וסת מחויב בשלש סעודות, אף על פי שאינו רגיל, כדאמרינן הכא (בסוכה)". למרות שהמצטער פטור, שסעודות שבת לעונג ניתנו ולא לצער, מכל מקום לגבי סעודה שלישית גם מי שקשה לו חייב להתאמץ לכבוד קונו. וראיתו היא שהרי זו כל מהותה של הסעודה השלישית, שאדם אינו רגיל בה, ולא באה אלא מחמת השבת, וזהו כבוד השבת. "וסתם (אדם ש)אינו רגיל הוי לדידיה שינוי וסת", מסתמא כל שינוי קשה הוא על הכל, ולכן לא די בטענה זו להיפטור, וכמו שאמר ר' אליעזר לאפוטרופוס שיאכל לכבוד קונו למרות שמצד עצמו לא היה אוכל. כל זה מצד האדם, אך גם ההלכה מכירה בקושי זה, ולכן מסיים הראב"ה: "מיהו סגי ליה בהשלמת מיני תרגימה" (ולשיטתו הקולא אף גדולה יותר, שלא צריך להפסיק בברהמ"ז, כל שמשנה מהרגלו, כל שניכר שמביא משהו שאינו רגיל בו, ואפילו פירות, יצא משום שלישית "הוי הכירא, כיון שכל ימות החול לא הורגל בכך").

וכתב הרב חיד"א במחזיק ברכה (רצא ס"ק א) שזהו הטעם ללשון הזהירות המלווה את רוב ככל הגאונים, הראשונים (ספר העיתים סי' קצג): "וצריך איניש להיות נזהר בהו ולא ליפשע מלמעבדינהו", רמב"ם פ"ל הל' ט: "וצריך להיזהר בשלוש סעודות אלו שלא יפחות מהן כלל" (ועוד), חתם אותם מרן בשו"ע בלשון הטור והרא"ש (טו, ה): "יזהר מאד". זו לשונו הזהירות של הרב חיד"א בספרו מחזיק ברכה רצא אות א: "ואפשר דהכונה דצריך זהירות לפי שבסעודה זו ניכר כבוד השבת, שהוא דבר שאינו עושה בחול, דעיקר האכילה דבר יום ביומו הוא בלילה פעם אחד וביום פעם אחד, ובסעודה שלישית מגדיל כבוד השבת לעשות בו סעודה מחודשת".

אמנם, הרבה אחרונים הלכו בדרך אחרת להסביר את לשון הזהירות היתרה, ראה ב"ח. אך הנה, יש בדברי החיד"א הללו לשפוך אור על "המדרג המרובע" הקיים בראשונים² (ארבע דעות

נו). ראה מה שכתב בשיבולי הלקט סוף סימן צג שדחה מי שרצה ללמוד לפטור מסעודות שבת מי שהאכילה מזיקה לו מדברי המדרש שר"ע היה בוכה בשבת ואמר שעונג הוא לו: "ואינו נראה לי דגרסינן בפרק "הישן" [...] אמר לו אי אתה ממשיך פרפרת אחת לכבוד קונך. הכא נמי יש לומר שאע"פ שמזיקת לו האכילה, צריך להמשיך סעודה אחת לכבוד קונו! ואם אינו יכול לאכול אכילה מרובה מפני שמזיקת לו, יאכל אכילה מועטת ולא יבטל מג' סעודות".

נו). יש חלוקות פנימיות ביניהם, שיש אומרים שבעיני דווקא דגן שברכתו מונונת (רא"ש בשם התוספתא ברכות ד, ד), ויש שכתבו שדווקא פת הבאה בכיסנין שיכול לקבוע עליהם סעודה, וממילא חשיבות פת לה (כ"כ קצות השולחן סי' צב

בסעיף ה), עד שיש מהם שכתבו שיוצא אפילו בפירות (ר"ן שבת מד, א מדפי הרי"ף). וכעין זה כתב המשנה ברורה (ס"ק כד) שטעם המקילים שאין מחייבים פת הוא: "כיון דאין דרך לאכול סעודה שלישית לתיאבון סגי בהכי, וזהו גם כן טעם שאר הדעות שמקילים בזה". יש לבאר כי מטעם זה הרגילות הייתה שבסעודה שלישית עושים "סעודה קטנה", ולכן כתב המשנ"ב (ס"ק יא) שאף שהרמ"א המליץ ותמך במנהג לסעוד לאחר תפילת מנחה, בקל יש לסעוד קודם לכן, משום שלדעת הרמ"א בסי' רלב מותר לקבוע סעודה קטנה קודם שהתפלל (אולם, אין מכאן ראייה, שלעניין זה גם סעודה ראשונה ושנייה קטנות מקרו, ורק סעודות כעין סעודות ברית ופדיון הבן וסעודת חתן וכלה נחשבות גדולות).¹²

בזה גם מובנת אריכות הלשון של מרן (רצא, א): "ואף אם הוא שבע יכול לקיים אותה בכביצה. ואם אי אפשר לו כלל לאכול אינו חייב לצער עצמו, והחכם עיניו בראשו שלא ימלא בטנו בסעודת הבוקר כדי ליתן מקום לסעוד שלישית". והיינו משום שאל מול העובדה שאין דרך ואין רגילות לאכול שלוש סעודות עד שצריך ל'חכמה' מיוחדת שלא למלא בטנו (לא רק משום מעדני הסעודה השנייה. מדויק יותר טעמו של החיד"א, החשש והקושי הוא משום שאין רגילות, שזו "סעודה יתרה"). אל מול עובדה זו עומדת החשיבות,¹³ ואולי אפילו דווקא משום כך רק בשלישית

בדי השלחן ס"ק ג. כ"מ מהערת אחי הגר"ז בשו"ע הרב (קפח, י), אך ביארנו שיטתו שמועיל משום שפת היא, ולא מדין מיני תרגימא אתינן עלה).

בדעת הסומכים בדיעבד גם על פירות יש שכתבו שהיינו דווקא פירות מבושלים (כ"כ בקיצור שו"ע סי' עז אות טז, וכך הציג דעה זו באשל אברהם אופנהיים עה"ג רצא, א בשם שו"ת דבר משה תאומים (סי' כה), וכ"מ ברש"י סוכה (כו, א). בהקשר זה נציין למה שהביא כה"ח (ס"ק לב) בשם מרן במגיד מישורים שצריך תבשיל). ויש שכתבו שדווקא על שבעת המינים (תוס' רא"ש יומא עט, ב, שבה"ל סי' צג בשם אחי ר' יהודה ב"ר בנימין, וכ"כ הפרי מגדים משב"ז ס"ק ב' וה', וכ"כ בקצות השלחן שם, וכתב שכיון שמברך ברכה מעין ג', וצריך לברך במקום שאכל, יש בזה מעין קביעות, וגם משום שמוזכר מעין המאורע, ולפי טעם זה פירות משבעת המינים עדיפים אף על בשר ודגים). ויש שכתבו כי קובע רק על תאנים, ענבים ורימונים, שלדעת רבן גמליאל מברך עליהם ברהמ"ז (ברכות פ"ו משנה ח) או תמרים דמיון זייני (ברכות יב, א). אך כל הפוסקים כתבו פירות סתם, וראה בשש"כ הערה כד שכתב שלדעה זו הוא הדין שיוצא בירקות, דמאי שנא.

עכ"פ, לא מצאנו מי שיאמר שיוצא בשתיית יין, למרות שבגמ' שם אמרו שיין נמי מסעד סעיד, ואף דמקרי 'סעודה' לעניין קידוש במקום סעודה לדעת הגאונים שהזכיר הטור בסי' רעג סע' ה. כן כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח, ח"ד סי' סג ענף ח) שביין אפילו הגאונים מודים שאינו יוצא, וכן הוא לכו"ע, דעונג מקרי, אך סעודה לא. שוב ראינו שבשמירת שבת כהלכתה (פרק נו הערה כו) הביא בשם כמה אחרונים שיכול לצאת (בסעודה שלישית בלבד) גם בשתיית רביעית יין, והביא שיש שכתבו שאף עדיף על פירות. ולענ"ד צ"ע טובא, דמידי דשתיה שאני, ולא אמרו הגאונים אלא שלגבי "קידוש במקום סעודה", יש חשיבות לשתיית יין, אך אינה "סעודה".

נח). לעיל דנו באריכות בישוב לשון מרן (סי' קפח) שמשווה בין סעוד"ש לסעודת ר"ח. בעניין זה מעניין להעיר את הערתו הפשוטה של המטה יהודה (רצא ס"ק ח) שגם אם חייב לאכול פת, גם אם לא נתחשב בדעות המקילות המוזכרות בסי' רצא סע' ה, יש מקום להשוות סעוד"ש שחייב בה פת לבין סעודת ר"ח שאינו חייב. לו רק בשל העובדה שזו סעודה יתירה, שאין רגילים בה. כיון שאם הוא שבע ביותר פטור ממנה, לכן חיוב זה אינו "מילתא פסיקתא לעניין חזרה אם טעה", אולם אין בדבריו כדי לבאר את מרן בסי' רעד סע' ד, לכן נראה כמו שכתבנו בפנים.

נט). ראה הערתו המעניינת של הגר"א פאפו בספרו חסד לאלפים, בהקשר למורכבות שביחס לסעוד"ש, המסגירה את הלך רוחם של רבותינו: "ואשר שם ליבו אל דבר ה', וכל ישעו לקיים המצווה, ישתדל לעשותה כתיקונה בלי פקפוק, ולמיחש בעי לדעת האומרים שלא יצא ידי חובתו אם לא עשאה בפת, וכל שכן שלא יעבור בשום סעודה שלא לעשותה, כי סעודות השבת דברים עליונים בשמים הם, והגורע אחת מהן מגרעות נתן. והפליגו מאד בוזהר הקדוש (יתרו

בא לידי ביטוי ניכר שזה העונג נעשה לכבודה של השבת, וכלשון ספר העיתים (סי' רצג): "להשלים בה מצוות עונג שבת דג' סעודות".

זו גם הסיבה שמצאנו שבמקומות רבים היו מפסיקים בברכת המזון, וכורכים את הסעודה השלישית בשנייה, כל זאת משום שאין רגילות לאכול שלוש סעודות ביום. כמו שכתב הב"י שבשבתות החורף הקצרים המהר"ם היה מפסיק בסעודה שנייה לאחר שהגיע זמן מנחה גדולה ומקיים אחדא תכא סעוד"ש (ואף שבימינו שהרגילות היא לאכול שלוש פעמים ביום, אין טעם מספיק לחייב 4 סעודות בשבת, שהשתיים הראשונות סעודות גדולות המה). או גם מהטעם שכתב ספר העיתים (סי' קצג) בהציגו את שיטת בה"ג, שהיו שחוו קושי כלכלי לתקן מאכלי סעודה חדשה: "ודאי מצווה מן המובחר למיעבד בשחרית ובמנחה, מיהו שאר עמא דלא שכיח להו, ולא אפשר להו לתקוני מאכלי לתרי זימני לשחרית ולמנחה, כי היכי דלא לפשעו במצוות ג' סעודות - שרינן להו משום כבוד שבת להפסיק אכילן ולברך", אך בסוף דבריו מסיק שאין הלכה כבה"ג, אף ש"נהוג קצת עמא למיעבדינהו אחד תכא שלא כהלכה".

אכן, בהמשך דבריו מביא החיד"א שלשכרן של שאר סעודות שבת זוכה למפרע רק בסעודה שלישית: "והזהיר לקיימה הנה שכרו גם על סעודת לילה וסעודה שנייה כאלו עשאו לכבוד שבת דוקא, אך אם יתירשל לקיים סעודה ג' מורה דהשני סעודות לא עשה לכבוד שבת אלא דכך דרכן של בני אדם לסעוד בלילה וביום ומשום הכי צריך לזוהר מאד לקיים סעודה שלישית כי בקיומה יתברר כי כל מה שעשה לכבוד השבת". ודפח"ח. וחזון הרבתי בדברי החוזה מלובלין בספרו דברי אמת (רבי יעקב יצחק הורביץ, פרשת בלק. הו"ד בספר טעמי המנהגים אות שצז) שכתב דבר נפלא. בפוסקים, ראשונים גם אחרונים, וכן בפי העם, יוצאי אשכנז, סעודה שלישית מכונה בשם: שלישיד'ס, והיינו "שלוש סעודות" ולא סעודה שלישית (ראה למשל תוס' בסוכה כז, א ד"ה 'במיני': "אין ללמוד מכאן שיועילו מיני תרגימא להשלים שלוש סעודות של שבת" ובעוד אינספור מקומות ראשונים, והובאו כאן דוגמאות רבות, ואטו כרוכלא וכו'), והוא מהטעם הנזכר: "מפני שבזכות סעודה שלישית מקיים כל הסעודות, כי בשתי הסעודות הראשונות האדם רעב ויש לו הנאה, הגם שהוא מצוות עונג שבת, אך סעודה שלישית ודאי מגלה שהוא לשם שמים, כי אינו תאב". ויש

פח, ב) בשבח המגיע למקיים אותם, וכל קבל דנא -תוקף הפגם למאן דפגים חד סעודתא מנייהו. על כן יודרו מאד לקיימם בשמחה, בלי שחוק וקלו"ר חלילה, כי הוא פגם גדול. וכל מגמתו תהיה לקיים מצוותו יתברך ולעשות נחת רוח ליוצרו, ובכן יתגדל גופו מקדושה ויהיה כלי שרת לעבודה. ואף אם הוא חולה קצת או דכאיב ליה כאיבא או שהוא שבע ביותר, אין פוטור אותנו מלקיים מצוות בוראנו, שלא ניתנו המצוות לרצון לנו בלבד, אלא אף בדבר או בשעה שאינו רצון לנו צריך לקיים המצווה לרצון לה', וכתוב על כן על-מות אהבותך, ובאמת אמרו אהבה מקלקלת את השורה". אין ביטוי חריף יותר למורכבות זו יותר מדבריו, על אף שודאי גם אצל הרב אהבה מקלקלת את השורה, שהרי ודאי הלכה יציבא בארעא, שלעולם סעודות השבת לעונג ניתנו. אלא שהערך המתקבל מהעיון בסוגיין קרוב הוא לדברי רבי אליעזר לאפוטרופוס של אגריפס סוכה כז, א: "בכל יום אתה ממשיך כמה פרפראות לכבוד עצמך, ועכשיו אי אתה ממשיך פרפרת אחת לכבוד קונך?". כך הן סעודות השבת, כהררים התלויים בשערה, השמחה והעונג באכילה ושתייה בסעודות שבת בעלות ערך עצמי גבוה המה, לא רק בקשת העונג נדרשת, אלא נשיאת המבט. מעתה היחס אל סעודות השבת הוא כסולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה. וכדברי הוזה"ק פר' יתרו פח, ב שהברכה של העלינים והתחנונים כאחד תלויה בשבת, וממנו מתברכים כל הימים, והשבת תלויה בשלחנו של האדם מישאל, שברכה איננה חלה על שלחן ריק. וכבר הזכרנו לעיל את דברי החיד"א ואחרים, שאם הכל היה תלוי בעונגו ורעבונו של האדם היה מסתפק בשתי סעודות, ודאי ענינה של סעודה שלישית הוא עונג השבת, שהוא יתר על עונג גופו גרידא.

לומר עוד שהחיוב לאכול שלוש סעודות תקנה אחת היא, ולא שלוש, ואותה משלים בשלישית, ואין המצווה נקראת אלא על שם גומרה. על כל פנים, נמצאנו למדים שהקלו בה מפני שאין רגילות לאכלה, וכדי שלא ישליכנה אחרי גוו. הקלו בה לרוב חשיבותה וחומרתה, שלא תהא התנצלות לאדם לומר שלא היה יכול לקיימה, לכן יש מהראשונים שכתבו שאפשר לצאת בה שלא בפת.



טלטול כלי אכילה שלא לצורך

מקור הדין בראשונים

ה"ר"ן (דף מ"ח ע"א בדפי הרי"ף) כותב וז"ל: "ומיהו אפילו אם נאמר כן, דכלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל אסור לטלטלו, הני מילי בכלים. אבל בספרי הקודש ואוכלין, שלא נאסרו מעולם, כל המחמיר עליו להביא ראיה".

ובשלטי גבורים כתב: "ולפי"ז, כוסות וקערות וצלוחיות, ומקצוע של דבילה, וזוהמא ליסטרון של קדירה, וסכין קטנה שעל גבי השולחן. נראה לי, שיהיו מותרין לטלטלן שלא לצורך כלל, כיון שמתחילה לא נאסרו. כדאיתא בגמ' (קכ"ג ע"ב) ובתוס' (שם, ד"ה מקצוע) דכלים אלו לא אסרו הטלטול, ככלים ההן בימי נחמיה".

והנה מצאנו בכמה ראשונים במפורש, שקערות וכוסות וכדו', יש להן דין ככל כלי שמלאכתו להיתר, שמותר לטלטלו אפילו מחמה לצל. אבל אסור לטלטלו שלא לצורך כלל. והם:

א. רבינו חננאל (דף קכ"ד ע"א, ד"ה מתניתין כל הכלים) כותב וז"ל: "פירש רבה משנה זו, לצורך - דבר שמלאכתו להיתר, כגון: קערות כוסות וכדומה להן, שמותר לכתחילה לטלטלן לאכול ולשתות בהן, הללו מותרין לטלטלן, בין לצורך גופו לאכול בהן, ובין לצורך מקומו לפנותן כדי לישב במקומן. וכו'. ורבי נחמיה אמר, אפילו דבר שמלאכתו להיתר כגון: קערות וכדומה להן, לצורך גופו לאכול בהן - מותר, אבל אחר שיאכל בהן, אסור לטלטלן לצורך מקומן. "עכ"ל.

ב. המאירי (דף קכ"ב ע"ב, ד"ה כל הכלים וכו') כותב וז"ל: "וצריך שתדע דרך כלל, שכל כלי שמלאכתו להיתר כגון קערה לאכול בה וסכין לחתוך בו וכיוצא באלו, הן של עץ, הן של אבן, הן של מתכת, הן של חרש, מותר לטלטלו בשבת אפי' בשביל עצמו של כלי, מחמה לצל שלא ישבר או מן הגשמים כדי שלא יפסד או שלא יגנב וכיוצא בזה, וכל שכן לצורך גופו או לצורך מקומו. "עכ"ל.

ג. בשו"ת התשב"ץ (ח"א סימן קל"ז) בתוך דבריו כתב וז"ל: "דדוקא כלי שמלאכתו להיתר כגון סכין וקערה וכיוצא בהן מותר לטלטלן לצורך עצמן כגון מחמה לצל. "עכ"ל.

ד. הרמב"ם בפירושו המשניות (שבת פ"ז משנה ד') כתב וז"ל: "לצורך ושלא לצורך, ר"ל בין לצורך גופן ובין לצורך מקומן ואפילו מחמה לצל. ובתנאי שיהיו אותן הכלים ראויים להשתמש בהן בשבת, כגון הסכינין והכסאות והקערות, והן הנקראין דבר שמלאכתו להתר. "עכ"ל.

וכן מדיוק ג"כ מהרמב"ם במשנה תורה (שבת פכ"ה ה"א וה"ג) שכתב וז"ל: "יש כלי שמלאכתו להיתר, והוא הכלי שמותר לעשות בו בשבת דבר שנעשה לו בחול, כגון כוס לשתות בו, וקערה לאכול בה, וסכין לחתוך בו בשר ופת, וקורדום לפצוע בו אגוזים וכיוצא בהן. "עכ"ל בהלכה א'. ובהלכה ג' כתב וז"ל: "כל כלי שמלאכתו להיתר, בין היה של עץ או של חרס או של אבן או של מתכת מותר לטלטלו בשבת, בין בשביל עצמו של כלי, בין לצורך מקומו, בין לצורך גופו."

עכ"ל. ומשמע בדבריו: שבהלכה ג' הוא מדבר על מה שכתב בהלכה א', שכוסות וקערות מותר לטלטלן אפילו בשביל עצמו של כלי, אבל לא שלא לצורך כלל.

וכן מבואר להדיא בהלכה ד', שכתב וז"ל: "כיצד, מטלטל הוא את הקערה של עץ לאכול בה או לישב במקומה או כדי שלא תגנב, וזה הוא בשביל עצמה. וכן אם טלטל אותה מן החמה כדי שלא תיבש ותשבר או מן הגשמים כדי שלא תתפח ותפסד, הרי זה טלטול בשביל עצמה ומותר מפני שמלאכתה להיתר".



תירוץ הראשונים מקושית השלטי גבורים

אלא דבאמת צ"ע, מדוע כל הראשונים הנ"ל כללו את הדין של טלטול קערות וכוסות, ביחד עם כל כלי שמלאכתו להיתר, והתירו לטלטל אותן רק לצורך גופו או מקומו או מחמה לצל. הרי מכיון שחזו"ל לא אסרו מעולם לטלטל את הכלים הללו, מניין לנו לבוא ולאסור לטלטל אותם.

ואין לומר, שהראשונים הנ"ל סברו שבאמת חזו"ל גזרו גם על כלי האכילה. דא"כ, איך היו יכולים לאכול בזמן שגזרו על כל הכלים.

ואפשר לומר, שהראשונים הנ"ל סברו, שבהתחלה חזו"ל לא גזרו על קערות וכוסות, וכן על אוכלין וכתבי הקודש. אבל כשחזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו או מקומו או מחמה לצל, וממילא כבר אין טעם להתיר לטלטל אוכל וכתבי הקודש וכלי אכילה גם שלא לצורך כלל, דהרי טלטול לצורך האכילה הוא נחשב טלטול לצורך גופו, השוו מידותיהם עם כל שאר הכלים שמלאכתם להיתר, וגם בהם גזרו שיהיה מותר לטלטלם רק לצורך גופו או מקומו או מחמה לצל.

ולפי"ז, הר"ן שסובר שגם אחרי שחזו"ל חזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו או מקומו או מחמה לצל, בכ"ז הם לא השוו מידותיהם ואמרו שכן יהיה הדין גם באוכלין ובכתבי הקודש, אלא אוכלין וכתבי הקודש נשארו בדינם שמותר לטלטל אותם אפילו שלא לצורך כלל. א"כ גם בכלי אכילה כמו קערות וכוסות, יהיה הדין שהם נשארו בדינם, ומותר לטלטלם אפילו שלא לצורך כלל.

אלא דלפי"ז יוצא, שהשו"ע (סימן ש"ח סעיף ד') שפסק כמו הר"ן שמותר לטלטל כתבי הקודש ואוכלין אפילו שלא לצורך כלל, חולק על כל הראשונים הנ"ל שסוברים שלאחר שחזרו והתירו לטלטל כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו או מקומו או מחמה לצל, גם כתבי הקודש ואוכלין אסור לטלטלם שלא לצורך כלל.

וכדי ליישב קושיא זו, מצינו באחרונים שני מהלכים שבהם ניתן להסביר כיצד אותם הראשונים לא חלקו על הר"ן והשו"ע שפסק כמותו. והם:

א. שמה שכתבו התוס' (קכ"ג ע"ב, ד"ה מקצוע): "לא חשיב אלא כלים דלאו בני קיבול, דהא פשיטא דכוסות וקערות וצלוחיות היו מטלטלין", אין הכוונה שמותר לטלטל כוסות וקערות

אפילו שלא לצורך כלל. אלא הכוונה היא, שכלים אלו, מפני שהתשמיש בהם הוא הכרחי, לא אסרו אותם בטלטול כמו שאר כל הכלים, אלא מותר לטלטל אותם לצורך תשמישן. והיינו שכלים אלו גם הם היו בכלל גזירה, אלא שלא נאסרו לגמרי כמו שאר כלים. ולכן כשחזרו והתירו את שאר כלי שמלאכתו להיתר לטלטלם לצורך גופן או מקומן או מחמה לצל, גם הם בכלל הדין הזה.

משא"כ כתבי הקודש ואוכלין, שמעולם לא גזרו עליהם חז"ל לאוסרם בטלטול, לכן הם נשארו בדינם, ומותר לטלטלם אפילו שלא לצורך כלל.

ולכן הר"ן והשו"ע חילקו בין כתבי הקודש ואוכלין, שאותם מותר לטלטל אפילו שלא לצורך כלל, לכלי אכילה, שמשמע מסתימת דבריהם שאסור לטלטל אותם שלא לצורך כלל. ואתי שפיר עם כל הראשונים הנ"ל, שהשוו את כלי האכילה לכל כלי שמלאכתו להיתר.

כן כתב השו"ע הרב (סימן ש"ח סעיף י"ז) וז"ל: "אבל כל מיני אוכלים ומשקים המותרים בשבת וכל מיני ספרים שמותר לקרות בהם מותר לטלטלם אפילו שלא לצורך כלל, לפי שלא גזרו בימי נחמיה אלא על כלים ולא על אוכלים וספרים, והרי הם עכשיו כמו קודם הגזרה שבימי נחמיה שהיה מותר לטלטל כל דבר הראוי בשבת אפילו שלא לצורך כלל. וכו'. משא"כ כלים אפילו כוסות וקערות וסכין וכיוצא בהן, כולן היו בכלל הגזרה שגזרו גם עליהן שלא לטלטלן כי אם לצורך תשמישן ולא לצורך מקומן ולא לצורך גופן כשאנינו תשמיש המיוחד להן. שהרי לא הוציאו אותן מכלל שאר כלים אלא מפני הצורך שיש בתשמישן יותר מבתשמיש שאר כל הכלים, א"כ אין להתירן אלא לצורך תשמישן בלבד. ואח"כ כשהתירו וחזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר אפילו לצורך הכלי עצמו גם כוסות וקערות וסכין וכיוצא בהן היו בכלל זה, ולא הותרו אלא לטלטלן לצורך הכלי עצמו, אבל לא שלא לצורך כלל". עכ"ל.

ונראה שגם המהרש"א הלך במהלך הזה. דהגמ' בדף קכ"ד ע"א שאלה: "לרבה אליבא דר' נחמיה, הני קערות היכי מטלטלינן". והקשה המהרש"א (שם, בד"ה לרבה למר וכו') וז"ל: "ק"ק, דלרבה נמי תקשה ליה קודם התרת כלים הני קערות היכי מטלטלינן".

ולכא' צ"ב [כן התקשה ג"כ ביד דוד]: דהרי קודם התרת כלים מבואר בתוס' לעיל (קכ"ג ע"ב, ד"ה מקצוע) שפשיטא שהיה מותר לטלטל את הקערות, וא"כ מובן מדוע לרבה קודם התרת כלים לא קשה איך טלטלו את הקערות.

אלא וודאי, שמהרש"א למד בדעת התוס', שמה שהיו מטלטלין את הקערות וכדו', זה רק לצורך תשמישן ולא לצורך מקומן ולא לצורך גופן [כלשונו של השו"ע הרב]. ולכן הקשה המהרש"א, מדוע הגמ' לא שאלה אליבא דרבה קודם התרת כלים איך היו מטלטלין את הקערות, הרי היה מותר לטלטלן רק לצורך תשמישן*.

א). וביד דוד תירץ שהמהרש"א למד בדעת התוס' שקערות וכדו' מותר לטלטלן לצורך גופן ולא לצורך מקומן. והרש"ש הקשה ע"ז: דלפי רבא אין חילוק בין טלטול לצורך גופו לטלטול לצורך מקומו, ואם לפני התרת כלים היה

והנה המהלך הזה של השו"ע הרב והמהרש"א, נכנס בלשון התוס' הנ"ל, שכתבו: "דהא פשיטא דכוסות וקערות וצלוחיות היו מטלטלין", דאפש"ל שכוונתם לומר שהיו מטלטלין אותן לצורך תשמישן, אבל לא לצורך גופו או מקומו. וכעין זה כתב ג"כ בתורא"ש (קכ"ג ע"ב, ד"ה מקצוע) וז"ל: "דהא כוסות קערות קיתונות צלוחיות פשיטא שהיו מטלטלין". דגם פה אפש"ל שהכוונה שהיו מטלטלין לצורך תשמישן ולא לצורך גופן או מקומן.

וכן אפשר לדחוק כן בלשונו של בעל המאור (דף מ"ז ע"א, בתוך דבריו שם) שכתב וז"ל: "והא דתניא בראשונה היו אומרים ג' כלים ניטלין בשבת, מקצוע של דבלה וזוהמא לסטרון וסכין קטנה, לא הוצרכו לומר אלא כלים שפעמים מצויין במלאכת איסור, אבל כלים המיוחדים למלאכת היתר כגון שולחן וכוס וקערה לא הוצרכו לומר, שלא עלתה על דעת אדם מעולם שיהיו אסורים." עכ"ל. ואפש"ל שכוונתו היא שלא עלתה על דעת אדם מעולם שיהיו אסורים בטלטול לגמרי, אלא פשיטא שהיה מותר לטלטל אותם לצורך תשמישן, אבל לצורך גופן ומקומן כן היה אסור לטלטל אותם. ורק אח"כ כשחזרו והתירו, נעשה מותר לטלטל אותם גם לצורך גופן ומקומן, ואח"כ גם מחמה לצל.

אבל בריטב"א ובשיטה לר"ן נראה שלא למדו כן. דהריטב"א (קכ"ג ע"ב, ד"ה בראשונה) כתב וז"ל: "פירש מורי ז"ל, דודאי כלים שמשמשים לעולם היתר לצורך אכילה ושתייה ושאר צורכי שבת שאין משמשים לעולם איסור, כולם היו מותרים לעולם, דלא סגיא בלאו הכי." עכ"ל. ומשמע מדבריו, שכלים שמשמשים לצורכי אכילה ושתייה, לא נכללו כלל בגזירת הכלים של חז"ל והיו מותרים לעולם, והיה מותר לטלטל אותם אפילו שלא לצורך כלל.

וכן בשיטה לר"ן (קכ"ג ע"ב, ד"ה בראשונה) כתב: "אבל אותן כלים שאין משתמשים בהן אלא תשמיש של היתר ואין ראויין לתשמיש אחר, לא אסרו אפילו בראשונה." עכ"ל. וגם מדבריו משמע בפירוש, שכלים שמיועדים רק להיתר כמו כלי אכילה, מעולם לא נאסרו ואפילו בראשונה, ומותר לטלטלם אפילו שלא לצורך כלל, דלא כהשו"ע הרב והמהרש"א.

ולכן הם יצטרכו לומר כמו המהלך השני, והוא:

ב. דבאמת בזמן שחז"ל גזרו את גזירת כלים הם לא גזרו על כלי אכילה כלל, והיה מותר לטלטל אותם אפילו שלא לצורך כלל. והטעם שלא גזרו עליהם כלל הוא משום "דלא סגיא בלאו הכי" – כלשון הריטב"א. אבל לאחמ"כ כשחזרו והתירו לטלטל כלי שמלאכתו להיתר

מותר לצורך גופן, היה מותר לטלטל ג"כ לצורך מקומו. ולכן הגמ' לא הקשתה אליבא דרבא קודם התרת כלים, דהרי מותר לטלטל את הקערות לצורך מקומן. (ועיין שם, שמחמת זה הוא גורס במהרש"א לרבנן במקום לרבא. והיינו, דמדוע הגמ' הקשתה רק לפי ר' נחמיה אליבא דרבא, הרי גם לפי רבנן אליבא דרבא קשה, לפני התרת כלים שהיה מותר לטלטל את הקערות רק לצורך גופן, איך טלטלו את הקערות לאחר האכילה).

ולפי הנאמר לעיל, שמהרש"א למד כשו"ע הרב, שקודם התרת כלים היה מותר לטלטל את הקערות רק לצורך תשמישן, לא קשה קושיית הרש"ש. דבאמת לרבא אין חילוק בין צורך גופן לצורך מקומו, דכמו שמותר לך לטלטל לצורך גופן, היינו לתשמיש שהוא לא מיועד אליו בד"כ, אז גם מותר לך לטלטל אותו לצורך מקומו, שזה ג"כ סוג של שימוש שהכלי לא מיועד אליו. אבל קודם התרת כלים, שלא התירו לא לצורך גופן ולא לצורך מקומו, אלא רק לצורך תשמישו שאליו הוא מיועד, ממילא גם לצורך מקומו אסור, מכיוון שזה לא תשמיש שאליו הכלי מיועד. ולכן הקשה המהרש"א מדוע לא הקשתה הגמ' גם אליבא דרבא קודם התרת כלים איך היה מותר לטלטל את הקערות לאחר האכילה.

לצורך גופו או מקומו או מחמה לצל, שגם בכלים שמלאכתן רק להיתר, כמו כלי אכילה, אפשר לתקן שיהיה הדין כן, "וסגיא הכי", השוו חכמים מידותיהן, ולא חילקו בין כלי לכלי, וגם בהם תיקנו שיהיה מותר לטלטלן רק לצורך גופן או מקומן או מחמה לצל.

אבל כ"ז דווקא בכלים, שמתחילה חז"ל גזרו על כל הכלים, ורק על כלים אלו הם לא היו יכולים לגזור משום "דלא סגיא בלאו הכי", ולכן כשהם כן היו יכולים לכלול כלים אלו בשאר כל הכלים, חזרו וכללו את דינם כדין כל הכלים. אבל בכתבי הקודש ואוכלין, שמעולם לא גזרו עליהם חז"ל איסור טלטול, לכן נשארו עומדים בהיתרן, ומותר לטלטלן אפילו שלא לצורך כלל.

כן מפורש במנורה הטהורה (סימן ש"ח בקני המנורה ס"ק ח'), ובמאמר מרדכי (סימן ש"ח ס"ק ה'), ובהגהות הרא"מ הורוויץ (בדף קכ"ג ע"ב, בתוד"ה מקצוע).

ומהלך זה נכנס בלשון הריטב"א (הג"ל) שכתב: "כולם היו מותרים לעולם, דלא סגיא בלאו הכי", ואפשר לומר שכוונתו לומר שבהתחלה כולם היו מותרים מפני שלא היה אפשר בלא זה. אבל אח"כ אפשר שגזרו עליהם כדין שאר כלים.

אבל בלשון השיטה לר"ן (הג"ל) שכתב: "לא אסרו אפילו בראשונה", משמע שכל שכן שאח"כ לא אסרו, ועדיין בהיתרן קיימי. וזה לכאורה כמו השלטי גבורים, שמאחר שלא גזרו עליהם בהתחלה, נשארו בהיתרן, ומותר לטלטלן אפילו שלא לצורך כלל.



קושיא על השלטי גבורים משיטת ר' נחמיה

ולכאורה יש גמ' מפורשת דלא כהשלטי גבורים. הגמ' בדף קכ"ד ע"א שואלת: "לרבה אליבא דר' נחמיה, הני קערות היכי מטלטלינן", ואם נאמר כהשלטי גבורים שקערות מותר לטלטל אפילו שלא לצורך כלל, מכיון שהן לא היו בכלל הגזירה בהתחלה, אז מה קשה לגמ' איך לר' נחמיה אפשר לטלטל את הקערות, הרי הן לא היו בכלל הגזירה, ומותר לטלטל אותן אפילו שלא לצורך כלל. [כן הקשה ביד דוד הנ"ל].

וכן קשה מהגמ' לקמן (קמ"ו ע"א) שאומרת: "ר' נחמיה אומר אפילו תרוד ואפילו טלית ואפילו סכין אין ניטלין אלא לצורך תשמישן", הרי סכין הוא כלי שלא היה בכלל גזירת כלים, ולפי השלטי גבורים מותר לטלטלו אפילו שלא לצורך כלל, ומדוע אומר ר' נחמיה שאסור לטלטל אותו רק לצורך תשמישו. [כן הקשה הרא"מ הורוויץ הנ"ל].

אלא צריך לומר כאחד משני המהלכים שנאמרו לעיל. או שגם הם היו בכלל גזירת כלים, רק שהיה מותר לטלטל אותם לצורך תשמישן, ולכן דינם כשאר כלים, שלפי ר' נחמיה אליבא דרבה מותר לטלטל אותם רק לצורך תשמישן ולא לצורך מקומן. ולכן הקשתה הגמ' איך אפשר לטלטל את הקערות לר' נחמיה אליבא דרבה. ולכן גם אסור לטלטל סכין רק לצורך תשמישו. או שבאמת כלים אלו לא היו בכלל גזירת כלים כלל, אבל כ"ז היה מפני שלא יכלו לגזור עליהם "דלא סגיא בלאו הכי", אבל אח"כ כשחזרו והתירו את שאר הכלים, השוו חכמים את דינם עם דין שאר כל הכלים. ולכן לר' נחמיה אליבא דרבה, גם כלים אלו דינן הוא שמותר

לטלטל רק לצורך תשמישן ולא לצורך מקומן. ולכן הקשתה הגמ' איך אפשר לטלטל את הקערות לאחר הסעודה לפי שיטתו.



ליישב את השלטי גבורים מהקושיא הנ"ל

וכדי ליישב קושיא זו על השלטי גבורים יש להקדים. הנה מצינו באחרונים [עיין שו"ע הרב סימן ש"ח סעיף י"ז, ובביאור הגר"א יו"ד סימן רס"ו ס"ק ג'] שיש שתי סיבות שמחמתן אסור לטלטל - א. איסור מוקצה. ב. גזירת כלים. היינו: שיש כלים שאיסור הטלטול בהם הוא מפני שאדם הקצה אותם מדעתו, ואין דעתו להשתמש בהם בשבת, כמו מוקצה מחמת גופו, וכן כמו מוקצה מחמת חסרון כיס בכלי שמלאכתו לאיסור - וזהו איסור מוקצה. ויש כלים שאדם לא מקצה אותם מדעתו, מכיון שהוא יכול לעשות איתם בשבת כל מיני דברים שמותר לעשות בשבת, כמו כלי שמלאכתו לאיסור, וכן כלי שמלאכתו להיתר, שבהם מצד איסור מוקצה היה צריך להיות הדין שמותר לטלטלם בכל מצב, ואפילו שלא לצורך כלל. אלא שבזמן נחמיה בן חכליה ראו חז"ל ששבת מזולזלת, ולכן אסרו את טלטול כל הכלים. וגם כשחזרו והתירו, נשאר איסור טלטול על כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל, וכן על כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל.

והגמ' לעיל (לה"ע"ב - ל"ו ע"א) שאלה, דיש שלוש ברייתות שסותרות זו את זו. באחת כתוב: שאסור לטלטל לא את השופר ולא את החצוצרה. בשניה כתוב: שמותר לטלטל את השופר, אבל אסור לטלטל את החצוצרה. ובשלישית כתוב: שמותר לטלטל גם את השופר וגם את החצוצרה. ותירצה: דלפי ר' שמעון, שיש איסור מוקצה רק במוקצה מחמת חסרון כיס, מותר לטלטל גם את השופר וגם את החצוצרה. ולפי ר' יהודה, שרק דבר שלא חזי למלאכת היתר אלא מעט הוא מוקצה [לשון התוס' שם (בד"ה הא ר' יהודה)], מותר לטלטל שופר מפני שהוא ראוי לגמע בו מים לתינוק, אבל אסור לטלטל חצוצרה מכיון שהיא לא ראוייה למלאכת היתר אלא מעט. ולפי ר' נחמיה, שאם זה תשמיש הרגיל לעשות בו בחול [לשון תוס' שם (בד"ה הא ר' נחמיה)] הוא לא מוקצה לגבי אותו תשמיש, אבל אם זה תשמיש שאין רגילים לעשות בו בחול, אפילו אם זה שימוש של היתר, זה מוקצה לאותו דבר, אסור לטלטל בין את השופר ובין את החצוצרה, מכיון שאין דרך לגמע בהם תינוק בשופר בחול.

ונראה פשוט, שמחלוקתם של ר"ש ור"י ור' נחמיה היא לא בגזירת כלים שגזרו חז"ל, דהרי חז"ל לא חילקו בין כלי שאדם מקצה מדעתו לכלי שאינו מקצה מדעתו. אלא הם נחלקו באיסור מוקצה, מה נחשב דבר שאדם הקצה מדעתו והוא לא מתכנן להשתמש בו בשבת, ומה לא. האם רק דבר שאדם מקפיד עליו שלא לא לעשות בו שימושים אחרים מחמת חסרון כיס [ר' שמעון], או אפילו דבר שאין בו שימוש היתר אלא מעט [ר' יהודה], או שכל שימוש שאין רגילות לעשות בו בחול, לגבי אותו השימוש הכלי הזה הוא מוקצה [ר' נחמיה].

וא"כ יוצא, שמה שאסור לטלטל קערות רק לצורך תשמישן לפי ר' נחמיה, זה לא נובע מהדין של גזירת כלים, אלא זה נובע מהאיסור של מוקצה.

ולפי"ז, א"א להביא ראיה מדברי ר' נחמיה שכלי אכילה או שנכללו בגזירת הכלים של חז"ל ורק התירו לטלטלם לצורך תשמישן משום דלא סגי בלאו הכי, או שחז"ל השוו מידותיהם לאחר שחזרו והתירו את שאר כלים. דבאמת אליבא דר' נחמיה תמיד היה מותר לטלטל כלי אכילה רק לצורך תשמישן, מחמת איסור מוקצה, גם לפני שגזרו חז"ל את גזירת כלים, ולכן קערה וסכין אסור לטלטל לשיטתו רק לצורך תשמישן. אבל לפי ר' שמעון, שכלי אכילה לפני גזירת הכלים של חז"ל היו מותרים לגמרי בטלטול, וגם כשגזרו חז"ל את גזירת כלים, על כלי אכילה הם לא גזרו, מנין לנו לומר שאחרי שחז"ל התירו שאר כלים הם השוו מידותיהם עם שאר כל הכלים, או מנין לנו לומר שגם עליהם חז"ל גזרו בגזירת כלים שיהיה אסור לטלטל אותם רק לצורך תשמישן.



להלכה למעשה

דעת המאמר מרדכי (סימן ש"ח ס"ק ה'), והשו"ע הרב (סימן ש"ח בסעיפים ט"ז - י"ז), והבן איש חי (שנה ב' פרשת מקץ סעיף א'), והמנחת שבת (על הקיצור שו"ע סימן פ"ח ס"ק נ"ג), והחזו"ע (שבת, חלק ג', הלכות כלי שמלאכתו להיתר, הלכה א'): לאסור.

ואילו דעת הגהות הרמ"ך על הרמב"ם (שבת פרק כ"ה ה"ג), והתוספת שבת (סימן ש"ח ס"ק י"ח), והחסד לאלפים (פאפו, על סימן ש"ח בסעיף ג'), וכן משמע קצת בביאור הגר"א (סימן ש"ח סעיף ד', ד"ה וכתבי): להתיר.

המשנ"ב (סימן ש"ח ס"ק כ"ג) כותב וז"ל: "ה"ה כוסות וקערות וצלוחיות וסכין שע"ג השלחן תדירין בתשמיש לא חלה עליהן תורת מוקצה כלל, וכאוכלין וכתבי הקודש דמי וע"כ מותרין לטלטלן אפילו שלא לצורך כלל, ויש מחמירין אפילו בכלים אלו". עכ"ל. ומשמע שדעתו היא שמעיקר הדין מותר, ויש מחמירים.

ולפי המתבאר, יש מקום גדול להחמיר בזה. אחרי שרבינו חננאל, הרמב"ם, המאירי, והתשב"ץ השוו את כלי האכילה לכל כלי שמלאכתו להיתר, ולא חילקו ביניהם. וגם ראית השלטי הגבורים מהתוס' נדחתה, ואין הכרח מדבריו שחולק על כל אותם ראשונים. וכן כמעט כל אותם ראשונים שאמרו כהתוס' ביארנו שאין הכרח בדבריהם שמותר לטלטל כלי אכילה שלא לצורך. לכן יש מקום גדול להחמיר בזה.

ובמנוחת אהבה (ח"א פרק י"ב הלכה ב' והערה 6) כותב: שמעיקר הדין יש להקל בזה, מחמת שיש פה ס"ס. ספק אם הלכה כהמתירים לטלטל כלי אכילה שלא לצורך, ואת"ל שאין הלכה כמותם, שמא ההלכה כדעת השיטה לר"ן בשם הרא"ה (קכ"ג ע"ב, ד"ה מחמה לצל. קכ"ו ע"ב, ד"ה כי פליגי) שמה שהגמ' אומרת מחמה לצל, זה לאו דווקא, אלא ה"ה אפילו בכדי. ומחמת זה יש להקל לטלטל כלי אכילה שלא לצורך, והמחמיר תע"ב.

ויש לעיין, האם ס"ס הנ"ל יועיל כנגד כל הנך ראשונים שבמפורש השוו את דין כלי אכילה לשאר כלי שמלאכתו להיתר, וצ"ע.



הרב עמיחי כנרתי

פסיק רישא דלא ניהא ליה בקרקע של יהודי שאינו חבירו ממש

שנינו בגמ' שבת קג, א: "תנו רבנן, התולש עולשין, והמזרז זרדים, אם לאכילה כגרוגרת, אם לבהמה כמלא פי הגדי, אם להיסק כדי לבשל ביצה קלה, אם לייפות את הקרקע כל שהן. אטו כולו לא ליפות את הקרקע ניהו, רבה ורב יוסף דאמרי תרויהו, באגם שנו. אביי אמר, אפילו תימא בשדה דלאו אגם, וכגון דלא קמיכוין. והא אביי ורבא דאמרי תרויהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה".

גירסת כמה ראשונים בגמ' דידן: "דקעביד בארעא דלאו דיליה". לפי זה לכאורה היה אפשר להבין שרק קרקע שלו נחשב "אכפת ליה". אבל באמת קשה מסברא לומר שקרקע של חבירו ממש נגדירה "לא אכפת ליה".

[ואולי אפשר בכל זאת לומר סברא בזה, ע"פ החזקה "אין אדם חוטא ולא לו" (ב"מ דף ה, ב), שכוללת אפילו עבור קרוביו (ראה בירושלמי יבמות סוף פרק ב). וא"כ כאן שמדובר שעשה בשבת, אפשר לומר שלא ניהא ליה לחלל שבת עבור איש אחר, ואפילו עבור חבירו וקרובו, רק כדי לגמול חסד עימו, מפני ש"אין אדם חוטא ולא לו". והיינו שצריך לבדוק את אומדן ה"ניהא ליה" ע"פ יום השבת². וצ"ע].

ובגמ' לפנינו הגירסה: "ארעא דחבריה", וכ"ה ברש"י וריטב"א שם. וגם כאן היה אפשר להבין שמדובר בחבירו ממש, ובכל זאת נחשב "לא אכפת ליה". אבל ודאי הפשט הוא כדברי תוס' (שם ד"ה לא צריכא). שמדובר במי שאינו אוהבו, ולכן הוא "פס"ר דלא אכפת ליה", לעומת קרקע של אוהבו שודאי אכפת ליה³.

ובספר הזכרונות למהר"ש אבוהב, מח"ס שו"ת דבר שמואל (בזכרון ט', ענין הזורע, מהד' אהבת שלום עמ' ר"ו) כתוב חידוש גדול, שכל ישראל נחשבים כחברים של העובר על המלאכה בשבת, ורק בקרקע של גויים נחשב "פס"ר דלא אכפת ליה".

א. רשב"א ור"ן בשבת שם, רמב"ן בשבת קיא, א, רמב"ן ונמו"י בכתובות ו, א, שו"ת הריב"ש סי' שצד, ועוד. [וכן נראה ביראים סי' רעד, שכתב "דלא דיליה", אבל בהמשך דבריו שם הנוסחא משובשת, ואפשר להבינה כשיטת ספר הזכרונות, עיי"ש בתועפות ראם אות ט].

ב. ועל האדם שעשה לעצמו לא אומרים שלא ניהא ליה בגלל איסורי השבת, וראה מש"כ בזה בספר הנפלא על גדרי מלאכת מחשבת נתיבות שלום לרב גלבר שליט"א, הוצאת אוצר הפוסקים תשנ"ג, סי' ח.

ג. לא ברור שכך הגירסה בתוס', ראה שם בחת"ס שהגיה הלשון, וראה בתוס' רא"ש שלא הזכיר דבר זה, אלא רק חילוק אם הקרקע שלו או לא.

ד. רמב"ם הלכות מתנות עניים פרק י: "וכל ישראל והנלוה עליהם כאחים הם, שנאמר בנים אתם לה' אלהיכם".

והעיר על זה המ"א סי' של"ו ס"ק ו': "פסיק רישיה הוא. ואם אוכל בגינת חבירו יש מתירין כמ"ש ססי' ש"כ כיון דלא ניחא ליה. וספר הזכרונות דף נ"ח כתב דוקא בגינת עכו"ם אמרינן לא ניחא ליה, ולא משמע כן בגמ' דאמרינן דעביד בארעא דחבריה".

ובמחצית השקל שם ביאר יפה את סברת הספר זכרונות: "דוקא בגינת עכו"ם. אבל בגינת ישראלים אפילו לאו ידידה, מכל מקום ניחא ליה בטובת חבירו, דסתם ישראל מקיים ואהבת לרעך כמוך".

והיא הנקראת חזקת כשרות או חזקת צדקות, שסתם יהודי מקיים מצוות, וראה בהרחבה בערכה באנצ' תלמודית. כאן זה חידוש לומר כך, שהרי "כשרות" זו במצוות "ואהבת לרעך" מביאה בעצם "רשעות" בהלכות שבת, שנוצר "פסיק רישא דניחא ליה" ועבר על מלאכה בשבת". וראה גם לעיל בהבנת השיטה הראשונה, בסוגריים.

וא"כ עולות ג' שיטות מתי נחשב "לא אכפת ליה": בכל קרקע שאינה שלו, בקרקע שאינה שלו ולא של חבירו, בקרקע של גוי.

ויה"ר שנזכה גם בזמננו כולנו למצב זה של אהבת ישראל ש"סתם ישראל מקיים ואהבת לרעך כמוך", ובזכות השלום והאחדות נזכה ל"ברכנו אבינו כולנו כאחד יחד באור פניך".

הערת אגב: כמדומה שע"פ שיטת ספר הזכרונות הנ"ל ניתן אולי ליישב את שיטת רש"י בשבת עה, א. רש"י שם כתב שרבי שמעון מודה שחייב בפס"ר דניחא ליה או שלא אכפת ליה, ורק בפס"ר דלא ניחא ליה פטר. ותמהו עליו תוס' שם, והרי בגמ' בדף קג, א מבואר שבארעא דחבריה פטור, למרות שלא אכפת ליה. ולשיטת ספר הזכרונות שמדובר בגוי, א"כ מצד איסור "לא תחנם" מסתבר שהוא "לא ניחא ליה" ולא רק "לא אכפת ליה". רצ"ב. [ואם נכונים הדברים, יהיה מובן גם מדוע רעק"א בגליון הש"ס שם תמה מרש"י דף קג, א על רש"י בדף עה, א, ולכא' זו תמיהת התוס', ומה חידש, וגם מדוע לא תמה מהגמ' עצמה כמו תוס'. ולדברינו אתי שפיר, שמהגמ' עצמה לא כ"כ קשה על רש"י, ורק יש סתירה מרש"י לרש"י].



ה). ואע"פ שלכא' הורעה חזקתו, שהרי בין כך הוא מחלל שבת בתלישת העשבים מצד "קוצר", מ"מ שם הוא פחות מכשיעור, ואכמ"ל האם אומרים "חצי שיעור אסור מהתורה" במלאכות שבת. ודוק.

ו). ובמ"ב סי' שלו ס"ק כז נקט כדעה האמצעית, שיטת תוס', שהיא הפשוטה בסברא, לחלק בין חבירו ממש לסתם יהודי.

אוצר יורה דעה

פרישה סמוך לוסת ♦ האם מנהג הסופרים לקדש את השמות
המסופקים ע"י תנאי, פוסל את ספר התורה? ♦ בעניין קלף
ודוכסוסטוס וקלף לא מגורד ♦ שיורי פת שהתחייבה בחלה ונאכל
חציה בלא הפרשה, האם צריך להפריש ודין הברכה בכה"ג

הרב איתן וקסלר

ישיבת תורת החיים, יד בנימין

פרישה סמוך לוסת

א. חיוב פרישה סמוך לוסת מדאורייתא או מדרבנן * ב. חיוב פרישה בעונה בינונית לאישה שאין לה וסת קבוע * ג. פרישת עונה בינונית לבעלת וסת חצי קבוע * ד. חיוב פרישה בהפלגה אחרונה לאישה שאין לה וסת קבוע * ה. האם יש צורך לפרוש כנגד כל ימי הראייה * ו. האם יש צורך לפרוש בכל הימים בהם עלולה האישה לראות * ז. בדיקות בעונת הפרישה * ח. הרחקות בעונת הפרישה

א. חיוב פרישה סמוך לוסת מדאורייתא או מדרבנן

דעת רוב הראשונים ופסיקת השו"ע שוסתות דרבנן

בגמרא בנדה (טו:) נחלקו רב ושמואל באישה שבדקה אחר וסתה ומצאה טהורה, האם טהורה ע"פ בדיקה זו - לרב טהורה, ולשמואל טמאה. ונחלקו האמוראים בביאור מחלוקתם. ר' זירא ביאר שלכו"ע וסתות דאורייתא, ולא פליגי, כאן שבדקה בשיעור וסת [מיד], וכאן שלא בדקה בשיעור וסת. ורב נחמן בר יצחק ביאר דפליגי בוסתות, דלרב וסתות דרבנן, ולשמואל וסתות דאורייתא*. ובגמרא תלו את הפלוגתא דרב ושמואל במחלוקת תנאים, שר"מ ור' אליעזר סוברים וסתות דאורייתא, ואילו ר' יהושע ורבנן דפליגי אדברי מאיר סוברים וסתות דרבנן. וכתבו התוס' (ד"ה ורב נחמן): "נראה דהלכה דוסתות דרבנן דהא רב נחמן בר יצחק דהוא בתראה אית ליה דלרב וסתות דרבנן, ובפרק יש בכור (בכורות דף מט:) פסיק כרב באיסורי. ועוד דקיימא לן כר' יהושע דבסמוך לגבי רבי אליעזר, וכחכמים לגבי ר' מאיר וכו' וכן פסק בשאלות דרב אחאי ור"ח" ע"כ. וכן דעת רוב הראשונים דוסתות דרבנן, ולפיכך אישה שעבר זמן וסתה ולא בדקה טהורה. וכ"כ הרשב"א (תוה"א ב"ז ש"ג טו:), והביא נימוק נוסף מכך שבגמרא שם הביאו גם כן מחלוקת בין רשב"ג לרבי ורצו לתלות גם אותה בשאלה האם וסתות דאורייתא או דרבנן, ורבא דחה ואמר שלכו"ע וסתות דרבנן, ומחלוקתם בכלל בעניין אחר. ומשמע דרבא סבירא ליה וסתות דרבנן, והלכה כרבא שהוא בתראה. וכ"ד הרמב"ם (איסור"ב פ"ח הל' יג-יד). וכ"כ הרא"ש (נדה פ"א ס"א) להוכיח מדעת ר' יוחנן בסוגיה דנדה דף טו (ע"א-ע"ב) עיי"ש. וכ"כ המ"מ (שם פ"ד ה"ט).

לעומת זאת כתב היראים (סי' כו, הובא במדרכי נדה סי' תשלה ומשם בב"י סי' קפד אות ט) דהלכה כר' זירא שלכו"ע וסתות דאורייתא, וז"ל "אשה שיש לה וסת והגיע שעת וסתה ולא בדקה עצמה מצאתה טמא טמא טהור טהור, ושמואל אמר אפילו מצאתה טהור טמא שאורח בזמנו בא,

א. ובביאור הדברים נחלקו רש"י והרא"ש, שלשיטת רש"י הספק בגמרא הוא האם חיוב הבדיקה בשעת הוסת הוא מדאורייתא או מדרבנן, ואילו לשיטת הרא"ש הספק הוא לגבי חזקת הטמאה, והבדיקה נעשית רק כדי להוציא את האישה מחזקת טומאתה, וראה בהרחבה לקמן (אות ז).

ופירש ר' זירא דהיכא דבדקה עצמה כשעור וסת¹ לווסתה פירוש מידי בהא קאמר רב דטהור טהור אבל אחרה אחר הווסת אפילו טהור טמא דווסתות דאורייתא, פירוש סמכין עלייהו כאלו הן דאורייתא דאורח בזמנו בא. ואף על גב דאיכא אמוראי דפליגי על ר' זירא ואמרי כרב דאמר טהור טהור אפילו לא בדקה כשיעור ותם לר' זירא חיישינן² ע"כ. אמנם גם מדברי היראים אפשר לראות שהוא סובר שדין זה לא נלמד מהתורה, אלא שסומכים על וסתות³ כאילו הן דאורייתא⁴. גם מדברי התרומה (סי' צג) נראה שהוא סובר כהיראים שווסתות דאורייתא⁵.

ובשו"ע (סי' קפד ס"ט) פסק כדעת רוב הראשונים שווסתות דרבנן, וכן דעת רבים מהאחרונים (גר"א שם סק"כ וסקכ"ה, ערוה"ש שם ס"א, חזו"א יו"ד סי' פ סק"ג ועוד). אמנם דעת הב"ח (שם) והביאו הש"ך (ס"ק כ"ג) שיש להחמיר למעשה כדעת היראים והתרומה.



שיטת רש"י וסיעתו בביאור היתר תשמיש ליוצא לדרך

מובא בגמרא (שבועות יח, נדה סג): "ת"ר: והזרתם את בני ישראל מטומאתם - אמר רבי יאשיה: מיכן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן. וכמה, אמר רבא: עונה⁶ ע"כ, ופירש רש"י (שבועות שם): "והזרתם - והפרשתם כמו וינזרו. אזהרה לישראל וכו' - דסמך ליה והדוה בנדתה בההוא ענינא⁷ ע"כ. ובפשטות נראה שזו דרשה גמורה מהפסוק לפרישה סמוך לוסת, ואם כן חובת הפרישה סמוך לוסת היא מדאורייתא.

אמנם זה לכאורה לא תואם את פשט הגמרא ביבמות (סב, וז"ל: "ואמר ריב"ל: חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך, שנאמר: וידעת כי שלום אהלך וגו'. הא מהכא נפקא, מהתם נפקא: ואל אישך תשוקתך - מלמד, שהאשה משתוקקת על בעלה בשעה שהוא יוצא לדרך. א"ר יוסף. לא נצרכה אלא סמוך לווסתה. וכמה, אמר רבא: עונה. והני מילי לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה - מיטרידי⁸ ע"כ. ופירש רש"י: "ה"ג לא נצרכה אלא סמוך לווסתה - [אף על גב] דאמור רבנן (שבועות דף יח): חייב אדם לפרוש מאשתו וכו' ואפילו הכי כשיוצא לדרך יפקדנה⁹ ע"כ. ומשמע מדברי רש"י שכל החיוב לפרוש בעונת וסתה הוא רק מדרבנן [שכתב 'אמור רבנן'], ומשום כך יכלו חכמים לבטל חיוב זה כאשר הבעל יוצא לדרך¹⁰. וכ"כ

ב). כך ציטט המרדכי (שם), וכן הוא בב"י (שם), וכ"כ לתקן בתועפות ראם (אות סו*). אמנם ביראים הנדפס כתוב "שיעור ותם לווסתה" וזה לכאורה חסר משמעות.

ג). כיון שכתב שפרישה סמוך לוסת היא מדאורייתא, וכפי שיתבאר לקמן, לא מצאתי הסבר מניח את הדעת לומר שפרישה סמוך לוסת מדאורייתא ואילו וסתות דרבנן, משום כך נראה לומר בדעתו שגם וסתות מדאורייתא.

והעירני הרב הלל בן שלמה שליט"א שאף אמנם סובר התרומה שהפרישה בשעת הוסת היא מדאורייתא, אבל ייתכן שחובת הבדיקה בשעת הוסת אינה מדאורייתא, וכל שעברה עונת וסתה הרי היא מותרת בלא בדיקה. ואכן התרומה שם לא הזכיר את עניין הבדיקה בשעת הוסת. אמנם לענ"ד אף שיש מקום לומר כך, אין זה מסתבר, משום שאם יש חשש דאורייתא שהאשה תראה באותו יום, לא מסתבר שמיד לאחר מכן היא תהיה מותרת מבלי בדיקה.

ד). אמנם מרש"י בהוריות (ח: ד"ה פרוש) מוכח דסבירא ליה דהוא מדאורייתא, אולם יש שערערו על ייחוס פירוש זה לרש"י ומייחסים אותו לריב"ן חתנו (עיין טה"ב ח"א עמ' נז שהזכיר זאת). [וראה בספר מחקרים בספרות התלמוד ובבלשונות השמיות, ח"ב עמ' 656 והלאה, שהאריך להוכיח דאינו לרש"י]. [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): על ייחוס

הריטב"א (שם ד"ה לא נצרכה) בדעת רש"י, וכתב עוד בדעתו שאע"פ שבגמרא בשבועות למדו חיוב זה מהפסוק ד'והזרתם', אין זה אלא אסמכתא בעלמא. וכיוצ"ב כתב כבר בשאלות (מצורע סי' פט) שהוא אסמכתא בעלמא, כיון דקיי"ל כרב דוסתות דרבנן. וכ"ד הראב"ד (בעה"נ שער תיקון הוסתות סי' א), וכ"כ בשם בה"ג. וכ"כ הרשב"א (תוה"א ב"ז ש"ג), הרי"ד בפסקיו (יבמות סב:), הרמב"ן (הל' נדה פ"ח ה"י), ר"א מן ההר (יבמות סב:), הרשב"ץ בפסקיו (הובא בקובץ שיטות קמאי נדה טו.) והמאירי (נדה טז.). וכן נראה יותר בדעת הרי"ף (יבמות יט:).



שיטת ר"ת וסיעתו שלא הותר תשמיש בעונת הוסת ליוצא לדרך

אמנם התוס' (יבמות שם ד"ה חייב) כתבו בשם ר"ת (ספר הישר חידושים סי' מה) שלא הותר תשמיש בעונת הוסת ביוצא לדרך, וז"ל "אומר ר"ת דפקידה זו אינו תשמיש, אלא כשהוא רוצה לצאת בדרך אם הוא רחוק ממנה לא יצא לדרך אא"כ ישוב אליה ויפקדנה או בתשמיש או בשאר דברים [=אם הוסת קרוב. הגהות הב"ח] וידבר על לבה" ע"כ, ומבואר שלדעת ר"ת אין היתר תשמיש בעונת הוסת ליוצא לדרך, אלא רק כאשר זה רחוק מעונת וסתה, או בעונת וסתה בשאר קריבות ובדיבור. וכ"כ התרומה (סי' צג), הרוקח (סי' שיז), האו"ז (ח"א סי' שנח), והסמ"ק (סי' רפז).

וכתבו שם התוס' עוד: "ומשני אמר רב יוסף לא נצרכה אלא לאשתו נדה' הכי גרסינן בכל הספרים ישנים, והכי פירושו: דחד קרא אתא דאפילו באשתו נדה יש לו לפוקדה, וכמה עונה, אף על פי שאסור לשמש מכל מקום שמחה ותענוג הוא לה הואיל ורוצה לצאת בדרך, והכי אמרינן בריש הדר (עירובין סג:) הישן בקילעא שאיש ואשתו ישנים שם עליו הכתוב אומר נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה, ואמר רב יוסף התם ואפילו אשתו נדה. ומה שהגיהו בספרים לא נצרכה אלא סמוך לוסתה אין נראה כלל, דהגיהו כן לפי שרוצין לפרש דפקידה היינו תשמיש, ובשבועות (דף יח: ושם) מוכיח דסמוך לוסתה מדאורייתא מוהזרתם את בני ישראל וגו' ע"כ. ומבואר שלדבריהם הגירסה בגמרא הייתה "אמר רב יוסף לא נצרכה אלא אפילו אשתו נדה". ולפי זה פירוש הגמרא כן: שבתחילה למד ריב"ל מהפסוק "וידעת כי שלום אהלך וכו'" שיש חובה לפקוד בתשמיש כשיוצא לדרך. והפסוק השני שהביאה הגמרא "ואל אישך תשוקתך וכו'" עליו אמר רב יוסף שנצרך לאשתו נדה, שכאשר אשתו נדה ואינו יכול לפוקדה בתשמיש, אפילו הכי יש לו לדבר על לבה, ולרצותה בשאר דברים. וכ"כ גם האו"ז (שם). וכ"כ הרא"ש (יבמות פ"ו

פירוש רש"י להוריות, יעויין עוד בפורום אוצה"ח כאן].

ה). כך נראה מפשטות דבריו, אמנם אינו מוכרח שכל העונה היא רק מדרבנן, וראה לקמן מה שכתב הריטב"א בשמו.

ו). דזה לשונו: "ואמר רב יוסף לא נצרכה אלא סמוך לווסתה ואף על גב דאמרו רבנן חייב אדם לפרוש מאשתו סמוך לווסתה וכמה א"ר עונה והני מילי לדבר הרשות אבל לדבר מצוה מיטריד" ע"כ, ובפשטות נראה שכוונתו לפקידה בתשמיש שנאסרה בגמרא בשבועות מדרבנן, דהדרשה היא אסמכא בלבד, ומשום כך הותרה ביבמות ביוצא לדרך. אמנם נראה שיש אפשרות לומר שהרי"ף סובר שפרישה סמוך לוסת היא מדאורייתא, ומה שכתב 'דאמרו רבנן' כוונתו לפרישה משאר קריבות ולא מתשמיש, ובגמרא ביבמות אין הכוונה לפקידה בתשמיש אלא בשאר קריבות שהותרו ביוצא לדרך, וכשיטת ר"ת וסיעתו. אולם נראה לענ"ד יותר פשוט כאפשרות הראשונה.

סי' י) שברוב הספרים הגירסה כפי שכתב ר"ת. וכ"כ הרז"ה (בהשגות על הראב"ד שם אות א), וז"ל "ומה שהגיהו בספרים וכו' הגהה היא שהוגהה משמו של הרב ר' יצחק בן מרואן לוי ז"ל, וליתא כל עיקר, ולא נמצאת בספר ישן מעולם" ע"כ.

ויוצא מבואר מדברי התוס' וסיעתו שהדרשה בשבועות על פרישה סמוך לוסת היא לימוד גמור מדאורייתא. וכן מבואר גם בתוס' בפסחים (עב: ד"ה סמוך).



קושיה על הסוברים שהותר תשמיש סמוך לוסת ביוצא לדרך ודחייתה

ובתוס' (יבמות שם ד"ה חייב) הקשו על הסוברים שהותר גם תשמיש בשעת הוסת ליוצא לדרך, וז"ל "ועוד דמוקי לה ביוצא לדבר הרשות וא"כ אפילו למאן דאמר (גדה דף טו.) ווסתות דרבנן אם כן סמוך לווסתה נמי דרבנן מכל מקום למה יהא מותר ביוצא לדבר הרשות" ע"כ, ולכאורה אכן לא מובן כיצד הותר תשמיש כיון שהצורך לצאת לדרך הוא רק לדבר הרשות.

ונראה לבאר שלרש"י וסיעתו 'הם אמרו והם אמרו', חכמים שאסרו קרבה סמוך לוסת הם שהתירו ביוצא לדבר הרשות. אמנם יש עדיין מקום לשאול, סוף סוף מדוע חכמים בטלו את דבריהם כאשר כל הצורך לצאת לדרך הוא רק לדבר רשות. ויש לומר דהטעם הוא שכיון שבעצם היציאה לדרך אין שום איסור, ממילא חכמים לא מטריחים את האדם שלא לצאת לדרך בזמן שבו הוא צריך, רק משום שאם יצא לדרך תיווצר מצוה לבוא על אשתו, ויידחה איסור דרבנן של פרישה סמוך לוסת.



שיטת הרמב"ם בפרישה סמוך לוסת

הנה הרמב"ם (הל' איסור"ב פ"ד הי"ב) כתב: "ואסור לו לאדם שיבוא על אשתו סמוך לווסתה שמא תראה דם בשעת תשמיש שנאמר והזרתם את בני ישראל מטומאתם" ע"כ, ומפשטות דבריו משמע שפרישה סמוך לוסת מדאורייתא, ונלמדת מהפסוק ד'והזרתם'. אמנם מדבריו במקום אחר (שם פ"ח הי"ד) נראה יותר שפרישה סמוך לוסת מדרבנן, וז"ל "וכן אשה שראתה דם מחמת מכה שיש לה במקור אף ע"פ שראתה בשעת וסתה היא טהורה והדם טהור, שהוסתות מדבריהם כמו שיתבאר בהלכות מטמאי משכב ומושב (פ"ג ה"ט) עכ"ל. ומבואר בדבריו שאישה בעת שיש לה

ז). אמנם בפסקיו לנדה (פ"א סי' א) כתב שוסתות דרבנן, וכ"כ עוד במקום אחר (שם פ"ט סי' ב) בשם הראב"ד להקל בפרישה כיון שוסתות דרבנן. וכן בתוס' הרא"ש (הוריות ח:) הקשה על רש"י, שהרי פרישה היא מדרבנן.

ח). אמנם נראה בדעת הרז"ה שאף שהוא סבר בדין היוצא לדרך כר"ת וסיעתו, בענין פרישה סמוך לוסת סבירה ליה דהוא מדרבנן, והדרשה בשבועות היא אסמכתא, כמבואר בספרו המאור (שבועות ב. בדפי הרי"ף).

ט). ויש לכאורה דוחק בפירוש ר"ת וסיעתו שפירשו פקידה בשאר דברים, שבפשטות הלשון פקידה הוא תשמיש. וכן מצינו גמרא בסנהדרין (צא:): שפקידה הכוונה לתשמיש, וז"ל "ואמר לו אנטונינוס לרבי: נשמה מאימתי ניתנה באדם, משעת פקידה או משעת יצירה? - אמר לו: משעת יצירה" ע"כ. שו"ר שכן הקשה הריטב"א (שבועות יח: ד"ה ת"ד) על ר"ת וסיעתו. ועוד הקשה לשיטתם "דכיון דתשמיש אסור למה לאלבשה יצר הרע".

י). ובטה"ב (ח"א עמ' מד) כתב שמחמת קושיה זו נטה הרז"ה לשיטת ר"ת, אע"פ שהוא סובר שפרישה סמוך לוסת דרבנן.

מכה אינה חוששת לוסתה כלל, 'היא טהורה והדם טהור', ובפשטות אישה זו מותרת לבעלה בכל שעת וסתה^א.



מפשט המקרא נראה יותר שאין זה לימוד דאורייתא

וכך נראה יותר מפשט הפסוק שלא בא ללמד אזהרה זו בדווקא, וממילא דברי הגמרא בשבועות אינם לימוד גמור מדאורייתא אלא אסמכתא. שהפסוק (ויקרא טו, לא): "וְהִזְדַּחֲתֶם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִטְּמֵאתָם וְלֹא יָמְתוּ בְּטִמְאָתָם בְּטִמְאָם אֶת מִשְׁכְּנֵי אֲשֶׁר בְּתוֹכָם" נכתב בתורה לאחר דיני הזב והזבה, 'והזרתם' לשון 'והפרשתם', ופשטותו ציווי למשה רבנו ללמד את עם ישראל את דיני הטומאה, וע"י כך יפרשו מהטומאה. וכבר מצינו שחכמים סמכו על פסוק זה להוסיף הרחקה מהטומאה, בגמרא (מו"ק ה.): "מצינין את הקברות. אמר רבי שמעון בן פזי: רמז לציון קברות מן התורה מנין", ושם בגמרא הובאו דעות רבות מה המקור לדין זה, ולדעת מר זוטרא זה נלמד מהפסוק 'והזרתם את בני ישראל מטומאתם', ונראה לכאורה פשוט בגמרא שלא מדובר בלימוד מדאורייתא אלא רק באסמכתא. ונראה שכמו כן גם דין פרישה סמוך לוסת, שנלמד בגמרא גם הוא מפסוק זה, אין זה אומר שזו כוונת הפסוק, אלא רק שחכמים סמכו על מקרא זה. משום כך נראה שאף שהגמרא והרמב"ם הביאו פסוק זה, אין זה משום שדין זה הוא דין דאורייתא גמור, אלא משום שזו אכן משמעות הפסוק שיש להרחיק את בני ישראל מידי טומאה, אבל הציווי הספציפי של פרישה סמוך לוסת הוא רק מדרבנן^ב.



הטעם שאע"פ שוסתות דרבנן פרישה סמוך לוסת מדאורייתא, שיטת הרא"ה

ולכאורה כיון שדעת רוב הראשונים שכל דין וסתות הוא מדרבנן צריך להבין כיצד ייתכן דדעת כמה מהראשונים שהפרישה בסמוך לו היא מדאורייתא. וכתב הרא"ה (בדק הבית בית ז שער ב ה.) שגם לסוברים שוסתות מדרבנן, איסור פרישה הוא מדאורייתא משעת הוסת ועד סוף העונה, שאע"פ שהחשש שתראה בשעת הוסת הוא מדרבנן, הזהירה התורה שלא לבוא על האישה בזמן זה, "לפי שדרכו של דם לבא בהרגל התשמיש". וכן הזכיר המאירי (נדה טז. ד"ה כבר ביארנו) דעה זו (אמנם ליה לא סבירא ליה). וכ"כ הפלתי (סק"י) התפארת ישראל (על הכרתי ופלתי סי' קפד סק"ג) והמצפה איתן (נדה טו. בתוס' ד"ה אפילו). ועל פי זה מובן שהתורה הזהירה על תשמיש בזמן זה, כיון שהתשמיש עלול לגרום לראיית הדם. אע"פ שהחשש שתראה בלא תשמיש אינו מהתורה אלא רק מדרבנן.

אמנם נראה שאין אפשרות לומר כן בדעת התוס' (נדה טו. ד"ה אפילו) והרא"ש (פ"א סי' א), כיון שהם הקשו מדין ד'והזרתם' שהוא דאורייתא, על מה שהתיר רבה בר בר חנה (בגמרא שם) את

יא. דלכאורה דחוק מאוד לומר שהרמב"ם קאי דווקא בשעבר שעת וסתה.

יב. כך אמר לי מו"ר הגר"ש טל שליט"א.

האישה אחר הוסת כיון שוסתות דרבנן, ומוכח דסבירא להו דלמ"ד פרישה סמוך לוסת מדאורייתא הוא הדין גם אחר שעבר וסתה".



הסבר ערוך השולחן

והנה כתב ערוך השולחן (סי' קפד ס"ג-ס"ז) בדעת הראשונים הסוברים שפרישה סמוך לוסת מדאורייתא שכיון שרוב נשים רואות בשעת וסתן וכל אישה מוחזקת שתראה בעת וסתה, אם כן איך לא נחוש מן התורה לרוב וחזקה. וביאר דלמ"ד וסתות דרבנן, זה אמור דווקא אחר שעבר וסתה, שכיון שלא הרגישה אינו אלא מדרבנן, אבל קודם הוסת אסורה מדאורייתא". אמנם כבר דחו סברה זו החתם סופר (יו"ד סי' קמב ד"ה מיהו במה, וסי' קעה ד"ה והנה הב"ח), הגרעק"א (שו"ת ח"א סי' ס) והחזו"א (יו"ד סי' פ סק"ב וסק"ז), שכיון שזמן ראיית האישה תלוי בהרבה גורמים חיצוניים, כגון אכילה, שתיה, קפיצה וכיוצא בזה, הרי שחזקת וסתה עלולה להשתנות בכל עת, ושוב אין לומר שהוי חזקה מהתורה.



שיטת החת"ס בשם רבו הגר"נ אדלר וכן דעת הנודע ביהודה לחלק בין שמא

ראתה לשמא תראה

והיה אפשר לתרץ את שאלתנו על פי מה שכתב בשו"ת חתם סופר (יו"ד ח"ב סי' קע), וז"ל "ואני קבלתי ממורי ורבי וצ"ל" דאפילו למ"ד וסתות לאו דאורייתא מ"מ עונה הסמוך לוסתה דאורייתא, דשמא ראתה כבר לא חיישינן אבל שמא תראה [חיישינן], כמו שמא מת ושמא ימות (גיטין כח:). ושוב נדפס כן בספר נוד"ב. ושוב מצאתי כן בבדק הבית להרא"ה אלא שחילק שם בין עונה שקודם רגע הוסת לעונה שאחר רגע הוסת ע"ש" עכ"ל. ולדבריו מבואר דהא דאמרינן וסתות דרבנן, קאי אחר שעבר הוסת שיש לטהר את האישה על פי בדיקה, כיון דהחשש שראתה הוא רק מדרבנן, ולא דמי לפרישה סמוך לוסת, דהוא קודם שעבר הוסת, ששם החשש הוא שמא תראה שהוא מדאורייתא. וכיוצ"ב כתב בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' נה) דיש לחלק בין קודם הוסת לאחר הוסת.

ועל פי דבריהם יש ליישב את הסתירה בדעת האו"ז, שבמקום אחד (ח"א סי' שנה) כתב שוסתות דרבנן, ואילו לאחר מכן (סי' שנה, הו"ד לעיל) כתב שפרישה סמוך לוסת מדאורייתא. ולפי הנ"ל אפשר שדעתו לחלק בין קודם הוסת לאחר הוסת.

(יג). כך כתב בשו"ת אמרי אש (יו"ד סי' סה, להרה"ג מאיר אייזנשטט זצ"ל, תלמיד החת"ס) להקשות על שיטת הנוד"ב (לקמן).

(יד). אמנם ראה המשך דבריו שם (סי"ב) דאפשר דהוא לא נוקט כן למעשה.

(טו). הוא הרה"ג ר' נתן אדלר זצ"ל.

(טז). ויש להעיר שלכאורה קשה לסייע לחת"ס מדברי הרא"ה, כיון שהרא"ה כתב בדיוק להיפך, שקודם הוסת החשש הוא מדרבנן, ואחר הוסת החשש הוא מדאורייתא. ומצאתי שכן העיר בטהרת הבית (ח"א עמ' נה).

קושיה מהגמרא על שיטה זו

אולם לכאורה יש להקשות על חילוקם, שבגמרא בנדה (טז), אחר שהובאה באורך מחלוקת האמוראים האם וסתות דאורייתא או דרבנן, מעמידה הגמרא את מחלוקתם כמחלוקת תנאים, ואחר שהביאה הגמרא כמה תנאים שנחלקו בזה, מביאה הגמרא מחלוקת תנאים נוספת, וז"ל "לימא הני תנאי בהא נמי פליגי, דתניא הרואה דם מחמת מכה אפילו בתוך ימי נדתה טהורה דברי רשב"ג, רבי אומר: אם יש לה וסת חוששת לוסתה. מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר וסתות דאורייתא, ומר סבר וסתות דרבנן, אמר רבינא: לא, דכ"ע וסתות דרבנן, והכא במקור מקומו טמא קמיפלגי; רשב"ג סבר: אשה - טהורה, ודם טמא - דקאתי דרך מקור, ואמר ליה רבי: אי חיישת לוסת - אשה נמי טמאה, ואי לא חיישת לוסת - מקור מקומו טהור הוא" ע"כ. והנה כאן לכאורה הנידון הוא בחשש שמא תראה, שלדעת רבי [ובהו"א לדעת רשב"ג] בעלה בא עליה גם בשעת וסתה, ואף על פי כן אומרת הגמרא שלכו"ע וסתות דרבנן, ומוכח שגם החשש שמא תראה הוא חשש מדרבנן".

אלא שכל זה פירוש הגמרא אליבא דהרמב"ם (איסור"ב פ"ח ה"ד) והרשב"א (תוה"א ב"ז ש"ד כג.), שאישה שיש לה מכה יכולה לתלות גם בשעת וסתה, אבל התוס' (שם ד"ה ומר, וכ"כ הגה"מ בהל' איסור"ב פ"א ה"ג בשם התרומה) פירשו שמדובר בברייתא באישה שהרגישה שהדם יוצא ממכתה, ואע"פ כן הייתה הוה אמינא לטמאה כיון שוסתות דאורייתא, אבל אם לא הרגישה שהדם יוצא ממכתה, ודאי טמאה וחוששת לוסתה.

דחיית הראיה מהגמרא בגיטין

לעיל התבאר שהחת"ס מדמה את חילוקו בין שמא ראתה לשמא תראה, לדברי רבא בגמרא בגיטין (כח:). שמחלק בין שמא מת לשמא ימות. וכן כתב הנוד"ב (שם ד"ה והנה כבר) ללמוד מדברי רבא הנ"ל. וז"ל הגמרא: "ורמי תרומה אתרומה, תנן: בת ישראל הנשואה לכהן, והלך בעלה למדינת הים - אוכלת בתרומה בחזקת שהוא קיים; ורמינהו: הרי זה גיטך שעה אחת קודם מיתתו - אסורה לאכול בתרומה מיד וכו', רבא אמר: שמא מת לא חיישינן, שמא ימות חיישינן" ע"כ. והנה הנוד"ב שם כתב להסביר את דברי רבא, שאף שיש חזקת חיים לאדם, כיון שסוף אדם למיתה, על כן בכל שעה חיישינן שמא עכשיו ימות, אלא שחזקת חיותו מועילה שלא נחוש שמא מת כבר קודם לכן. ולומד הנוד"ב משם לראיית האישה, שחזקת טהרה מועילה שלא ראתה קודם לכן, אבל בכל עת וסתה חיישינן שמא תראה, כיון דחזקה אורח בזמנו בא. ומדברי הנוד"ב נראה שהוא מבין את כל זה בפירוש רש"י.

(יז). ודחוק לומר שכל מחלוקתם היא לגבי מקרה שעברה כבר שעת הוסת. וגם אין להעמיד את מחלוקתם בנידון המדובר קודם לכן בגמרא, בבדיקה אחר הוסת, כיון שנחלקו במקרה שהאישה רואה מחמת מכה, ובדיקה לא תועיל.

(יח). לאחר מכן ראיתי שכן הקשה גם הרשב"א עצמו בחידושיו לשבועות (יז:).

אמנם לענ"ד נראה שרש"י פירש את הגמרא באופן אחר, וז"ל "שמא מת לא חיישין - דאוקמינן אחזקה שהניחו חי, וגבי כהן שהלך למדינת הים כיון שלא גירשה אינה נאסרת אלא אם כן מת, אבל זו שנותן לה גט על מנת שיחול שעה אחת קודם למיתתו לשמא ימות מיד ודאי חיישין דלא מרע לה לחזקה בהכי" ע"כ. ומבואר שלדעת רבא בסתמא מעמידים אדם על חזקתו שהוא עודנו חי, ורק לעניין גט שכתב לה שיחול שעה אחת קודם מיתתו, אמרינן דכל שעה ושעה שמא בעוד שעה ימות, וזה משום שגם כאשר אנו אומרים כן לגבי עכשיו הוא עדיין בחזקת חיותו. מה שאין כן בעניין ראיית האשה, שאם אנו חוששים שהיא תראה כעת (ומשום כך מחייבים פרישה), הרי זה סותר לחזקת טהרה של האשה, ואין זה כמו שאמר רבא שחוששים לשמא ימות, שזה לא סותר לחזקה דעודנו חי.

ואחר עומדי בזה שמחתי לראות שכן העיר הפרדס רימונים (פתחי נדה דף ט אות ז ד"ה אמנם), וז"ל "אלא ודאי דעיקר הסברא דשמא ימות חיישין, הוא משום דבמה דחיישין על להבא אין אנו מרעין בזה החזקה דהשתא, וכמו שפירש רש"י שם" ע"כ. וכתב עוד לחזק הבנה זו, ממה שבגמרא שם הקשו על דברי רבא שלדעת ר"מ הלוקח יין מבין הכותים ואומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה וכו' אינו יכול לשתות, דחיישין לבקיעת הנוד. ומבואר שהשוו בגמרא בין שני נידונים אלו. והנה גם בזה החשש שמא יבקע הנוד הוא חשש על להבא שהנוד יבקע קודם הגיעו לביתו, שבכל זאת לא התיר ר"מ לשתות השתא, ואע"פ שכעת הוא עומד בחזקתו. ומבואר מכל הנ"ל שאין ראיה לדבריהם מדברי הגמרא בגיטין.



קושיית הגרע"י דסברת שמא ימות היא סברה דרבנן

והגרע"ע יוסף זצ"ל בטהרת הבית (ח"א עמ' נג) הקשה על שיטת החת"ס והנוד"ב, דקיי"ל דהחשש שמא ימות הוא רק מדרבנן, שכן מבואר ברשב"א (נדרים ג:) ובמאירי (גיטין כח.) ועוד אחרונים. ואם כן, אף אם נאמר שסברה זו שווה לחילוק בין ראתה לשמא תראה, מצינו סברה זו רק בדרבנן, ולכאורה דחוק לחלק כמו כן בדאורייתא.



הרשב"א דוחה את הראיה מהגמרא בשבועות

והנה בגמרא בשבועות (יח.) איתא דיש חיוב חטאת למי שבא על אשתו בסמוך לוסתה וראתה בתשמיש, ומבואר שהוא עבר איסור בשוגג, כיון דקיי"ל באונס ומזיד שאינו מביא קרבן. ויש שרצו (ראה בדק הבית לרא"ה ב"ז ש"ב ד:) להוכיח מגמרא זו דהנה החובה לפרוש סמוך לוסת היא מדאורייתא, שהרי חובת הפרישה הזו היא גורם החיוב לחטאת, שאם לא היה זה בשעת יט.). וקושיה זו קשה גם לחת"ס, שרק דימה את סברתו לגמרא בגיטין, ולא רק לנוד"ב שממש התבסס על הגמרא בגיטין כמקור לדבריו.

וראיתי מה שכתב הגרע"ע זצ"ל עוד (שם) לתלות את דברי החת"ס והנוד"ב במחלוקת האם ספק דאורייתא או מדרבנן עיי"ש. ונראה לענ"ד שלכאורה אין זה שייך לנידוד"ה, כיון שלדבריהם אף שזהו ספק דאורייתא שמא תראה, על כל פנים מצינו שהתורה אסרה להדיא ספק זה, אם כן איסורו מהתורה ולא מדרבנן.

וסתה היה אנוס ופטור מקרבן, דלא היה לו לחשוש שתראה. וכעת, כיון שיש חובת פרישה, משום כך היה לו שלא לבוא עליה.

אמנם הרשב"א כתב (חידושים שם יז, ומשמרת הבית ב"ז ש"ב ה.) שגם אם האיסור אינו מהתורה אלא מדרבנן, האדם כבר אינו אנוס אלא שוגג, כיון שהיה צריך לחשוש שתראה, שזו העונה הרגילה בה. וכ"כ הרשב"א בהבנת דברי רש"י (שם יח. ד"ה אכל וד"ה ובתלמיד חכם), וכן מבואר להדיא בר"ח (שם)². ובהמשך דבריו מוכיח הרשב"א מגמרא זו גופא דהפרישה מדרבנן, כיון שאם הייתה מדאורייתא הרי שהוא מזיד, כיון שעבר על איסור התורה לפרוש³.



שיטת החכמת אדם בשעת הוסת עצמה היא מדאורייתא

והחכמת אדם (בינת אדם שער בית הנשים סי' א) כתב לחדש שלכו"ע בשעת הוסת עצמה יש איסור מדאורייתא. וראיתי שכבר כתבו (טהרת הבית ח"א עמ' מה, אמרות טהורות ח"א עמ' עט) לדחות את דבריו מדברי הרשב"א במשמרת הבית (ב"ז ש"ב ד:): שכתב להדיא "דלמאן דאמר וסתות דרבנן אפילו בשעת הוסת ממש מותרת דבר תורה", וכן הוכיח שם מדברי הראב"ד. וכן דחו עוד מדברי מהר"ם מרוטנבורג (שו"ת הרשב"א ח"א סי' תתלט). ובטהרת הבית (שם) כתב שקשה לומר כן בדעת הראשונים שכתבו שהדרשה ד'הזרתם' היא רק אסמכתא, שלדבריו היה להם לומר שקאי על שעת הוסת עצמה. וראה באמרות טהורות (שם עמ' פ) שהביא עוד כמה דחיות לשיטת החכמת אדם⁴.

והאחרונים (שם) כתבו שהחכמת אדם אינו ראשון בדעה זו, וזו כבר דעת הריטב"א, וז"ל (שבועות יח.): "והוי יודע דסמוך לוסתה האמור כאן אינו סמוך לוסתה האמור לקמן שהוא עונה או יום או לילה, דההיא מדרבנן בעלמא הוי דהא קיימא לן וסתות דרבנן, אלא ר"ל אחר שהגיע וסתם או קודם מעט בסמוך ממש" ע"כ. וכ"כ עוד (שם): "אלא דודאי דסמוך לוסתה שהזירה תורה היינו סמוך ממש כגון חצי שעה וכיוצא בו, ועונה האמורה בדברי רבי יאשיה מדרבנן היא לעשות גדר וסייג, דהא קיימא לן וסתות דרבנן ולא דאורייתא והיאך החמירה תורה לאסור עונה שלימה קודם לכן, אלא ודאי כדאמרן וכו', וזו שיטת רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל" ע"כ⁵. וראה עוד בטהרת הבית שכתב כן בדעת רבו של הר"ש משאנץ (פסחים עב:), ובדעת המאירי⁶.



כ). וכן אפשר להסביר גם בדעת הרמב"ם (הל' שגגות פ"ה ה"ז) שמה שכתב שתלוי האם יודע שיש איסור לבעול בשעת הוסת, כוונתו, שאם יודע שיש איסור בזה מדרבנן, שוב אינו אנוס אלא שוגג, ואילו אם הוא לא יודע שיש בזה איסור מדרבנן, הרי הוא אנוס, שאינו יודע שיש לו להזהר משום וסתה.

כא). והעירני הרב הלל בן שלמה שליט"א שיש לדחות הוכחה זו, משום שגם אם מצות הפרישה היא מדאורייתא, כך שביטל עשה של תורה במזיד, מכל מקום שוגג הוא לגבי איסור נדה. ושו"ר שכן כתב רש"י (שם יח. ד"ה ובתלמיד חכם).

כב). ויש להעיר שגם החכמת אדם סיים בצ"ע. והרב הלל בן שלמה שליט"א כתב שודאי גם החכמת אדם ידע שדעת הראשונים אינה כן, וזה מה שכתב "לכאורה נראה לי דבר חדש שלא ראיתי בשום חבור שידבר בזה", ומה שכתב "דלכאורה עלמא זמן הוסת אסור מדאורייתא", היינו שזה מוסכם על כל התנאים ואמוראים.

סיכום שיטות הראשונים, פסיקת השו"ע והאחרונים בחיוב הפרישה סמוך לוסת

עד כה התבאר שיש ד' שיטות בראשונים בחיוב הפרישה סמוך לוסת:

א. שיטת רש"י: חובת הפרישה סמוך לוסת היא רק מדרבנן, והפסוק 'והזרתם' הוא רק אסמכתא, ויוצא לדרך הותר בתשמיש. והתבאר שכן דעת השאלות, בה"ג, ראב"ד, רמב"ן, רשב"א, רי"ד, מאירי ועוד. וכן נראה בדעת הרמב"ם.

ב. שיטת ר"ת: חובת הפרישה סמוך לוסת היא מדאורייתא, ויוצא לדרך לא הותר בתשמיש אלא רק בשאר קריבות, וזה על פי גרסה אחרת בגמרא. וכ"כ התוס' (יבמות, פסחים), האו"ז, התרומה, הרוקח, והסמ"ק.

ג. שיטת הרא"ה: גם הסוברים שחובת הפרישה היא מדרבנן, זה דווקא קודם הוסת, אבל אחר שהגיע הוסת חובת הפרישה היא מהתורה, כיון שהתשמיש עלול לגרום לביאת הדם. ויוצא לדרך הותר בתשמיש בתחילת עונת הוסת קודם שהגיע שעת הוסת. והתבאר שיש קושי לומר כך בדעת התוס' והרא"ש.

ד. שיטת החכמת אדם: לכו"ע חובת הפרישה בשעת הוסת ממש היא מדאורייתא. ויוצא לדרך הותר בתשמיש בעונת הוסת, אבל לא בשעת הוסת ממש. וכן כתבו כבר כמה מהראשונים: הר"ש משאנץ בשם רבו, המאירי, ונראה שזו דעת הריטב"א ושכן כתב בדעת הרמב"ן. והתבאר שיש בשיטה זו כמה קשיים.

ולעיל התבאר שיש שאלה יסודית מאוד בדעת האומרים שהפרישה היא מדאורייתא, שהרי קיי"ל בדעת רוב מוחלט של הראשונים שוסתות דרבנן, ואם כן כיצד ניתן לומר שהפרישה קודם לכן היא מדאורייתא. והבאנו לעיל כמה אפשרויות ליישב ודחינו אותן. ומחמת קושי זה, ועוד שכן כתבו רוב גדולי של הראשונים, וגם שכן נראה יותר מפשט הפסוקים [שפסוק 'והזרתם' לא נאמר באופן ישיר ללמד מצוה זו, וכפי שהתבאר], נראה לענ"ד שיש לנקוט שחובת הפרישה סמוך לוסת היא מדרבנן וכשיטת רש"י וסיעתו. וכן פסקו השו"ע (יו"ד סי' קפד ס"ג; או"ח סי' רמ ס"א) הרמ"א (יו"ד סי' קפד שם) ואחרונים רבים.



כג). אמנם נלענ"ד שאין זה מוכרח בדעתו, ואפשר שדעתו כהרא"ה שהפרישה מדאורייתא היא גם אחר הוסת עד סוף העונה, ואולי אפשר לדייק כן ממה שכתב "רוצה לומר אחר שהגיע וסתם או קודם", וכן "והיאך החמירה תורה לאסור עונה שלימה קודם לכן". ומשמע שמ"מ אפשר שהתורה אסרה את חלק העונה שאחר הוסת.

כד). אמנם בחידושי ליבמות (סב:) כתב שגם הפרישה בשעת הוסת ממש היא מדרבנן, וצ"ע.

כה). ומה שכתב כן בדעת רש"י, זה משום שהתקשה מרש"י בהוריות, אמנם לפי מה שהובא לעיל בהערה שאין זה פירוש רש"י שוב אין צורך לדחוק כך בדעתו.

ב. חיוב פרישה בעונה בינונית לאישה שאין לה וסת קבוע¹

המקור לחיוב פרישה בעונה בינונית מסוגיית הבאין מן הדרך

מובא במשנה (נדה טו): "כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן. הבאין מן הדרך - נשיהן להן בחזקת טהרה", ובגמרא: "אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה: והוא שבא ומצאה בתוך ימי עונתה. אמר רב הונא: לא שנו אלא שאין לה וסת. אבל יש לה וסת - אסור לשמש. כלפי לייא? אדרבה, איפכא מסתברא! אין לה וסת - אימא חזאי, יש לה וסת - וסת קביע לה! אלא, אי איתמר - הכי איתמר, אמר רב הונא: לא שנו אלא שלא הגיע שעת וסתה, אבל הגיע שעת וסתה - אסורה, קסבר: וסתות דאורייתא. רבה בר בר חנה אמר: אפילו הגיע שעת וסתה - נמי מותרת, קסבר: וסתות דרבנן" ע"כ.



רוב הראשונים פירשו שמדובר בעונה בינונית

ותחילה צריך להבין מה פירוש "בא ומצאה בתוך ימי עונתה", ופירשו רוב הראשונים שהכוונה לעונה בינונית, שהיא עונת ראייה של רוב נשים, והיא שלושים יום. כ"כ רש"י (שם ד"ה בתוך), ראב"ד (בעה"נ שער תקון הוסתות סי' ג ד"ה ויש מי שאומר), רמב"ן (שם ד"ה והוא), רשב"א (שם), ר"ן (שם), רי"ד בפסקיו (שם), תוס' חכמי אנגליה (הו"ד בקובץ שיטות קמאי נדה שם), עזרת נשים (שער ח ד"ה והרב), מאירי (שם ד"ה ואח"כ), ריא"ז בפסקיו (נדה פ"א הלכה א אות כד), צידה לדרך (מ"ג כ"ה פ"ג), אהל מועד (שער איסור והיתר דרך יא), וכן משמע מהאגודה (נדה פ"ב סי' ז). ויש סיוע לדבריהם מדברי הגמרא (ט): "וכמה עונה, אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה: עונה בינונית שלשים יום" ע"כ. ומבואר שאותו מאן דאמר, הוא ריש לקיש בשם ר"י נשיאה, אמר במקום אחר שסתם עונה היא שלושים יום. וכן איתא להדיא בירושלמי (פ"ב ה"ד) בסוגיה דידן.

אמנם כמה מהראשונים פירשו שלא מדובר בעונה בינונית, אלא מדובר בוסתה הקבוע של האישה. כ"כ הרא"ה בבדק הבית (ב"ז סוף ש"ב ד"ה ושלשה דינין), וכן נראה בדעת הרמב"ם (הל' איסור פ"ד ה"ט), שהביא את הדין של הבא מן הדרך באישה שיש לה וסת, ומשמע שהוא הבין שריש לקיש בא לאסור את הבא בעונת וסתה ממש.



(כו). ובמקום אחר עסקתי בהשוואה בין עונה בינונית לעונת החודש, ואכ"מ ועוד חזון למועד.

(כז). שכתב: "כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהם והבאים מן הדרך נשיהם להם בחזקת טהרה. ודווקא בתוך עונתה ולא הגיע זמן וסתה" ע"כ. וממה שכפל שמדובר בתוך עונתה וגם שלא הגיע זמן וסתה משמע שאלו שני דברים שונים, ונראה שהוא הבין כשאר הראשונים שעונתה היינו עונה בינונית.

שיטת רש"י וסיעתו שאין חיוב פרישה בעונה בינונית לאישה שאין לה וסת קבוע

רש"י פירש שמדובר באישה שיש לה וסת קבוע

אע"פ שהתבאר שלדעת רוב הראשונים מדובר בגמרא בעונה בינונית, נחלקו הראשונים האם מדובר באישה שיש לה וסת או באישה שאין לה וסת. וכך פירש רש"י את דברי ריש לקיש: "בתוך ימי עונתה - ל' יום לראייה, אבל לאחר ל' בעיא בדיקה הואיל וסתם נשים חזיין לסוף עונה" עכ"ל. ופירש עוד (ד"ה לא שנו) שמחלוקת רב הונא ורבב"ח היא על גבי דברי ריש לקיש, היינו שלדעת רבב"ח דהלכה כמותו [כיון דקיי"ל וסתות דרבנן], יש לחשוש רק לעונה [של שלושים יום] ולא לוסתה. וביאר (ד"ה וסתות דרבנן) שהטעם שלא הצריכו לבדוק בוסתה משום שבעלה לא היה בעיר ומחמת ספק לא מחזיקים^כ אותה בטומאה. ומבואר בדברי רש"י (ד"ה אלא שלא) שמדובר בגמרא באישה שיש לה וסת קבוע, וממילא אין ראייה שאישה שאין לה וסת קבוע צטרך לחשוש לעונה בינונית.



דעת רבנו יצחק והרז"ה שאין חיוב פרישה כלל לאישה שאין לה וסת קבוע

וכן מבואר בפסקי נדה לרבנו אברהם מטול (פ"ד ה"ג, תשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת, קופפר, עמ' 248), ששאל רבנו שמואל מוורדום את רבנו יצחק על נשים שאין להם וסת כלל, שמא צריכות הן לחשוש לראיתם האחרונה, והשיב לו רבנו יצחק: "אשה שלא היה לה וסת מעולם כמו הנשים שלנו שלא קבעתן ג' פעמים אינה צריכה לפרוש סמוך לווסתה כלל" עכ"ל. ומבואר שאישה זו אינה צריכה פרישה כלל, גם לא בעונה בינונית.

וכן משמע מדברי הרז"ה (השגות על בעלי הנפש להראב"ד שער הוסתות אות טז), שאחר שביאר שיש י"ז מיני וסתות, כתב שאישה בצעירותה שעוד לא קבעה לאף אחד ממיני הוסתות, אינה צריכה לחשוש כלל לראיותיה, כיון ש"אם באנו לומר שתחוש האשה בתחלת וסתה לכל אלו החששות אין קץ וסוף לדברינו". ולכאורה כל שכן שכן יהיה הדין באישה שאחר כמה שנים מתחילת ראייתה טרם קבעה וסת. שהרי הרז"ה מדבר באישה שמסתמא תקבע וסת לאחר שלוש ראיות, ובכל זאת בשלושת ראיותיה הראשונות לא צריכה לחשוש כלל, וכל שכן לאישה שסיכוייה לקבוע וסת, ולראות שוב באותו היום הם אפסיים. ועוד נראה דיש לדייק כך מדבריו, ממה שפירש שהמשנה מדברת ב'למודה' דווקא, וכפי שהתבאר לעיל^{כז}.



כח. ברש"י לפנינו הלשון "לא מספקין לה בטומאה", אמנם כמה מהראשונים (פסקי הרי"ד, ר"ן בשבועות) העתיקו דבריו בלשון "לא מחזיקין לה בטומאה", וכן מסתבר.

כט. אמנם הרז"ה כתב זאת לאפוקי אישה ש'אינה למודה עדיין', כיון שגם אינה מורגלת בראיות, אבל לכאורה ע"פ דרך לימודו יש לומר גם באישה שכבר כמה שנים רואה ולא קבעה וסת. [וזו דיוק נוסף, מלבד הק"ו שהתבאר למעלה].

סיעת הראשונים הסוברים שיש חיוב פרישה בעונה בינונית לאישה

שאיין לה וסת קבוע

שיטת הרמב"ן וסיעתו שאישה שאיין לה וסת חוששת לעונה בינונית

אמנם הרמב"ן (חי' שם ד"ה והוא) פירש שמדובר בגמרא באישה שאיין לה וסת קבוע, שאחר שהביא והסביר את שיטת רש"י בביאור הגמרא, כתב: "אלא בזו שפירש ימי עונה לאשה שיש לה וסת אינו מחוור, שכיון שלא הגיע עת וסתה היאך נחוש לעונה והלא כל שיש לה וסת קבוע דמיה מסולקין ממנה עד זמן וסתה, אלא דרב הונא אמתניתין קאי ולדידיה יש לה וסת חושש לוסתה ולא לעונה אין לה וסת חושש לעונה, ולרבה בר בר חנה אפילו יש לה וסת אינו חושש לוסתה כדאמרן, ומיהו חושש לעונה אחר הוסת כלומר שאם עבר עליה עת וסתה כיון שאיין אנו חוששין לוסת נחוש לעונה, אבל ודאי הגיעו ימי עונה ולא הגיע עת הוסת אינה אסורה דאפילו למ"ד וסתות דרבנן מסולקת דמים היא אפילו מעונות עד הוסת, תדע שהרי אמרו דיה שעתה בוסתות ולא אמרו כן בעונות" עכ"ל. ומבואר בדבריו שמחלוקת רב הונא ורבב"ח היא על דברי המשנה, היינו באישה שיש לה וסת, ולעולם דברי ריש לקיש באישה שאיין לה וסת. ומשום כך מסיק הרמב"ן שרב הונא ורבב"ח מסכימים באישה שאיין לה וסת שהיא לא צריכה לחשוש אלא לעונה, ונחלקו באישה שיש לה וסת האם צריכה לחשוש לוסתה. וככל הדברים האלו כתב גם הר"ן (חי' שם) בשם הרמב"ן, וכן עולה גם מדברי הרשב"א בחידושיו (שם), וכ"כ האהל מועד, המאירי, עזרת נשים וצידה לדרך שהוזכרו לעיל. ומבואר בדעתם שיש חובת פרישה בעונה בינונית לאישה שאיין לה וסת קבוע.



כך נראה גם בדעת הרשב"ן

ובפסקי הרשב"ן (הובא קובץ שיטות קמאי נדה טו) כתב, וז"ל "ואם אין לה וסת, יש אומרים שמותרת בכל ענין, ויש אומרים שדינה משלשים יום לל' יום כאשה שיש לה וסת, או אם יש לה זמן מורגל לראייתה אלא שאינו קבוע הרי הוא לענין זה כוסת, ואם עבר וסתה והיא בתוך שלשים לראייתה ולא ראתה הרי היא ביום ל' כוסת שאינו קבוע, והתשב"ץ חושש להחמיר" עכ"ל. ומבואר בדבריו שתי דעות באישה שאיין לה וסת כלל - דעה אחת שאיין לה בכלל עונות פרישה. והדעה השניה שחוששת לעונה בינונית כוסת קבוע, ואם יש לה זמן מורגל לראות אלא שאינו קבוע, חוששת לו, ואם עבר חוששת גם לעונה בינונית. והתשב"ץ חשש להחמיר כדעה השניה שיש לה לפרוש בעונה בינונית, או בעונה שרגילה לראות בה אע"פ שאינה קבועה.



ל). היינו אין לה וסת כלל, משום שקודם לכן דיבר מאישה שיש לה וסת קבוע ושינתה וסתה.

סיכום חיוב פרישה בעונה בינונית

הסכמת האחרונים שיש חיוב פרישה בעונה בינונית לאישה שאין לה וסת קבוע

וכן המנהג

העולה מכל האמור, שנחלקו הראשונים האם יש חיוב פרישה בעונה בינונית לאישה שאין לה וסת. שיטת המקילים: רמב"ם, רש"י, ר"י, רא"ה ורו"ה, ושיטת המחמירים: ראב"ד, רמב"ן, רשב"א, ר"ן, אהל מועד, מאירי, תשב"ץ, עזרת נשים וצידה לדרך. וכן פסק השו"ע (סי' קפט ס"א), וכן הסכמת כל האחרונים. וכן המנהג פשוט. מלבד מנהג בנות תימן שמנהגן היה שלא לחוש לעונה בינונית, וכדעת הרמב"ם, אמנם כיום רבות מהן מחמירות כדעת השו"ע (טהרת משה עמ' סח ובהע' יא שם).



מחלוקת הרמב"ן והרשב"א בטעם החשש לעונה בינונית, והנפק"מ לזמננו

וכתב הרשב"א (תוה"א ב"ז ש"ג) הטעם שחוששים לעונה בינונית באישה שאין לה וסת קבוע "לפי שהיא עונה בינונית לרוב הנשים ולפיכך חוששין שמא יבא אורח בזמן הרגיל לבא לרובן של נשים" עכ"ל. וכן נראה מדברי רש"י בסוגיה דהבאים מן הדרך (הו"ד לעיל). ולפי זה יש מקום לשאול בזמן הזה, שרוב הנשים לא רואות ליום שלושים, מדוע יש לחשוש לעונה זו¹. אמנם מצאנו לרמב"ן (שם ד"ה נמצא) שכתב בדין הבאים מן הדרך, באישה שיש לה וסת קבוע ועבר וסתה שצריך לחשוש גם לעונה בינונית, וכתב הטעם "שאי אפשר לנו לומר שאשה זו לא תראה לעולם" ע"כ, וכ"כ הר"ן (שם) בשמו. ונראה שהוא הדין בכל שכן לאישה שאין לה וסת קבוע, שמהאי טעמא ודאי שאין אפשרות לומר שאינה צריכה לחשוש כלל, אף אם נאמר שבטל הטעם דרוב נשים. וסתימת כל הפוסקים לחשוש לעונה בינונית, ונראה מדבריהם שהם הבינו שעונה בינונית זו תקנת חכמים, שאף אם בטל הטעם לא בטלה התקנה, וראה מה שהאריך בזה בספר אמרות טהורות (ח"א סי' כ)².



(לא). וראה שכן כתב בספר אור יצחק (פרק ה' סעי' ז', ח"א יו"ד סי' כט, פרק ה' וסת שאינו קבוע אות ג. ח"א יו"ד סי' ל' סי' קצ) שאין לחשוש בזה¹ לעונה בינונית משום שאין זה זמן ראייה לרוב נשים.

(לב). והיה מקום ללמוד נפק"מ נוספת ממחלוקתם, שנראה היה לכאורה בדעת הרמב"ן והר"ן שאישה זו אם תחשוש להפלגה או לעונת החודש לא תצטרך לחשוש גם לעונה בינונית, כיון שסוף סוף לא אמרינן בה שלא תראה לעולם, שהרי היא חוששת בזמן מסוים בכל חודש. אמנם לדעת הרשב"א אף אם היא תחשוש להפלגה או עונת החודש, היא עדיין תצטרך לחשוש לעונה בינונית, כיון שזו ראיית רוב נשים, ואנו חוששים שתראה כמותן. אולם נראה שאין לומר כן, משום שלכאורה גם הרמב"ן והר"ן מודים שהטעם שחוששים לעונה בינונית זה משום שזו ראיית רוב הנשים, והם לא חולקים בזה על הרשב"א. הם רק מחדשים דבר נוסף, שאי אפשר לומר שאישה לא תראה לעולם, ולכן ודאי שיש עונה שצריכים לחשוש לה.

ג. פרישת עונה בינונית לבעלת וסת חצי קבוע

פתיחה

הנה צריך לברר מה דין אישה שאין לה וסת קבוע, אלא שלעולם רואה בהפלגות של יותר מל' יום, לדוגמא אישה שרואה בהפלגה של לה-מ ימים [המכונה בספרי האחרונים 'וסת חצי קבוע'], האם היא צריכה לחשוש גם לעונה בינונית משום שסוף סוף היא לא קבעה וסת, וזו ראייה של רוב נשים, או מכיון שהיא הוחזקה שאינה רואה בימים אלו שוב אינה צריכה לחשוש לרוב נשים. וכן יש לשאול גם לגבי אישה שלעולם רואה רק בהפלגה של פחות מל' יום, כגון כל כא-כו ימים וכעת לא ראתה, אם היא צריכה לחשוש לעונה בינונית.



לדעת הרמב"ן ברגילה לראות קודם עונה בינונית חוששת לה אם לא ראתה

בדברי הרמב"ן מבואר שבמקרה שרגילה לראות בהפלגה קצרה מעונה בינונית צריכה לחשוש לעונה בינונית, שכתב (חי' נדה טו): "נמצא עכשיו לדברינו כל אשה שאין לה וסת בעלה חושש לימי עונתה, ושיש לה וסת חושש לימי עונה שאחר הוסת ואפילו בבא מן הדרך". ומסיים שם מה הטעם מדוע אע"פ שיש לה וסת, חוששת לעונה בינונית שאחר הוסת: "מפני שאי אפשר לנו לומר שאשה זו לא תראה לעולם לפיכך תולין בעונות וחוששין להן" עכ"ל, וכן כתב הר"ן (שם) בשמו. ומבואר בדבריו שאישה שיש לה וסת קבוע אם לא ראתה בשעת וסתה חוששת לעונה בינונית שאחריה. וכל שכן לאישה שאין לה וסת, אף שיש לה קביעות של ימים מסוימים, שתצטרך לחשוש לעונה בינונית שאחר הוסת^ל. יד.



אין להוכיח מדברי הריטב"א משום שאפשר שהיקל דווקא בבא מן הדרך

על המשנה (נדה טו) ד"הבאין מן הדרך נשיהן להן בחזקת טהרה", אומר ר"ל משום רבי יהודה נשיאה: "והוא שבא ומצאה בתוך ימי עונתה" ע"כ. ופירש בזה הריטב"א (שם ד"ה א"ר

לג). ואף שכמה מהראשונים (ר"ן שם בשם הראב"ד, רשב"א שם ד"ה ומפרשים) חלקו על הרמב"ן, ולדעתם אישה שיש לה וסת אינה חוששת עוד לעונה בינונית, יש מקום לומר שבאישה שאין לה וסת מודי ליה.

לד). ובספר אמרות טהורות להר"א מאדאר שליט"א (ח"א עמ' תיב) כתב להוכיח להחמיר מדברי הרשב"א (תוה"א ב"ז ש"ג), וז"ל "ובזה חמור הוסת התלוי במעשה מוסת הימים אפילו הוסת מרוחק מעונה בינונית כגון שהיא למודה לראות משלשים וחמשה לשלשים וחמשה וכיוצא בזה אף על פי דהגיע זמן עונה בינונית מותרת דהא קביע לה וסת ואלו בוסת התלוי במעשה אימר האורח הבא מעצמו בא בעונה בינונית. ולפי הסברא הזאת כל שיש לה וסת לימים ולקפיצות אם עונת הוסת מרוחקת מעונה בינונית הרי זו אסורה ביום שלשים כמי שאין לה וסת כלל שחוששת לעונה בינונית כמו שכתבנו למעלה" עכ"ל. ומשמע מדבריו שדווקא משום שיש לה וסת קבוע אינה צריכה לחשוש לעונה בינונית, אבל אישה שאין לה וסת תצטרך לחשוש. אולם לענ"ד נראה שאין מדבריו ראייה, משום שאפשר שמה שכתב באישה שיש לה וסת שאינה צריכה לחשוש זה רק בהנגדה לבעלת וסת הקפיצות שחוששת. והיה מקום לומר שכמו שבעלת וסת הקפיצות צריכה לחשוש, כמו כן כל אישה שאין לה וסת קבוע. אולם יש לדחות שבעלת וסת הקפיצות ראייתה תלויה במעשה, ויש יותר מקום לומר שכיון שלא יהיה מעשה, היא גם לא תראה, ולפיכך היא צריכה לחוש לעונה בינונית. מה שאין כן באישה הנ"ל שדרכה לראות בימים מסוימים, ויש פחות מקום לחשוש לעונה בינונית, שאינה בימים אלו.

שמעון). וז"ל "ונראין הדברים שלכך תפס לשון זה ולא אמר תוך זמן וסתה כדנקיט בעלמא ונקטי אמוראי דלקמן, משום דמיירי באשה שאין לה וסת, ומיהו נהי דלית לה וסת, עונה מיהת אית לה דרגילה להפסיק בו טהרה, אלא שפעמים מקדים או מאחר, ואותו זמן שבינתיים שהוא ברור לו ויודע שלא הקדימה בו זהו שאמרו כאן שמצאה בתוך ימי עונתה" עכ"ל. ומבואר מדבריו שכיון שיש לאישה ימים מסוימים שבהם היא רגילה לראות, אין צריך לחשוש לעונה בינונית בזמן שקודם לכן, כיון שברור שהיא לא תראה. ובסברה נראה שאין לחלק בין רגילה לראות אחר עונה בינונית לרגילה לראות לפנייה שלא תצטרך לחשוש לעונה בינונית, וכן משמע מדבריו שאין לחלק בזה. וכן ראיתי להגר"ע יוסף זצ"ל בטהרת הבית (ח"א עמ' קנט, וכן בילקוט טהרה עמ' קיח) שסמך ידיו להקל בנידון דידן על פי דברי הריטב"א הללו¹. אולם לענ"ד יש לדחות ולומר שהריטב"א היקל דווקא לבא מן הדרך. וכמו שיתבאר לקמן (אות ד) בדעת הרמב"ן והרשב"א שבבא מן הדרך הקלו יותר², שבסוגיית הבא מן הדרך (נדה טו). לא הזכירו פרישה נוספת מלבד עונה בינונית, ואילו במקום אחר (הל' נדה לרמב"ן פ"ה הכ"א, תורת הבית הארוך ב"ז ש"ב ושי"ג) כתבו בפירוש באישה שאין לה וסת שצריכה פרישה נוספת³.



אין להוכיח מדברי התרומת הדשן משום שהוא היקל רק לעניין בדיקות

ובתרומת הדשן (סי' רמז) כתב שאישה שרגילה לראות באופן זה שלעולם אינה רואה קודם י"ד יום מטבילתה, באותם ימים שרגילה שאינה רואה בהם לא צריכה בדיקה לפני תשמיש, אפילו לדעת הראשונים⁴ הסוברים שאישה שאין לה וסת צריכה בדיקה, משום "דהך אשה לאו אין לה וסת מיקרי קודם הארבע עשרה ימים" עכ"ל. ומשמע שלדעתו אישה זו נחשבת כבעלת וסת קבוע עד יום י"ד מטבילתה. וכן פסק השו"ע (סי' קפו ס"ג) בזה"ל: "אשה שאינה רואה בפחות מי"ד ימים אחר טבילתה, אבל לאחר י"ד ימים אין לה קבע, עד י"ד יום דינה כדין אשה שיש לה וסת" עכ"ל. אולם, יש לדחות שדברי התרומת הדשן נאמרו דווקא לעניין בדיקה לפני תשמיש, שכתב: "אבל לענין בדיקה לבעלה לא בעינן אלא סברא בעלמא דראוי לומר דלא קאתי דם" עכ"ל, וכן מביא שם כמה ראיות שמקילים בבדיקה⁵, ומבואר דסבירא ליה דנידון זה קל יותר. וגם השו"ע הזכיר זאת רק בעניין חיוב הבדיקות, ונראה שהוא לא סבר להקל אלא בזה, על פי התרומת הדשן. וכן כתבו אחרונים רבים לחלק שאף שבבדיקות הקלו, אין ללמוד מכך להקל בעונה בינונית⁶.

לה). וכן כתב מההדיר על הריטב"א (מהד' מוה"ק ביאורים סי' יד).

לו). וראה שגם הריטב"א עצמו התייחס בפירוש לסוגיית הבאין מן הדרך בצורה קלה יותר, כמו שהוא מזכיר שם לאחר מכן (ד"ה אלא).

לו). ויעוין עוד במש"כ בספר אמרות טהורות (שם) להשיג על הראיה מהריטב"א, וכן כתב בשם הגר"מ לוי זצ"ל.

לח). רמב"ם (איסור"ב פ"ד הט"ז), ר"ח (הובא ברא"ש נדה פ"א סי' ה), וכן פסק הרא"ש.

לט). אמנם הביא זאת בניגוד למעת לעת שבנדה, אבל מ"מ הראיות שהביא היו לגבי בדיקה לפני תשמיש, כך שנראה מדבריו שהוא בא להקל רק בזה ותו לא מידי.

מ). קיבצם בספר טהרת הבית (ח"א עמ' קנח-קנט).

הלכה למעשה

והעולה מכל הנ"ל לענ"ד שאין להקל בזה. דהנה באישה שיש לה וסת חצי קבוע לפחות מל' יום פשוט שיש להחמיר על פי דברי הרמב"ן שכתבנו לעיל^{מא}. וגם באישה שיש לה וסת קבוע ליותר מל' יום, כבר התבאר שאין מקור ללמוד ממנו להקל בה יותר מאישה אחרת. ואף שכבר התבאר לעיל שפרישה סמוך לוסת היא רק מדרבנן (אות א), וכן התבאר לעיל (אות ב) בדעת כמה מרבתינו הראשונים^{מב} שאישה שאין לה וסת אינה צריכה פרישה בעונה בינונית, נראה לענ"ד שכיון שכבר הוכרעה הלכה דלא כמותם (וכפי שהתבאר לעיל), אין אנו יכולים לסמוך על דבריהם מבלי שיש אף לא אחד מרבתינו שחילק בסברה בין הנידונים וסמך על כך להקל. לכן נלענ"ד הלכה למעשה שאישה כזו צריכה לחשוש לעונה בינונית, מלבד החשש לעונת ההפלגה.

ואמנם כיון שכבר כתבו האגר"מ (יו"ד ח"ב סי' עב) והגר"מ אליהו זצ"ל בדרכי טהרה (עמ' 93) להקל בנידון זה על פי התרוה"ד והשו"ע, אע"פ שלענ"ד התרוה"ד והשו"ע לא כתבו להקל בנידון זה^{מג}, וכ"כ גם הגר"ע יוסף זצ"ל בטהרת הבית (ח"א עמ' קנט) להקל בזה משום הבנתו בריטב"א, ואע"פ שלענ"ד אין להוכיח כן מדבריו, מכל מקום נראה שהמיקל על פי דבריהם יש לו על מי שיסמוך.



ד. חיוב פרישה בהפלגה אחרונה לאישה שאין לה וסת קבוע

יש מקום לומר שהחשש לראייה אחת הוא דווקא באישה שיש לה וסת קבוע

במשנה (נדה סו): "היתה למודה להיות רואה יום ט"ו ושינתה להיות רואה ליום כ' - זה וזה אסורין. שינתה פעמים ליום כ' - זה וזה אסורין. שינתה ג' פעמים ליום כ' - הותר ט"ו, וקבעה לה יום כ"ז ע"כ", ומבואר שאע"פ שראתה ביום זה רק פעם אחת, היא חוששת לו כוסת.

והנה יש מקום לומר, וכך נראה יותר בסברא, שזה דווקא באישה שהיה לה וסת קבוע להפלגה מסוימת, וכעת היא שינתה ליום אחר, שיש מקום לחשוש שכעת היא משנה את וסתה, וממילא יש סיכוי סביר שהיא תראה שוב באותו היום, כיון שהיא רגילה לראות בקביעות מסוימת, ואולי היא קובעת כעת קביעות חדשה. אבל אישה שאין לה וסת קבוע כלל, אפשר שאינה צריכה לחשוש ליום ראייתה, כיון שאין סבירות שהיא תראה בו יותר מאשר ביום אחר.

מא. וכן כתב הגר"י יוסף שליט"א בילקוט טהרה (עמ' קיט) לחלק בין וסת חצי קבוע לפחות מל' יום, שודאי שאין להקל, לבין וסת חצי קבוע ליותר מל', שהוא מיקל ע"פ הריטב"א.

מב. רמב"ם (הל' איסור"ב פ"ד ה"ט), רש"י (נדה טו. ד"ה בתוך), רבנו יצחק מבעלי התוס' (פסקי נדה לרבנו אברהם מטול פ"ד ה"ג), רא"ה (בדק הבית ב"ז סוף ש"ב ד"ה ושלשה דינין) ורז"ה (השגות על בעלי הנפש להראב"ד שער הוסתות אות טז).

מג. וראה עוד בספר אמרות טהורות (ח"א עמ' תח) מה שכתב להעיר על דברי האגר"מ.

מד. ובגמרא (לט). התבאר שמדובר ביום ט"ו לטבילתה שהוא יום כ"ב לראייתה, ויום כ' לטבילתה שהוא כ"ז לראייתה.

ועוד, שגם אין סבירות שהיא תקבע וסת דווקא להפלגה, אחר שהיא הוחזקה זמן רב ללא קביעות וסת.



דעת כמה מהראשונים שאישה שאין לה וסת אין לה עונת פרישה כלל

לעיל (אות ב) התבאר שלדעת רבנו יצחק שהובא בפסקי נדה לרבנו אברהם מטול, וכן לדעת הרז"ה, אישה שאין לה וסת אינה צריכה פרישה כלל. וכן מבואר בדברי הרא"ה (בדק הבית ב"ז ש"ב ד"ה ושלשה דינין) שאישה שאין לה וסת אין לה פרישה ולא צריכה בדיקה לעולם^מ.



כך נראה גם בדעת הרמב"ם

וכך נראה גם בדעת הרמב"ם, משום שהוא כתב (שם פ"ח ה"ג): "כבר ביארנו שכל אשה שאין לה וסת אסורה לשמש עד שתבדוק עצמה תחלה, ושיש לה וסת אסורה לשמש בכל עונת הוסת, אם וסתה ביום אסורה לשמש כל אותו היום, ואם וסתה בלילה אסורה לשמש כל אותו הלילה, ומתחלת יום הוסת תספור ימי נדתה וימי זיבתה לעולם" עכ"ל. ומבואר בדבריו שהוא מנגיד בין אישה שיש לה וסת, שצריכה לחוש לעונת וסתה, לבין אישה שאין לה וסת, שאין לה יום פרישה אלא שצריכה לחוש ולבדוק קודם כל תשמיש. אם כן, לדעת הרמב"ם אישה שאין לה וסת מותרת לעולם, אלא שהיא צריכה בדיקה לפני תשמיש^מ.



אין להוכיח מדברי הראשונים בדין הבאין מן הדרך

מובא במשנה (נדה טו): "כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן. הבאין מן הדרך - נשיהן להן בחזקת טהרה", ובגמרא: "אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה: והוא שבא ומצאה בתוך ימי עונתה" ע"כ. וכמה מהראשונים (רש"י שם ד"ה בתוך, רמב"ן שם ד"ה והוא, רשב"א ור"ן שם) כשפירשו סוגיה זו הזכירו רק חיוב פרישה בעונה בינונית, ולא הזכירו כלל שאישה שאין לה וסת קבוע אינה בחזקת טהרה גם בעונת ההפלגה האחרונה. ויש שרצו (ראה אמרות טהורות ח"א סי' יח, וכן בהוראה ברורה ריש סי' קפט בביה"ל ד"ה חוששת) להוכיח מכאן בדעת אותם ראשונים שאין להם פרישה אלא בעונה בינונית. אולם כפי שיתבאר לקמן הרמב"ן והרשב"א כותבים בפירוש פרישה נוספת מלבד עונה בינונית. ונראה לענ"ד שהטעם שלא הזכירו זאת כאן הוא משום שבבא מן הדרך הקלו יותר^מ, ובאישה שאין לה וסת לא הצריכו לחשוש לזמן ראיותיה מלבד עונה

מה. וז"ל: "אין לה וסת כלל בשום עניין... אין לו לחוש כלל". לדעת הרא"ה 'וסת שאינו קבוע' זה דווקא לאישה שיש לה וסת קבוע אלא שהיא שינתה פעם אחת או פעמיים, אבל אישה שאין לה וסת כלל אין לה לחוש כלל.

מו. ובספר טהרת משה (עמ' סח ובהע' יא שם) כתב שכן היה מנהג בנות תימן. אמנם כיום רבות נוהגות להחמיר כהשר"ע.

מז. יעוין למשל: רמב"ם (הל' איסור"ב פ"ד ה"ט) שהבא מן הדרך והשאירה בחזקת טהרה יכול לבוא עליה אפילו ישנה ואין צריכה בדיקה, אע"פ שסתם אישה צריכה בדיקה קודם תשמיש. וכן מובא גם בדברי הראשונים (רמב"ן, ר"ן וריטב"א)

בינונית. אבל בסתם אישה שבעלה בעיר לא הקלו בזה, והיא צריכה לחשוש גם לזמן ראיותיה, בנוסף לעונה של שלושים יום. ואחר שמוכרחים לומר כן בדעת הרמב"ן והרשב"א, נראה שגם בדעת הראשונים האחרים מסתבר לומר כן.

אמנם יש כמה ראשונים (פסקי הרי"ד נדה טו, פסקי הרי"א פ"א ה"א אות כד, עזרת נשים שער ח ד"ה והרב, אגודה נדה פ"ב סי' ז) שהזכירו בספרי פסקיהם רק פרישה בעונה בינונית לבא מן הדרך, ובדעתם קשה יותר לומר שזה משום שהקלו רק בבא מן הדרך, שכיון שלא הזכירו כלל פרישה נוספת בספרם משמע שלא חששו לזה.

וכן בספר צידה לדרך (לתלמיד הרשב"א מ"ג כ"ה פ"ג) כתב בסתמא שאישה שאין לה וסת צריכה לפרוש בעונה בינונית, ולא הזכיר כלל פרישה נוספת.



שיטת הראב"ד וסיעתו שאישה שאין לה וסת חוששת לשתי חששות ואחת מהן עונת הפלגה

והראב"ד כתב (בעה"נ שער תיקון הוסתות סי' א' ד"ה וכל אישה שקבעה) דוסת שאינו קבוע חוששת בתחילת וסתה לשתי חששות¹, אחת לימי החודש ואחת לשיעור הפלגה. ולאחר מכן (סי' ג' ד"ה ועתה נחזור) מפרט כיצד בדיוק חוששת, וכותב שם: "הנה שתי חששות אלו חוששת עד שלא נקבע הוסת" עכ"ל. ופשטות דבריו היא שכל עוד לא קבעה וסת חוששת לשתי אלו, ולכאורה דחוק מאוד להעמיד בדבריו שמדובר רק בילדה שעוד לא הוחזקה בראיות, ועל פי זה להקל בזמן הזה באישה שהוחזקה שאין לה וסת שלא תצטרך לחשוש יותר לעולם. וכן דעת הרמב"ן (הל' נדה פ"ה הכ"א), וז"ל "לעולם חוששת לב' חששות הללו לוסת החדש ולהפלגה עד שיקבע לה אחד מהן ג' פעמים כדינו" עכ"ל. ומבואר בדבריו שהוא הדין בכל אישה שאין לה וסת, שצריכה לחשוש גם לוסת החודש וגם להפלגה². וכן הוא בלשון זו גם באהל מועד (שער איסור והיתר דרך יב נתיב ז), וכ"כ המאירי (סד. ד"ה כבר ביארנו) בשם גדולי המפרשים.



שבבא מן הדרך אין צריך בדיקה ומספיק תביעה, וכמו שכתב הרמב"ן (יב). בשם רש"י: "דסתם הבא מן הדרך דרכו לפייס ולרצות ולתבוע וכי מרצי קמה ותבע רמיא אנפשה ואי הוה חזיא מרגשה, וכי אמרינן דבעינן בדיקה בשוהה עמה שאינו צריך ריצוי כ"כ". ר"ן (ה. בדפי הרי"ף ד"ה ונראה): "שלא תאמר דבבא מן הדרך הקילו שלא לחוש אף לעונת הוסת עצמה, קמ"ל דבעינן שיחשב שלא תהא עומדת עכשיו בתוך עונת הוסת" עכ"ל. ומבואר שבא מן הדרך קל יותר, ולכן הייתה הווא אמינא לומר בדעת הרי"ף והרמב"ם שאין צריך לחוש בו גם לעונת הוסת עצמה [וראה לקמן (אות ח) מה שכתבנו בזה, שאכן נראה בדעתם שאין צריך לחוש בזה]. ריטב"א (נדה טו. ד"ה אלא): "ורבה בר בר חנה סבר שהיא מותרת לו בעונה זו, דהא וסתות דרבנן ועונת וסתה נמי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא, וכדאיתא בפ"ק דשבועות (י"ח ב') ובפרק הבא על יבמתו (יבמות ס"ב ב'), וגבי הבא מן הדרך הקלו עליו והתירוהו, וכשם שהקלו עליו בזה כשיוצא לדרך למאן דאמר וסתות דרבנן וכדאיתא בפ"ק דשבועות ובפרק הבא על יבמתו, ולפיכך אמר דאפילו היא ישנה מותרת לו" עכ"ל [אמנם הריטב"א הביא לאחר מכן הסבר אחר והעדיף אותו, אלא שלכאורה הוא לא הקשה על עצם ההבנה שבא מן הדרך קל יותר].

מח. ומשמע מדבריו שמדובר באישה בתחילת ראיותיה, וכן הביא הרו"ה בסלע המחלוקות (שם סי' ג' אות טז) בדבריו.

אין להוכיח מדברי הרמב"ן בדין ראייה קצרה עוקרת ראייה ארוכה

ובספר אמרות טהורות להר"א מאדאר שליט"א (סי' יח אות ח) כתב בדעת הרמב"ן שאישה שאין לה וסת קבוע אינה צריכה לחשוש לעונת החודש או ההפלגה. והוכיח כן מדברי הרמב"ן בהלכותיו (פ"ו ה"ב) בדין אישה שיש לה וסת קבוע ליום כ' ושינתה פעם אחת ליום ל', ושוב חזרה וראתה ביום כ', שאינה חוששת להפלגה של ל' מאותה ראייה, וז"ל "ויש שהורה שאינה חוששת כלום משעה שחזר הוסת הקבוע למקומו נעקר שאינו קבוע, ולזה דעתי נוטה, שאם אין אתה אומר כן תהא אשה זו כל ימיה רואה מכ' לכ' ועדיין צריכה לחוש לשלשים" ע"כ. ומשמע מדבריו שבוסת שאינו קבוע כן צריך לחשוש ליום ל' מראיית כ', כיון שלא עבר עליה יום ל' בלא ראייה. ומבואר שהפלגה קצרה אינה עוקרת הפלגה ארוכה. והביא בשם כמה מהאחרונים שהבינו כך בדעת הרמב"ן. והנה אם נאמר שלדעת הרמב"ן אישה שאין לה וסת קבוע צריכה לחשוש לכל אחת מראיותיה להפלגה, הרי שקושית הרמב"ן קשה גם לדבריו, שאם ראתה כמה פעמים בסביבות היום הל' ופעם אחת ביום המ', תצטרך לחוש כל ימיה ליום המ' כיון שלעולם לא תהיה לה הפלגה גדולה ממנו.

אמנם כאשר דיברתי בעניין זה עם הרב מיכה שגב שליט"א אמר לי שיש לדחות, כיון שמסתבר שזה דווקא באישה שיש לה וסת קבוע, שרואה תמיד באותו יום, מלבד פעם אחת ששינתה, דודאי שייך לומר בזה שאם היא תצטרך לחשוש, נמצאת חוששת כל ימיה ליום שראתה בו פעם אחת, כאשר לעולם היא רואה ביום אחר קבוע. אמנם בוסת שאינו קבוע לא שייך לומר כן, דמניין לנו שלא תראה שוב באותה הפלגה או אפילו הפלגה יותר ארוכה, ושפיר יש לחשוש גם לראייה ארוכה יותר.



דעת הרשב"ץ שיש לחוש גם להפלגה וגם לעונה בינונית

ובפסקי הרשב"ץ (הובא קובץ שיטות קמאי נדה טו.) כתב, וז"ל "ואם אין לה וסת, יש אומרים שמותרת בכל ענין, ויש אומרים שדינה משלשים יום לל' יום כאשה שיש לה וסת, או אם יש לה זמן מורגל לראייתה אלא שאינו קבוע הרי הוא לענין זה כוסת, ואם עבר וסתה והיא בתוך

(מט). וכן נראה לענ"ד פשוט ממה שכתב 'לעולם'. אמנם באמרות טהורות (סי' יח אות ח) הביא מקורות רבים שמצינו בהם "שלשון 'לעולם' אין פירושו תמיד בלי הפסק, אלא פירוש בכל צד ואופן שיהיה". ואחר המחילה, נראה לענ"ד שקשה לקבל את דבריו, משום שלכאורה גם כאשר הכוונה בכל צד ואופן שיהיה היינו גם בכל זמן, ואם כן הוא הדין לדברי הרמב"ן הכא, ולכאורה בכל המקורות שהביא בכל צד ואופן שיהיה היינו גם בכל זמן, אלא אם כן התפרש להדיא אחרת באותו נידון [והדוגמה הכי בולטת שהביא שם בעצמו, מה דאיתא בגמרא (ב"מ עב:) "ר' יוסי אומר לעולם אין פוסקים על הזבל, אא"כ היה לו זבל באשפה", והיינו בין בימות הגשמים בין בימות החמה, ומבואר שהכוונה גם בכל זמן, ע"ש]. אבל כאן שהרמב"ן לא פירש להדיא בהלכה זו שמדובר לזמן מסוים, נראה שדבריו קאי לכל צד ואופן, וגם לכל זמן כל שלא קבעה וסת. ואכמ"ל.

[ומה שכתב בהמשך דבריו להסביר בדברי הרמב"ן, לא ירדתי לעומק דבריו, ולכאורה כוונת הרמב"ן בזה שלעולם חוששת לאותה ראייה פעם אחת עד שתיעקר ותו לא מידי. ודברי הרמב"ן מתפרשים כך יפה ולא ידעתי מה קושי יש בזה. ואולי זה כוונתו שם שסיים "אלא שיש לדחות ואכמ"ל"].

ג). היינו אין לה וסת כלל, משום שקודם לכן דיבר מאישה שיש לה וסת קבוע ושינתה וסתה.

שלשים לראייתה ולא ראתה הרי היא ביום ל' כוסת שאינו קבוע, והתשב"ץ חושש להחמיר עכ"ל, ומבואר בדבריו שיש שתי דעות באישה שאין לה וסת כלל. דעה אחת שאין לה בכלל עונות פרישה. והדעה השנייה, שחוששת לעונה בינונית כוסת קבוע, ואם יש לה זמן מורגל לראות אלא שאינו קבוע, חוששת לו, ואם עבר חוששת גם לעונה בינונית. ונראה לכאורה שהחילוק בדבריו הוא בין אישה שאין לה וסת כלל, כגון קטנה בתחילת ראיותיה, שאין לה לחוש אלא לעונה בינונית. ולאחר מכן מדבר באישה שכבר מורגלת בראיות, אלא שלא קבעה לה וסת, שצריכה לחשוש לראייתה [היינו הפלגה], ואם עבר ולא ראתה חוששת גם לעונה בינונית.



שיטת הרשב"א שיש לחוש גם להפלגה וגם לעונה בינונית

והנה הרשב"א בתורת הבית (הארוך ב"ז ש"ב) כתב, וז"ל "היה לה וסת שאינו קבוע אם לא בדקה בשיעור וסת ולא ראתה הרי זו טהורה ואינה צריכה בדיקה, דכל שלא הרגישה בדם בשעת וסתה אעפ"י שלא בדקה הרי זו בחזקת טהורה, כיון שאין לה וסת קבוע, שאין איסור עונה זו אלא מדרכנן. במה דברים אמורים בוסת שאינו קבוע בה והוא לה בפחות מעונה בינונית אבל עונה בינונית שהיא לשלשים יום הרי הוא לה כוסת קבוע לדבר זה שאעפ"י שלא הרגישה בדם אסורה עד שתבדק ותמצא טהור" עכ"ל. ומבואר בדבריו שמנגיד בין הוסת שאינו נקבע לה עדיין לבין עונה בינונית, שעונה בינונית 'אסורה עד שתבדוק ותמצא טהור', ואילו הוסת שאינו נקבע לה עדיין [והוא פחות מעונה בינונית] 'טהורה ואינה צריכה בדיקה', היינו שאם עבר הוסת טהורה אע"פ שלא בדקה.

והנה לענ"ד פשוט שהרשב"א מדבר באישה שאין לה וסת כלל ולא באישה שיש לה וסת קבוע ושינתה פעם אחת, שאם היה מדבר באישה שיש לה וסת קבוע לא היה לו לומר שהיא תחשוש לעונה בינונית, ופשוט^{נא}. וכן נלענ"ד פשוט שאין לומר שהרשב"א מדבר רק מקטנה שהתחילה לראות וטרם ראתה ג' ראיות. כך נראה בפשטות ממה שהביא דין פרישה באישה שיש לה וסת קבוע ואח"כ באישה שאין לה וסת קבוע בלא שום חילוק, ומשמע דהוא הדין בכל מקרה שבו אין לאישה וסת קבוע, ללא חילוק^{נב}. ונראה שכך גם הבין הרא"ה בדבריו, שהרי הוא השיג על מה שכתב הרשב"א לחשוש לעונה בינונית, והגדיר אישה זו כ"אין לה וסת כלל בשום ענין". ומבואר אם כן שלדעת הרשב"א אישה שאין לה וסת קבוע חוששת לעונה בינונית כמו

נא). ועוד יש להביא ראיה ממה שכתב בתחילת שער ג' בדין אישה שיש לה וסת קבוע ושינתה וסתה פעם אחת ש"אע"פ שאינו נקבע עד שלשה פעמים הרי היא חוששת לו ואסורה כל אותה עונה כדרך שאמרו בוסת הקבוע" ע"כ. ונראה מדבריו שהוא משווה לגמרי בין וסת קבוע לאותה עונה, וכמו שאם עבר וסתה הקבוע אסורה בלי בדיקה, הוא הדין באותה עונה ששינתה בה. ואילו בדבריו כאן כתב שאם עבר וסתה שאינו קבוע מותרת בלי בדיקה. אם כן יש ראיה שלא מדובר כאן באישה שיש לה וסת קבוע ושינתה.

נב). וכך גם נראה יותר משמעות לשון הרשב"א 'היה לה וסת שאינו קבוע' על דרך החיוב [שיש לה וסת היינו ראייה קבועה, אלא שאין לה זמן קבוע], ולא אמר 'שאיין לה וסת' על דרך השלילה [שעוד לא הוחזקה בראיות].

לוסת קבוע [היינו שאם עבר ולא בדקה טמאה עד שתבדוק], וחוששת לאותו הוסת שאינו קבוע [היינו הפלגה אחרונה], שהיא צריכה לבדוק בו לכתחילה, אלא שאם עבר ולא בדקה טהורה".

וכן כתב הרשב"א להדיא במקום אחר (סוף שער ג), וז"ל "והוא הדין למי שאין לה וסת והגיע עת וסתה בינונית שהוא יום שלשים לראייתה הרי זו אסורה עד שתבדק ואם בדקה ומצאה טהור טהורה. יש לה וסת שאינו קבוע והוא לה בפחות מעונה בינונית כגון שראתה לעשרים וחמשה וכיוצא בזה אף על פי שלא בדקה כיון שלא הרגישה בדם הרי זו טהורה בלא בדיקה כלל" עכ"ל. ונלענ"ד פשוט בדבריו שיש לחוש לראייתה [כשהיא פחות מעונה בינונית] וגם לעונה בינונית, אמנם אם עבר יום ראייתה טהורה בלא בדיקה, ואילו אם עברה עונה בינונית אינה טהורה בלא בדיקה".



כך הבין גם הבית יוסף בדעת הרשב"א

וכן הבין מרן בב"י (סו"ס קפד ד"ה וכתב עוד יש לה וסת). שהטור הביא דברי הרשב"א, וז"ל "וכתב עוד: יש לה וסת שלא קבעתו עדיין שלשה פעמים והוא פחות מעונה בינונית כגון שראתה מכ"ה וכיוצא בזה אף על פי שלא בדקה כיון שלא הרגישה בדם טהורה בלא בדיקה" ע"כ. וכתב על זה מרן בב"י: "ודע דאע"ג דמטהר בלא בדיקה בוסת שאינו קבוע מכל מקום חוששת לו וצריכה לפרוש כל אותה עונה וכמבואר בדברי רבנו בס' קפט" עכ"ל, ומבואר

נג). ובוה יש להעיר על מה שכתב הגר"א מאדאר בספר אמרות טהורות (שם אות ו) להוכיח מדברי הרשב"א (וכן הוכיח מדברי הרא"ה שכן הבין בדעתו) שהיא צריכה לפרוש רק עונת שלושים, שלכאורה אין משם ראייה, כפי שהתבאר וכפי שיוכח המעיין בדבריהם שמדברים על אישה שאין לה וסת קבוע איזה חשש יש לה ששווה לאישה שיש לה וסת קבוע, שזה דווקא עונה בינונית, שהדין בה שאם עבר ולא בדקה אסורה. אבל אין מדבריהם ראייה למה שהובא למעלה בדברי הרשב"א שחוששת לראייתה גם לאותו היום, ולא הוכירו זאת בדבריהם כיון שחשש זה אינו כוסת קבוע, וקיל יותר שבו אם עבר ולא בדקה מותרת.

[ומטעם זה היה מקום לומר שגם מדברי הרא"ה אין להוכיח כמו שהוכחנו לעיל, כיון שגם הוא דיבר רק על עבר וסתה, ואפשר שהוא סובר שלכתחילה כן צריך לחוש ליום ראייתה. אולם נראה לענ"ד שאף שאכן זה הנידון שעליו דיברו הרא"ה והרשב"א. מכל מקום, מדברי הרא"ה משמע שהוא אומר באופן מוחלט שאישה זו אינה צריכה לחשוש כלל. אמנם איני שלם בדבר זה].

ומה שכתב שם עוד להוכיח מסיום דברי הרשב"א: "כמו שחוששות שאר נשים לעונת הוסת בין קבוע בין שאינו קבוע", וכתב על זה הגר"א מאדאר: "ואם אישה זו חוששת לוסת שאינו קבוע, מה הלשון אומרת כמו שחוששות שאר נשים, אלא ודאי דדוקא שאר נשים חוששות לוסת שאינו קבוע, וזו חוששת דוקא ליום שלושים. והבן" עכ"ל. ולענ"ד אין מדבריו אלו ראייה, כיון שנראה בדעת הרשב"א שאישה שיש לה וסת קבוע חוששת גם לוסת שאינו קבוע כוסת קבוע, היינו שגם בראייתה ששינתה וצריכה לחוש לה, אם עבר ולא בדקה אסורה, וכמו בוסת קבוע. כך נלענ"ד ממה שכתב (תוה"א ב"ז ריש ש"ג): "אע"פ שאינו נקבע עד ג' פעמים הרי היא חוששת לו ואסורה כל אותה עונה כדרך שאמרו בוסת הקבוע" עכ"ל. ולכן נלענ"ד כוונת הרשב"א בדבריו שהובאו קודם לכן, שחוששת לעונת שלושים כמו שחוששת בעלת וסת קבוע לוסתה הקבוע ולוסתה שאינו קבוע [היינו וסת ששינתה אליו פעם אחת]. אבל אין זה סותר לכך שבנוסף לזה חוששת ליום ראייתה בחומרא פחותה יותר, וכפי שכתב שם בתורת הבית והובאו למעלה.

נד). וכן כתב המ"מ (איסור פ"ח הי"ג) בשמו.

שהבין בדברי הרשב"א כפי שכתבתי לעיל שאישה שאין לה וסת צריכה לחשוש לכתחילה להפלגה אחרונה¹.



סיכום הדברים ופסיקת האחרונים

ולסיכום, התבאר שלדעת כמה מהראשונים אין כלל חיוב פרישה לאישה שאין לה וסת קבוע בהפלגתה האחרונה, כן דעת ר"י מבעלי התוס', הרמב"ם, הרא"ה והר"ז². והתבאר שאין להוכיח מדברי הראשונים בסוגיית הגמרא דהבאים מן הדרך, משום שאפשר שהקלו דווקא בבא מן הדרך. מה שאין כן בראשונים שלא הזכירו בפסקיהם כלל פרישה נוספת, שנראה בדעתם שאין צריך לפרוש בהפלגת ראייה אחרונה, הלא הם הרי"ד, ונכדו ריא"ז, עזרת נשים ואגודה. וכן נראה גם בספר צידה לדרך. אמנם התבאר שדעת הראב"ד, רמב"ן, רשב"א, אהל מועד ורשב"ץ שיש חיוב פרישה בעונת ההפלגה לראייתתה האחרונה, ושכן כתב המאירי בשם גדולי המפרשים.

ואף שבשו"ע לא מצאתי הכרח שהוא סובר לפרישה זו (וראה עוד מה שהאריך בזה בילקוט טהרה עמ' רי-ריב), בכל זאת רבים מהאחרונים כתבו בפירוש שיש חיוב פרישה בהפלגה אחרונה, כן משמע מדברי הרמ"א (סי' קפט ס"ג). וכן מבואר בב"ח (שם אות כג), ש"ך (שם סק"א), תורת השלמים (שם), וכן משמע מהט"ז (סק"א), ועוד רבים. וכן סתמו להלכה פוסקי הדור האחרון: שיעורי שבט הלוי (שם סק"ה), טהרת הבית (ח"א עמ' פג), ילקוט טהרה (עמ' רט), מראה כהן (פ"ח דיני וסתות בקצרה אות ז), חוט שני (קיצור הל' נדה פ"ה, דיני וסתות וקביעתם אות ב-ג), דרכי טהרה (פ"ז אות ז). וכן המנהג פשוט, מלבד מנהג תימן³. אמנם מדברי המהרי"ץ (שערי טהרה סי' ס"ג, ס"ד, ס"ג) משמע שאין לפרוש אלא עונה בינונית⁴. וכן נראה בדעת הבא"ח (ש"ש צו אות ה) שכתב: "אשה שאין לה וסת קבוע, אז שלשים שאחר ראייתה הוא לה כמו וסת קבוע" עכ"ל. וכן משמע בשו"ת בית מאיר (חיו"ד סי' יב). וכן פסק למעשה הגר"א מאדאר שליט"א בספר אמרות טהורות (ח"א סי' יח, ובמסקנתו עמ' שפד).



הלכה למעשה

והנלענ"ד, שאף שיש מקום גדול להקל, כיון שכל הנידון הוא דרבנן, ונחלקו הראשונים בפרישה זו, ומסתבר לחלק בגמרא כשיטת המקילים, ויש גם מקצת מהאחרונים שהחזיקו בשיטה

נה). והגר"א מאדאר שליט"א (שם אות ט) כתב להוכיח מדברי הב"י (סי' קפט ד"ה שינתה ראיותיה) וז"ל: "שאינה חוששת לשום יום אלא ליום שלשים", ומשמע שאישה שאין לה וסת אינה חוששת כלל ליום נוסף מלבד עונה בינונית. אמנם נראה שכוונתו שאינה חוששת 'כוסת קבוע' לשום יום אלא ליום שלשים. וכ"כ הב"ח (אות כג) והפרישה (אות ג) בדעתו, וכן הוא בש"ך (ס"ק מג). וכן יש ללמוד מדבריו המפורשים בהמשך הסימן (ד"ה ומ"ש וכל אלו הוסתות שבגופה), עי"ש.

נו). כפי שכתב בספר טהרת משה (עמ' סח ובהע' יא שם) שמנהג בנות תימן היה כהרמב"ם שלא לחוש כלל. אמנם כיום רבות מהן נוהגות להחמיר כהש"ע.

נו). וראה שכן הראה בדעתו בילקוט טהרה (עמ' ריב).

זו המקילה, מכל מקום לי הקטן קשה לסמוך על זה להלכה כנגד רוב גדול של האחרונים, וכנגד המנהג הפשוט.



ה. האם יש צורך לפרוש כנגד כל ימי הראייה

דברי הראב"ד באישה שצריכה לחשוש לכל ימי ראייתה

כתב הראב"ד (בעלי הנפש שער הוסתות סי' א ד"ה ואישה שהיא), וז"ל "ואשה שהיא למודה לראות בעונותיה ארבעה ימים או חמשה רצופים נאמרו בה שלשה פנים. יש מי שאומר שאינה חוששת שלש עונות אלא ליום ראשון בלבד כי הוא עיקר הוסת, והוא צריך שלש פעמים לעקרו, אבל שאר ימי העונה אף על פי שהיא למודה בהן כמה פעמים נעקרים הם בפעם אחת, לפי שאין אשה קובעת וסת בתוך ימי נדתה כמו שנפרש לפנינו בזמני קביעת הוסתות. הילכך הרי הם כוסת שאינו קבוע והם נעקרים בפעם אחת, ואינה חוששת להם אלא לעונה אחת. ויש מי שאומר שאפילו עונה אחת אינה חוששת להם וכו', ויש מי שאומר כשם שחוששת לראשון שלש עונות כך היא חוששת לכולן שלש עונות". ומכריע הראב"ד כדעה אחרונה: "מפני שהוא דבר המצוי ברוב נשים שהם משנות את וסתן להקדים שלשה ימים או לאחר שלשה ימים ואחר כך חוזרות למקומן. ואותן הימים שהן עתה שניים לוסת כבר היו לה הראשונים ונעשו עיקר וסת. הלכך אין לנו אלא כלשון האחרון שתהא צריכה עקירה שלש פעמים לכל ימי הוסת. וכן הדעת מכרעת" עכ"ל. והיה מקום להבין בדבריו שאישה שאין לה וסת קבוע צריכה לחשוש לכל ימי ראייתה, עד שתעקור את כולם ג' פעמים. ולפי זה, לא די לה שצריכה לחשוש לראייתה האחרונה, אלא צריכה לחשוש גם לשתי ראיותיה שקודם לכן, כיון שלא עקרתם ג' פעמים.



אין הכרח לומר שסובר כן גם בוסת שאינו קבוע

אולם לענ"ד נראה שאין זו כוונתו, וניתן לראות בדבריו שהוא מדבר באישה שיש לה וסת קבוע^{נח}. וכוונתו שמצוי ברוב הנשים [שיש להן וסת קבוע] שלפעמים הן משנות וסתן, להקדים או לאחר בכמה ימים, "ואחר כך חוזרות למקומן", והימים האחרונים בוסת הקבוע, פעמים שהיו תחילת הוסת, ואע"פ שכעת הם לא בתחילת הוסת, לא אבדו מעלתם הראשונה. ונראה לענ"ד

(נח). כך נראה ממה שכתב "למודה לראות". וכן ממה שהוא חוזר פעמים רבות על כך שאת היום הראשון ודאי צריך ג' פעמים לעקרו, וכל המחלוקת היא רק על הימים שבהמשך ראייתה. וכן ממה שמסביר שלשיטה הראשונה שאר הימים הם כוסת שאינו קבוע והם נעקרים בפעם אחת, ומבואר שהיום הראשון הוא ודאי כוסת קבוע. וכן מהלשון: "חוזרות למקומן", משמע לרגילותן, לוסתן הקבוע.

ובזה יש להעיר על מה שכתב הגר"א מאדאר שליט"א בספרו אמרות טהורות (סי' ה, עמ' צט), שכאשר הביא דברי הראב"ד הללו, כתב: "והוסיף שגם באין לה וסת קבוע ורואה פעם ביום זה ופעם ביום אחר, הדין כן" ע"כ. והמעין בדברי הראב"ד יווכח לראות שהראב"ד בכל דבריו שם לא הזכיר אישה שאין לה וסת, מלבד פעם אחת שהוא ציין שחשש וסתות הוא דרבנן, אפילו בוסת קבוע וכל שכן בוסת שאינו קבוע. ולכאורה אין ללמוד מדבריו אלו שכל האמור שם נאמר באישה שאין לה וסת, וכפי שהבאתי כמה דיוקים דאין נראה כן מדבריו.

שאינ הכרח לומר שהוא סובר כן גם לגבי וסת שאינו קבוע^ט. ובאורחות חיים (סי' ט הלכות נדה אות ד) הביא דברי הראב"ד, וכן הוא בכלבו (סי' פה ד"ה האשה שאמרה). ונראה מדבריו שגם הוא, כמו הראב"ד, דיבר באישה שיש לה וסת קבוע. על כן נראה שאין ללמוד מדבריהם לנידון דידן, דהוא פרישה לאישה שאין לה וסת קבוע. וכן הובאו דברי הראב"ד באגור (סי' אלף שנה). וגם מדבריו נראה שמדובר בבעלת וסת קבוע.



הרמב"ן כתב שגם בוסת שאינו קבוע יש לחשוש כן

אמנם הרמב"ן (הל' נדה פ"ה הכ"ב) כתב גם הוא בדומה לראב"ד, אלא שכתב בפירוש שהוא הדין גם בוסת שאינו קבוע, וז"ל "היתה רואה חמשה וששה ימים רצופים, כל יום ויום כוסת בפני עצמו וחוששת לכולן אפילו נעקר יום א' הראשון חוששת לשאר הימים עד שיעקרו כולן. אחד וסת קבוע ואחד וסת שאינו קבוע שוין בדבר" עכ"ל. ומבואר בדבריו שגם בוסת שאינו קבוע חוששת לכל ימי הראייה^י. וכן משמע באהל מועד (שער איסור והיתר דרך יא נתיב ז).



הראשונים הביאו שתי ראיות שאין צריך לחשוש כן

אמנם רבים מהראשונים (רשב"א תוה"א ב"ז ש"ג, רא"ה בבדק הבית שם, רא"ש נדה פ"ט סי' ג, ריטב"א יא. ד"ה חוץ מן הנדה, ר"ן שם ד"ה הניחא, מאירי שם ד"ה ולענין^א, ורבנו ירוחם נכ"ו ח"א רכא). דחו שיטה זו, והביאו שתי ראיות לכך. א. איתא במשנה (נדה יא.) שאישה בימי נדתה אינה צריכה בדיקה, ובגמרא: "הניחא לרבי שמעון בן לקיש דאמר אשה קובעת לה וסת בתוך ימי זיבתה, ואין אשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדתה - שפיר, אלא לרבי יוחנן, דאמר אשה קובעת לה וסת בתוך ימי נדתה - תבדוק דילמא קבעה לה וסת, אמר לך רבי יוחנן וכו'" ע"כ. והנה אם נאמר שיש חובת פרישה בכל ימי הראייה של האישה, אז גם לשיטת רבי שמעון בן לקיש יהיה צורך לבדוק, משום שיש נפק"מ באיזה ימים היא תצטרך פרישה.

ב. במשנה (נדה סג:) נחלקו התנאים בדין פרישה לאישה שלמודה לראות עם הנץ החמה, דהיינו שרגילה לראות לעולם קצת לפני הנץ (שלכאורה מוכרח שהיא רואה גם לאחר הנץ, משום שזהו זמן קצר ביותר, ועוד שכתוב 'עם הנץ'), שלדעת ר' יהודה (שהוא המחמיר יותר) אסורה האישה כל הלילה, אבל ביום מותרת. ומבואר שהולכים אחר תחילת הראיה, ולא חוששים לעונה נוספת אף על פי שודאי ראתה גם בה.



נט). כיון שפחות מסתבר לתת משקל כזה גדול לראייה שאינה קבועה, שגם אחרי שהוסת השתנה מעט עדיין לא תאבד מ'מעלתה הראשונה'.

ס). אולם נראה שגם לדברי הרמב"ן לא יהיה צורך בעקירה ג' פעמים לוסת שאינו קבוע, אלא רק פעם אחת, ומה שכתב "שוין בדבר" היינו לענין זה שהיא חוששת בכל ימי הוסת, ופשוט.

סא). אמנם במקום אחר (סג: ד"ה היתה) הביא את שיטת הרמב"ן מבלי להסתייג.

הלכה למעשה

ולהלכה הכריע השו"ע (סי' קפד ס"ו) כרוב הראשונים שאין צריך לחשוש לכל ימי הראייה, אלא רק לעונה הראשונה. וכן כתבו שיעורי שבה"ל (עמ' כח-כט), טהרת הבית (ח"א עמ' עג), חוט שני (סי' קפט סקי"א ימי המבוכה אות א'), ועוד רבים מהאחרונים.



ו. האם יש צורך לפרוש בכל הימים בהם עלולה האישה לראות?^{סב} דעת הריטב"א שאישה שאין לה וסת צריכה לחשוש לכל הימים בהם עלולה לראות

והנה הריטב"א כתב (טו. ד"ה אמר רבי שמעון) בביאור הסוגיה דהבאים מן הדרך (נדה טו., נידונה לעיל באריכות), וז"ל "אמר רבי שמעון בן לקיש והוא שבא ומצאה בתוך ימי עונתה. פירוש עונתה הוא הזמן שבין ראייה לראיה וסתם עונה בינונית שלשים יום כדאיתא בפרק קמא (ט:): וסתם נשים שוהות כן, כדפרש"י ז"ל, ונראין דברים שלכך תפס לשון זה ולא אמר תוך זמן וסתה כדנקיט בעלמא ונקטי אמוראי דלקמן, משום דמיירי באשה שאין לה וסת, ומיהו נהי דלית לה וסת, עונה מיהת אית לה דרגילה להפסיק בו טהרה, אלא שפעמים מקדים או מאחר, ואותו זמן שבינתיים שהוא ברור לו ויודע שלא הקדימה בו זהו שאמרו כאן שמצאה בתוך [ימי עונתה] וקמ"ל דלא חיישינן שמא תקדים ותראה בו שלא כמנהגה" ע"כ. ונראה מדבריו שדברי רש"י שסתם עונה בינונית שלשים יום הם לדוגמה בעלמא, ועיקר הדין שלומד הריטב"א מדברי רבי שמעון בן לקיש שאישה שוסתה פעמים מקדים ופעמים מאחר, שכל זמן שברור לבעל שאין האישה מקדימה לראות בו, יכול לבוא עליה בלי לחשוש. היינו, אישה שראויתה הן אחר לב, לד, לג יום, בלי קביעות מסוימת, עד ליום ה-לב אין לה לחשוש כלל, אמנם עולה מדבריו שלימים אלו כן צריך לחשוש^{סג}.

ומבואר בדברי הריטב"א שאישה שאין לה וסת לא צריכה לחשוש בסתמא לעונת שלוש ימים, אמנם לימי ראייתה כן צריכה לחוש. והנה התבאר בדבריו שבבא מן הדרך צריך לחשוש כבר מהיום הראשון שבו יכולה האישה לראות, ומבואר שחוששת לכל הימים שבהם היא יכולה לראות ולא דווקא לפעם האחרונה שראתה. ונראה שכך הדין לדעת הריטב"א בכל אישה שאין לה וסת, שצריכה לחשוש לכל הימים שבהם עלולה לראות^{סד}.

סב). לעיל היה הנידון לגבי אישה שמשך ראייתה כמה ימים, האם בחודש לאחר מכן צריכה לחשוש לכולם, כעת הנידון הוא שיש כמה ימים שבהם ייתכן שתתחיל הראייה, האם צריך לחשוש לכולם. כך שגם אם לעיל הכריע השו"ע שאין צריך אלא לתחילת הראייה, עדיין יש אפשרות לחשוש לכל הימים בהם עלולה להתחיל הראייה.

סג). וכן ביאר בדבריו המהדיר (מהד' מוה"ק) הר"ד מצגר (ביאורים עמ' 51 אות טו.).

סד). ואין לומר שבבא מן הדרך החמירו לחשוש לכל הימים, כיון שמצינו בדברי הראשונים, וכן בריטב"א עצמו שחכמים הקלו בבא מן הדרך.

ויש להעיר, שאמנם בסימן הקודם התבאר שדעת הריטב"א כהרשב"א והרא"ש וסיעתם שאוליגן לעולם אחר תחילת

כך גם דעת רבנו יהונתן מלוניל

הנה בגמרא בנדה (יב:): "ת"ר, אשה שאין לה וסת, אסורה לשמש וכו' ויוציא ולא מחזיר עולמית דברי ר"מ. רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: משמשת בשני עדים, הן עותה הן תקנוה" ע"כ. ור"י מלוניל (שבועות ב. בדפי הרי"ף ד"ה גרסין בנדה), הסביר בדעת הרי"ף שתקנת האשה בעדים, היינו שבודקת היא והוא ג' פעמים בשעת תשמיש, על מנת לוודא שאינה רואה מחמת תשמיש, ולאחר ג' פעמים אלו הרי היא מותרת ככל אישה, "שאע"פ שאין לה וסת קבוע, כיון שאינה רואה דם בכל תשמיש ותשמיש אין לו לגרשה בלא כתובה, דהא בת ביאה היא אף על פי שאין לה וסת, ולא תפסיד כתובתה משום דדילמא מקלקלא לזה, לפי שיש לו להזהר מזה, שאם רגילה לראות פעמים לט"ו ופעמים לי' פעמים לה' ימים אכתי יש לה וסת מיקריא, דהא יש לה וסת שעומדת בטהרה ד' ימים ויכול לבעול באותן ד' ימים לחדיהו, והלכה כרבי חנינא בן אנטיגנוס" עכ"ל. ומבואר שבמקרה הנ"ל יכול לבעול רק בארבעת הימים הראשונים, וכן הדין בכל אישה שאין לה וסת קבוע, שהיא תהיה מותרת רק עד הזמן שבו יש חשש שתראה, כיון שלעיתים היא רואה בהפלגה קצרה כזו.



כך גם דעת הריצב"א בתשובה שהובאה בהגהות מיימוניות

וכן כתב בהגהות מיימוניות (הל' איסור פ"ח ה"ג) בשם הריצב"א, וז"ל "ושאלתם באשה שאין לה וסת קבוע אם היא אשה שמשנה וסתה או להקדים ב' ימים או ג' כפי מה שרגילה לשנות פירוש בזמן הגעת הוסת ב' ימים או ג'. יצחק ב"ר אברהם תנצב"ה ע"כ ע"כ. ולכאורה דבריו פשוטים, שיש לפרוש בכל אותם הימים שעלולה לראות בהם, היינו כל הימים שרואה בהם לעתים.



כך כתבו גם המהרי"ל והלקט יושר, וזו גם כוונת הרמ"א בדין אישה שמשנה וסתה

וכן מבואר גם מדברי המהרי"ל (שו"ת החדשות סי' צג אות ה), וכ"כ בלקט יושר (ח"ב עמ' יח ענין ב), שאישה כזו צריכה לחשוש לכל הימים בהם עלול לראות.

ונראה שזו כוונת הרמ"א בהגהתו לשו"ע (סי' קפד ס"ב, הובא גם בדרכ"מ אות ג בשם ההגה"מ הנ"ל) בדין אישה שמשנה וסתה, וז"ל "ואישה שמשנית וסתה להקדים שנים או שלשה ימים או לאחר כשמגיע זמן וסתה צריך לפרוש ממנה שנים או שלשה ימים קודם או אחריו" עכ"ל. והאחרונים כתבו פירושים רבים לדבריו¹, אולם נראה שהדברים פשוטים, וכמו שהתבאר, שדעתו לחשוש

הוסת, אולם אין זה סותר לדבריו שהבאנו כעת, שהוא סובר דיש לחשוש לכל הימים בהם עלולה האישה להתחיל לראות.

סה). ראה סקירה של כל הפירושים והקשיים שבהם בספר הוראה ברורה בביאור הלכה שבסוף הספר, עמ' 230 והלאה.

לכל אותם הימים שבהם היא עלולה לשנות וסתה¹⁰. וכן פירשו בדעתו תורת השלמים (סי' קפט סקכ"ו), והנודע ביהודה (מהדו"ק סי' מו ד"ה ובוה) ועוד אחרונים¹¹.

המנהג למעשה

ועל פי דברי הראשונים והרמ"א הנ"ל, מנהג רוב האשכנזים בדור האחרון לחשוש לכל הימים הנ"ל, או לכל הפחות להצריך בדיקות קודם תשמיש¹². אולם מנהג הספרדים להקל בזה משום שחיוב פרישה סמוך לוסת הוא רק מדרבנן, ויש מהראשונים שסוברים שלאישה כזו אין חובת פרישה כלל. ומסתימת הראשונים (ראב"ד רמב"ן רשב"א ועוד) נראה שלא חששו לחומרה הגדולה הזו. וכן כתבו פוסקי דורנו יוצאי ספרד, ראה טהרת הבית (ח"א עמ' עג), ילקוט טהרה (עמ' צו), אור לציון (אבני שהם סע' ב' סק"ו אות ה' ד"ה לענין) ועוד.

ז. בדיקות בעונת הפרישה

חיוב ומהות הבדיקה בעונת הפרישה

מחלוקת רש"י והרא"ש בביאור דברי הגמרא

בגמרא בנדה (טז.): "בעו מיניה מרב נחמן: וסתות דאורייתא או דרבנן, אמר להו: מדאמר הונא חברין משמיה דרב, אשה שיש לה וסת, והגיע שעת וסתה ולא בדקה, ולבסוף ראתה - חוששת לוסתה וחוששת לראייתה אלמא - וסתות דאורייתא. איכא דאמרי, הכי קאמר ליה: טעמא - דראתה, הא לא ראתה - אין חוששין, אלמא - וסתות דרבנן" ע"כ, ופירש רש"י: "וסתות דאורייתא או דרבנן - הא דקיימא לן דבעי בדיקה בשעת וסתה דאורייתא היא, דאם לא בדקה טמאה ואפילו בדקה אחר זמן ומצאתה טהורה דאורח בזמנו בא ודם חזאי ונפל לקרקע, או דרבנן הוא דאצרכוה ואם לא בדקה טהורה" עכ"ל. ומבואר מדבריו שיש לאישה חיוב לבדוק עצמה בשעת וסתה על מנת לצאת מחזקת טומאתה, ובתוקף חיוב זה נחלקו האמוראים, וזו

10. ומה שהקשה בחו"ד (סי' קפד ביאורים סק"ד) על הנודע ביהודה שביאר כך בדברי הרמ"א, וכתב ש"לא אשתמיט שום פוסק לומר כן", אתה הראית לדעת בדברינו למעלה שכן כתב הריטב"א, וכ"כ ר"י מלוניל, ושכן נראה פשוט כוונת הריטב"א בתשובתו שהובאה בהגה"מ, שאותה העתיק הרמ"א בדרכ"מ.

11. ויש שרצו לדייק מדברי הרמ"א שאין דבריו אמורים אלא בב' או ג' ימים אבל לא יותר. ונלענ"ד שאין לדייק כך בדבריו, דנראה שדוגמא בעלמא נקט, והעתיק דברי הריטב"א שנשאל במקרה כזה, ואין הכרח לומר שביותר מזה לא היה אומר כן, וכן בדברי הריטב"א ור"י מלוניל לא הוזכר חילוק כזה. וגם בסברה לא מובן מדוע לחלק בין ג' ימים ליותר.

12. כ"כ ערוה"ש (סע' כה), שו"ת מנחת יצחק (ח"ג סו"ס פ), דברי יציב (יו"ד סו"ס עב), הגרש"א (שולחן שלמה פ"ג ס"ד) שכן מנהג ירושלים, אג"מ (יו"ד ח"ב סי' סז, וח"ג סי' מח), הגר"מ בראנדסופר (אור ישראל גיליון נו עמ' לד אות פד), משמרת הטהרה (פ"ז סוף סע' מ), הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש יו"ד פ"כ אות ו), שו"ת שבט הלוי (ח"ד סו"ס צח), וכ"כ הגר"ח"ק בשם החזו"א (אגרות וכתבים הוראות והנהגות פ"ל אות ד', וראה עוד ארחות רבנו ח"ד עמ' לט אות א [אמנם יעין חזו"א יו"ד סי' פה ס"ק כא, וס"ק כג]).

משמעות השאלה האם וסתות דאורייתא או דרבנן^ט. וכן עולה גם מדבריו במקום נוסף (ט. ד"ה וסתות)^ז.

אמנם הרא"ש (נדה פ"א סי' א) פירש את הסתפקות הגמרא באופן אחר. בניגוד לרש"י שפירש את הספק האם וסתות דאורייתא או דרבנן לגבי תוקף חיוב הבדיקה בשעת הוסת, הרי שהרא"ש פירש זאת לגבי חומרת חזקת הטומאה, האם בדיקה אחר הוסת מועילה לעקור חזקה זו או לא. ונראה מדבריו שלעולם אין חיוב בעצם הבדיקה בשעת הוסת, אלא רק שבשעת הוסת יש חזקת טומאה שעל מנת לעקור חזקה זו יש לעשות בדיקה. וכן מבואר בדבריו בקיצור הל' נדה שלו (נדפסו בתשובות הרא"ש כלל מז, סי' א), שכתב: "וצריכה האשה להכיר ולידע זמן וסת ראייתה וכו', כשהגיע אותו זמן אם רגילה לראות ביום תפלוש מבעלה כל אותו היום ולא תשמש עמו, ואם רגילה לראות בלילה תפלוש כל אותו הלילה, ואם עבר היום או הלילה ולא ראתה, תבדוק עצמה וכו'" עכ"ל. ומבואר בדבריו שאין צורך חיובי לעשות בדיקה בעונת הוסת, אלא כאשר האישה לא ראתה בכל עונת הוסת [דבר שאינו שכיח בוסת קבוע] ורוצה לצאת מחזקת הטומאה, עליה לעשות בדיקה.

ופשוט שגם לדעת רש"י מטרת הבדיקה להוציא את האישה מחזקת טומאתה^ח [בין אם חזקה זו היא מדאורייתא ובין אם מדובר בחשש דרבנן מעין חזקה], אלא שלדעת רש"י יש חובה עצמית בעצם הבדיקה, היינו שהתורה או חכמים חייבו את האישה לברר בעונת וסתה האם היא רואה או לא. ואילו לדעת הרא"ש אין חיוב בעצם הבדיקה, אלא שמהתורה או מתקנת חכמים האישה בחזקת טומאה עד שתבדוק. ואישה שאינה רוצה לבדוק אינה חייבת בכך, אלא שהיא תשאר בחזקת טומאתה.



הרמב"ן בחידושי הרשב"א הר"א והר"ן סוברים כרש"י

ובגמרא (שם טז.) רצו לתלות מחלוקת תנאים נוספת בשאלה האם וסתות דאורייתא או דרבנן, וז"ל "לימא הני תנאי בהא נמי פליגי, דתניא הרואה דם מחמת מכה אפילו בתוך ימי נדתה טהורה דברי רשב"ג, רבי אומר: אם יש לה וסת חוששת לוסתה. מאי לאו, בהא קמיפלגי, דמר סבר וסתות דאורייתא, ומר סבר וסתות דרבנן, אמר רבינא: לא, דכ"ע וסתות דרבנן וכו'" ע"כ. ומבואר שהגמרא סברה בשלב זה שהטעם שטהורה לדעת רשב"ג הוא משום שוסתות דרבנן.

וט. ונלענ"ד דאין לומר בדעתו שלכו"ע החשש שתראה האשה הוא מדאורייתא ורק לגבי חיוב הבדיקה נחלקו. משום שהוא נותן טעם דלמ"ד שהבדיקה היא מדאורייתא זה משום שאורח בזמנו בא, ומשמע שבזה חולק מ"ד שהבדיקה היא מדרבנן, שלדעתו אין חזקה מדאורייתא שאורח בזמנו בא. ועוד, שאם לא נאמר כן, הרי שטעם מחלוקתם לא התבאר בדברי רש"י, וכיון שהחשש שהאישה תראה הוא מדאורייתא מדוע חיוב הבדיקה הוא רק מדרבנן.

ע. וז"ל "וסתות דאורייתא - אותה בדיקה שהצריכה לאשה להבדק בשעת וסתה דבר תורה הוא הלכה למשה מסיני דאורח בזמנו בא, ואם בא יום וסתה ולא בדקה מחזקין לה טמאה לקמן בפרק כל היד (דף טז), וקא מבעיא לן אם לא בדקה ביום וסתה בימי עיבורה מהו" עכ"ל. ומבואר בדבריו שלמ"ד וסתות דאורייתא חיוב הבדיקה הוא הלכה למשה מסיני משום דאורח בזמנו בא.

עא. כפי שכותב בפירוש שהבדיקה משום שאורח בזמנו בא, וכן מבואר מדברי הגמרא דאם עבר הוסת ולא בדקה האם הבדיקה מועילה או לא, משמע שזו מטרת הבדיקה.

והרמב"ן בחידושו (נדה טז. ד"ה הא דתניא, וכן הוא בר"ן שם ד"ה הרואה) כתב: "הא דתניא הרואה דם מחמת המכה אפילו בתוך ימי נדותה טהורה. טעמא דמילתא דאע"ג דאמרינן תבדוק הכא כיון דלא אפשר לה למיבדק טהורה ואין דנין אפשר משאי אפשר דוסתות דרבנן ובדאפשר תקנו" עכ"ל. ונראה מדבריו שהוא סובר כרש"י שוסתות דרבנן היינו שחובת הבדיקה היא מדרבנן, ובא לומר שחכמים לא תקנו בדיקה במקום שאי אפשר". וכיוצ"ב כתבו גם בחידושי הר"א"י (ד"ה והא דתניא) ובחידושי הר"ן (שם ד"ה הרואה).

אמנם יש אפשרות לומר שגם ראשונים אלו הבינו שלדעת רשב"ג אישה זו אינה נטמאת מהדם שהיא רואה בשעת וסתה ותולה אותו במכתה, משום שהחשש שתראה בוסתה הוא רק מדרבנן. ובדבריהם הם באו לענות על שאלה נסתרת, שהרי גם למ"ד וסתות דרבנן אין האישה טהורה אלא אחר שתבדוק, ומדוע כאן טהורה בלי בדיקה. ועל זה עונים הראשונים שחכמים תקנו בדיקה רק 'בדאפשר'.

אולם הלום ראיתי לדברי הרשב"א שכתב (תורה"א ב"ז ש"ד כג.): "ואם תאמר והלא בנשים דעלמא חיישינן לעונת הוסת כולה ואף על פי שלא ראתה מוזהרתם את בני ישראל מטומאתם והיאך אתה מתיר את זו שהיא בשעת וסתה שהרי דם לפניך. יש לומר ההיא דרבנן היא ומשום דאפשר למיקם אמילתא אבל הכא ליכא למיקם אמילתא ואין דנין אפשר משאי אפשר שאם כן אף אתה אסורה לבעלה לעולם" עכ"ל. ומוכח מדבריו שהוא מפרש בזה את דברי הגמרא, דמה שסברה הגמרא בדעת רשב"ג שטהורה משום שוסתות דרבנן, היינו שחובת הבדיקה" היא מדרבנן, ובנידון זה אי אפשר למיקם עליה דמילתא ולכן הקלו. ואחר שראינו שהדברים מפורשים בדברי הרשב"א, נראה שזו גם כוונת הראשונים הנ"ל.



סתירה מדברי הרמב"ן בהלכות שסובר כהרא"ש

אמנם מדבריו בהלכות (פ"ה ה"י) נראה שהוא סובר כדעת הרא"ש, וז"ל "חשש הוסתות מדברי סופרים הוא, לפיכך עברה כל עונת הוסת ובדקה ומצאה טהורה מותרת לשמש, לא בדקה אף על פי שלא הרגישה שבא אורח אסורה עד שתבדוק" עכ"ל. והנה ממה שכתב "חשש הוסתות מדברי סופרים הוא", נראה שהוא הבין ש'וסתות דרבנן' היינו שהחשש שמא תראה הוא מדרבנן, והדין של הבדיקה הוא רק דין נלווה לחשש הנ"ל, על מנת לבררו. עוד יש ללמוד ממה שכתב "לפיכך עברה כל עונת הוסת ובדקה ומצאה טהורה מותרת לשמש", ומשמע מדבריו שהבדיקה

(עב). וכיוצא בזה יש ללמוד מהמשך דבריו, בדין אישה שנחבאת דאמרינן 'כי ליכא חרדה טמאה' ולא אמרינן 'כי ליכא חרדה תבדוק', ומסביר הרמב"ן שכי ליכא חרדה טהורה לגמרי בלי בדיקה, "כיון שלא היה אפשר לה לבדוק בשעת הוסת לא הטריחו עליה לבדוק אחר כן כלל".

(ג). מהד' מכוון ירושלים תשד"מ, ע"פ כת"י יחיד בעולם. אין מחברו ידוע, מלבד מה שנמצא כתוב על כתה"י 'חידושי הר"א'. ונראה שהיה תלמיד הרמב"ן.

(ד). אמנם הרשב"א לא הזכיר להדיא את עניין הבדיקה, אבל ממה שכתב 'דאפשר למיקם אמילתא' נראה שהוא מדבר על הבדיקה.

(ה). שהרי הרמב"ן היה רבו של הרשב"א, וגם הר"ן והר"א היו שייכים לבית מדרשו של הרמב"ן.

נעשית רק כאשר עברה כל עונת הוסת, ואין האישה טהורה בלא בדיקה זו, ומשמע שאין חובה בעצם עשיית הבדיקה, וכדברי הרא"ש.

חובת הבדיקה בעונת הוסת נזכרת גם בראשונים נוספים: שאלתות (מצורע סי' פט), ראבי"ה (ח"א סי' קפג), אגודה (נדה פ"ב סי' ח), סמ"ג (עשין סי' רמ-רמג), מהר"ם מרוטנבורג (שו"ת פראג סי' תרכד-תרכה), מרדכי (סי' תשלה), רוקח (סי' שיז) ואגור (סי' א'שס), ומשמעות דבריהם כרש"י וסיעתו שיש חיוב בעצם הבדיקה.



לדעת רוב הראשונים אישה שעבר וסתה הקבוע היא בחזקת טומאה עד שתבדוק

הנה התבאר שלכולי עלמא מטרת הבדיקה בעונת הוסת להוציא את האישה מחשש טומאתה, בין אם חשש הטומאה הוא מדאורייתא, ובין אם הוא מדרבנן. ובגמרא (נדה טז:): "איתמר; אשה שיש לה וסת, והגיע שעת וסתה ולא בדקה, ולבסוף בדקה, אמר רב: בדקה ומצאת טמאה - טמאה, טהורה - טהורה. ושמואל אמר: אפילו בדקה ומצאת טהורה - נמי טמאה, מפני שאורח בזמנו בא. לימא בוסתות קמיפלגי, דמ"ס - דאורייתא, ומ"ס - דרבנן! אמר ר' זירא - דכ"ע - וסתות דאורייתא, כאן - שבדקה עצמה כשיעור וסת, כאן - שלא בדקה עצמה כשיעור וסת. ר"נ בר יצחק אמר: בוסתות גופייהו קמיפלגי, דמ"ס - וסתות דאורייתא, ומר סבר - וסתות דרבנן". ומבואר שגם לדעת רב נחמן בר יצחק אליבא דרב (שנפסקה הלכה כמוהו כפי שהתבאר לעיל), אישה שעברה עונת וסתה ולא בדקה, אסורה עד שתבדוק. כך כתבו השאלתות (מצורע ס"ס פט) וכ"כ הגה"מ (הל' איסור"ב פ"ח אות ז) בשם ר"ח, וכן דעת תוס' (טז. ד"ה ורב נחמן), ראב"ד (בעה"נ שער תיקון הוסתות סי' א ד"ה מיהו), רמב"ן (הל' פ"ה הי"א), רשב"א (תוה"א ב"ז סוף ש"ג טז:) ומגיד משנה (פ"ח הל' איסור"ב הי"ג).



הכנת הר"ן בדעת הרמב"ם והרי"ף שאם עבר וסתה טהורה ואינה צריכה בדיקה

והר"ן (שבועות ה. בדפי הרי"ף ד"ה וגרסין) הביא את דברי הרי"ף והרמב"ם, וז"ל "והרב אלפסי ז"ל כתב זו ששנינו [בסוף פרקין (נדה יב.)] החמרים והפועלים נשיהם להם בחזקת טהרה, ולא חלק בין הגיעו ימי עונתה ושעת וסתה ללא הגיעו. ואף הרמב"ם ז"ל כתב [בפ"ד מהלכות איסורי ביאה] שאשה שיש לה וסת שהלך בעלה למדינה אחרת והניחה טהורה, כשיבא אין צריך לשאול לה אפילו מצאה ישנה מותר לבא עליה שלא בעונת וסתה, ואינו חושש שמא נדה היא, נראה מדבריו שאין צריך לחוש אלא לעונת הוסת עצמה ולא לאחר מכאן כלל. ונראה שהם ז"ל מפרשים דתוך ימי עונתה דקאמרי' היינו עונת הוסת ולאפוקי יום העונה עצמו" עכ"ל. ומבואר שהוא הבין בדעתם שהבא מן הדרך והניח את אשתו טהורה, יכול לבוא עליה גם בלי בדיקה,

(עו). אמנם הר"ן (שבועות ה. ד"ה וגרסי') סובר בדעת הרי"ף והרמב"ם שחיוב הבדיקה הוא רק בשעת הוסת, אבל אם עבר הוסת ולא בדקה, טהורה גם בלי בדיקה.

ואפילו היא ישנה, כל זה דווקא שלא בעונת וסתה, ומשמע שאפילו עבר עונת וסתה אינו חושש. וכיוצ"ב כתב גם המ"מ (שם ה"ט) בדעתם.



ביאור הגמרא על פי זה

ובגמרא (נדה טז.) רב נחמן בר יצחק העמיד את מחלוקת רב ושמואל בשאלה האם וסתות דאורייתא או דרבנן, ואיתא תו התם: "אמר רב ששת: כתנאי, ר' אליעזר אומר טמאה נדה, ורבי יהושע אומר תבדק. והני תנאי כי הני תנאי; דתניא, רבי מאיר אומר: טמאה נדה, וחכ"א: תבדק" ע"כ. ומבואר דלמ"ד וסתות דאורייתא, בדיקה אינה מועילה אחר שעבר וסתה, אבל למ"ד וסתות דרבנן, צריכה לבדוק, ומדובר באישה שעבר זמן וסתה. וזה קשה על מה שהבין הר"ן בדעת הר"ף והרמב"ם, שאחר שעבר וסתה אינה צריכה בדיקה כלל. וכתב הר"ן ליישב: "לפיכך נראה לי דאינהו ז"ל סברי דחכמים ור' יהושע דאמרי תבדק לאפלוגי את"ק דידהו [הוא דאתו], דאמר כל שלא בדקה בשעת וסתה טמאה נדה משום דוסתות דאורייתא, ואמרי ליה לא אלא תבדק, כלומר שאין לך חומר אחר בוסתות אלא שצריך בדיקה בשעת הוסת והוא חומר של דבריהם, אבל כל שעבר הוסת למה תהא צריך לבדוק והרי כל אשה שיש לה וסת שלא בשעת וסתה מסולקת דמים היא, דמשום הכי אמרו דיה שעתה, ולמה נחוש שיהו דמים מצויים בה שלא בשעת הוסת מפני שלא בדקה בשעת הוסת אלא התם ודאי כי אמרינן תבדק בשעת הוסת אמרו וכדכתיבנא" עכ"ל. ונראה לענ"ד שזהו דוחק גדול להעמיד שחכמים ור' יהושע דיברו על בדיקה בשעת הוסת. על כל פנים, מבואר בדבריו שהר"ף והרמב"ם סבורים שיש חובה לבדוק דווקא בשעת הוסת, אבל אחר שעבר הוסת הרי היא כמסולקת דמים, ולא חוששים שתראה, לפיכך היא מותרת גם בלא בדיקה.



קושיית הכס"מ ותירוץ הפלתי

ובכסף משנה (שם) הקשה על סברה זו, וז"ל "מה שכתב דרבינו ס"ל דלא כר' יוחנן אינו נראה, דהא כשבא בשעת עונתה אסור לבעול דאמרינן אורח בזמנו בא, והיכי נימא כשבא יום אחד אחר ראייתה דשרי לבעול ולא נימא אורח בזמנו בא זו סברא הפוכה" עכ"ל. ומשום קושי זה דוחק הכס"מ בדעת הרמב"ם, שבאומרו 'שלא בעונת וסתה' כוונתו לכלול גם ימי ראייה וספירה.

ובפלתי (סי' קפד סק"י) יישב זאת ע"פ מה דקיי"ל דדיה שעתה לגבי טהרות ולא חוששים כלל שתקדים ראייתה, ולעומת זאת גבי תשמיש קיי"ל דצריך לפרוש בעונה שקודם הוסת, כמבואר בגמרא (נדה סג:) שאף ברגילה לראות בסוף הלילה אסורה בתשמיש מתחילתו. ומבואר דחיישינן לתשמיש שגורם את ביאת הדם. ועל פי זה יש ליישב דעת הר"ף והרמב"ם, שדווקא בעונת הוסת עצמה אסורה בתשמיש, מחשש שיגרום לדם לבוא, מה שאין כן אחר שעברה עונת הוסת, דאין חוששים לתשמיש שיביא את הדם.

הרמב"ם לא הזכיר בדיקה אלא רק פרישה מתשמיש

אולם אליבא דאמת לא מצאנו בדברי הרמב"ם אזכור של בדיקה בעונת הוסת, וז"ל (הל' איסור"ב פ"ד הי"ב-הי"ג): "ואסור לו לאדם שיבוא על אשתו סמוך לוסתה שמא תראה דם בשעת תשמיש שנאמר והזרתם את בני ישראל מטומאתם, וכמה, אם היה דרכה לראות ביום אסור לשמש מתחלת היום, ואם היה דרכה לראות בלילה אסור לשמש מתחלת הלילה. [יג] עבר וסתה ולא ראתה מותרת לשמש אחר שתעבור עונת הוסת, כיצד היה דרכה לראות בשש שעות ביום אסורה לשמש מתחלת היום, עברו שש שעות ביום ולא ראתה אסורה לשמש עד לערב, וכן אם היה דרכה לראות בשש שעות בלילה ועברו ולא ראתה אסורה לשמש עד שתזרח השמש" עכ"ל. ונראה מדבריו שכל האיסור הוא רק לבוא על אשתו, ואם עבר וסתה ולא ראתה מותר לבוא עליה, ובדיקה מאן דכר שמיה.



הרמב"ם הבין שהגמרא שהצריכה בדיקה מדברת בטהרות

אמנם במקום אחר (פ"ח הי"ג) כתב הרמב"ם: "האשה שלא בדקה עצמה בשעת וסתה ולאחר ימים בדקה ומצאה טמא, אף על פי שהיא טמאה למפרע עד שעת וסתה כמו שיתבאר בענין טומאה וטהרה, הרי זו אינה מטמאה את בועלה למפרע, ואינה מונה אלא משעה שראתה דם, ואם מצאה עצמה טהורה הרי זו בחזקת טהורה" עכ"ל. ומשמע שלכתחילה כן צריך בדיקה בשעת וסתה. וקושיה זו קשה גם על הר"ן והמ"מ שנקטו בדעת הרמב"ם שאם עבר וסתה טהורה, ומדברי הרמב"ם האלה מבואר שהיא טמאה עד שלא תבדוק.

אלא שלכאורה לא מובן מדוע הרמב"ם מזכיר בהלכה זו שהאישה טמאה למפרע עד שעת וסתה, וזה אינו נוגע אלא לדיני טומאה וטהרה. ויש להוסיף לזה מה שכתב הרמב"ם בשתי ההלכות הקודמות, שבהלכה י"א הזכיר הרמב"ם שאישה "אחר ימי זיבתה צריכה לבדוק", ובהלכה י"ב כתב: "ישבה ולא בדקה בין באונס בין ברצון הרי זו בחזקת טהרה וכו'". וגם בהלכות אלו נראה שמדובר בדיני טומאה וטהרה, דלא מצינו חיוב לאישה לבדוק עצמה בסתמא אלא לטהרות (נדה יא:ז).

ונראה דעל כרחנו צריך לומר בדעת הרמב"ם שכל מה שאמרו בגמרא (טז) בדין עבר הוסת ולא בדקה, הכל מדובר בבדיקה לצורך טהרות. ואף שגם בלא עונת וסתה מטמאת האישה למפרע טהרות עד מעת לעת, בהלכה זו הדגיש הרמב"ם שכיון שלא בדקה עצמה בשעת וסתה, אפילו שרק לאחר ימים בדקה ומצאה טמא, מטמאת האישה למפרע טהרות של כל הימים הללו. ונראה שכך גם הר"ן והמ"מ צריכים להסביר בדעתו. והשתא דאתינן להכי, גם מה שאמרו בגמרא "תבדוק" אליבא דמ"ד וסתות דרבנן, יש לומר שגם בזה הבין הרמב"ם שלא נאמר אלא לעניין טהרות"ז.

(ז). וכלל לא נראה מדברי הרמב"ם שמדובר בבדיקות לפני ואחרי תשמיש.
(ח). וצ"ע מדוע הר"ן לא תירץ כך בדעתו, ונדחק לומר דקאי על הוסת עצמה.

כך נראה גם בדעת הרי"ף

וכך נראה לומר גם בדעת הרי"ף, דלא הזכיר כלל את ענין הבדיקה בעונת הוסת, אע"פ שהזכיר את חובת הפרישה (שבועות א: ד"ה גמ'). אמנם כבר כתב הבית יוסף (סי' קצו יא(ב)) שאין להביא ראיה מהשמטת הרי"ף, וטעמו: "שהרי כמה דינים השמיט הרי"ף מדיני נדה אע"פ שודאי הלכתא נינהו, אלא לפי שאינם מצויים כל כך השמיטם, והא נמי (=דיני פולטת שכ"ז) לא שכיחא כולי האי שרוב הנשים נמשכים ימי ראייתן ה' או ו' ימים" עכ"ל. ומבואר בדבריו שמה שאין להביא ראיה מהשמטת הרי"ף זה רק בדין שאינו מצוי כל כך, מה שאין כן בדיקה בעונת הוסת, דשכיח טובא ושפיר יש להביא ראיה מהשמטת הרי"ף. ואף אם לא נאמר הכי, מכל מקום גם אין ראיה מדבריו להצריך בדיקה, ובסברה זהו אינו מובן (כפי שכבר התבאר לעיל), דמדוע צריכה בדיקה בעונת הוסת ואילו בעבר וסתה טהורה בלי בדיקה. על כן נראה שגם דעת הרי"ף כהרמב"ם דאין חובת בדיקה בשעת וסתה, ולא נאמרה בדיקה אלא לעניין טהרות.

וכ"כ הרמב"ן (נדה טו.) בדעת הרי"ף והרמב"ם, שדברי הגמרא לעניין בדיקה אמורים בטהרות, והוסיף: "וזה קולא גדולה טוב לפני האלהים ימלט ממנו" עכ"ל. וכן הובאו הדברים בחידושי תלמידו הר"א (שם).



הטעם לבדיקה בעונת הוסת לדעת הרי"ף והרמב"ם

וצריך להבין בדעתם מאיזה טעם צריכה האישה בדיקה בשעת הוסת. דלעיל התבאר שגם הרא"ש והרמב"ן וגם רש"י וסיעתו מודים שהבדיקה נועדה להוציא את האישה מחשש טומאתה. אלא בדעת הרי"ף והרמב"ם אין לומר כן, שהרי מבואר שלדעתם אישה בעונת וסתה אינה בחזקת טומאה, וכל החשש הוא רק שמא התשמיש יגרום לביאת הדם, ומשום כך כאשר עברה עונת הוסת אינה חוששת כלל^ע.

ונראה שהצורך בבדיקה בעונה עצמה הוא מחשש שמא יצא מעט דם ויימוק, כך שהאישה לא תראהו בלא בדיקה. ודווקא בעונת הוסת עצמה, כשהאישה אמורה לראות, תועיל בדיקה כזו, אבל אם עברה עונת הוסת כבר אין תועלת בבדיקה, כיון שגם אם יצא מעט דם הוא כבר נימוק ולא יימצא בבדיקה. כך שאמנם החשש קיים, אלא שאחר הוסת כבר אי אפשר לבררו באופן מוחלט. ואף על פי כן, התבאר שלעניין טהרות הצריכו חכמים לקיים בדיקה כזו, אף שאין זה בירור מוחלט, משום חומרת טהרות.



עט.) וראיתי בספר מלכי צדק (עמ' קנה) שכתב ליישב על פי סברת הגר"נ אדלר והגוד"ב (הו"ד לעיל אות א) לחלק בין קודם הוסת לאחר הוסת, וכתב שכך גם לעניין הבדיקה, שבשעת הוסת עצמה אנו חוששים שתראה ולכן צריכה בדיקה, אבל אחר הוסת אין חוששים שמא ראתה ולכן טהורה גם בלי בדיקה. אולם, כפי שהתבאר לעיל (שם), דבריהם מבוססים על החילוק שנאמר בגמ' (גיטין כח:.) בין שמא מת לשמא ימות, והתבאר לעיל שבאופן פשוט אין זו כוונת הגמרא, ויעיין עוד בדברינו שם.

חיוב הבדיקה בוסת שאינו קבוע

דעת כמה מהראשונים שאין חיוב בדיקה בוסת שאינו קבוע

לעיל התבאר שלדעת רוב הראשונים אישה שיש לה וסת קבוע ועבר וסתה הרי היא בחזקת טומאה עד שתבדוק. אמנם באישה שאין לה וסת קבוע, דעת כל הראשונים (ראב"ד בבעלי הנפש שם ד"ה ואע"פ שהשוו, רמב"ן שם הי"ח, רשב"א שם, מאירי שם) שאחר שעבר הוסת אינה בחזקת טומאה ואינה צריכה בדיקה, מלבד הרשב"א שמחמיר בזה בעונה בינונית. והנה הראשונים גם לא הזכירו שיש חיוב לבדוק בעונת הוסת עצמה, ויש מקום להבין בדעתם שלא רק שאין חיוב לבדוק כאשר עבר הוסת, אלא גם אין חיוב לבדוק בשעת הוסת עצמו.^פ

וכך משמע מלשון הראב"ד (שם) שאין צריך בדיקה בעונת וסת שאינו קבוע, וז"ל "ואף על פי שהשוו וסת שאינו קבוע לוסת הקבוע לענין חששא, אבל לענין עקירה לא שוו אהדדי וכו', וצריכה שתבדוק עצמה ביום הוסת כדי לטהר הוסת. אבל וסת שאינו קבוע וכו' ואינו צריך בדיקה, אלא שאם הגיע אותו יום ולא בדקה ולא ראתה כיון שעבר אותו יום הותרה היא והותר אותו היום" עכ"ל. ומשמע מדבריו שבוסת שאינו קבוע אין צריך בדיקה כלל. וכן מבואר בדבריו במקום נוסף (סי' ב ד"ה ועוד יש), בדין נשים המסולקות דמים שאם ראו אינן חוששות לראייתן כוסת קבוע, "אבל היא חוששת לראייתה מידי דהוי אוסת שאינו קבוע עד שתעקר ממנה פעם אחת ואפילו בלא בדיקה שאם לא בדקה ולא ראתה טהורה מיום הוסת ואילך כאשר פירשנו למעלה בחושי הוסתות" עכ"ל.

וכן משמע ממה שכתב המגיד משנה (הל' איסור"ב פ"ח הי"ג) בשם הרמב"ן, וז"ל "ודע שדעת הרמב"ן ז"ל שהאשה שיש לה וסת ועבר ולא הרגישה אסורה לשמש עד שתבדוק וזהו בוסת הקבוע, אבל בוסת שאינו קבוע כיון שלא הרגישה באותו יום אינה צריכה בדיקה" עכ"ל. ומבואר בדבריו שהוא הבין בדעת הרמב"ן ככל דברינו עד עתה, שאשה שיש לה וסת ולא הרגישה בו צריכה בדיקה לאחר מכן, ואילו אשה שיש לה וסת שאינו קבוע ולא הרגישה בו אינה צריכה בדיקה, ומבואר שאינה צריכה בדיקה כלל.

וכן כתב הבית יוסף (סי' קפד אות ט ב) בדעת הרשב"א, וז"ל "אם יש לה וסת והגיע שעת וסתה אסורה עד שתבדוק היינו דוקא ביש לה וסת קבוע אבל אם יש לה וסת שאינו קבוע והוא לפחות משלשים יום אינה צריכה בדיקה ביום הוסת הזה ומיהו ביום שלשים אסורה עד שתבדוק דכל שלא נקבע לה וסת אחר הוי יום שלשים כוסת קבוע כמו שנתבאר לדעתו ז"ל, ומשמע לי דהוא הדין אם היה לה וסת שאינו קבוע והוא ליותר מעונה בינונית שצריכה בדיקה יום שלשים, ואינה צריכה בדיקה ביום אותו וסת מאחר שלא הוקבע עדיין" עכ"ל.

פ). והיה מקום לומר שלשיטת רש"י והרא"ש וסיעתם אין חיוב בדיקה בוסת שאינו קבוע, משום שלדעתם כל הצורך לבדוק אחר הוסת הוא כדי לעקור את חזקת הטומאה. אם כן אשה זו שאין לה וסת קבוע, אינה בחזקת טומאה ולא תצטרך בדיקה כלל. אולם מסתבר לומר שגם לדעתם יהיה חיוב לבדוק בשעת הוסת, וכמו שהתבאר לעיל בדעת הר"ף והרמב"ם בבדיקה בוסת קבוע, שהחיוב לבדוק הוא מחשש שמא יצא מעט דם ויימוק, ובבדיקה אחר הוסת אין כדי לברר זאת באופן מוחלט, שאפשר שיצא דם בעונת הוסת ונימוק קודם הבדיקה, ודווקא בוסת קבוע הצריכו בדיקה כזו, כיון שהחשש גבוה יותר.

מלשון הרשב"א והרמב"ן משמע שדווקא בדיעבד אין צריך בדיקה

והנה הרשב"א (שם) כתב: "היה לה וסת שאינו קבוע, אם לא בדקה בשיעור וסת ולא ראתה הרי זו טהורה ואינה צריכה בדיקה, דכל שלא הרגישה בדם בשעת וסתה, אע"פ שלא בדקה הרי זו בחזקת טהורה, כיון שאין לה וסת קבוע, שאין איסור עונה זו אלא מדרבנן" עכ"ל. ולכאורה משמע מדבריו שכל זה דווקא בדיעבד כשלא בדקה, או אין חיוב לבדוק, אבל לכתחילה יש חיוב לבדוק גם בוסת שאינו קבוע. וכן משמע לכאורה מדברי הרמב"ן (שם), וז"ל "והוסת שאינו קבוע, אם הגיע אותו היום ולא בדקה ולא ראתה כיון שעברה עונתו מותרת לביתה" עכ"ל. ומשמע שדווקא בדיעבד אם לא בדקה אינה צריכה בדיקה עוד, אבל לכתחילה צריכה בדיקה. אלא שלכאורה יש קושי להבין כך בדברי הרשב"א והרמב"ן, כיון שהם לא הזכירו בשום מקום שיש חיוב בדיקה בעונת הוסת, ולכאורה קשה לומר שסמכו על לשונות אלו לחייב בדיקה לכתחילה, והיה להם להזכיר זאת במקום אחד בפירוש.



הלשון 'אף על פי' לא בהכרח מלמדת על דיעבד

מלבד זאת נראה שאין לדייק מדבריהם שמדובר דווקא בדיעבד, וכן האריך להוכיח הגר"א מאדאר שליט"א בספר אמרות טהורות (ח"א סי' ז עמ' קלב) בכמה ראיות שהלשון 'אע"פ' אינה לשון דיעבד. כך הוכיח מהגמרא בשבת (לו:): "חנניה אומר כל שהוא כמאכל בן דרוסאי, מותר לשהותו על גבי כירה, אע"פ שאינה גרופה ואינה קטומה" ע"כ. וכן שם (קכ:): "מצילין סל מלא ככרות, אע"פ שיש בו מאה סעודות" ע"כ. עוד שם (קכב:): "כל הכלים נטלין בשבת ודלתותיהן עמהן, אע"פ שנתפרקו" ע"כ. וכן בעוד מקומות רבים. והביא שם שכ"כ כבר התוס' יו"ט (סוטה פ"ט מ"ה ד"ה אע"פ), שהלשון 'ואם' זהו לשון דיעבד, "אבל לשון 'אף על פי' משמעותו להוציא ולאפוקי שלא נטיל עוד תנאי בדבר" עכ"ל. ומכאן נלמד לדברי הרשב"א שכתב "אע"פ שלא בדקה הרי זו בחזקת טהורה", אין כוונתו בדיעבד, אלא אף לכתחילה אינה צריכה בדיקה.



גם הלשון 'לא בדקה' לא בהכרח מלמדת על דיעבד

גם הלשון 'לא בדקה' שהזכירו הראשונים אינה בהכרח לשון דיעבד. שהרשב"א כתב (תוה"א ב"ז ש"ג), וז"ל "אלמא סבירא ליה לר' יוחנן דמעוברת משהוכר עוברת מסולקת דמים אפילו הגיע עת וסת אינה חוששת לו ואינה צריכה בדיקה. ואפילו לכתחילה נמי אינה צריכה בדיקה מדאמר לא בעיא בדיקה. והא דתני נמי במתניתין היתה במחבא והגיע עת וסתה ולא בדקה, לאו דוקא לא בדקה, אלא מדתנאי ישבה לה ולא בדקה שגגה ונאנסה והזידה ולא בדקה הרי זו טהורה, הגיע שעת וסתה ולא בדקה הרי זו טמאה, תנא נמי ר' מאיר אם היתה במחבא והגיע עת וסתה ולא בדקה. והוא הדין דאפילו לכתחילה לא בעיא בדיקה דהא טעמא דמסולקת דמים היא" עכ"ל. ומבואר בדבריו שהלשון 'לא בדקה' אינה בהכרח לשון דיעבד, ומתפרשת גם לכתחילה, ומשום כך למד ר' יוחנן שמעוברת לכתחילה אינה צריכה בדיקה בשעת וסתה. וראה

כמו כן בדברי הרז"ה (סלע המחלקות, השגה ב' לשער הספירה והבדיקה) שכתב להשיג על הראב"ד משום שהלשון 'לא בדקה' היינו אפילו לכתחילה.



סיכום חיוב הבדיקה בוסת שאינו קבוע

עד כה התבאר, דמשמע מלשון הראב"ד שאין חיוב בדיקה בוסת שאינו קבוע, וכן נראה גם בדעת הרמב"ן והרשב"א^{פא}, ואפשר שזו גם דעת המאירי. והתבאר לעיל שלדעת הרי"ף והרמב"ם אין חיוב בדיקה גם בוסת קבוע. והיה מקום להקל בבדיקה זו, כיון שכל דין בדיקה סמוך לוסת הוא רק מדרבנן, אולם המנהג הפשוט^{פב} לבדוק בעונת הוסת, לפיכך נראה שאין להקל אלא במקום צורך קל.

וכיוצא בזה ראיתי שכתב הר"מ פנירי שליט"א (אבני שהם סי' קפד סק"א, עמ' סה): "אבל מי שאין וסתה קבוע אינה צריכה לבדוק אפילו לכתחילה, וכל שלא הרגישה ולא ראתה ה"ז מותרת לבעלה כדמוכח מהב"י בדעת הרשב"א, וכן נראה מלשון הראב"ד והרמב"ן.... ויש חולקים ומצריכים גם לזו בדיקה לכתחילה, וכבר פשט המנהג להחמיר, אך נראה שדי להחמיר בזה בסתם נשים, אבל אשה הסובלת מרגישות באותו מקום וכל שכן אישה שיש לה מכה מבוררת, וכן אשה שמותקן ברחמה התקן תוך רחמי, אינן צריכות לבדוק עצמן ודי בזה שאומרת שלא הרגישה ביציאת דם" עכ"ל. אמנם באמרות טהורות (שם) העלה להקל שאין צריך בדיקה, וכן הוא בהוראה ברורה (סי' קפד ס"ק עו)^{פג}.



מספר הבדיקות והזמן הראוי לבדוק

נראה שאין צורך לבדוק יותר מפעם אחת

שנינו בתוספתא (נדה פ"ט ה"ב): "היתה למודה להיות רואה מיום עשרים ליום עשרים... אין מחייבין אותה שתהא ידה בעינה כל היום אלא בודקת פעמים לווסתה" עכ"ל, ומשמע שיש חיוב לבדוק פעמיים בעונת הוסת. אולם נראה שהתוספתא איירי באישה העסוקה בטהרות, כפי שמפורט בהלכה שקודם לכן. וכן נראה מסתימת הראשונים שאין צורך אלא רק בבדיקה אחת, לקראת סוף העונה, על מנת לברר באופן מוחלט שהחשש הגדול שהאישה תראה לא התממש.

פא. אמנם לרשב"א יש חיוב לבדוק בעונה בינונית, וכמו בוסת קבוע.

פב. ראה למשל: שולחן שלמה (נדה פ"ב), חוט שני (עמ' נד), ילקוט טהרה (סי' קפד אות לב).

פג. אמר לי הרב מיכה שגב שליט"א שיש מקום בימינו להחמיר יותר, שלראשונים הנ"ל הייתה סברה טובה להקל בבדיקה אחר הוסת, משום שבסתמא אם תראה האישה הרי שהיא תרגיש ותשים לב, לכן, ולכן בוסת שאינו קבוע הקלו שאין זו חזקת טומאה ודאית כל כך. אבל בימינו, שרוב ככל הנשים רואות בלי הרגשה, יש יותר מקום לחייב בדיקה, על מנת לוודא שהאישה לא ראתה בעונה זו.

אמנם מנגד יש גם סברה להקל יותר בימינו משום שהנשים הולכות עם בגדים צמודים, כך שאם הייתה רואה זה היה ניכר על הבגד.

אמנם מצאנו בהלכות גדה לרש"י (האורה ח"ב הל' גדה לרבנו שלמה, וכן במחזור ויטרי סי' תצח) וכן בספר קובץ ראשונים להל' גדה (עמ' שלו) בתשובה לגאון אחד, שכתבו: "ובודקת עצמה תדיר [תמיד]", ומשמע מדבריהם שיש חיוב בבדיקות מרובות, או במוך דחוק. וראה שכן פסק החוות דעת (ביאורים סי' קפד אות ט), וז"ל "אמנם אם אין לה שעה קבוע ביום וסתה, צריכה שתהיה לה מוך דחוק כל משך השינוי" עכ"ל. ומבואר בדבריו שיש חיוב לאישה לבדוק עם מוך שיהיה דחוק במשך כל עונת הוסת. ונראה הטעם בזה, שחששו שיצא מהאישה דם והיא לא תשים לב, ויאבד הדם בבגד או יתייבש ולא יהיה ניכר בבדיקה שבסוף העונה^{פד}, ומשום כך לא הסתפקו בבדיקה שתעשה בסוף אותה עונה. אמנם כבר הקשו האחרונים על דברי החו"ד, ראה בשו"ת תפארת צבי (ח"ב סי' א' אות יד), חזו"א (יו"ד סו"ס פ'), יבי"א (ח"ו חיו"ד סו"ס טז). וביותר קשה מדברי התוספתא דלעיל, שם כתוב מפורש שאפילו לעניין טהרות אין מחייבין אותה שתהא ידה בעינה כל היום, ומבואר שחז"ל לא חששו שיצא מהאישה דם ולא תבחין בו כלל^{פה}.

משום כך נראה שאין צורך ביותר מבדיקה אחת [וכל שכן בוסת שאינו קבוע, שאנו מצריכים בו בדיקה רק משום המנהג]. וכן דעת רבים מהאחרונים שמדינא מספיק בדיקה אחת [אמנם כתבו להחמיר לבדוק פעמיים]^{פז}. וכן אמר לי מו"ר הגר"ש טל שליט"א שניתן להקל בבדיקה אחת.



הזמן הראוי לבדיקה בעונת הוסת הוא סמוך לשקיעה

הנה התבאר לעיל שלדעת הרא"ש והרמב"ן חובת הבדיקה היא בסוף העונה, ושנראה שגם רש"י וסיעתו מסכימים על כך שמטרת הבדיקה להוציא את האישה מחשש רואה לחזקת טהרה, ומשום כך נראה שגם לדעתם יש עניין לעשות את הבדיקה כמה שיותר סמוך לסוף העונה, כיון שכך הברור יעיל יותר. משום כך נראה שראוי לעשות את הבדיקה כמה שיותר סמוך לשקיעה^{פז}. וכ"כ בחוט שני (ס"ק יז אות): "תבדוק לכתחילה לקראת סוף עונת הוסת" ע"כ. וכ"כ בטהרת הבית (עמ' קלה): "ועיקר הבדיקה תהיה קרוב לסוף העונה" ע"כ. וראה עוד שכן דעת הגריש"א זצ"ל (פתחי דעת ח"ב פרק ל"ט הע' ט"ו) ושיעורי שבט הלוי (סיכום אות א).

פד. כך גם נראה ממה שכתבו "ובודקת עצמה תדיר, ולובשת חלוק לבן, ומצעים לבינים פרוסים על מטתה, שאם תראה דם כלום יהא ניכר בהן היטב", ומבואר שחששו ליציאת דם שלא תהיה מורגשת, ולא תהיה ניכרת בבדיקה שבסוף עונת הוסת.

פה. עוד כתבו כמה מהאחרונים סברה להקל בזה^{פו} שהנשים הולכות עם בגד צמוד שאין לחשוש שיצא דם ונאבד.

פו. כן דעת הגרשו"א (שולחן שלמה גדה פרק ב' סעי' מ"א, מקורות וציונים ס"ק מ"ב), החוט שני (גדה עמ' נד), משמרת הטהרה (פ"ו הכ"א). וכ"כ בילקוט טהרה (סי' קפד אות לב). וכ"כ בהוראה ברורה (סי' קפד ס"ק עז): "ולהלכה די אחת וכו' וטוב שתבדוק פעמיים".

פז. ומסתבר שאין להחמיר על דקות בודדות מעונת הוסת להצריך את האישה בדיקה נוספת.

ונראה שאין ללמוד מדברי הרא"ש והרמב"ן שיש לבדוק דווקא אחר עונת הוסת ממה שכתבו שאם עברה העונה או צריכה בדיקה, משום שזו לשון הגמ' 'עברה וסתה ולא בדקה', משום כך כתבו הם שאם עברה העונה ולא ראתה צריכה בדיקה, לאפוקי מעברה ולא בדקה.

הזמן הראוי לבדיקה כאשר עונת הפרישה בלילה

וכאשר עונת הפרישה היא בלילה, נראה שבוסת שאינו קבוע ניתן להקל שלא תצטרך האישה לקום ולבדוק קודם אור יום, כיון שיש בזה טורח וצער רב, וכבר התבאר שכל חיוב הבדיקה בוסת שאינו קבוע הוא משום המנהג. ונראה שיש לה לעשות את הבדיקה קודם שתלך לישון ולא אחר שתקום בבוקר, שכפי שהתבאר לשיטת רש"י וסיעתו יש חיוב מדרבנן לבדוק בעונת הוסת עצמה. וכיון שגם לדעתם יש עניין לעשותה כמה שיותר סמוך לסוף העונה, על כן תבדוק סמוך ללכתה לישון ולא בתחילת העונה. וגם לשיטת הרא"ש והרמב"ן, כיון שהגיע הבוקר ועברה העונה, שוב אין חיוב לבדוק, אם כן מסתבר שלדעתם יש לבדוק קודם שתלך לישון, כיון שבאותו הזמן כן יש חיוב לבדוק, אע"פ שאין זה בסוף העונה ממש.

אמנם בוסת קבוע, שהתבאר לעיל בדעת רוב הראשונים שיש חיוב לבדוק, אף שיש מקום להקל שלא תקום לבדוק קודם אור היום, שלא מצאתי מי שהורה לעשות כן, מכל מקום נראה שיש לה לעשות שתי בדיקות, אחת קודם לכתה לישון ואחת אחר שתקום. הבדיקה קודם השניה היא משום שיטת רש"י וסיעתו שיש חיוב לבדוק בעונת הוסת עצמה [והתבאר לעיל שאפשר שגם לדעת הרא"ש והרמב"ן בדיקה זו עדיפה]. אמנם, כיון שבדיקה זו אינה מבררת באופן מוחלט שהאישה לא ראתה בכל העונה, נראה שיש לבדוק גם אחר שתקום, כיון שבוסת קבוע האישה בחזקת טומאה עד שתבדוק.



ח. הרחקות בעונת הפרישה

חיוב פרישה משאר קריבות

דעת כל הראשונים שחיוב הפרישה בעונה הסמוכה לוסת הוא רק מתשמיש

הנה הדבר פשוט בדברי הראשונים שבעונת הוסת אין לפרוש אלא מתשמיש, ולא משאר הרחקות. כ"כ הראב"ד בפירוש (בעה"נ שעה"פ ריש סי' ב), וז"ל "ועוד יש עתים אחרים שהאדם צריך לפרוש מאשתו אבל אין פרישתו דומה לאלו. כגון סמוך לוסתה דאמור רבנן (נדה סג): דמחייב איניש למפרש מינה כל אותה עונה של יום הוסת כדמפרשינן לקמן בשער תיקון הוסתות בעז"ה. מיהו ההיא פרישה לא דמיא לפרישת הנדה, דהיא לא פריש מינה אלא מתשמיש בלחוד שלא אסרו שום קריבה אלא בנדת טומאתה בלבד כדכתיב ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב. ווסתות עצמן דרבנן ניהו אפילו לתשמיש כדמפרשינן לקמן" עכ"ל. וכ"כ הרמב"ן (הל' נדה פ"ח אות י): "כשהאשה חוששת לעונת וסתה הורו מקצת בעלי הוראה שאינה אסורה אלא בתשמיש, אבל שאר פרישות לא החמירו עליה שאין כאן אלא חשש של דבריהם" עכ"ל. וכ"כ הרשב"א (תוה"א ב"ז ש"ב ד"ה הגיע עת וסתה), וז"ל "וסתות עצמן אינן דבר תורה אלא מדבריהם כמו שאמרנו לפיכך הקלו בפרישת העונה יתר מפרישת הנדה. שאלו נדה עצמה כל קריבה אסורה כתשמיש כמו שבארנו ואלו בעונה זו לא אסרו אלא תשמיש בלבד" עכ"ל. וכך

נראה גם מדברי הרמב"ם (הל' איסור"ב פ"ד הי"ב), שכתב: "ואסור לו לאדם שיבוא על אשתו סמוך לוֹסֶתה שמא תראה דם בשעת תשמיש שנאמר והזרתם את בני ישראל מטומאתם, וכמה, אם היה דרכה לראות ביום אסור לשמש מתחלת היום, ואם היה דרכה לראות בלילה אסור לשמש מתחלת הלילה" עכ"ל. ונראה מדבריו שהאיסור הוא רק בתשמיש, שמא תראה דם בשעת תשמיש שזהו איסור כרת של הבא על הנדה. וכן משמע מדברי הסמ"ג (לאוין קיא ד"ה גרסין ביבמות). וכ"כ המ"מ (שם) והגה"מ (אות ח) בשם הרמב"ן והראב"ד.



הבנת הרשב"א והמאירי בדעת ר"ת וסיעתו ודחייתה

ובבית יוסף (סי' קפד אות ב) כתב: "ואין לומר דרבינו תם שסובר שהיוצא לדרך אינו פוקד את אשתו בעונה הסמוכה לוֹסֶתה אלא בדברי ריצוי ולא בתשמיש וכמו שכתב רבינו בסמוך בשמו, למי שאינו יוצא לדרך אסור כל קריבה דאם לא כן מאי איכא בין יוצא לדרך לאינו יוצא לדרך, דלעולם לכולי עלמא שרי ויוצא לדרך איצטריכא ליה לאשמועין דחייב לפקוד את אשתו" עכ"ל. ומבואר שלדעתו אין לומר בדעת ר"ת שכיון שההיתר ביוצא לדרך הוא בשאר קריבות, משמע שהוא אוסרם באינו יוצא לדרך, משום שאף שאין בזה איסור בסתמא, באה הגמ' לחדש שיש חיוב ליוצא לדרך.

אמנם בדברי הרשב"א (תוה"א ב"ז ש"ב) מבואר שהוא הבין בדעת ר"ת לאסור שאר קריבות, וז"ל "ויש מי שאומר שלא התירו ביוצא לדרך אלא דברי הרגל אבל תשמיש ממש אסור. ומכלל דברים אלו למי שאינו יוצא לדרך שאסור בעונה זו אפילו בדברים של הרגל כנדה בעלמא" עכ"ל. וכן מבואר בדברי המאירי, וז"ל "אלא שיש חולקים לומר שלא הותר ליוצא לדרך בסמוך לוֹסֶתה אלא דברי אהבים עד שיפרד ממנה מתוך חבה אבל תשמיש ממש לא ואם כן למי שאינו יוצא יש בה איסור לכל מיני הפרישות אלא שנראה כדעת ראשון כמו שביארנו שם" עכ"ל. ומבואר שהרשב"א והמאירי הבינו בדעת ר"ת לאסור שאר קרבות, ודלא כמו שכתב הב"י בדעתו. וכן העיר בשיעורי שבט הלוי (עמ' טז) מדברי הרשב"א והמאירי הנ"ל.

ונראה לענ"ד לצדד בזה בדברי הבית יוסף. דהנה מלבד מה שאין מוכרח להבין כך בדעת ר"ת, וכפי שכתב הבית יוסף להסביר את חידוש הגמ' לדעתו. יש להעיר שכפי שהתבאר לעיל (אות א) ר"ת וסיעתו גרסו בלשון הגמ' 'לא נצרכה אלא לאשתו נדה', כמבואר בתוס' (יבמות שם ד"ה חייב), ובספר הישר לר"ת (חידושים סי' מה), באו"ז (ח"א סי' שנח), ברא"ש (יבמות פ"ו סי' י), וברז"ה (סלע המחלוקת אות א), ולדעתם הגמ' כלל לא דיברה בפרישה סמוך לוֹסֶת, אלא ביוצא לדרך בעת נדתה ש"כא עליה וידבר אל לבה עונה שלימה" (לשון ר"ת שם). משום כך נראה שקשה לדייק בדעתם כדברי הרשב"א והמאירי. וראיתי שכן העיר גם הגר"א מאדאר שליט"א בספר אמרות טהורות (סי' ד אות ה).



אין להחמיר גם לדעת הראשונים שאוסרים חו"נ ערוה מדאורייתא

ויש שרצו ללמוד בדעת הרמב"ם ועוד ראשונים שיש חיוב פרישה גם מחיבוק ונישוק, כיון שלדעתם (רמב"ם בספר המצוות ל"ת שנג, פיה"מ סנהדרין פ"ז. וכן דעת הר"ן שבת יג., החינוך סי' קפח, הסמ"ג לאוין סי' קכו והטור אה"ע סי' כ. וכן משמע במאירי סנהדרין סו: ד"ה כל הבא) יש איסור מדאורייתא בחיבוק ונישוק ערוה. אולם מלבד מה שהתבאר לעיל שמדברי הרמב"ם והסמ"ג עצמם נראה שהאיסור הוא דווקא בתשמיש. עוד יש מקום לחלק, שהרי הבא על הערוה נענש בכרת, ואילו חיבוק ונישוק איסורם קל יותר, ואינם אלא לאו, כך שמסתבר שחכמים חששו דווקא לתשמיש ולא לחיבוק ונישוק. עוד יש לומר שחששו יותר בתשמיש משום שהוא עלול לזרז את ביאת הדם^{פח}. ובחת"ס (שו"ת יו"ד סי' קע) כתב סברה נוספת להחמיר בתשמיש יותר משאר קריבות, שבשאר קריבות אם היא תראה תוכל להודיע לו ויפרוש מיד, לעומת תשמיש, שבו הוא יצטרך לשהות עד שימות האבר. משום כל זה נראה שאין ללמוד כן מדברי הראשונים, ובמיוחד שלא מצאנו למי מהראשונים שכתב כך בפירוש.



דברי התרומת הדשן ודחיית האחרונים

אמנם בתרומת הדשן (סי' ר"ג) כתב לאסור גם חיבוק ונישוק ושאר קריבות. וכתב הב"י (סי' קפד אות ב(ב)) על כך: "וכמדומה לי שלא ראה דברי הפוסקים בזה". וכן כתבו כמה מהאחרונים (ש"ך בתקפו כהן ס"ו ח, שו"ת אבני נזר אה"ע סי' קפו אות יט וסי' נו אות כא, שו"ת בית אפרים אה"ע סי' מב דצ"ו) על תרומת הדשן, שלא היו בידיו ספרי הרמב"ן הרשב"א המגיד משנה הריטב"א והר"ן.



נראה שאין ללמוד מאבל לאסור

והט"ז כתב (סי' קפד ס"ק ג): "בבית יוסף כתב דאפילו חיבוק ונישוק מותר ולא חיישינן לביאה כיון שביאה איסור דרבנן, דלא כתרומת הדשן שכתב לאיסור בחיבוק ונישוק. וכתב מו"ח ז"ל המחמיר בזה תע"ב. ולי נראה שאסור מן הדין לדעת הרא"ש, וראה מסי' שמ"ב כתב הרא"ש לענין אבילות שיש להחמיר בחיבוק ונישוק שהוא מביא לידי חשק, והוא הדין נמי הכא, וכל שכן הוא דיש לו חשק טפי כשהולך לדרך" עכ"ל. אמנם כבר הקשו האחרונים (סד"ט סק"ב ועוד, וראה טהרת הבית ח"א עמ' סח-עב) שאין זו דעת הרא"ש שם, ולדעתו שאר קרבות מלבד תשמיש מותרות, וכן מבואר שהבין הטור (סי' שמב) בדעתו. וכן דעת הרמב"ן (תורת האדם דף נח:) בשם הראב"ד להקל בזה.

ואף שהיה מקום ללמוד בדומה לדברי הט"ז מהגהת הרמ"א (יו"ד סי' שפג ס"א), שכתב מרן בשו"ע: "אבל אסור בתשמיש המטה, אבל בשאר דבר קורבה מותר", והעיר על זה הרמ"א: "אבל חבוק ונישוק יש להחמיר" עכ"ל^{פט}. אלא שמזה שהרמ"א עצמו לא העיר זאת גם כאן

פח. ראה מה שהזכרנו כבר סברה זו לעיל (אות א) בשם הרא"ה, וכן בשם הפלתי.

פט. וראה מה שכתב בטהרת הבית (שם) שדברי הרמ"א נאמרו כחומרא בעלמא, והביא כן גם בשם הב"ח.

בפרישה סמוך לוסת, נראה יותר שאין ללמוד מדין אבל לנידו"ד^ז. וכן כתבו כמה מהאחרונים (רדב"ז ח"א סי' קסג, שו"ע הרב סק"ו, וראה עוד בטהרת הבית שם) שהטעם שבנידו"ד חששו רק לתשמיש, הוא משום שהתשמיש ממחר את דם הוסת לבוא. וכבר כתבנו לעיל בשם החת"ס (שו"ת יו"ד סי' קע) סברה נוספת להחמיר בתשמיש יותר משאר קריבות, שבשאר קריבות אם היא תראה היא תוכל להודיע לו ויפרוש מיד, לעומת תשמיש, שבו הוא יצטרך לשהות עד שימות האבר.



הלכה למעשה

ולהלכה, נראה שיש לנקוט בפשטות כדעת כל הראשונים שאין חיוב פרישה בשאר קריבות מלבד תשמיש. וכ"פ השו"ע (שם ס"ב) ורבים מהאחרונים (ים של שלמה יבמות פ"ו סי' ל, רדב"ז ח"א סי' קסג, לבוש סי' קפד ס"ב ועוד). וביותר יש להקל בזה בוסת שאינו קבוע, כפי שהתבאר לעיל (אות ב' ואות ד') שכל חיוב הפרישה בו הוא מספק דרבנן. אמנם כמה מפוסקי דורנו (הגרי"ש אלישיב אשרי איש פכ"ד סנ"ב, חוט שני סק"ז) כתבו שהמחמיר תבוא עליו ברכה.



הרחקת המיטות בעונת הפרישה

דברי הראב"ד בשינה במיטה אחת לאבל

כתב הראב"ד (בעה"נ שעה"פ סי' ב): "ועוד יש עתים אחרים שהאדם צריך לפרוש מאשתו אבל אין פרישתו דומה לאלו. כגון סמוך לוסתה דאמור רבנן (נדה סג:) דמחייב איניש למפרש מינה כל אותה עונה של יום הוסת כדמפרשינן לקמן בשער תיקון הוסתות בעז"ה. מיהו ההיא פרישה לא דמיה לפרישת הנדה, דההיא לא פריש מינה אלא מתשמיש בלחוד שלא אסרו שום קריבה אלא בנדת טומאתה בלבד כדכתיב ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב. ווסתות עצמן דרבנן גינהו אפילו לתשמיש כדמפרשינן לקמן. ויש עתים אחרים שהם ממקרה הזמן שהוא צריך לפרוש ממנה כגון אבל בימי אבלו בין בחול בין בשבת, וכגון תשעה באב ויום הכפורים שהן אסורין בתשמיש, אלא שאין צריכין הרחקה אחרת, שהרי אמרו באבל (כתובות ד:) באמת מוזגת לו את הכוס ומצעת לו מטה ומרחצת לו פניו וידיו ורגליו, וכל שכן שהיא מותרת לאכול עמו בקערה אחת. ומשמעתא דכתובות פ' ראשון (ד:) משמע שהיא מותרת לישן עמו במטה אחת, והדעת מכרעת שעל ידי דבר חוצץ קאמר. מיהו משום לך לך אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב, מיבעי ליה לארחוקי שלא תישן עמו במטה כלל. ועוד דהא דקתני התם וכופה את מטתו ונוהג עמה אבלות, וכן היא שמת חמיה או חמותה כופה את מטתה ונוהגת עמו אבלות, איכא לאוקומה עמו בבית ולא עמו במטה כדמוקים לה התם" עכ"ל. ומבואר שאע"פ שמהגמרא לעניין אבל משמע שהם מותרים לישון במיטה אחת, סובר הראב"ד דיש לאסור ואפילו כשיש דבר

ז. וכן אפשר ללמוד גם מכך שהלבוש, שהיה תלמיד מובהק לרמ"א, כתב בפירוש להתיר שאר קרבות בפרישה סמוך לוסת.

חוצץ. וכתבו כמה מהאחרונים (בן איש חי ש"ב צו אות ב, הגרי"ש אלישיב בפתחי דעת ח"ב פ' מא הע' יט, שיעורי שבט הלוי סק"ד ד"ה והנה) ללמוד לאסור כמו כן גם בפרישה סמוך לוסת.



נראה שיש לחלק בין אבלות לפרישה בעונת הוסת

אמנם דין זה באבלות אינו מוסכם, שכבר כתב הרמב"ן (תורת האדם שער האבל, ענין אבלות, ד"ה וחכמי הצרפתים) בשם חכמי הצרפתים שהוא בבגדו והיא בבגדה מותר, והסכים שם לדעתם, וכ"כ הרא"ש (כתובות פ"א סו"ס ט), ובמקום אחר (מו"ק פ"ג סי' לז) כתב כן בשם ר"י. ועוד, שבגמרא כתוב להדיא ששינה במיטה אחת מותרת, ורק הראב"ד הוא שהחמיר בזה.

מלבד זאת נראה עוד שיש חילוק מהותי בין הנידון דאבלות לנידון דידן, שבאבלות יש איסור בעצם התשמיש, ומשום כך כתב הראב"ד להרחיק גם משינה במיטה אחת, ואפילו הם ישנים בבגדיהם, אבל בנידו"ד כל איסור התשמיש הוא מחמת הספק שמא תראה בשעת תשמיש, ומסתבר לומר שאין להחמיר בזה כל כך. וכן נראה ממה שסתמו כל הראשונים שהאיסור בעונת הוסת הוא מתשמיש, ולא הזכירו שום דבר נוסף, משמע שרק התשמיש עצמו אסור. ועוד, שגם בדברי הראב"ד עצמו נראה שהוא כתב כן רק לגבי אבלות ולא לגבי עונת הוסת^{צא}.

משום כל הנ"ל נלענ"ד שניתן להקל לישון במיטה אחת הוא בבגדו והיא בבגדה כאשר לא נוגעים זה בזה, וכל שכן בשתי מיטות צמודות. וכן הורה למעשה הגר"נ גולדברג (הובא בשמו באורות הטהרה פ"ז הע' יד). וכ"כ הגר"א מאדאר שליט"א באמרות טהורות (ח"א סי' ד אות י), וכן ענה לי מו"ר הגר"ש טל שליט"א שדעתו להקל בזה^{צב}.

ויותר יש להקל בוסת שאינו קבוע, שכפי שהתבאר לעיל (אות ב' ואות ד) שכל חובת הפרישה בו היא רק ספק מדרבנן.



צא). ומה שכתבו כמה מהאחרונים (בן איש חי ש"ב צו אות ב, שבט הלוי סיכום אות יז ועוד) להחמיר בשינה במיטה אחת "שמא תראה בתוך שינה ולא תרגיש אלא עד אור הבוקר", לכאורה חומרה גדולה היא. דכל איסור שינה במיטה אחת בזמן נידותה היא הרחקה מדרבנן [ואף יש מהראשונים שהתירו בתנאים מסוימים (ראה ב"י סי' קצה אות ו(ב)). אם כן חומרה גדולה לאסור בעונת פרישה שמא תראה ונמצא שעברו על הרחקה דרבנן, כאשר חומרה זו אינה מוזכרת כלל בראשונים.

צב). והגר"י יוסף שליט"א (ילקוט טהרה עמ' צד) כתב שמעיקר הדין מותר, אלא שהחמיר תבוא עליו ברכה.

הרב יוסף עובדיה
כולל מאורות אברהם
ביתר עילית

האם מנהג הסופרים לקדש את השמות המסופקים ע"י תנאי, פוסל את ספר התורה?

בפרק הניזקין (גיטין נד:) ההוא דאתא לקמיה דרבי אמרי אמר ליה ספר תורה שכתבתי לפלוני אזכרות שלו לא כתבתים לשמן וכו' אמר ליה נאמן אתה להפסיד שכרך וכו' שכל ספר תורה שאין אזכרות שלו כתובות לשמן אינו שוה כלום עכ"ל. וכתב בספר קול יעקב (סימן רעו אות לט) וכשיכתוב שם שהוא ספק אם הוא קודש או חול נוהגין פה בגדאד לומר בזה"ל הריני כותב שם פלוני אם הוא קודש הריני כותב אותו לשם קדושתו ואם הוא חול הריני כותב אותו כשאר אותיות של ס"ת עכ"ל, וכן מנהג הסופרים היום. אלא שבספר דעת קדושים (סי' רעו אות ב) קצת הסתפק בזה אם רשאי להתנות שאם הוא קודש כותבו לשם קדושה ואם אינו קודש כותבו שלא לקדושת שם, מטעם ברירה. וצידד להתיר שמא לא שייך בכך ברירה, דתנאי שאינו בגדר למפרע א"צ לברירה, וגם אם היה שייך ברירה בכך, אולי אין פיסול מהתורה אם לא קידש אזכרה אלא רק מדרבנן, ובדרבנן קי"ל יש ברירה וצל"ע עכ"ל. וע"ע במנחת שי (פרשת ויצא) ובשל"ה (שבועות תורה אור קפא).

ונחזי אנן אם קידוש השמות הוא מהתורה או מדרבנן, ואם יכול להתנות בקידוש האזכרות. ותחילה נברר האם בכלל יש צורך בתנאי או שיכול לקדש בלי תנאי.



האם יש צורך להתנות בקידוש השמות המסופקים

כתב בשו"ת תשב"ץ (ח"א סימן קעז) אם נתכוון לקדש שם שאינו קדוש כמו עד האלהים יבא דבר שניהם או הארצות האל וכיוצא בהם מסתברא דלא מהניא כונה ידידה לקדושינהו דה"ל כמתפס בעלי מומין למזבח דלא מקדשי" עכ"ל, ונראה מדבריו שאף מותרים במחיקה. והביאו הבית יוסף (יו"ד סימן רעו) ופסק כן הרמ"א (שם ס"ב). והגר"א (שם) הביא ראיה לדברי הרמ"א ממסכת סופרים (פ"ד ה"ד). הרי מבואר שלדעת רבותינו, המקדש שם חול אינו מתקדש ומותר למוחקו ואין הספר נפסל בכך. וכן פסקו גם הלבוש, ושו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן צא), והבני יונה, וס' בית דוד (יו"ד סי' קמ"ג). והרב משנת הסופר (בבאור הסופר ס"י ד"ה מקדש) הוכיח דאין חילוק בין שם חול לשם ע"ז.

א. ומה שכתב התשב"ץ דהוי כמקדש בעלי מומין למזבח דאין קדושים, כוונתו לומר שאע"ג שהמקדש בעלי מומין למזבח נתפסת בהן קדושת דמים, מ"מ אין בהם קדושת הגוף, כמבואר ברמב"ם הלכות ערכין וחרמין (פ"ה ה"ו), ובס"ת לא שייך קדושת דמים. ובשו"ת יד אליהו (סימן פט) כתב ויותר י"ל מטעם הקדש טעות שאינו קודש.

אבל השלטי גבורים בסוף פרק שבועת העדות כתב: "וסופר שטעה וכתב ב' אלהים שצריכים להיות חול ואיהו כתבן לשם קדושת השם נראה דהכל תלוי בכונת הכותב כמ"ש סמ"ג לאוין ג' והוכיח מההיא דפ' הבונה ופ' הקומץ דכל שנתכוין לשם קדש אע"פ שבטעות היה אזלינן בתר כונתו והוי קדוש" עכ"ל, ולכאורה נראה דפליג השה"ג על הרשב"ץ. והרב קסת הסופר (סי' יא סעי' טז) הכריע בדברי השה"ג ודחה את דברי הרמ"א, ופסק שאם עבר וקדש שם חול אסור במחיקה וצריך לקדרו מן היריעה. והרב משנת אברהם (שער כתיבה לשמה סי' יט סעיף כב) כתב "ויש סופרים אחרים דס"ל לקדש כל הספיקות בודאי, באמרם דאם הן חול, כשם שלא יועיל כך לא יזיק דהוי כמקדיש בע"מ, ובאמת לפמ"ש הש"ג אם מקדש שמות של חול דהס"ת פסולה, ואף דלא קי"ל כוותיה מ"מ הואיל ואפשר בע"א כמ"ש הלק"ט והשל"ה מה לו לכנוס לכתחילה לבית הספק, מוטב לו לצאת אליבא דכו"ע".

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן קלו) כתב "והמעייין היטב יראה דאין ראייה מכרעת נגד התשב"ץ וע"כ צ"ע בעיני למה הגאון קסה"ס סתם בפשיטות נגד התשב"ץ, הב"י, הרמ"א, הלבוש, והבני יונה שהיה רב מובהק מאד, ובמלאכת שמים שם מביא ג"כ בשם הגאון יעב"ץ שפסק כפשטות השו"ע" עכ"ל. וכתב עוד הרב שבה"ל "ולהלכה ביסוד ההלכה אם לפסוק כהרמ"א או כדעת הגאון קסה"ס בודאי אין בידינו לחלוק על הגאונים תשב"ץ ב"י רמ"א ולבוש בני יונה ודעימיה ואי משום ההשגה ממס' סופרים לכל קושיה יש תירוץ נכון, ולא נדחו דברי כל אבות העולם האלה אפילו ע"י דעת השה"ג וקסה"ס".

אלא שנראה לבאר שיש כוונה אחרת בדברי השה"ג, שהרי השה"ג הביא ראייה לדבריו מדברי הסמ"ג, והסמ"ג שם מיירי בנתכוין לכתוב שם שאסור במחיקה על היריעה שלא במקום שהיה צריך לכותבו, ולכן הביא ראייה מדתניא היה כתוב על ידות הכלים ועל כרעי המטה הרי זה יגוד ויגנוז, ולא מיירי כלל בנתכוין לקדש שם חול. ולפי זה כך צריך לבאר את דברי השה"ג, שהיה צריך לכתוב שם אחד חול, וטעה הסופר וכתב ב' שמות וקדשם, השני אסור במחיקה שהרי הוא שם קודש שלא במקומו. אבל השם הראשון שצריך להיות חול וקדשו, לא נתקדש. וכמו שמחלק הט"ו (י"ד סימן רעו ס"ק ב) וז"ל "כמקדיש בעלי מומין, משמע דאם כתב שם במקום אחר בטעות דהיינו במקום שאין מקום השם שם, וכתבו לשם קדושה הוה קודש וצריך גניזה דלא גרע משם הנכתב על ידות הכלים כמ"ש בסעיף י"ג והוא פשוט, אבל שם שנכתב שלא בכוונה אין בו קדושה" עכ"ל. וחילוק זה כתב גם הגידולי הקדש (רעו אות ה). וכן ראיתי שכתב הרב מנחם דוידוביץ ז"ל באוצרות ירושלים (חלק ר"ג) לבאר את כוונת השה"ג, ודחה בזה את דברי קסת הסופר.

לפי האמור המקדש שמות חול לכו"ע לא חלה עליהם קדושה, ולשון מרן בב"י הוא "אין בכך כלום", שאף איסור אין בזה. וכן כתב בשו"ת בני יהודה (בית יהודה סוף סימן מ) דליכא עבירה במקדיש שם חול. אלא שהברכי יוסף קצת פקפק בזה וס"ל אע"ג דלא קדשי מ"מ יש בזה עבירה, דאינו נכון לשקר לומר על חול שהוא קודש. ומ"מ גם הברכי יוסף (רעו אות כז) מודה שבשמות המסופקים ליכא עבירה, שהרי הביא מחלוקת הפוסקים אם צריך לקדש שם "בית אל",

וכתב שדעתו נוטה דיש לקדשו ולא כתב שיעשה תנאי. מבואר מכל זה שיכול לקדש את השמות המסופקים ואין צריך כלל להתנות בקידוש.



האם קידוש האזכרות הוא מהתורה

הא דבעינן כתיבת האזכרות לשמן, כתב הרמב"ן במלחמות (סוכה ד:) דילפינן מקרא דועתה כתבו לכם ודרשינן לכם לשם חובתכם, וכן כתב הר"ן בחידושי סנהדרין (מה:). אבל הריטב"א (סוכה ט.) כתב דברים שבקדושה כגון תפילין ומזוזות וס"ת מסתמא משמע דבעינן להו לשמה כקדשים, ולא צריך קרא על זה.

ובמסכת ע"ז כתבו התוספות (כו. ד"ה וכו') "גט אשה סתמא לאו לשמה דסתם אשה לאו לגירושין עומדת וכו' והלכך צריך שיפרש כותב הגט בתחלת הכתיבה אני כותב לשם פלונית והוא הדין בס"ת צריך שיאמר בפירוש בתחלת הכתיבה אני כותב לשם תורת ישראל והאזכרות לשם קדושה דסתמא לאו לשמו קאי וכן משמע פרק הניזקין אזכרות שלו לא כתבתי לשמן משמע לא פירשתי לשמן, דאי סתמא כשר עד שיפרש שלא לשמן היה לו לומר כתבתים שלא לשמן". והקשו התוספות וא"ת כיון דסתמא לאו לשמן א"כ פרק השולח (מה:): גבי ס"ת תפילין ומזוזות שכתבן מין מסור גוי ועבד אשה וקטן וכותי וישראל משומד פסולים שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, למה לי קרא תיפוק ליה דגוי סתמא עביד וסתמא פסול, י"ל דתני גוי אגב אשה וקטן דה"נ תנא מין דבלאו קרא פסול משום דסתמא לעבודה זרה עכ"ל. אבל במסכת מנחות (מב. ד"ה ואל) תירצו התוספות על קושיא זו ג' תירוצים וז"ל: וי"ל דאיצטריך משום עבד ואשה וכו' אי נמי לא דק ובעי למימר שלא לשמן וכו' אי נמי נראה דאזכרות לבד בעינן כולי האי ואיצטריך למעוטי אי כתב בלא אזכרה עכ"ל. והמרדכי (פרק התכלת רמז תתקמט) תירץ תחילה דקסבר האי תנא לא בעי כתיבה לשמה, ואח"כ הביא את ג' התירוצים הנ"ל. הנה לתירוצי ראשון ושלישי סתמן לאו לשמן, ותירוצי שני הוא דעת הר' אלחנן דס"ל סתמן כלשמן הוי, ומ"מ גם לדעה זו אם כיון בפירוש שלא לשמן פסול מן התורה. והגאון בעל שדי חמד בשו"ת אור לי (סי' צג) הביא דברי התוספות והמרדכי, וכתב דמוכח מדבריהם דבעינן כתיבה לשמה מן התורה לכ"ע אלא דפליגי בסתמא אי כלשמן דמי או לא.

אלא שהמבי"ט בקרית ספר (הלכות תפילין פ"א) כתב שקידוש האזכרות הוא מדרבנן, וז"ל "הכותב ספר תורה תפילין ומזוזה וכתב אזכרה אחת מהן שלא לשמה פסולין, נראה דבעינן אזכרות לשמן משום זה א' ואנוהו כדמשמע בפ"ב דגיטין אבל מדאוריתא לא פסילי דלא ילפינן כתיבה כתיבה מגט הואיל וסתם ספר תורה לשמו הוא מה שאין כן באשה דסתם אשה לאו לגירושין קיימה" עכ"ל. ובשו"ת דבר שמואל (סי' עז) נסתפק בתחילה אם קידוש השמות הוא מהתורה או מדרבנן או מהל"מ, וסוף דבר כתב להוכיח מלשון הרמב"ם שהוא מהתורה, שהרי מנה הרמב"ם עשרים דברים הפוסלים בס"ת ובתוכם גם פסול זה שלא לשמן, דכולהו בחדא מחתא מחתינהו לומר שכולן מהתורה או מהל"מ, והוכיח הדב"ש כן גם מדברי התוספות והמרדכי הנ"ל, ותמה על המבי"ט שכתב שפסול זה הוא מדרבנן, ודחה את הראיה שהביא

המבי"ט מפ"ב דגיטין. והברכי יוסף (סי' רעו) כתב: "וכבר כתב הרב החסיד מהר"ש אבוהב בשו"ת דבר שמואל סימן ע"ו, דפסול האזכרות שלא לשמן הוא מדאוריתא, שלא כמו שנראה מדברי הרב המבי"ט בקרית ספר".

אבל נראה שגם לדעת המבי"ט בעינן כתיבת האזכרות לשמן מן התורה, אלא שהוא סובר כתיורין שני בתוספות דסתמן כלשמן, שהרי כתב המבי"ט "סתם ספר תורה לשמו הוא מה שאין כן באשה דסתם אשה לאו לגירושין קיימה", ורק מדרבנן צריך שיאמר בפירוש לשמן משום זה א' ואנוהו. ומצאתי שכן פירשו בשו"ת יהודה יעלה (אסאד ח"א יו"ד סימן רסט) ובשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סימן רעו) ובשו"ת שואל ומשיב (מהד"ק ח"ג סימן רז) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן קמא) את דברי המבי"ט. ולפי זה מה שכתב המבי"ט דלא ילפינן כתיבה כתיבה מגט, ר"ל דלא ילפינן מגט אלא מקדשים, וקדשים סתמן לשמן, שאם היינו לומדים 'כתיבה כתיבה' מגט אז גם האזכרות היו סתמן לאו כלשמן.

הרי מבואר שלדעת רבותינו הראשונים קידוש השמות הוא מהתורה, וכתב בשו"ת אור לי (סי' צג) "הדבר פשוט דנקטינן כדעת הראשונים הנז"ל דפשיטא להו דכתיבה לשמה בעינן מן התורה, ורבני האחרונים הנז"ל אילו הוו חזו לדבריהם דמוכח בהדיא דס"ל דהוא מן התורה הוו הדרי בהו". וכן פסק הגר"ז (סי' לב סע' לא). ובספר מלאכת הקודש כתב כי יפה סיים מוהר"ש אבוהב שם כבר הורה זקן בית יוסף לאיסורא ולא חלק עליו הרמ"א בהגהותיו ולא כהפוסקים האחרונים, ונתפשט הדבר בישראל כפסק בית יוסף באופן שלא נאות לדון בספק איסור זה כשאר ספקות דרבנן.



האם רק שמות הוי' צריכים לקדש

הנה בב"י (סי' רע"ו) הסתפק קצת אם רק שמות הוי' צריכים לקדש. אלא שאח"כ כתב להוכיח מהרשב"ץ דגם שאר שמות צריכים קידוש. אמנם הרדב"ז בתשובה (ח"א סי' קב) מחלק בין שם הוי' לשאר שמות. אלא שכבר דחו אותו האחרונים וכתבו לפסול אף בדיעבד, הלא המה שו"ת יהודה יעלה (אסאד), ס' שערי דעה, הברכי יוסף, יד מלאכי, מלאכת הקודש, בגדי ישע, תשובה מאהבה. וגם המגן גיבורים (שלטי גיבורים סימן לב אות יז) הביא ראיות לדחות את דברי הרדב"ז וכתב "וזהו ראיות ברורות שאין עליהם תשובה". ובספר משנת אברהם (שער כתיבה סי' יט ס"ק ט"ז) אחר שהביא את דעת הרדב"ז, כתב "אך רבים חולקין ואומרים דאפילו בדיעבד פסול בכל השמות אם לא כתבן לשמן כמו שם הוי"ה, וכן דעת כל הראשונים והאחרונים ואין לזוז מפשט פסק השו"ע שכתב ואם לא עשה כן פסול דקאי על כל השמות, והמיקל וסומך את עצמו ע"ד הרדב"ז יוצא מן הכלל, ואין לצרף דעת הרדב"ז אפילו לס"ס". ובשו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן קמא) כתב שכל רבותינו חולקים על הרדב"ז בזה, ואין אחר פסק השו"ע (יו"ד סי' רע"ו ס"א) כלום, דכולם שוין לטובה לענין כוונה כמו שהם שוין לענין מחיקה.



האם האזכרות סתמן לשמן

כבר התבאר לעיל שלפי תירוצי שני בתוספות (מנחות מב.) האזכרות סתמן לשמן קאי, שאם כתבן בסתם אפילו לא ידע שהם שמות קודש נתקדשו מעצמן וכשרים מהתורה, כדין קדשים דסתמא כשר כדאיתא בזבחים (ב:), דכיון שכבר הופרש והוקדש לשם עולה או חטאת מסתמא להכי קיימא, וכן לענין שינוי בעלים שכיון שהבעלים הפרישן בפירוש והכהן הקריב סתם, סתמא למה שהוקדש ולשם בעלים הקריב (עיין קהלות יעקב זבחים סימן ב). וכדעה זו סובר המבי"ט (כמו שנתבאר לעיל), אלא שהוא מצריך לקדש בפירוש מדרבנן.

ולתירוצי ראשון ושלישי בתוספות, סתמן לאו לשמן, ואם לא קידש בפירוש פסול מהתורה, כדין הגט דבעינן בפירוש לשם אשה זו. וכן דעת ספר האשכול (ח"ב הלכות ספר תורה סי' יג, מהדורת נחל אשכול) וז"ל "ישראל הכותב ספר תורה מסתמא לשמו כותב, כדאיתא בזבחים סתמן לשמן קאי וכו' אבל באזכרות צריך למימר דכותב לשמן. ובכה"ג אי לא אמר פסול" עכ"ל. מבואר דס"ל כתירוץ שלישי בתוספות שהאזכרות סתמן לאו לשמן קאי.

וכן מסקנת ספר התרומה (ספר תורה סימן קצב) וז"ל "ועל כרחין סתמא אין מועיל מדתניא התם פרק השולח שהתיר רשב"ג ליקח ספרים שכתבן עכו"ם, ופריך עבוד לשמה בעי, כתיבה לשמה לא בעי? ואי סתמא כשרין לכתוב, אם כן מאי פריך, ודאי כשרין בעכו"ם כמו מילה, לכך טוב ונכון לפרש בכתבי הקדש בתחלת כתיבתן ולומר שיכתוב הכל לשם תורת ישראל ולשם תפילין ומזוזות והאזכרות יכתוב לשם קדושה" עכ"ל. מבואר דס"ל דסתמא פסול, ומה שכתב "טוב ונכון" רק לענין להוציא בשפתיו דלא סגי במחשבה.

וכן מוכח מדברי האור זרוע (ח"א תפילין סימן תקלד) שכתב דמזוזה וס"ת ילפינן כתיבה כתיבה מגט דכתיב וכתב לה לשמה. וכן ביאר בשו"ת בית רידב"ז (סימן כו) את שיטת רש"י וז"ל "דהא דבעינן כתיבה לשמה ידעינן מהגז"ש כתיבה כתיבה מגט לפירש"י ז"ל אפשר לומר דגם הא דסתמא פסול ילפינן מגט כי היכי דבגט סתמא פסול ה"נ בס"ת" עכ"ל.

והרא"ש בהלכות קטנות (ספר תורה) כתב שהר"ר ברוך ז"ל (ס' התרומה) נסתפק אם צריך להוציא בשפתיו שהוא מעבדו לשם ס"ת או לשם תפילין או סגי במחשבה, וכן גבי כתיבת ס"ת תפילין ומזוזות, וכן כתיבת הגט דבעינן כתיבה לשמה או סגי במחשבה עכ"ל. הרי שבחדא מחתא מחתינוהו סת"ם עם הגט, שכולם בעינן כתיבה לשמה מן התורה וסתמן לאו לשמן קאי, ורק נסתפק לענין להוציא בשפתיו. וכן נראה שדעת המרדכי בהלכות קטנות (הקומץ רבה רמז תתקסו), שכתב "ובתחילת הכתיבה בס"ת תפילין ומזוזות צריך שיאמר בפירוש אני כותב הכל לשם תורת ישראל והאזכרות לשם קדושה וכן בגט צריך אמירה ואין די בכל אלו במחשבה" עכ"ל. וגם בשו"ע הושוו שני דינים אלה (גט ואזכרות) שאם לא נכתבו לשמן, לא מהני העברת קולמוס (שו"ע הלכות גיטין סימן קלא ס"ה, הלכות ס"ת סימן רעו ס"ב).

כתב התשב"ץ (ח"א סימן קעז) דע שאין השם מתקדש אא"כ נתכוון הכותב לקדשו אבל כתבו שלא בכונת קדושה אינו קדוש דתניא וכו' הרי שהיה צריך לכתוב את השם ונתכוון לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דל"ת מעביר עליו קולמוס ומקדשו דברי ר' יהודה וחכ"א אין השם

מן המובחר וכו' דשם שנכתב שלא מדעת מותר למוחקו עכ"ל. והקשה הברכי יוסף (יו"ד סימן רעו) "וקשה, דהראיות דמייתי אינן מכריעות כלל, דההיא דהיה כותב השם ונתכוון לכתוב יהודה וטעה וכו', אינה ענין לזה, דהתם נתכוון לכתוב יהודה ולא אדעתיה שהיה צריך לכתוב השם, וגם בלא דעת עקר הדלי"ת, ונמצא דשם זה הנכתב לא נתכוון הכותב לכתבו לשם, רק היה מכוין לכתוב יהודה, אבל בנ"ד דרוצה ומכוין לכתוב השם וכתב השם, אף שלא נתכוון לקדשו, אימא דאסור למוחקו" עכ"ל. ואפשר שמה שכתב התשב"ץ "שאין השם מתקדש אא"כ נתכוון הכותב לקדשו", כוונתו לומר שאם אינו יודע שכותב שם קדוש אלא חושב שהוא חול, אינו מתקדש גם לענין מחיקה, ולכן שפיר מביא ראייה מנתכוון לכתוב יהודה, וכן נראה ממה שכתב "דשם שנכתב שלא מדעת מותר למוחקו". ומ"מ לדעת התשב"ץ אם כתב בסתם ואינו יודע שזה שם השם לא נתקדש, דסתמא לאו לשמו קאי.

וכתב מרן הב"י (סימן לב) "וכשיכתוב צריך שיאמר בפירוש בתחלת הכתיבה שיכתוב הכל לשם תורת ישראל ואזכרות שלו לשם קדושה כי שמא אין די במחשבה וכן כתוב בספר התרומה, ומה שכתב הרא"ש בשעת האזכרות צריך שיחשוב לשם קדושת השם נראה דלאו דוקא, שצריך הוא להוציא בשפתיו בשעת כתיבת האזכרות כמו שצריך בתחלת הכתיבה דמאי שנא" עכ"ל, וכן פסק בשו"ע (שם סעי' יט) "בכל פעם שכותב אזכרה, צריך לומר שכותב לשם קדושת השם". מבואר דס"ל למרן השו"ע כדעת התרומה שהאזכרות סתמן לאו לשמן קאי, ואף החמיר יותר ממנו דלא סגי במחשבה.

אלא שבשו"ת פנים מאירות (ח"א סימן מה) פסק כתירוץ שני דתוספות, וכתב להוכיח ממה שאמר רבי אמי (גיטין נד:) שכל ספר תורה שאין אזכרות שלו כתובות לשמן אינו שוה כלום, ופריך הש"ס ולעבור עלייהו קולמוס וליקדשיה, כמאן, נימא דלא ס"ל לרב אמי כר' יהודה דתנן הרי שהיה צריך לכתוב את השם ונתכוון לכתוב יהודה כו' מעביר עליו קולמוס ומקדשו דברי ר' יהודה וחכ"א אין השם מן המובחר, ואם איתא דמיירי שלא כתב בפירוש לשמן אלא סתם א"כ מאי קאמר נימא דלא כר"י הא אפילו כחכמים נמי לא אתי, דע"כ לא קאמרי רבנן אלא היכא שכתב שלא לשם קדושת השם שנתכוון לכתוב יהודה בזה ס"ל דלא מבעיא בלא העברת קולמוס דפסול אלא אפילו בהעברת קולמוס נמי לא מהני, אבל בכותב השם סתם סתמא לשמו עומד ואפילו בלא העברת קולמוס י"ל דכשר, עכ"ל.

ולענ"ד אפשר לדחות את הראייה, דס"ל להש"ס שגם שם שנכתב בסתמא פסול, ומה לי אם הפסול בנתכוין לכתוב בפרוש שלא לשמה, או אם כתב בסתם, דבשניהם לא מהני העברת קולמוס לדעת חכמים ולר"י מהני בשניהם. ואע"ג שלענין איסור מחיקה יש חילוק בין נכתב בסתם לבין נתכוין לכתוב יהודה, מ"מ לענין פסול לשמה אין חילוק. והא דפליגי בנתכוין לכתוב יהודה, ולא בכתב בסתמא, להודיע כחו דר"י דכח דהיתרא עדיף ליה. ומצאתי שכן כתב הפני יהושע (גיטין כ.) וז"ל "ולכא למימר דבכה"ג כיון דכתיבה הראשונה היתה בסתם אף על גב דודאי פסול כדמשמע בהניזקין אפ"ה כולי עלמא מודו דמהני העברת קולמוס ודוקא היכא שנתכוין לכתחלה לשם יהודה הוא דלא חשיב כתיבה אחרונה להוציא מהמחשבה וכתביה ראשונה שנכתב לשם פסול, הא ליתא דא"כ בגיטין נמי יש לחלק בכה"ג אם כתיבה ראשונה

היתה סתם או אם נכתב לשם אשה אחרת ששמה כשמה ומדפסיק רב חסדא ונקיט סתמא משמע דבכל ענין שייך בגט האי פלוגתא דר"י ורבנן עכ"ל. וגם דובר מישרים (יסודי התורה פ"ו) דחה ראיית הרב פ"מ וכתב דפשיטא להו להש"ס דהכל ענין אחד הוא ואין חילוק בין שכתבן סתם לכתבן לשם אחר דומיא דגט כיון דלא אמרינן סתם כתיבה לשמן עומדות ופלוגתייהו דר"י ורבנן הוי אפי' בסתם, והא דנקטי פלוגתייהו בנתכוון לכתוב יאודה ולא בכתבו בסתם דכיון דאינהו קיימי לענין היתר מחיקה אפשר שס"ל דדוקא בשנתכוון לשם אחר הוא שמותר למוחקו משא"כ כשנתכוון לכתוב סתם אף דלענין ס"ת אין חילוק ביניהם דבכולהו הס"ת פסול אבל לענין מחיקה עדיף יותר כותב בסתם דסוף סוף חל עליו קדושה לענין איסור מחיקה לכותב לשם אחר. וגם בשו"ת זית רענן (יו"ד הלכה ב ס"ג אות ט"ז) דחה ראיית הפ"מ.

והרב זרע אמת (או"ח סי' ו) האריך בזה ומסיק דדעת כל הפוסקים ומרן בכללם דלא אמרינן בסתמא לשמן קיימי וצריך דוקא לכותבם לשמן חוץ מה"ר אלחנן דס"ל דתורה סתמא לשמה קיימא. וכן מסיק בשו"ת בית יהודה (עייאש יו"ד ס"ג) שכתב שדעת רוב הפוסקים שגם בשאר כתיבת הס"ת סתמא לאו לשמה קאי. וגם בשו"ת יהודה יעלה (אסאד ח"א יו"ד סימן רסט) מסיק שאם כתב האזכרות בסתם פסול מדאורייתא והוכיח כן בדעת הרמב"ם והתרומה והר"י מאורלייניש והרא"ש והטור ורבינו ירוחם והסמ"ג, וכתב והכי קי"ל כרוב הפוסקים. וכן מסיק בשו"ת עדות ביהוסף (סאמון סימן לב). וכן כתב התפארת שמואל (הלכות קטנות) בדעת הרא"ש. וכן כתבו בשו"ת אבני נזר (או"ח תקיח אות ה) וספר בני ציון (סי' לב ס"ק יב) בדעת הרמב"ם.

וז"ל הדובר מישרים (יסודי התורה פ"ו) דהאי סברא שכתבו התוס' בחד תי' דאפי' סתם לא מיפסל הס"ת היא דחוויה מכל הפוסקים שלא ראינו לשום פוסק דסל"ה ואדרבא רוב הפוסקים ס"ל דאפילו כיוון בדעתו שהוא כותב לשמו ית' במחשבה לא סגי וצריך שיאמר בפיו, ומה גם שרבי' ברוך דחה סברא זו בס' התרומה מההיא סוגיא דגיטין דמוכח להדיא דלענין כתיבה לשמה סתמא לא מהני ולא נקרא לשמה ופסול הס"ת יע"ש עכ"ל. וכן מבואר במשנה ברורה (ביאור הלכה סימן ת"ס סוף דיבור אין לשון) שכתובת האזכרות סתמא שלא לשמה.

ועוד, יש סברא לומר בדעת מה"ר אלחנן שרק בשמות הוי' ס"ל דסתמן למן קאי, שהרי כמעט בכל מקום שנכתב שם הוי' הכוונה היא לקדוש ב"ה, מלבד השמות האמורות במיכה, לכן בזה אפשר לומר שסתמן לשמן קאי, מה שאין כן בשאר השמות דאיכא לפרושי הכי והכי, מודה מה"ר אלחנן דסתמן לאו לשמן קאי.



האם יש חשש ברירה כשמתנה

ומעתה צריך לברר את ספיקו של הדעת קדושים שכתב שאולי רשאי להתנות באזכרות, דתנאי שאינו בגדר למפרע א"צ לברירה. ונראה שכוונתו למה שאמרו בעירובין (לו.) שבמתנה אם כבר בא חכם גילוי מילתא בעלמא הוא ואין בזה ענין של ברירה, ורק במתנה על דבר שיארע אח"כ ויבורר למפרע מה שהיה שייך ענין ברירה, והכא נמי דכיון דקמי שמיא גליא אם

השמות הם קודש או לא, הרי זה כמו כבר בא חכם. א"כ ספיקו של הדעת קדושים הוא אם בספיקא דדינא חשיב שכבר בא חכם.

ובגמרא פסחים (פח:) חמשה שנתערבו עורות פסחיהן זה בזה ונמצאת יבלת באחד מהן כולן יוצאין לבית השריפה ופטורין מלעשות פסח שני, והקשו למה פטורין והא איכא חד דלא נפיק, ומשני משום דלא איפשר וכו'. ושוב הקשו נתי כל חד מינייהו פסחו וניתני ונימא אי ידי בעל מום האי דאייתי השתא ניהוי פסח ואי ידי תם האי דאייתי השתא ניהוי שלמים, לא אפשר משום דאיכא חזה ושוק דכהנים הוא דאכלי ליה ע"כ. ומזה שלא תירצו משום דאין ברירה, מוכח דלא שייך ברירה בדבר שקמי שמיא גליא, ואין עתיד להתברר.

וכבר בא חכם, והוא הגאון רבי אריה צבי פרומר, ודן בזה בשו"ת ארץ צבי (ח"א סי' ס') וז"ל "והנה בנ"ד דהוי ספיקא דדינא מתי הוא ביהש"מ, ויש להסתפק בזה אם זה שייך לברירה כיון דאינו תלוי בתנאי דלהבא דומה לכבר בא חכם או דילמא כיון דהספק לכל העולם תלוי בברירה, ומדברי הדרכי משה אהע"ו (סי' קכ"ט) לענין הכותב ב' גיטין לאשתו שיש לה שני שמות תלוי בברירה, משמע דספיקא דדינא לא דמי לכבר בא חכם, וי"ל הטעם משום דבספק פלוגתא אלו ואלו דברי א' חיים ע"כ לא שייך בזה קמי' שמיא גליא, וע' ריטב"א עירובין (יג:) שנאמר בסני על כל דבר מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא ותלי בחכמי כל דור ודור לברר הדין עיי"ש וע"כ לא דמי לכבר בא חכם דהתם קמי' שמיא גליא משא"כ בזה"ע כ"ל. מבואר דס"ל שבספיקא דדינא שייך דיני ברירה. ואין להקשות ממה שכתב בשו"ע בהלכות תפילין (סימן לד ס"ב) ירא שמים יצא ידי שניהם ויעשה שתי זוגות תפילין ויניח שניהם ויכוין בהנחתם באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי והשאר הם כרצונות בעלמא, דאין זה שייך לדיני ברירה כלל, שכל דיני ברירה אינם אלא בדבר שצריך חלות או קנין, אבל בהנחת תפילין זהו תנאי במצוה, כמו שביאר הגאון ר' נתן גשטטנר זצ"ל בהסכמתו לספר בירורי חיים. אבל קשה שבמסכת ביצה (י:) במשנה בית שמאי אומרים לא יטול אלא אם כן נענע מבעוד יום ובית הלל אומרים עומד ואומר זה וזה אני נוטל, ובגמרא בעו למימר שנחלקו לענין ברירה, והכא ליכא חלות או קנין. לכן נראה שגם בדבר שצריך לייחדו לאיזה דבר שייך דיני ברירה, אבל בדבר שהוא רק בגדר כוונה במצוה לא שייך בו דיני ברירה.

אלא שבשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן רצט) נשאל אם שייך ברירה כשמתנה בכתיבת שמות שהם ספק קודש והשיב "בנ"ד שהתנאי לשעבר אם היא קודש או לא, לכ"ע מהני. כדאי' בש"ס דעירובין וכבר בא חכם וכו' דמוכח דבכה"ג ליכא חשש ברירה כיון שהוא על לשעבר אם בא חכם או לא"ע כ"ל. ואפשר שטעמו הוא משום דס"ל שאם יבא אליהו ויאמר שומעין לו להכריע בספקות, ולא אמרינן בזה לא בשמים היא כיון שאלהיו ממעבירי השמועה איש מפי איש, וקיימו ה' ית' בגוף זך ונפש דקה כמבואר בספר בית אלוקים למבי"ט (שער היסודות פ"ס). ולכן גילוי מילתא בעלמא הוא.

ועוד י"ל דבנושא דידן לכאורה לא שייך ברירה מטעם אחר, שאינו מתנה על שני דברים, שהרי כתב הר"ן בחידושו (גיטין כה:) בשם הרמב"ן דפלוגתא דברירה היא דוקא במתנה על ב' דברים כגון האומר לאיזו שתצא בפתח תחלה שהוא מתנה על זו ועל זו וכו' וכן בא חכם

למזרח ערובי למזרח למערב ערובי למערב. אבל במתנה על דבר א' בלבד כגון האומר כתוב גט לפלונית אשתי אם תצא בפתח תחלה וכן האומר אם בא חכם למזרח יהא ערובי ואם לאו יהא בטל אפילו למאן דלית ליה ברירה מהני עכ"ל, וכן מפרש המאירי בבית הבחירה (גיטין כה:). ולכאורה קשה שהרי גם האומר אם בא חכם למזרח יהא ערובי ערוב ואם לאו יהא בטל, הרי הוא מתנה על שני דברים, היינו או שיקנה שביתה במזרח או שיקנה שביתה בעירו, וי"ל שכיון שקנית שביתה בעירו אינו תלוי במעשה כי אם בשב ואל תעשה חשיב כמתנה על דבר אחד. וא"כ גם כשמתנה בקידוש שמות הקודש, חשיב כמתנה על דבר אחד.

אבל לתוספות (יומא נז. ד"ה דברי) יש דרך אחרת בזה, וז"ל הר"ן (גיטין שם) "תירצו בתוספות דכי איפסיקא הלכתא בפרק משילין דאין ברירה ה"מ בדבר שאינו עומד להתברר משעה ראשונה וכו' אבל בדבר העשוי להתברר משעה ראשונה כגון ע"מ שירצה אבא וכגון הרי זה גטך אם מתי בהא ק"ל דיש ברירה וכו' ודברי התוספות מחוורין יותר" עכ"ל. וכן פירש המרדכי בפ' מי שאחזו בשם ספר התרומה. ונראה דלדעה זו אם מתנה בכתיבת שמות הקודש, לא מקרי עומד להתברר בשעה ראשונה שהרי שבזמן הקריאה בתורה עדיין אינו מבורר, ובמסכת כריתות (סוף דף יז:) מוכח דחלב הכוי חשיב כדבר שאי אפשר לברר איסורו, ולפי זה ה"ה כל ספק הלכתי חשיב אינו עומד להתברר, ושייך בו ברירה.



תנאי בדבר שצריך לעשותו לשמה

אלא שיש לדון אם מהני תנאי בדבר שצריך לעשותו לשמה. במשנה במסכת גיטין (כד.) "כל גט שנכתב שלא לשום אשה פסול. כיצד היה עובר בשוק, ושמע קול סופרים מקריין איש פלוני מגרש את פלונית ממקום פלוני, ואמר זה שמי וזה שם אשתי פסול לגרש בו. יתר מיכן, כתב לגרש את אשתו ונמלך, מצאו בן עירו ואמר לו שמי כשמך ושם אשתי כשם אשתך פסול לגרש בו. יתר מיכן, היו לו שתי נשים ושמותיהן שוות, כתב לגרש את הגדולה לא יגרש בו את הקטנה. יתר מיכן, אמר ללבלר כתוב לאיזו שארצה אגרש פסול לגרש בו". ובגמרא (כה.) "זעירי אמר כולן אין פוסלין חוץ מן האחרון, וכן אמר רב אסי כולן אין פוסלין חוץ מן האחרון. ור' יוחנן אמר אף אחרון נמי אינו פוסל. ואזדא רבי יוחנן לטעמיה, דא"ר אסי א"ר יוחנן האחין שחלקו לקוחות הן, ומחזירין זה לזה ביובל. וצריכא, דאי איתמר בהא, בהא קאמר רבי יוחנן דאין ברירה, משום דבעינן לה לשמה, אבל התם מכר הוא דאמר רחמנא ליהדר ביובל, אבל ירושה ומתנה לא. ואי אשמעינן שדה, משום דלחומרא, אי נמי כתחילה, אבל הכא אימא לא, צריכא". וכתבו התוספות (כד: ד"ה לאיזו) בגמרא מפרש משום דאין ברירה ואומר ר"י דאפי' מאן דסבר בעלמא יש ברירה הכא מודה משום דוכתב לה לשמה משמע שיהא מבורר בשעת כתיבה וכן משמע בגמרא דקאמר אי איתמר בהא בהא קאמר ר' יוחנן דאין ברירה משום דבעינן לה לשמה, משמע אף על גב דבעלמא יש ברירה הכא פסול משום דכתיב וכתב לה עכ"ל. וכן כתבו תוספות הרא"ש (גיטין כד:) והריטב"א (גיטין כה.). ובשו"ת אבני נזר (אבה"ז קצד אות יז) כתב שדעת

הרא"ש והטור נראה דס"ל כשיטת התוספות דהיכא דסתמא לאו לשמה אפילו למ"ד יש ברירה, מודה שצריך שיהיה מבורר בשעת כתיבה.

ובמשנה (גיטין פו:) שנים ששלחו שני גיטין שוין ונתערבו נותן שניהם לזו ושניהם לזו. והכא יש גט כשר לכל אשה רק שהעדים אינם יודעים הי מנייהו לאשה זאת בשעה שנותנין לה, והוא ענין החסר גלוי מלתא בעלמא ודמי לכבר בא חכם דעירובין, לכן לא שייך בזה ברירה. ואמרו בגמרא מאן תנא, אמר ר' ירמיה דלא כר' אלעזר דאי ר' אלעזר כיון דאמר עדי מסירה כרתי הא לא ידעי בהי מינייהו קא מגרשה, אביי אמר אפי' תימא ר' אלעזר אימא דבעי ר' אלעזר כתיבה לשמה נתינה לשמה מי בעי ע"כ. ופירש רש"י "הא לא ידעי, עדי מסירה בהי מינייהו מיגרשא ואין זו נתינה לשמה מבוררת". מבואר שאם היינו סוברים דבעינן נתינה לשמה, לא הווי גירושין משום דאין זו נתינה לשמה מבוררת, ואע"ג שהוא דבר החסר גלוי מלתא בעלמא ודמי לכבר בא חכם, וע"כ צ"ל דלענין לשמה צריך שיהיה מבורר לעושה, וזה ראייה למה שכתבו התוספות הנ"ל. וכמה אחרונים (שו"ת דברי חיים אבה"ע ח"א סימן צד, שו"ת עונג יו"ט סימן קסו, אור שמח גירושין פ"ג ה"ד, קובץ שעורים פסחים אות קעב) הביאו סייעתא לדברי התוספות הנ"ל מהגמרא דגיטין שנתערבו. וכתבו כולם דכיון שבגט אמר קרא "וכתב לה" לא מהני רק דבר ברור ביותר וידיעת העושה, ואם אינו מבורר לעושה לא מיקרי לשמה. והבית יצחק (דיני ברירה סימן יז) תירץ את השגותיו של היש"ש על התוספות הנ"ל וכתב דהתורה גילתה שהסופר יכתוב בפ"י לשם אשה זו ויתכוין דוקא לה ולא שיהא פוסח על שתי הסעיפים ולא ידע בשעת מעשה, ובאמת יפה הוכיחו כן התוס' ממ"ש וצריכא דאי אתמר כו' משום דכתיב וכתב לה לשמה ולא קאמר משום דאין ברירה עכ"ד.

והקשה הפנ"י על דברי התוספות, דלקמן (דף כ"ה א) בעי ר' אושעיא כתוב לאיזה שתצא מפתח תחלה ופשיט ממתניתין ופריך מאומר לבניו הריני שוחט את הפסח ע"מ מי שיעלה מכם ראשון לירושלים וכו' ומה קושיא? הרי גט שאני. ואחר המחילה רבה, אומר אני אדרבה משם ראייה, שהרי שחיתת הפסח בעינן שתהיה שחיטה לשמה היינו לשם מניו, ואע"ג שששנינו במסכת זבחים (ב.) כל הזבחים שנובחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, ואמרו בגמרא (ב:) "טעמא דשלא לשמן, הא סתמא עלו נמי לבעלים לשם חובה, אלמא סתמא נמי כלשמן דמי", זה דוקא לענין בעלים אבל לא לענין מנויים, שהרי אם שחט את הפסח בסתמא ואח"כ התמנו עמו עוד אנשים, לא אמרינן סתמא לשם אנשים אלו נשחט. נמצא שגט ומנויים לפסח דינם שוה לענין זה, ומעתה מובן למה הקשה רב הושעיא לרב יהודה דוקא מפסחים ולא מברירה דעלמא.

ובמסכת זבחים (ב:) שאלו "וגבי גט דסתמא פסול מנלן", ורצו לפשוט (ג.) מהא יתר על כן אמר ללבלר כתוב ולאיזה שארצה אגרש פסול לגרש בו, ודחו, דילמא שאני התם דאין ברירה, ולא משום דסתמא לאו לשמה. ופירש רש"י (שם ג. ד"ה דאין) דברירה גריעה מסתמא דשמא בשעה שנכתב לא היה בדעתו של בעל לזו ואינתק לשם האחרת. כלומר שהגט נכתב לשמה של אישה, אלא שאין ידוע לשם איזה אשה היתה דעתו של הבעל ואיכא לספוקי שמא הוברר הדבר דדעתו היה לזו שנתן לה והוי ספק גירושין. ולמאי דסליק אדעתין מעיקרא להביא ראייה ממשנה זו דסתמא פסול, משום שפירשו משנה זו אפילו כמ"ד יש ברירה, ומזה מוכח דאפילו

מאן דסבר בעלמא יש ברירה הכא מודה משום דוכתב לה לשמה משמע שיהא מבורר בשעת כתיבה וסתמא פסול, כמו שכתבו התוספות. ואח"כ מצאתי בספר פני שלמה חידושים על הש"ס (גיטין כד:) שהביא ראייה לדברי ר"י בתוספות הנ"ל בגיטין מגמרא זו בזבחים.

ולפי האמור ברירה בדבר שצריך לעשותו לשמה, וסתמו לאו לשמו קאי, לכו"ע אמרינן אין ברירה. ואף בדבר שמחוסר גילוי מילתא שייך בזה ברירה כדמוכח בגמרא (גיטין פו:). וטעם הפסול משום שהוא פוסח על שתי הסעיפים, שהרי בגט יש לו קפידא שאם יתקיים התנאי רצונו שתהיה מגורשת, ואם לאו רצונו שלא תהיה מגורשת, והדברים סותרים זה את זה. כן ביאר בשו"ת עונג יום טוב (סימן קסו) שאם היה תנאי בכתיבה לשמה פוסל את הגט, מה שאין כן אם התנה "אם ארצה לגרש" שאינו פוסל, וז"ל "בגט אם אמר אם ארצה אגרש ואם לא ארצה לא אגרש, מה שאינו מגרש אינו סותר הכתיבה לשמה דאין לו טעם וקפידא שאם לא יגרש לא יהא לשמה".



תנאי בגיטין

בפרק ח' מהלכות גרושין (ה"ד) פסק הרמב"ם שאם כתב תנאי בגט קודם התורף אפילו כתב על מנת כך וכך הוי ספק גירושין, וביאר הר"ן (על הרי"ף גיטין מד:) מה שכתב הרמב"ם הרי זו ספק גירושין הוא מפני שהוא סובר שתנאים הללו פוסלין מטעם ברירה [שאע"פ שנתקיימו מ"מ בשעה שנכתב הגט לא היה ספר כריתות] וזה דרך הירושלמי בפ' כל הגט [הלכה א], וכתוב בספר המלחמות ואינו דרך גמרתנו דבגמ' מוכח דמשום גזרת חוץ מפסל עכ"ל. וכן ביאר הרב המגיד "דיצא לו מן הירושלמי שבפרק כל הגט ששם מוכיח שפסול התנאים בגט הוא מחמת שאין אומרים יש ברירה דאף ע"פ שנתקיימו, מ"מ בשעה שנכתב הגט לא היה ספר כריתות וכו' והוא ז"ל סבור דגמרא דילן לא פליגא בהא דלא אדכרו בגמרא גזרה בדינים אלו אלא לדברי רבי אבל לדברי רבנן דקי"ל כותיהו לא הזכירו כלל גזרה וכולהו פסולי לרבנן דינא ניהו מחשש ברירה והויא ליה ספק מגורשת, והו דעתו ז"ל אבל דעת הרבה מפרשים הוא דליכא מאן דפסיל מדינא אלא חוץ בכתב ולפני התורף ושאר הפסולין הם משום גזרה אטו האי" עכ"ל. ודברי הרב המגיד הובאו ביתה יוסף (אבן העזר סימן קמז). ופסק בשו"ע (הלכות גיטין סימן קמז ס"ב) כדעת הרמב"ם.

וצריך ביאור שהרי בפרק ח (ה"א) כתב הרמב"ם "המגרש על תנאי אם נתקיים התנאי הרי זו מגורשת ואם לא נתקיים התנאי אינה מגורשת, וכבר בארנו בפרק ששי מהלכות אישות משפטי התנאין כולם וכו' ושם נתבאר שאם אמר לה הרי את מגורשת מעכשיו או מהיום על תנאי כך וכך, או שאמר לה הרי את מגורשת על מנת כך וכך, כשיתקיים התנאי תהיה מגורשת משעת נתנית הגט לידה", מבואר דבכל מידי דתנאי לא שייך בו דין ברירה. וא"כ למה כשמתנה בזמן כתיבת הגט ונתקיים התנאי אינה מגורשת מטעם ברירה.

ותירץ הרב אליהו אלפאנדארי (בעל המשנה למלך) בספרו מכתב לאלהיו (שער ח סימן לא) וז"ל "אמנם הנלע"ד בדעת הרמב"ם דלא שייך ברירה בענין גט אלא בדבר שהוא בשעת כתיבת הגט

כגון ההיא דכתוב לאיזו שארצה אגרש וכן נמי במתנה בשעת כתיבה מפני שהתורה אמרה וכתב לה ספר כריתות דבעי דבשעת כתיבה יהא כריתות, אמנם בשעת נתינה לא אשכחן דקפיד קרא שיהא כריתות אלא ונתן בידה כתב רחמנא דהקפידא היא שיבא לידה מיד הבעל או מיד שלוחו דשלוחו של אדם כמותו לאפוקי טלי גיטך מע"ג קרקע אבל כל שבא מידו לידה אע"פ שאין הגירושין מבוררין באותה שעה כיון דבשעה שהם חלין ונגמרים הוי כריתות ש"ד, וכבר אשכחן בתוספות בר"פ כל גט (כד: ד"ה לאיזו) גבי כתוב לאיזו שארצה אגרש שכתבו דאפילו מאן דסבר בעלמא יש ברירה הכא מודה משום דוכתב לה לשמה משמע שיהא מבורר בשעת כתיבה ע"ש באופן דהאי וכתב הוא יתד תקוע שיהא כענין הכתוב בפסוק וכיון דלענין לה לשמה הוי דבר מוסכם דקפיד קרא שתהא הכתיבה כן ולא בענין אחר ה"ה והוא הטעם לענין כריתות דקפיד קרא דתהא הכתיבה כריתות בשעת כתיבתה ולא סגי במה שיתבאר כריתותה לאחר כתיבתה אמנם לגבי נתינה דלא אשכחן דקפיד קרא דתהא הכריתות בשעת נתינה הגם דבשעת נתינה אין הגירושין מבוררין מחמת שהטיל בהם תנאי כיון דבשעת קיום התנאי שאז הגירושין חלין ונגמרים הוו גירושין מבוררין ש"ד עכ"ל. והביאו המהרש"ם (שו"ת ח"ג ס"ז אות ה). וכן ביאר התפארת יעקב (גיטין פא:) מדנפשיה וז"ל "כל שיש ספק לסופר בכתיבתו שוב לא הוי לשמה כמ"ש התוס' ריש כל הגט בד"ה לאיזו שארצה דאפילו למ"ד יש ברירה גט שאני דבענין כתיבה מבוררת לשמה וכן תנאי אסור להזכיר לפני הסופר קודם כתיבת התורה והכי הוי ס"ד פרק המגרש לפסול נתינה שאינה מבוררת לשמה לס"ד התם דבענין נתינה לשמה ומהאי טעמא פשיטא דכל שאסור לסופר לכתבו מספק דבעל חזר בו בגירושין לא מיקרי כתיבה לשמה אפילו באמת לא חזר בו". וכן ביאר בחידושי הרי"מ (גיטין ב:) דאף דיש ברירה מ"מ לענין לשמה לא אמרינן ברירה, שצריך להיות נכתב לשם כריתות גמור בלא תנאי וכשמתנה תנאי קודם התורה אין זה כריתות גמור ואף שנתקיים התנאי אח"כ לא אמרינן ברירה לענין זה דאעפ"כ בשעת כתיבה לא היה כריתות גמור דאולי לא יתקיים התנאי וכמ"ש תוס' לקמן ד"ה לאיזו שארצה עכ"ד. וכן ביאר בספר מחנה יהודה (מוויליאקא, גיטין פד:) מבואר שאע"ג שלדעת רבים מן הראשונים ברירה שייך דוקא במתנה על ב' דברים, מ"מ בדבר שצריך להיות מבורר כגון כריתות או כתיבה לשמה אפילו אם מתנה בדבר אחד פסול, משום שבשעת כתיבה בעינן כריתות גמור וכתיבה לשמה גמור.

ומה שכתב הרמב"ם דהוי 'ספק' קידושין, אפשר היה לפרש שדעתו כדעת הר"ן (על הרי"ף יב:) שכתב "חוששין לקדושי דכיון דקי"ל דבדרבנן יש ברירה כדאיתא בפרק משילין משמע דמאי דאמר' דבדאורייתא אין ברירה היינו משום דלחומרא אין ברירה אבל לקולא ודאי לא אמרינן דאין ברירה". אלא שהרמב"ם עצמו פירש טעמו בשו"ת הרמב"ם (סימן תכג) וז"ל "אמנם זה הפסול התלוי בתנאים כולו אצלי ספק גרושין אם הוא חוזר לעיקר מהתורה והוא אומרו ספר כריתות דבר הכורת בינו לבינה ולא ישאר ביניהם קשר בשום פנים וכל קשר שיבארו הם ז"ל שבסבתו אינו גט או אינה מגורשת או הרי זה גט בטל זה מבואר וכל מה שיאמר בו מאילו התנאים פסול הוא ספק גירושין הואיל ולא נדע האם הוא פסול מהתורה או מדבריהם" עכ"ל. מבואר שטעמו של הרמב"ם הוא דמספקא ליה אם התנאי בגט פוסל מן התורה או מדרבנן.

והדברים צריכים ביאור, שהרי כתב הרמב"ם הלכות גירושין (פ"א ה"א) "עשרה דברים הן עיקר הגירושין מן התורה ואלו הן וכו' ושיהיה עניינו דבר הכורת בינו לבינה, ושיהיה נכתב לשמה", הרי שדין זה שצריך שיהיה דבר הכורת בינו לבינה הוא דין תורה ואין בו ספק, וכמו שפסק בפרק ח (הלכה י) "הרי זה גיטיך על מנת שלא תשתי יין כל ימי חייכי אינו גט שאין זה כריתות". וכן לענין דבעינן כתיבה לשמה, פסק הרמב"ם (פ"ג ה"ב) "כתב לגרש את אשתו ונמלך ומצאו בן עירו ואמר לו שמי כשמך ושם אשתי כשם אשתך ונטלו ממנו וגירש בו אינו גט אף על פי שנכתב לשם גירושין". ובפרק י ה"א כתב הרמב"ם "כל מקום שאמרנו בחיבור זה שהגט בטל או אינו גט או אינה מגורשת הרי זה גט בטל מן התורה ועדיין היא אשת איש גמורה ואם נשאת תצא והולד ממזר". א"כ מה כוונת הרמב"ם כשכתב שהוא מסתפק אם הוא מדרבנן או מן התורה.

ונראה ליישב, הנה במסכת זבחים (ב:) אמרו כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול, וסתמא נמי פסול, ושאלו דסתמא פסול מנלן, ופשטו מהא, הכותב טופסי גיטין צריך שיניח מקום האיש ומקום האשה ומקום העדים, כלומר שאין לכתוב טופסי גיטין עם שמות מצויים כדי שאם יודמן לסופר גרושין בשמות אלו יהיה כבר מוכן לו הגט. וספיקו של הרמב"ם הוא, אם מה שאמרו סתמא לאו לשמה, הוא דין דרבנן או מן התורה. דילמא מהתורה סתמא לשמה קאי, דאשה בסתמא לגירושין עומדת. וכן מסתפק הרמב"ם דילמא מהתורה סתם גט שנכתב ע"י הסופר לכריתות נכתב, ורק מדרבנן פסול, הלכך אין התנאי פוסל בו אפילו מדרבנן, הלכך הוי ספק גרושין. וזו כוונת הרמב"ם במה שכתב "אם הוא חוזר לעיקר מהתורה", כלומר אם סתמא הוי מן התורה. ומה שפסק הרמב"ם (פ"ג ה"א) "סופר שכתב גט ללמד או להתלמד ובא הבעל ומצא שם שנכתב בגט זה כשמו ושם האשה כשם אשתו ושם העיר כשם עירו ונטלו וגירש בו אינו גט", היינו משום דסופרין העשויים להתלמד הוי כמחשבה נגדית, וגרע מסתמא כמו שביאר בספר אילת השחר (גיטין כד). וקרוב לזה ביאר בספר מחנה יהודה (מוויליקא גיטין פד:) את ספיקו של הרמב"ם בתשובה הנ"ל, שמא פסול כתיבה בתנאי משום דאינו מבורר בשעת כתיבה אינו אלא מדרבנן, דמדאורייתא אינו פסול אלא אם כן אינו לשמה ושלא לשם כריתות כלל. וביאר שם את הירושלמי לשיטת הרמב"ם, דר' חנינא בשם ר' ביבון בר חייה פליג על רבי יוסי בשם דרבי ביבון, וקאמר דמתניתין רבי היא דבעלמא אית ליה ברירה, אלא בגט לית ליה ברירה משום דכתיב וכתב לה לשמה, בעינן שיהא מבורר בשעת כתיבה כמו שכתבו התוספות הנ"ל, ומה"ט ס"ל דכל התנאים פוסלין בגט אפילו נתקיים התנאי.

ולפי זה גם מה שפסק הרמב"ם (גירושין פ"ג ה"ד) "אמר לסופר כתוב ואיזו שארצה אגרש בו וכתב הסופר על דעת זו וגירש בו אחת מהן הרי זה 'ספק' גירושין", זה מהטעם האמור, דדילמא מהתורה סתמא לשמה קאי לכן הוא רק ספק. ואם היה טעמו של הרמב"ם כדעת הר"ן שרק לחומרא אמרינן ברירה ולא לקולא, היה לו לכתוב שהספק הוא אם הגט כשר או פסול, ולא לומר שהספק הוא אם הפסול מן התורה או מדרבנן, שהרי למ"ד יש ברירה אפילו מדרבנן כשר. והאחרונים נדחקו לפרש את דעת הרמב"ם כשיטת הר"ן שבכל דיני ברירה אמרינן רק לחומרא ולא לקולא, ולפי דברינו אין צריך לכל זה.

ולפי זה גם אם אמר לבלבד כתוב לאשתי אם ארצה אגרש ג"כ הוי ספק פסול, וכן אם אמר כתוב לזו על מנת שתצא בפתח תחלה, ספק פסול אף שמתנה על דבר אחד. ומה שכתבו התוספות (פד: ד"ה כל התנאים) שנראה לר"י דכל תנאים אם נתקיימו אפילו נכתבו בגט כשר כמו בעל פה, דמה שייך לגזור בע"מ שתתני לי מאתים זוז וכיוצא בו, ביאר בספר מחנה יהודה הנ"ל שמסתמא אין דעתו להטיל התנאי אלא בנתינה, ולא כתבו אלא לראיה בעלמא. אבל בכתיבת הגט לעשותו ספר כריתות אינו מקפיד על קיום התנאי, דמאי איכפת ליה אם יהיה ספר כריתות שיהיה ראוי לגרש בו בכל אופן שירצה, שהרי אפילו בלא תנאי בידו לעכב את הגירושין אח"כ. וכאילו אמר אם ארצה אגרש ואם לא ארצה לא אגרש. ומה שאינו מגרש אינו סותר את הכתיבה לשמה, דאין לו טעם וקפידא שאם לא יגרש לא יהא לשמה.

מבואר שטעמו של הרמב"ם שכתב שהוא ספק גרושין משום דמספקא ליה אם הפסול בכתב את הגט סתמא הוא דרבנן או מן התורה, הלכך אם מתנה בגט הוי ספק גרושין. אבל בכתיבת שמות הקודש קיי"ל שהדין דסתמא לאו לשמה קאי, הוא מן התורה, הלכך כל תנאי פוסל בקידוש השמות.



האם אפשר להכשיר בדיעבד ספר תורה שהאזכרות שבו נכתבו בדרך תנאי

הנה לפי תירוץ שני שכתבו התוספות (מנחות מב:) שהאזכרות סתמן לשמן קאי, אין התנאי פוסל, כמו שכתבו התוספות (עירובין לו. ד"ה לאיזו שירצה) שלענין קרבנות דסתמא לשמה קאי א"כ בלא ברירה אפשר להקריב לו בסתם. וכן הוכיח בשו"ת עונג יום טוב (סימן קנג) לענין קדשים וז"ל "ולחכי בקדשים מהני תנאי כדאמרין בקדושין (נה:) דמייית ומתנה על עולה ותודה, אע"ג דבעינן לשמה משום דבקדשים סתמא נמי כשר להכי במתנה על דבר המבורר ונעלם ממנו כעת דמי לסתמא, משא"כ בגט דסתמא פסול" עכ"ל. והנה ר' שלמה גאנצפריד בספרו פני שלמה חידושים על הש"ס (גיטין כד:) ס"ל כדעת התוספות דאפילו למאן דאמר יש ברירה נמי פסול היכא דאמר כתוב לאיזו שארצה אגרש, ואעפ"כ פסק בספרו קסת הסופר (סימן י" ס"ו) דשמות שיש להסתפק בהם אם הם קודש צריך לקדש אותן בתנאי. ונראה דטעמו הוא משום דס"ל שהאזכרות שכתבן בסתמא כשר, כמו שנראה מדבריו בלשכת הסופר סימן י' ס"ק ב'. אבל כבר נתבאר שדעה זו שהאזכרות סתמן לשמן דחוויה היא כמעט אצל כל הפוסקים, ולא מהני תנאי. ואף בדעת מה"ר אלחנן (התרוץ השני בתוספות) נראה שרק בשמות הוי' ס"ל דסתמן לשמן קאי, אבל בשאר השמות כיון דאיכא לפרושי שם חול, מודה מה"ר אלחנן דסתמן לאו לשמן קאי ואם לא קדש פסול, וא"כ לא נמצא בראשונים מי שסובר שבשמות המסופקים סתמן לשמן קאי.

ולכאורה יש צד להכשיר, ע"י ספק ספיקא שמא רק שמות הוי' צריך לקדש ולא שאר השמות. אלא שכתב בשו"ת בית רידב"ז (סימן כו) "הנה בהשקפה ראשונה רציתי לדון בזה ספק ספיקא ולהכשירו חדא דילמא סתמא כשר אף באזכרות כדמשמע לחד תירוצא בתוס' מנחות, ואת"ל כאינך תירוצי דסתמא פסול דילמא לא בעי לשמה רק בשם הוי' לחוד ולא בשאר שמות וכו' כן רציתי לדון בזה לכאורה, אך הסופר אמר לי בשם ס' משנת אברהם שמביא מכמה

תשובות ומס' יד מלאכי דאין לסמוך על הרדב"ז ז"ל בזה כלל אפילו לעשות מזה סניף לס"ס, ועיינתי בס' יד מלאכי ודבריו נכונים מאד וכן נראה מדברי הגר"א ז"ל וכו' וכן הך ספיקא דסתמא כשר גם כן לא ברירא לי לכן משכתי ידי מזה"עכ"ל. וגם המקדש מעט ס"ק ז' בשם מלאה"ק, ובית שלמה קס"ג, ועדות ביהוסף, כתבו שאין לצרף דעת הרדב"ז אפילו לספק ספיקא. ועוד, הרי בשו"ע פסק לקדש גם שאר השמות שאינן נמחקין מלבד שמות הוי', וכן נוהגים כל הסופרים לקדש אותם ללא תנאי, ואפילו ספק אם קידש שאר השמות הספר פסול, ולא מהני בזה ספק ספיקא.

והיה נראה לכאורה לצרף סניף אחר, שהרי השמות הללו הם עצמם ספק קודש. אלא שאם היה מדובר רק בשם אחד היה הדבר נכון, אבל הרי אנחנו רוצים להכשיר את הספר כולו, ושמות רבים הם בכלל הספק (כשלשים שמות) ובשם אחד בלבד שלא נתקדש נפסל הספר, ורחוק מאוד לומר שכל הספיקות הם חול (יש כאן ס"ס להחמיר, את"ל שזה שם חול שמא השם השני הוא קודש, ואת"ל שגם השני חול שמא השלישי הוא קודש וכן כולם).

ואין לומר שאם בתחילת כתיבת הספר אמר שכל האזכרות יהיו לשם קדושת השם כשיטת הט"ז, מהני אח"כ להתנות כשכותב את השמות המסופקים, שהרי ממה נפשך, אם הייתה כוונתו באמירה שבתחילת כתיבת הספר לקדש גם את השמות המסופקים בתורת ודאי הרי אסור לעשות כן לדעת האוסרים, ואם הייתה דעתו לקדשם בתנאי רק אם הם קודש, הרי שאינם מתקדשים כיון שאין הלשמה גמור כמבואר.

מבואר מכל זה שהעושה תנאי בקדוש השמות המסופקים לא התקדשו השמות והספר פסול. גם אם תרצה לומר שיש כאן ספק, ובדיעבד אפשר להכשיר לקרא בספר זה בציבור, בצירוף מה שכתב הרמב"ם בתשובה (פאר הדור סימן ט) שהביא הבית יוסף (יו"ד סימן רעט) שמותר לברך על ספר תורה פסול. מ"מ לכתחילה ודאי שאין נכון להתנות בכתיבת השמות, שהרי אין עושים ספק ספיקא בידים וכ"ש בספקות שנדחו מההלכה, ועוד שלדעת הרבה פוסקים אם שני הספקות הם ספיקא דדינא חשיב ספק אחד. וגם מה שכתב הרמב"ם שאין טעות מעכבת בס"ת אינו אלא לענין קריאה בציבור, אבל לענין קיום מצות עשה לכתוב כל אחד ס"ת אפילו טעות אחת מעכבת בו דלא גרע ממזוזה ותפילין, כמבואר בבית יוסף (שם). לכן מי שמזמין ס"ת אצל הסופר יאמר לו לקדש את כל השמות ללא שום תנאי, שהרי אם הם חול ממילא לא יתקדשו, ויש לסמוך ע"ד שו"ת בני יהודה שכתב דליכא עבירה במקדש שם חול, וגם הברכ"י מודה לו בשמות המסופקים.

והשל"ה (שבועות פרק תורה אור) כתב "נשאלתי במקום שיש ספק באיזה שם, אם הוא חול או קודש, כיצד יעשה הסופר, אם יקדש אותו או לא. וקבלתי הלכה למעשה, לילך אחר התרגום, כפי הסכמת התרגום כן יעשה" עכ"ל. מבואר שבעבר שלא נהגו להתנות בשמות המסופקים.

ואין לומר דכיון שכבר נהגו הסופרים להתנות בכתיבת השמות, יש לנו ללכת אחר המנהג ולומר שההלכה בשמות הקודש דסתמא לשמן קאי, וקידוש השמות בפירוש הוא רק מדרבנן כדעת המבי"ט. שאם תאמר כן יש להקל ולהכשיר כל הספקות בקידוש השמות, ולא להצריך לגנוז שמות הקודש, וגם לא להפסיד ממון ישראל. והרי מעשים בכל יום שמחמירים בזה, כמו

שכתב בספר מלאכת הקודש שנתפשט הדבר בישראל כפסק בית יוסף באופן שלא נאות לדון בספק איסור זה כשאר ספקות דרבנן.

וברוך ה' אשר הנחני בדרך אמת, כי אחרי כתבי כל זה מצאתי קונטרס תעלומות סופרים (ח"ב שאלה טז-כ) להרב לוי יצחק בן משה (קראבצוב), שהודפס בשנת תרנ"ה בברדיצ'וב, שמאן מאוד בעצת הסופרים לקדש על תנאי שמות הקודש המסופקים, והביא את דברי המרדכי הנ"ל, והוכיח מדברי התוספות בגיטין (ד"ה לאיזו), דאין נקרא לשמה א"כ מבורר הדבר בשעת הכתיבה רק לאשה זו לבדה ולא בשותפות, ושכן מבואר בדברי רש"י. ומדברי הר"ן (על הרי"ף גיטין יב:) שכתב "לפי שכבר גילה בדעתו שהיה פוסח על שתי הסעיפים הילכך ליכא למימר הוברר הדבר דמעיקרא דעתיה להא", כמו כן באזכרות פוסח על שתי הסעיפים, היינו לשם קדש ולשם חול פסול, בלתי לשם לבדו. ובוודאי יש לחוש יותר לפיסול תורה ולכתבו לשם קדושת השם, כיון דלשמה אינו אלא כשהוא מבורר לשם אחד דוקא וכל שהוא לשם שנים אינו נקרא לשמו. והכותב שם חול לשם קדושת השם אין בכך כלום לענין פיסול ס"ת משא"כ הכותב אזכרות בלא כוונה לשמה פסול, א"כ בשמות המסופקים הולכין אחר המחמיר וכותבין אותו לשם קדושת השם ללא תנאי עכת"ד.



מסקנת הדברים לפי הנלע"ד

הסכמת הפוסקים שקידוש כל השמות שאינם נמחקים הוא מהתורה וסתמן לאו לשמן קאי. הילכך אם מתנה בזמן כתיבת השמות המסופקין, לא התקדשו השמות והספר פסול, והכותבו לא יצא יד"ח מצוות כתבו לכם. לכן צריך לקדש כל האזכרות ללא תנאי, או שיעשה כמנהג הקדום לילך אחר התרגום.



הרב יהושע בן דב

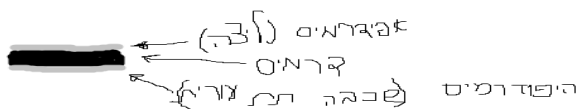
בני ברק

בעניין קלף ודוכסוסטוס וקלף לא מגורד*

א.

ראשית דבר - המציאות ועיקרי שיטות הראשונים

יש מציאות ידועה מימי קדם שיש בעור שני שכבות, החיצונית -ידועה בשם "ליצה", ובלשון החוקרים אפידרמיס- דקה, והפנימית -הנקראת בלשון החוקרים דרמיס- גסה, והיא עיקר העור, וניתן להפריד את החלקים זה מזה ולהשתמש בכל אחד מהם בנפרד, ויש שעשו כן. אמנם גם מתחת הדרמיס יש שכבה דקה תת עורית מחומר שומני שמוסרת בשעת העיבוד, אך קשה לומר שהיא שכבה שנועדה לכתוב עליה, דבמהותה היא כעין כל שכבות השומן שיש בגוף, ואין הרקע שלה אחיד, ואין הכתיבה עליה איכותית, ולעולם לא הפרידו אותה לשימוש בפני עצמה אלא ניקו את העור ממנה. לפיכך כשהגמרא מחלקת את העור לקלף ודוכסוסטוס, קלף לתפילין ודוכסוסטוס רצוי למזוזה, הסברא אומרת שלא מדברים על השכבה התת עורית, אלא מדברים על האפידרמיס והדרמיס, ואחד מהם הוא קלף והשני הוא דוכסוסטוס. וצריך עיון מה הקלף ומה הדוכסוסטוס.



והנה כבר בימי הגאונים נתעוררה מחלוקת בזה, דדעת רב שרירא גאון ועוד שהדוכסוסטוס הוא העליון והקלף הוא התחתון, דהיינו לכאורה שהליצה היא הדוכסוסטוס והדרמיס הוא הקלף. וכן פסק הרמב"ם שהדרמיס הוא הקלף, אך דעת רב סעדיה גאון ועוד שהקלף הוא העליון והדוכסוסטוס הוא התחתון, דהיינו לכאורה שהליצה היא הקלף והדרמיס הוא הדוכסוסטוס, וכן מצדד המאירי שהליצה היא הקלף.

והנה קיימא לן דכותבין על קלף במקום בשר ועל דוכסוסטוס במקום שיער. זאת אומרת, שאם הקלף הוא העליון והדוכסוסטוס התחתון, הרי שהכתיבה נעשית במקומות התווח שביניהם, וסימנך "כבוד אלקים הסתר דבר". ואם הדוכסוסטוס הוא העליון והקלף הוא התחתון, הרי שהכתיבה נעשית במקומות המנוגדים שבהם, וסימנך "חכמות בחוץ תרונה".

* שוב ראיתי שכבר האריכו בנידונים אלה בירחון החשוב הזה, הרה"ג ר' חיים אשר ברמן שליט"א בגליון י"ז מ"ג, והרה"ג ר' עידוא אלבה שליט"א בגליון מ' מ"א, ומכל מקום אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש.

רבינו תם קיבל במסורה רק את דברי רב סעדיה גאון וסייעתו שהקלף הוא העליון והדוכסוסטוס הוא התחתון, אך לא הסכים לפרש בדבריהם שהמשא ומתן הוא בין הליצה לדרמיס, משום שאם כן יוצא שצריך לכתוב תפילין על הליצה, והמנהג הרי לכתוב אותו על הדרמיס. ועוד, משום שאם כן יוצא שכשכותבים מזוזה על דרמיס צריכים לכותבה מהצד העליון שלו (שהרי בדוכסוסטוס כותבים לצד שיער) והמציאות היא שהצד התחתון שלו הרבה יותר ראוי לכתיבה.

לכן רבינו תם מפרש שהדרמיס הוא הקלף, ובימי קדם היתה אפשרות לחלוק את הדרמיס לשנים, והחצי התחתון היה נשאר עם גידים ושומנים מהשכבה התת עורית, והוא היה נקרא דוכסוסטוס, והיה נכתב מצד שיער כי הצד בשר שבו אינו ראוי לכתיבה כלל מפני השומנים, והחצי העליון היה בדין קלף.

ואין לפרש שלרבינו תם החלוקה בין קלף לדוכסוסטוס היא חלוקה המוכרת כיום, שהדרמיס הוא הקלף והשכבה תת עורית היא הדוכסוסטוס, מפני שרבינו תם כותב שדוכסוסטוס ראוי מצד שיער יותר מאשר מצד בשר, ואם הכוונה לתת עורי כמות שהוא הרי כולו אותו מרקם. ועוד, מסברא, מאי שנא שכבת השומנים התת עורית שיעשו ממנה משטח לכתיבה משאר משטחי השומן שבגוף, כגון החלב המכסה את הקרב וכו'. גם רהיטת לשון הראשונים לא משמע כן, אלא גם לדוכסוסטוס יש חלק בדרמיס, והוא מוגדר כדוכסוסטוס בגלל גידין ושומנונית מהשכבה התת עורית שדבוקה בו.

אבל אם אדם יקח את הדרמיס בשלימותו ויוריד ממנו את השכבה התת עורית, ויחליקנו שם, הרי לרבינו תם לא מיקרי גויל אלא קלף, ונכתב לצד בשר. ובוודאי ובוודאי שכך סברו רבינו תם וסיעתו, שהרי הם סמכו ידיהם על העבדנים שבכל מקום ובכל זמן, ואין לעבדנים שום צורך לגרד מצד בשר יותר מאשר את הגידים והשומנונית. אמנם אולי המחמירים שבספר התרומה ובספר האסופות סברו שצריך להוריד חלק מהדרמיס, אך רבינו תם וסיעתו לא הסכימו עימם.

ב.

אחרית דבר - מה עינינו רואות

הב"י הביא מחלוקת הר"ן בשם הרמב"ם לנגד התוספות (רבינו תם), דלהתוספות הקלף הוא עליון ולהר"ן בשם הרמב"ם הוא תחתון, והביא שבספרי הרמב"ם שלנו איתא גם ברמב"ם כמו התוספות שהקלף הוא עליון. (נב. והאידנא הובר ע"י כל כתבי היד ובכללם ספר החתום, וכן ע"י תשובות הרמב"ם, שנוסח הר"ן ברמב"ם הוא הנכון). ובשו"ע העתיק את דעת התוספות.

ופשטות דברי מרן בבית יוסף היא דאגב חורפיה סבר שיש כאן מחלוקת מעשית בין הר"ן בשם הרמב"ם לתוס'. ואכן כבר מדבריו של בריבי (הריטב"א והר"ן) ניכר שאינם מכירים בליצה לומר שעליה סובבים דברי הערוך והרמב"ם. מיהו, אחר העיון בדברי הקדמונים ובמציאות ובקלפים הנמצאים מכל המדינות, נראה ברור שהרמב"ם התכוין רק שצריך להסיר את הליצה.

וגם בקלפים של רבינו תם היו העבדנים מסירים את הליצה מטעמים טכניים, ורבינו תם התכוין רק שצריך להסיר את השכבה התת עורית. וגם בקלפים של הרמב"ם היו מסירים אותה מטעמים טכניים או גם הלכתיים (חציצה^א). ונהגו אלו ואלו לכתוב על אותו דרמיס כפי שיצא מתחת ידי העבדנים.

ודע דהטענות של רבינו תם על מתנגדיו הן שתיים - א' שהמנהג לכתוב על דרמיס, ב' שדרמיס יותר ראוי לכתובה מצד בשר מאשר מצד שיער. ושתי קושיות אלה הן רק על המאירי שסובר שקלף חיצון ודוכסוסטוס פנימי, אך להרמב"ם שסובר שהקלף פנימי והדוכסוסטוס חיצון, אה"נ כמוני כמוך כותבים על הדרמיס במקום המשובח שבו, דהיינו מקום בשר [ואל יעלה על לב שיש קושי בדברי הרמב"ם מצד הלשון דוכסוסטוס, שאומרים שתרגומו "מקום בשר", משום דכפי הידוע כהיום מעולם לא קראו לבשר סוסטוס בלשון יווני. וכמו"כ לטעמך נמי תיבת "דוך" אינה יוונית אלא ארמית, והר"ז שילוב שפות. ועיין להלן סק"ט דעת חכמי הלשונות בביאור תיבת דוכסוסטוס]. ונשארה רק נפקותא בין רבינו תם לרמב"ם בדין קלף לא מגורד - שלא גירדו ממנו את הליצה, דלרבינו תם הוא קלף וכשר לתפילין וכתבתו מצד בשר, ולהרמב"ם, וכן להגאונים ולהמאירי, הוא גויל ופסול לתפילין וכתבתו מצד שיער.

והנה לענין מחלוקת זו, כבתראי נראה לענ"ד ברור כהגאונים והרמב"ם, שהגויל שחז"ל דיברו עליו היינו ליצה ודרמיס המחוברים, והקלף והדוכסוסטוס הם שמות של השכבות ההם כשהם מופרדות זו מזו, ודלא כרבינו תם ז"ל הסובר שליצה ודרמיס יחד דינם כקלף במצבים מסוימים. וכמו שיבואר להלן בס"ד.

גם נראה עיקר שהבחירה של התורה על איזה שכבה לכתוב ועל איזה צד בשכבה, היא בחירה מוחלטת, ולא תשתנה בין סוגי העיבודים ושאר נתונים המשתנים, וכמו שנתבאר להלן סקי"ב י"ג. וזה מחייב לכאורה שלא לכתוב תפילין על קלף שנשאר בחיבור לליצה, וכמאמרם ז"ל תפילין אגויל מי כתבינן. וכן בכתבת מזוזה על קלף כזה, לכתוב מצד שיער, וכדקיי"ל גויל מצד שיער.

וידוע אני שפירוש רבינו תם עבר שינויים מדור לדור, אך מוכרח אני לאמר, כי בכל הדרכים לא בא מזוהר, רק מקצת הקושי יעבור, ויבוא תחתיו קושי אחר לסבור. ואביא כאן קושיות כלליות על שיטת רבינו תם, ובהמשך החיבור אביא ב"נ קצת נוסחאות שונות בדעת רבינו תם, והקושי שיש בכל נוסחה לכשעצמה.

ואלו כוכבי אור המראים כדעת הגאונים והרמב"ם:

א. בכל מחלוקת שצד אחד מציע אפשרות שמוכרת מן המציאות וצד שני מציע אפשרות שלא מוכרת מן המציאות, ונתלית בנשתנו הטבעים, יש עדיפות לצד הראשון, דחזקה עולם כמנהגו נוהג ולא מחדשינן שינויים בכדי. והגע עצמך, אם תהיה מחלוקת בענין מילה ופריעה האם

א). כוונתי בעיקר לשכבת השומן העבה והבלתי אחידה, אבל הקרום הדק והאחיד שבינה לבין העור, צ"ע אם הוא בדין עור או טפל לעור או דהוי חציצה.

מדובר על הגבולות הידועות או על גבול אנונימי שתולה עצמו בנשתנו הטבעים, וכמובן שני הצדדים יצליחו להתאים עצמם לכל לשונות הקדמונים, באיזה צד יש לבחור?

והנה חוקרי הדבר עיבדו את כל סוגי העורות לפי סוגי המתכונים של קהילות ישראל ושנאמרו בזמן הראשונים והגאונים, וראו ע"י זה אור יקרות בהבנת כמה פרטים בדברי הראשונים, אך לא ידוע להם עוד שום אופן חלוקה וקילוף שיש בכח אדם לעשות בעור חוץ מאותן ג' שכבות.

ועוד, בדברי רב האי גאון בפירושו ובתשובתו נראה שהפרדת הקלף מהדוכסוסטוס הוא דבר שבהווה (לכה"פ למיומנים בזה), וכן בדברי הרמב"ם נראה שהוא דבר שבהווה, אז מתי נשתנו הטבעים?

ועי' מאירי בשם גאון הראשונים שהחלק העליון דק והחלק התחתון עבה, וזה מתאים לליצה ולדרמיס. וכאן הבן שואל, האם איתרמו שני חלקות שבהם העליון דק והתחתון עבה, האחד שאליו חז"ל התכוונו ונגנו, והשני החלוקה שלפנינו.

ב. ליכא למימר כולי האי שאירעו שני שינויים בטבע, האחד שפסקה היכולת להפריד באמצע הדרמיס, והשני שנתחדשה יכולת להפריד בין הליצה לדרמיס, אלא ודאי שיכולת ההפרדה בין הליצה לדרמיס למיומנים בכך היא קיימת כבר מששת ימי בראשית, מדוע לא נחלצו חז"ל או הגאונים לבאר שאין כוונתם לחלוקה זו אלא לחלוקה האחרת שבאמצע הדרמיס.

ולהדיא רואים מהממצאים שבזמן חז"ל היתה בעולם איזו חלוקה לשני חלקים בין הליצה לדרמיס, כגון מהתפילין הנמצאות במדבר יהודה (שנכתבו על הליצה, ולהרמב"ם צ"ל שהם סברו שדוכסוסטוס כשר לתפילין, וממה נפשך קשה, דלמאירי נמי תיקשי ממה שרובם כתבו על הליצה בצד שיער, ובלא"ה התפילין שלהם ללא ש"ן ואינם מרובעות באלכסון, ולא באנו ללמוד מהם הלכה, אלא להוכיח מהם את מושגי השוק של זמנם). וכן שמעתי שנמצאו ספרים עתיקים שמוכח שקילפו את הליצה ולא גירדוהו, וכפי הנראה השתמשו בליצה בפני עצמה. ואם כן למה לחדש שיש עוד חלוקה.

ג. הליצה היא כקליפה, א- מצד המרקם שלה שהוא ניילוני, לאפוקי הדרמיס שהוא גבישים גבישים האחוזים זה בזה. ב- מצד זה שהיא דקה מאד בייחס לדרמיס. ג- מצד זה שהיא חיצונית לדרמיס. והשתא כשחז"ל קורין לאחד מחלקי העור קלף, וכן כשאמר הירושלמי בקולף פני העור, וכן כשאמר רב סעדיה גאון ופירוש דוכסוסטוס גויל שנקלף ממנו קלף (בהלכות ס"ת מגנוי מצרים, ועי"ש עוד לשונות כאלה), וכן רב האי בפירושו- וקליף להו, ובתשובתו- וקולפין אותו, האם לא ברור שכוונתם לקילוף הליצה ואז הקליפה או הנקלף יקרא קלף, ולא לחיתוך באמצע הדרמיס. ובמאירי בשם גאון הראשונים- ומקלפין אותו עד שנחלק לשנים ואותו חלק העליון שכלפי השיער הוא הנקרא קלף והוא דק כעין קליפה והוא הוא לשון קלף, אותו שממול הבשר

(ב). ויש מי שהקשה דלטעמין נמי צריך לחדש שנשתנו הטבעים, שהרי בזמן חז"ל ידעו להפריד את הליצה בשלימותה, והיום אין יודעים. וג' תשובות בדבר. א- שיותר נח כשכבר יש לך את הבסיס לומר היכן חילקו, ורק צריך לדעת מה היתה השיטה להוציא בשלימותה. ב. שינוי טבע הוא דבר רחוק, ושינוי מיומנות אינו רחוק. ג. שינוי המיומנות אין אני מחדש, אלא מציאות ברורה היא שהרמב"ם כותב שהעבדנים מחלקים את הליצה מהדרמיס, והמאירי כותב שאין העבדנים שלנו בקיאים בכך, וכהיום שוב חזינו שיש מיומנים לכך.

והוא העבה נקרא דוכסוסטוס. עכ"ל. [אם לא דנימא שהמילים המודגשות הן גופך שהמאירי הוסיף משלו ואין זה מדברי הגאונים, ואז לא יקשה מזה על רבינו תם].

ד. לפי רבינו תם "קלף" זה מושג עצמי - שלוקחים את הדרמים ומכשירים אותו לכתיבה מצד בשר ע"י הסרת השכבה התת עורית ואולי גם ע"י החלקה, כמו שעושין בצרפת, ו"דוכסוסטוס" הוא מאורע שאדם יבוא ויחלוק את הדרמים, ואז החצי החיצון נקרא "קלף" והחצי הפנימי "דוכסוסטוס". אבל קשה, שבכל מקורות הגאונים שלפנינו נראה שההיכרות עם קלף באה רק ביחד עם ההיכרות עם דוכסוסטוס, דהיינו שאם לא רוצים גויל, אז מחלקים את העור ואז נהיה קלף ודוכסוסטוס וכותבים בחד מיניהו וכורכין את הפרשיות באידך (עיין בפירוש רב האי ורבינו חננאל שבת ע"ט, ובהלכות ס"ת המיוחס לר"י אלברצלוני ובתשובת הגאונים הרכבי סי' ס"ג). והיכן נעלם הקלף הצרפתי.

וכדי ליישב את שיטת רבינו תם להניח "נשתנו הטבעים" כל כך גדול, עד כדי כך שבזמן חז"ל הדרמים היה נחלק לשנים בקלות ובבטיחות, וממילא באופן רגיל העבדן היה מגיע ל"קלף" ע"י חילוק העור לקלף ודוכסוסטוס כדי להרויח כפול, ולכן לא נזכר בחז"ל הקלף של צרפת, ורק בדורינו החרג מגיעים לקלף בדרך של תיקון גויל לכתיבה מצד בשר.

ה. בין לפי רבינו תם גופיה, שדוכסוסטוס הוא חצי דרמים שדבוק עליו מהשכבה התת עורית, בין לפי ספר האסופות, שדוכסוסטוס הוא חצי דרמים שלא הוחלק מצד בשר, מדוע לא אשכחן בחז"ל ובגאונים מאורע שאדם שעושה מהעור שני קלפים, דהיינו שהוא חוצה את הדרמים לשניים ומכשיר את שני החלקים לכתיבה מצד בשר ואז שניהם קלפים. (לישנא אחרינא, מדוע אמרו דוכסוסטוס מצד שיער, ולא אמרו או יכשיר את צד בשר לכתיבה או יכתוב בצד שיער. הרי מדברים על אדם שממה נפשך צריך לטרוח להחליק את אחד הצדדים).

ו. אמרינן בגמרא תניא רבי מאיר היה כותבה על הקלף (ולא על הדוכסוסטוס) מפני שמשמרת, ובודאי מתבקש לפרש שדנים כאן על הקלף והדוכסוסטוס הקלאסיים שנתבארו בגאונים, והשתא דאומר רבינו שקלף ודוכסוסטוס הם שני חצאים של הדרמים, מדוע קלף משמרת יותר מדוכסוסטוס, ובפרט לפי דעת רבינו תם גופיה (לאפוקי ספר האסופות) שהדוכסוסטוס יש בו מן השכבה התת עורית מדוע הוא מתקיים פחות מקלף. וגם כאן אנו צריכים לפתח את הטבע של העבר, שהדבר שהיה נקרא דוכסוסטוס היה פחות מתקיים מהדבר שהיה נקרא קלף מסיבה בלתי ידועה. משא"כ להרמב"ם, שהנידון הוא בין הדרמים לליצה, פירוש הגמרא ברור ונהיר.

מכל הלין נראה ברור כדעת הגאונים והרמב"ם שהקלף והדוכסוסטוס הם הליצה והדרמים, והגויל הוא שניהם יחד, וההלכה קובעת שבגויל גם אם יכשיר את הצד בשר לכתיבה דינו ליכתב מצד שיער, וכן דוכסוסטוס, והיפוכיהן בקלף.



ג. יש לומר לזה גם רמז מהש"ס, דתניא בשבת ע"ט ב' קלף ודוכסוסטוס כדי לכתוב עליו מזוזה, והוא פלא, הרי קלף סגי ליה בכתיבת פרשה קטנה שבתפילין, ועיין בגמרא מה שתייצו בוה. ומכל מקום יתכן דהביריתא נכתבה בצורה כזו כדי לרמוז שגם גויל שיעורו במזוזה, וזהו ששנינו "קלף ודוכסוסטוס [יחד] כדי..." כלומר גויל (שהוא הרי מורכב מקלף ודוכסוסטוס), כדי לכתוב עליו מזוזה.

ג.

שיטה א - המאירי וסיעתו וקצת חכמי צרפת

נחזור לענין הליצה והדרמיס, מי מהם נקרא קלף ומי דוכסוסטוס. מבחינה מילולית נראה שהליצה נקראת קלף, משום שיותר מתאים לקרוא קליפה לחלק דק, ולמרקם רקוע (ולא פריד), ולחלק חיצון, וכמדומה דכולהו איתנהו ביה. ועוד, דהא קיי"ל תפילין על הקלף ומזוזה על הדוכסוסטוס, ומה יותר מתאים מאשר לפרש דתפילין שצריכים להכנס לתוך בית קיבול דק ומוגבל בגודלו מצוותם בליצה, ומזוזה בדרמיס. לכן סברו המאירי ור"י מלוניל (ועוד קדמונים, כפי שיבואר בהמשך) שהקלף הוא הליצה.

ודעת המאירי שהליצה היא הקלף, מובאת בחכמי הצרפתים על שם - "ודלא כהאומר" בתוס' שבת ע"ט ב', "ויש טועין" בתוס' רא"ש שם, "יש אומרים" בספר התרומה, "יש שסוברים" באור זרוע, "יש שרוצים" ברא"ש הלכות ס"ת סימן ה', "יש מפרשים" בהגהות מרדכי.

וכאן אני נצרך לאפוקי מטעות נפוצה (בהתאם לשמועה הנפוצה שבאשכנז לא הכירו עיבוד בעפצים, ושבעיבוד סיד אי אפשר להפריד את הליצה מהדרמיס), הטוענת שאותם חכמים לא מתייחסים כלל למושג ליצה, אלא גם אצלם הגבול בין הקלף לדוכסוסטוס הוא אנונימי, והם רק טענו על רבינו תם שמרבים לגרד מצד שיער יותר מאשר מצד בשר או טענה אחרת מעין זו.

זה אינו, אלא טענת אותם חכמים כפשוטה, שכיון שמסירים את הליצה כבר הסירו את הקלף ונשאר רק דוכסוסטוס, וכן היה מקובל עד רבינו תם שהליצה היא הקלף, וכמו שיתבאר להלן בדעת רש"י.

ותחילה יש לדעת שהליצה היא דקה ויש לה מרקם של קליפה, ואילו הדרמיס הוא עבה ויש לו מרקם מתפורר, לכן כמו שכשמדברים על קליפה של אילן ערבה ידוע על איזה שכבה מתכוונים, כמו כן כשמדברים על קליפה של העור ידוע על איזה שכבה מדברים. וכמדומה שגם מבחינה מקצועית הגדרת מגמת האומן צריכה להיות הסרת הליצה, ואם יגרד יותר או לא זה משתנה בהחלטות שלו, אלא שבשינוי מזמן חז"ל שהיה אפשר לקלף את הליצה בשלימותה, אצלם זה היה נפסק והיו צריכים לגרד קליפות קליפות או לשייף את העור בנייר זכוכית עד שתרד כל הליצה.

א. והראיה הראשונה שיש להביא לזה שהוקשה להם הסרת הליצה, היא מדברי תוספות ר"י הזקן ותלמידו הנדמ"ח, שהביא את פירוש הערוך שחולקין את הקלפים לעוביין והעליין נקרא קלף והתחתון נקרא דוכסוסטוס מלשון "דוך" "סוסטוס"-בשר. (כמובן שהמשפט הזה האחרון זה לא לשון של הערוך, אלא נופך של רבינו תם וסיעתו שהעתיקוהו). ואחר כך מביא - אבל לפירוש רבינו (רש"י) דפירש דוכסוסטוס [קלף שניטלה קליפתו העליונה] מאי משמע (לקרוא לדבר כזה דוכסוסטוס).

ד). ואפשר שהמאירי חזר בו בסוף דבריו לסבור כהרמב"ם, שכתב בדינים העולים של הקרית ספר ח"א מאמר א' חלק ג' - אבל בס"ת נחלקו בו הרבה, יש מכשירין בה בכלם ויש פוסלין בה בכלם אלא בגויל שדינה בכך. ויש פוסלין בקלף ומכשירין בה דוכסוסטוס. ויש מכשירין בקלף ופוסלין בדוכסוסטוס. ולזה מתישבות השמועות יותר. ומ"מ למדת מדברנו שהעבוד שלנו אינו כן אלא הכל כשר בו הן ס"ת הן תפלין ומזוזה, ובלבד במקום לכן שבו. ויל"ע.

וראשית יש להבין מהו "אבל לפירוש רבינו", הרי היינו פירוש רש"י היינו פירוש קמא, שהקלף הוא העליון והדוכסוסטוס הוא התחתון. וכן המו"ל שם התקשה מאד להבין את הקושיא על רש"י "מאי משמע", דמאי שנא רש"י מהערוך, הרי שניהם אמרו שהקלף הוא העליון והדוכסוסטוס הוא התחתון, ולמה הערוך יכול לפרש שדוכסוסטוס זה "דוך בשר" ורש"י לא יכול זאת.

אבל פירוש הקושיא פשוט, ותימה על מי שלא חשב על קושיא זו לפני ראותו את תוס' ר"י הזקן ותלמידו, שמי שמכיר עור יודע שכשאומרים "קלף שניטלה קליפתו העליונה", זה לא איזה מושג אנונימי שנתון לפרשנויות אין קץ, אלא פשוטו כמשמעו שהורידו את הקליפה- הליצה. ומה נשאר? עיקר העור- הדרמיס. והשתא ההבנה הפשוטה שלא מתאים שממציא שפה לא ימציא לעור צליל בפני עצמו אלא יקרא לו "מקום בשר", דמאי גרע העור מכל דבר אחר כמו "עין" ו"אוזן" שזוכה לשם עצם. ובפרט שרוב השימושים בלשון עור באים לאפוקי בשר, אז למה לא לתת לו צליל שונה [ויש ליישב בדוחק].

אבל להערוך (רבינו תם) שדוכסוסטוס הוא שם של קטע מסוים מתוך העור שהוא קרוב לבשר, ושפיר יש לכנותו "מקום בשר".

ודוק ותשכח שכל התרגום של המילה "דוך סוסטוס" ל"מקום בשר" הוא התחיל מרבינו תם ולא לפני זה. כי לענ"ד הקודמים לרבינו תם שאמרו שקלף הוא העליון התכוונו לליצה, ואם כן הנשאר הוא לא "מקום בשר" אלא "עור" כפשוטו. ולענינו חזינן שר"י הזקן ותלמידו כשקרא ברש"י "קליפה", היה לו ברור שהכוונה לליצה ולא לאיזה עובי בלתי מוגדר.

ב. ראיה נוספת מדברי ספר האסופות שמציג את דעת אותם חכמים וכותב- אמנם יש מעט יחידים כו' והואיל וכן אם לצד השני אין מסירין אלא שיער הרי הם כגויל, ואם מסירין מהם לצד השני הרי הוא כדוכסוסטוס. ולדבריו שהמחמירים טוענים אתם מורידים הרבה מצד שיער יותר מאשר מצד בשר, הרי בפירוש לא זהו טענתם, אלא הם אומרים אם עשית עוד פעולה מעבר להסרת השערות אתה עם דוכסוסטוס, ולדבריו שהחלוקה אנונימית מנין להם זאת? אלא ודאי כוונתם לפעולה המתבקשת והידועה של הסרת הליצה.

ג. וכן לשונות שאר הראשונים בהסבר ה"קצת חכמים" שנחלקו על רבינו תם, כמדומה שיתפרשו כן במושכל ראשון אצל אנשי מלאכה זו. א. הגהות מרדכי הלכות קטנות- "ואי משום הקליפה שמסירים האומנים אין זה אלא תיקון בעלמא ואינה עבה כל כך שיהא שם קלף עליה", ומשמע שהאומנים מכוונים להסיר "קליפה". ועוד, איך הראשונים סומכים שתמיד יהיה מדובר על אותו עובי שהוא בגדר "אינו עבה כל כך" ולא יגלוש טיפה יותר. אלא ודאי שהנידון כאן הוא אם ראוי לפרש שהליצה היא הקלף, שלדעת רבינו תם אין ראוי לפרש כך, וממילא אתה יכול להמשיך לגרד עוד הרבה פנימה. ב. תוס' שבת- ודלא כאומר שקלפים שלנו הם דוכסוסטוס לפי שמגררין האומנים המתקנים אותן קליפתן העליונה ונשאר הדוכסוסטוס. ג. תוס' הרא"ש- לפי שכשגוררין אותו (נותנין) [נוטלין] קליפתן העליונה שכלפי השער, ד. רא"ש- לפי שמגרדין אותן הרבה במקום שער ומסירים הרבה קליפות בתער הגלבים ונשאר הצד שכלפי הבשר. וכמדומני שכל אומן מפרש זאת על קילוף הליצה, שהיתה משתברת ברחבה להרבה חתיכות,

ומקלפים אותה בתער הגלבים. ה. מרדכי שבת- לפי שכשמתקנין הקלף מסירין קליפות החיצונים [שכלפי השיער]. ו. סמ"ג- לפי שגוררין אותן לצד שיער ומסירין [אותן] קליפות \קליפות\ ונשארה אותה שלצד הבשר. ז. או"ז- משום שמקליפין אותו מצד שיער משום שהם עבים. גם כאן יש לפרש שיעקר הבעיה שלהם היה קילוף הליצה (שמפריעה לגמישות הקלף), וגירוד אחרי הקילוף או שנעשה או שלא נעשה. ח. ר' יחזקיהו ממגדיבורג- לפי שגוררין מצד שיער ומסירין כל הקליפה העליונה ונשאר חלק שמצד בשר. ט. ספר התרומה- לפי שלאחר שהסירו השיער עדיין מתקני' אותו וגוררים אותן קליפות בתער לצד השחור ונשאר אותו שלצד בשר הנקרא דוכסוסטוס. ובהמשך דבריו- ואם אותה שהיא עבה לצד בשר נקראת דוכסוסטוס כיון שהוסרה קליפה דקה שעליה, מדלא קאמר כיון שהסירו מעליה קליפה או כדי קליפה, אלא "קליפה דקה שעליה" משמע שמדבר על הקליפה הידועה, דהיינו הליצה. (אמנם יש מחברים יותר מאוחרים שלא נזכר בהם בזאת הלשון "קליפה", אך אין הכרע מדבריהם להיפך, וגם אפשר שלא היו בקיאים כ"כ במציאות, וכבחוילין נ"ז א' מדבריו כו', שהרי אינם בעלי המחלוקת עצמם, אלא הם רק מעתיקים את דעת רבותיהם שבדקו את הדבר).

ד.

כיצד יישמו את שיטת המאירי למעשה, ובדברי ספר התרומה, והנשמת אדם

לענין אופן יישום דעת המאירי למעשה, בזמן שכבר לא היו מיומנים לקלף את הליצה בשלימותה, יש כמה לשונות בראשונים.

א. היראים מסיק דקיי"ל שינה בזה ובוזה כשר, הלכך עורות שלנו שאינם קלף ודוכסוסטוס שלא נעשו באותו ענין שפירשתי כשרים. [נ.ב. וע"ע במרדכי הלכות קטנות רמז תתקנ"ט בענין שינה בזה ובוזה].

ב. המאירי כתב- ועכשיו שאין אנו בקיאים בחלוק העור לשנים לתפילין אין לו לגרור מן השחור שהרי הנשאר יהא דוכסוסטוס אלא גורר מצד הלבן שהוא מקום בשר ממש ויקלוף הרבה עד שישאר דק מאד והלך הדוכסוסטוס ונשאר הקלף וכותב בצד הגרירה, עכ"ל. דמשמע שהוא מצריך לגרד מצד בשר הרבה עד שיגיע לליצה או סמוך לה.

ג. בספר התרומה כתב - ויש שקולפין העור לשנים בתחלה. ובקליפה שלצד שיער כותבי' התפילין לצד בשר. לצד הלבן לאפוקי נפשיהו מפלוגת' ומספיקא.

ובספר האסופות כתב- ואולם יש שקולפים קלף שלנו ומסירים קליפה של צד הבשר כדי לכתוב תפילין על צד של בשר של קליפה העליונה הנקראת קלף כו'. וממשיך- ולא יתכן לעשות כן... כי בימי חכמים כשהיו קולפין קולפין העור לשנים והיה זה קלף וזה דוכסוסטוס היו מתקנים אותו כענין שהוא נאה ונוח הרבה לכתוב לצד הבשר והדוכסוסטוס לצד השיער, והם אינם אלא מקלקלין אותה בקליפה שהיו קולפין אותו, אלא שרוצין שיהא עליו שם קלף בקליפה זו כו'.

ובפשוטו הכוונה היא שהיו קולפים קליפה דקה מצד בשר, ואותה קליפה לא היתה ראויה לכתיבה מחמת דקותה [ומאחר שאינה עומדת לכתיבה נראה דא"צ שתהיה קליפה זו יריעה שלמה, אלא אפילו קליפות קטנות, אלא שהוא בדרך הסרת קליפה ולא בדרך גירוד, ואף שהוא טירחא, מלאכה היא ואינה חכמה], ונשארה בידם קליפה עבה לצד שיער, וכתבו עליה מצידה הפנימי. וסברו דבכה"ג שהורידו קליפה ממש מצד בשר הנשאר הוא בדין קלף. ומשמע ג"כ שהקפידו להוריד קליפה זו תחילה שיחול עליה שם קלף לפני שגוררו העור מצד שער. מיהו מהמשך הדברים משמע שגם הם תלו את שם "קלף" ב"ליצה", וצריך לומר דסבירא להו דעור שמורכב מליצה שלימה ומקצת הדרמיס שנצרך כדי להחזיק את הליצה, יש לו דין ליצה.

-סיום דברי ספר התרומה- ואף על גב שאינן בקיאים עתה לקולפו לשנים שיהיו שני קליפות עבות וראויין לכתוב בהן זו בדין קלף וזו בדין דוכסוסטוס אלא אחת היא עבה וראויה לכתוב בה ואחת דקה ואינה ראויה לכתוב. מכל מקום אותה שהיא עבה וראויה לכתוב אם היא לצד שיער נקראת קלף וכותבין בה לצד החתוך שהוא לצד בשר. ואם אותה שהיא עבה לצד בשר נקראת דוכסוסטוס כיון שהוסרה קליפה דקה שעליה וכותבין בה לצד החתוך שהוא לצד שיער.

ולהפירוש האמור, דברי ספר התרומה נאמרו רק כפירוש להחולקים על רבינו תם, והכי פירשו- אותה שהיא עבה וראויה לכתוב אם היא לצד שיער נקראת קלף דעל כרחינו להקל שהדרמיס הדבוק לליצה כדי להחזיק אותה, הוא טפל אליה, וכותבין בה לצד החתוך שהוא לצד בשר. ואם אותה שהיא עבה לצד בשר, דהיינו שלא גירד את הדרמיס מצד בשר אלא רק הסיר את הליצה- נקראת דוכסוסטוס כיון שהוסרה קליפה דקה שעליה (-ליצה) וכותבין בה לצד החתוך שהוא לצד שיער.

ועכ"פ אין בדברי הספר התרומה מקור לחדש דגם לרבינו תם מה שהדרמיס קרוי קלף הוא רק כל זמן שהוא מוצמד לשכבה העליונה שלו (לא מיבעיא שאת הליצה אפשר להוריד, כמבואר להדיא בספר התרומה, שלאחר שהסירו השיער עדיין מתקנין אותו וגוררים אותן קליפות בתער לצד השחור. והנשמת אדם ז"ל לא דק בזה. אלא אפילו שכבה מתחת הליצה אפשר להוריד, שאין מקור לחדש דשם קלף ניתן לדרמיס רק בזכות השארת קצהו העליון, ולא נתנו הראשונים שום אזהרה בגירוד העליון פן יוסיף לגרדו על אלה גירוד רב) ודלא כהנשמת אדם ז"ל.



ה.

הקושיות של רבינו תם על שיטה זו והיישובים

הקושיות של רבינו תם על שיטה זו, שתים הן - א. מצד המנהג, כיצד המנהג לכתוב על קלפים שלנו תפילין, הרי לשיטתכם הם דוכסוסטוס (תוספות שבת ע"ט ב', רא"ש הלכות ס"ת, הגמ"י, ספר האסופות, הגהות מרדכי, ספר התרומה, סמ"ג). ולמותר לציין שקושיא זו אין לה מקום כלל אליבא דהרמב"ם שמפרש שקלף הוא פנימי ודוכסוסטוס הוא חיצון. ואם כן כתיבת תפילין כמונו כמוכם. אך גם לשיטת המאירי זה קושיא רק אם הויכוח התחיל אחרי המנהג, וכמו שסבר רבינו תם ז"ל, אבל לפי מה שהתברר שהויכוח כבר היה בזמן הגאונים, ודאי אי אפשר לברר מי מהם

צודק על פי מנהג צרפת מאות שנים לאחר מכן, ובפרט שהעבדנים שם ייצרו רק דרמיס ולא ידעו לייצר ליצה.

ב. מצד המציאות, כיצד יתכן שהתורה תצווה לכתוב על הדרמיס מצד שיער, הרי ידוע שצד הבשר יותר מתאים לכתובה מצד השיער ופחות מזדייף (הגהות מרדכי, רא"ש, ספר התרומה, אור זרוע, ספר האסופות). ולמותר לציין שגם קושיא זו אין לה מקום כלל אליבא דהרמב"ם, שמפרש שקלף הוא פנימי ודוכסוסטוס הוא חיצון, ואה"נ כמונו כמוכם, התורה מצווה לכתוב על הדרמיס לצד בשר. אך גם לשיטת המאירי, טוענים שאמנם בעיבוד בסיד בודאי צד בשר יותר נח לכתובה, אך בעיבוד בעפצים שניהם שוים. אמנם גם הרמב"ם, שהיה מעבד בעפצים, כותב שצד בשר יותר נח לכתובה מצד שיער, וזה צ"ע מהמציאות. מכל מקום בעל "מסורת הקלף" נ"י נחלץ לבאר זאת על פי שיטת העיבוד של הרמב"ם שנקראת "עיבוד חלקי", אך מכל מקום קושיא על המאירי ליכא.

ועל המחמירים להפריד את הליצה ולכתוב עליה מדין קלף, הקשה בספר האסופות "כי בימי חכמים כשהיו קולפין, קולפין העור לשניים והיה זה קלף וזה דוכסוסטוס, היו מתקנים אותו כענין שהוא נאה ונוח הרבה לכתוב הקלף לצד הבשר והדוכסוסטוס לצד השיער, והם אינם אלא מקלקלין אותה בקליפה שהיו קולפין אותו, אלא שרוצין שיהא עליו שם קלף בקליפה זו". גם כאן קושיא זו לכאורה היא רק על המאירי ודעימיה שהיו כותבים במקום ההפרדה והוא היה יוצא להם מחוספס, אך להרמב"ם שמפרש שעל הדרמיס כותבין לצד בשר ועל הליצה לצד שיער, היינו המקומות החיצוניים והחלקים והמתוקנים. ומכל מקום, גם להמאירי יש לומר שעצם פעולת הקילוף היא פשוטה, וחזינן במימצאים שהיתה נהוגה גם בזמן חז"ל, ואולי אלה שהתחילו לעשות זאת בזמן הראשונים לא היו מיומנים לעשותו שפיר. וצריך בירור.



ו. שיטה ב' - רבינו תם וסיעתו

נוסח א' - ספר הישר הג"מ ואור זרוע

רבינו תם מפרש שהדרמיס הוא הקלף, ובימי קדם היתה אפשרות לחלוק את הדרמיס לשנים, והחצי התחתון היה נשאר עם גידים ושומנים מהשכבה התת עורית, והוא היה נקרא דוכסוסטוס, והיה נכתב מצד שיער כי הצד בשר שבו אינו ראוי לכתובה כלל. אבל דרמיס שהוא מגורד היטב מצד בשר, ולא נשאר בו שאריות שומנים וגידים, מיקרי קלף ונכתב לצד בשר.

ומנא אמינא לה דלדעת רבינו תם הדוכסוסטוס כולל בתוכו מהשכבה התת עורית.

א. ז"ל ספר הישר - [ולצד] הבשר מניחין אותו והגידים (נדמו) [כמו] שהוא מופשט מן הבהמה.

ב. לשון הגהות מרדכי במנחות כתב ר"ת וז"ל אומרים הגאונים (נ.ב. כבר נתבאר שאין כוונת רבינו תם שכל דבריו הם העתק של הגאונים, אלא לעיקרי הדברים שקלף ודוכסוסטוס הם שני חלקים בעור וכדומה. והאמת יורה דרכו) גויל מעור שלם כמו שהוא מעופץ לצד שיער וכדאמרין בריש ב"ב גויל אבני

(ה). היינו רבינו תם תוספות הגהות מיימוניות רא"ש ספר האסופות הגהות מרדכי סמ"ג ועוד.

דלא משפייא ומצד הבשר אינו נאה לכתוב מפני גידי הבשר והשמנונית כו'. העור הנחלק לשנים כו' מצד שיער ממש אין נאה לכתוב ולא מצד הבשר ממש מפני הגידין והבשר והשמנונית, אלא נכתב בפנים שבאמצע. וקלפים שלנו דין קלף יש להם שהרי עכשיו מסיר מהקלפים הגידים והשמנונית וקליפה דקה שקורין אשקרניר. עכ"ל. וכפי שביררו, אשקרניר בצרפתית עתיקה היינו הסרת הבשר'. ומשמע שהכוונה להסרת השכבה התת עורית, שזה מצדיק לקרוא לקלפים שלנו קלף ולא גויל.

ג. באור זרוע הביא את קושיית רבינו תם על הסוברים כהמאירי בזה"ל- ואין נראית לר"ת סברתם דדוכסוסטוס שלהם לא הי' ראוי במקום בשר כלל. ומאחר שלא שמענו שהיו לרבינו תם מסורות מימי רבינא ורב אשי שלא נזכרו במקורות שלפניו ושאריו, ושהוא יזכיר אותם שלא בשם אומרם, ברור שאין כוונת רבינו תם שיש לו מסורת מרבינא ורב אשי שדוכסוסטוס אינו ראוי במקום בשר כלל, אלא לפרשנות, שלפי מה שחשבון הסוגיא מכוון אותנו לפרש מה זה דוכסוסטוס, זה דבר שאינו ראוי כלל (אמנם בשביל הויכוח עם המאירי לא צריך להגיע למצב של אינו ראוי כלל, אך קושטא דמילתא קאמר), ודברים אלה לכאורה מתייחסים לשכבה התת עורית.

מיהו כל ראיות אלה מתייחסות רק לצד התחתון של הדוכסוסטוס, שהוא בודאי שייך לשכבה התת עורית, אבל הצד העליון של הדוכסוסטוס מעדיפים לומר שהוא מתחיל באמצע הדרמים, וכנ"ל סעיף א'.

הקושיות על נוסח א'

הנה דעת רבינו תם וסייעתו שגויל ודוכסוסטוס יש בהם שאריות מהשכבה התת עורית, כפי שהבאנו את לשונותיהם בהמשך, ומשמע בדבריהם שצד הבשר אינו ראוי כלל לכתובה. ואם צד הבשר יהיה מגורד, יהיה דינו כקלף ויוכשר לתפילין, ויהיה דינו ליכתב מצד בשר [ומסתבר ג"כ שאם יהיה שטח גדול מיריעת הגויל מגורד, סגי בזה ליתן לשטח זה דין קלף, ואולי שיעורו בכדי כתיבת פ"ה אותיות. ועל כל פנים, בודאי יריעה אחת אינה גוררת את חבירתה, ויריעת גויל מגורדת שנתפרה בתוך ספר שאינו מגורד, ודאי דינה להכתב מצד בשר, ואם כתב עליה - כמו שאר היריעות- מצד שיער, פסולה].

א. מיהו הקשו בספר האסופות ממסורת ישראל - שגם בגויל כשמתקנים אותו לכתוב בו כתיקון שלו מסירים ממנו לצד הבשר כמו שמסירין עושי הקלפים שלנו בשעה שעושין אותו. וכן הגוילים הנמצאים כהיום, כפי איך שאמר לי בערך אחד מיודעי דבר - כל הספרים מזמן חז"ל שבידינו מגורדים היטב מצד בשר וכתובים לצד שיער. וכן מה שיש לנו מזמן הגאונים מגורד היטב מצד בשר וכתוב מצד שיער. וכן מה שיש בידינו מזמן הראשונים שהוא מעובד בעפצים, אותם שלא גירדו מהם את הליצה כתובים לצד שיער, הגם שגירדו מהם את השכבה התת

(1). וכעת קיבלתי עוד תשובה מיהודי דובר צרפתית - האות ש' הראשונה זה כמו ע באידיש ז"א אקרניק, ומשמעו עיצוב לעור כגון הפשטה מהבהמה כי לעור על הבהמה יש שם אחר ורק כמוצר הוא קרוי אקרניק או משהו כזה, וכן חיתוך ועיצוב קרן ג"כ במילה דומה. עכ"ל. וגם זה במשמע על הסרת השכבה התת עורית ולא על קילוף הליצה.

עורית'. ואילו אותם שגירדו מהם את הליצה, כתובים לצד בשר. מיהו המעובדים בסיד אפשר שכתבו לצד בשר גם עם השאירו את הליצה, וצריך בירור וביאור.

וכאן הבן שואל דבשלמא להגאונים והרמב"ם אין שום נפקותא כמה גירד והחליק את הגויל מצד בשר, דלעולם עדיין ייחשב גויל, כיון שלא גירדו ממנו את הליצה. אבל לרבינו תם דליצה ודרמיס המגורד מצד בשר הם קלף, ודינם להיכתב מצד בשר, הרי חזינן שכל המעפצים וממשיכי הגוילים כתבו תמיד מצד שיער, וחזינן שמסורת ישראל דלא כרבינו תם.

ובתשובות רב שרירא גאון מתואר כיצד סדר עשיית הגוילים, ולא כתובה שם שום אזהרה לא לגרד צד בשר, למרות שזו פעולה מתבקשת מבחינה מקצועית ואסטטית. וכן בתשובת רב האי המובאת במאירי (שע"פ המגדל עוז זו כנראה תשובת רב האי), ורהטא דמילתא שמושג גויל הוא עור שהשאירו עליו את הליצה, שהיא הודו היא זיוו היא הדרו. ומה שבני סיעתו של רבינו תם הביאו בשם הגאונים שגויל לא נתקן לצד הבשר, י"ל או שזו הוספת נופך משלהם, וחזינן טובא כיו"ב בסוגיין, או שכוונת הגאונים מצד ההחלקה, שלא החליקו את צד הבשר. וזה רק מראה מקום הוא לו שיבינו על מה מדובר ומה אורחא דמילתא, אך לאו למימרא שהדין ישתנה אם יחליק גם את צד בשר (וליתר דיוק עיין לקמן בדעת רבינו תם ובדעת בעל ספר האסופות).

ב. עוד צריך ביאור מדוע אנו מוצאים את החלוקה באמצע הדרמיס שחידש רבינו תם, רק בציוור שדבוקים על החלק התחתון שומנים, ומדוע לא נמצא בחז"ל איזכור על אדם שמחלק באמצע הדרמיס ומנקה את החלק התחתון מהשומנים (והדין מסתמא יהיה דשני החלקים הם כקלף לרבינו תם). וצריך לומר דכל זה אכנס ב"אין אנו בקיאיין", וכשנדע איפה ואיך חילקו באמצע הדרמיס, נבין גם מדוע החצי התחתון צריך להשאיר דבוק בו חלק מהשכבה התת עורית.

ג. מצוות מזוזה על הדוכסוסטוס, ולרבינו תם היינו להשאיר מעט שומנים דבוקים באחורי המזוזה. וזה מחודש שתהיה מעליותא לעשות מצוה באופן הפחות נקי, דאמנם יש דברים שמצוותם בכסף או בנחושת ולא בזהב, אבל שעצם המצוה מתקיימת על החומר העורי, והתורה מצוה להשאיר עליו עוד דבר בלתי נקי, זה דבר חידוש. אמנם מסבירים שהתורה רוצה שיכתבו מזוזה על צד שיער, ואם צד בשר יהיה נקי יהיו מוכרחים לכתוב עליו משום שהוא מהודר יותר, וכעין אין מעבירין על המצוות, לכן התורה נותנת מצוה להשאיר צד בשר לא נקי. מכל מקום אין זה הסבר רגיל ומשכנע שכל כך רצון התורה שיכתבו לצד שיער, ומי סני לן צד בשר, והרי מצוות תפילין להיכתב דווקא לצד בשר.

ד. הא דאמרו גויל מצד שיער דוכסוסטוס מצד שיער, שינה בזה ובוזה פסול, לדברי רבינו תם הוא רק לאפוקי מנהג הדיוטי לכתוב על מקום שאינו ראוי כלל (עיין הלשון באור זרוע), אבל ברגע שאדם יכשיר את צד הבשר לכתובה ממילא זה יהפך לשם קלף. ונשאלת השאלה האם איצטריך הלכתא רק לאפוקי ממעשה הדיוטות.

(ז). נ.ב. הגם שניתן למצוא כתמים ושאריות מהשכבה התת עורית, והכל תלוי בסבלנות וכו' של העבדנין, מכל מקום, לא מסתבר שע"י שארית שנמצאת בשפת היריעה, כל היריעה והיריעות יקבלו שם גויל, אלא ע"כ שהיריעות קיבלו שם גויל משום שליצה ודרמיס יחד הם גויל, ותו לא מדי.

נוסח ב' - ספר האסופות

לאור קושיא א' הנ"ל, בעל ספר האסופות שיכלל מראש את דברי רבינו תם, וכתב- ולצד הבשר אינו מתוקן להיות חלק היטב ונאה. כלומר, דלעולם כל השכבה התת עורית מוסרת מהגויל, אך לא מחליקים את הצד בשר להיות חלק היטב ונאה.

הקשיים בשיטת ספר האסופות

אך רבינו תם עצמו לא הוה ניחא ליה בפירוש זה.

א. בעיקר בגלל הקושיא למה התורה אמרה לכתוב על דוכסוסטוס מצד שיער, הרי באופן טבעי צד הבשר יותר טוב לכתובה, או לכה"פ שוה לצד השיער. ודוחק לומר שמאחר שאדם זה קידם והחליק את צד השיער ולא החליק את צד הבשר, המוצר הזה קיבל שם חדש - דוכסוסטוס, והתורה פטרה אותו מלהחליק את צד הבשר ולכתוב בו. וכל ההלכה שדוכסוסטוס מצד שיער נאמרה אחרי שהאדם כבר הורה לעצמו שהכתיבה היא לצד שיער והחליק שם. והוא הדין דההלכה מצי למימר "דוכסוסטוס מצד שיער או תחליק גם מצד בשר ותכתוב שם".

ב. עוד קשה על ספר האסופות, מדוע לא מצאנו בחז"ל ובגאונים שאדם מחלק את העור לשתי שכבות ועושה משתיהן קלף, דהיינו מכשיר בשתיהן את צד הבשר לכתובה.

ג. ויותר יש להקשות מדוע לא יהיה מצב שהחלק החיצון יהיה נידון כדוכסוסטוס והפנימי כקלף, כגון שהכשיר את החלק החיצון לכתובה מצד שיער ואת הפנימי מצד בשר.

מה שאין כן לרבינו תם, יש לומר שהטבע הנעלם הזה של לחלק העור לשנים היה כרוך בזה שהחלק התחתון מבין השניים צריך להיות עם השכבה התת עורית.



ז.

שיטה ג - הרמב"ם וסיעתו" - דעת הגאונים בפלוגתת המאירי והרמב"ם

והרמב"ם וסיעתו סוברים שדוכסוסטוס הוא הליצה וקלף הוא הדרמיס. והביאור לשמות קלף ודוכסוסטוס יש לפרש, "קלף" הוא עור שנעשתה בו מלאכת קילוף^ז, וכמו שמחק הוא עור שנעשתה בו מלאכת מחיקה. "דוכסוסטוס" הוא לשון לע"ז - דו- שנים, כסוסטוס - קשים מאוד להפרדה, ורוצה לומר דהליצה נקראת על שם מצב התימות המורכב מליצה ודרמיס. שו"ר בעיטור שכתב שכסוסטוס הוא גרידה.

וכבר בגאונים מצאנו שנחלקו במחלוקת המאירי והרמב"ם, דהנה בהלכות ס"ת המיוחסים לר"י הברצלוני, ז"ל- וכן אמר רבנו עמרם בר [ששנה קלף לא בעי שרטוט] שאי אפשר לה לקבל שרטוט... דמצות מזוזה להיכתב על דיסוסטוס שלגויל המעובד ותפילין על הקלף הנקלף ממנו... ורבינו סעדיה גאון ז"ל אמר ופירוש דוכסוסטוס גויל שנקלף ממנו קלף... וכל מי שאומר

(ח). היינו רמב"ם והעיטור רמב"ן רשב"א רא"ה ריטב"א ר"ד ריא"ז ועוד, והר"ן והנ"י כתבו שנהגו כשיטה זו.

(ט). וכמו שבזמנינו מה שקורין "עור מגורד" היינו עור שנעשתה בו מלאכת גירוד, למרות שעל פי הדקדוק היה צריך לקרוא לפירורים שגורדו "עור מגורד", כמו "גבינה צהובה מגורדת", ולא לשכבה הנשארת.

חילוף הדברים הללו צריך להביא ראיה לדבריו ולא ימצא. הרי לנו שלשה גאונים דס"ל דהקלף הוא החיצון, רב עמרם גאון, ובעל ההלכות ס"ת, ורבינו סעדיה גאון. [ומשמעות דברי רב סעדיה היא שאין מסורת בענין, אלא שפשטות הלשון מכוונת לומר שהקלף הוא הליצה והליצה לתפילין, ומי שאומר להיפך צריך להביא ראיה].

וכן דעת רב האי בפירושו על מסכת שבת (המובא בספר הנר), והביאוהו הר"ח, וכן משמע בתשובתו (באוצר הגאונים שבת עמ' 75), וכמדומה שכן הביאו רוב הראשונים בשמו, חוץ מהרמב"ם והרשב"א שהביאו משמו להיפך. וצ"ע.

מיהו בתשובת גאונים שם עמוד 76-78, והיא תשובה המיוחסת לרב שרירא גאון, והיא בדבר הקלף הערבי המגורד משני צדדים ומעובד בסיד הנקרא "רק", נראה שם ש"רק" שהוא דרמיס (כמבואר בספר המכריע סימן פ"ד וכדחזו ב"רק" הנמצא בספריות) דינו להיכתב מצד בשר, והיינו כהרמב"ם.

וכן פירקוי בן באבוי (תלמיד תלמידו של רב יהודאי גאון) שחי בערך מאה שנה לפני רב עמרם ורב סעדיה, מונה את הפסולים שיש בספרי תורה של בני ארץ ישראל הנכתבים על ה"רק" הערבי (דרמיס מגורד ומעובד בסיד) ואחד הפסולים הוא שהם כותבים בצד שיער ולא בצד בשר. ולמדנו מזה שדעתו שדרמיס כתיבתו מצד בשר, והיינו כהרמב"ם. (ואין ללמוד ממנהג בני ארץ ישראל ההם סייעתא להחולקים על הרמב"ם, משום שלפי טענותיו של פירקוי בן באבוי נשתכחה מהם התורה מחמת השמדה, והם טועים בהרבה דברים).

ובכלל עצם השיח של הגאונים על ה"רק" כמקביל ל"קלף" ולא כמקביל ל"דוכסוסטוס", מבלי שטרחו להצילנו מן ה'טעות' שדרמיס הוא הקלף, יש בזה משמעות כהרמב"ם.



ח.

הקושיות על שיטת המאירי והיישובים

הקשו על שיטת המאירי:

א. דנראה בחז"ל שספר תורה נכתב או על הגויל או על הקלף, וזה נראה בחז"ל כדבר מעשי ולא רק תיאורטי. ואילו הליצה היא דקה ואם באת לתפור בה יריעה ליריעה התפירה תקרע אותה. כן שמעתי מיודעי דבר שבדקו את הדבר. וכן יש הודאת בעל דין מהרב המאירי, שהוא מחכמי הליצה. ובפשוטו, התפילין שלו היו כתובות על ליצה, והכיר עיבוד בעפצים (והוא עצמו כתב שני ספרי תורה על גוילים=עפצים), ואעפ"כ טוען וחוזר וטוען שלא מסתבר להכשיר ספר תורה על ליצה (=קלף לשיטתו) ולפסול על דרמיס. ובודאי שהוא לא ויתר על לנסות לבדוק הדבר בליצה של עפצים כדי שלא יצטרך להדחק. (נ.ב. צ"ע מה מסקנתו של המאירי, עיין לעיל בהערה).

(י). ואולי רב האי בצעירותו כתב כפי שלמד מאביו רב שרירא דהקלף הוא התחתון, ודבריו אלה נגלו לרמב"ם ולרשב"א, ואחר כך חזר בו לסבור שהקלף הוא העליון, שהרי יש רגליים לדבר לומר שמה שנכנס באמצע דבריו לשוב ולהסביר את עצמו באומר- "ואפא דמגילתא..." כו' זו הוספה מאוחרת.

ב. באופן כללי נראה בחז"ל שהמוצרים השימושיים ביותר היו- גויל וקלף, ואילו דוכסוסטוס הוא דבר זניח. למשל הירושלמי אומר באיזה צד כותבים על קלף ובאיזה על גויל ואילו על דוכסוסטוס לא טרח לומר באיזה צד כותבים. ובשלמא אם הדוכסוסטוס הוא הליצה, ניחא שהוא דבר זניח, מכיון שהוא דק וקריע^{יא}, אבל אם הוא הדרמיס, מדוע היה זניח, פוק חזי כמה הוא טוב יותר מהליצה, וידוע שהיה שימושי היטב בדורות ההם^{יב}, וכעין זה הקשה העיטור^{יג}.

ג. עצם זה שהדוכסוסטוס לא היה לו שם בלשון הקודש, והיה צריך לחכות לשם לועזי, משמע טפי שהוא הליצה, שאין בה שימוש בטבע בני אדם כמו השימוש בדרמיס.

ד. עוד קשה שבגמ' מבואר שהקלף הוא יותר מתקיים מן הדוכסוסטוס דאמרינן שבת ע"ט ב' שרבי מאיר היה כותבה (מזוזה) על הקלף מפני שהיא מתקיימת, פירוש שהקלף הוא גוף העור ודוכסוסטוס הוא הקליפה שהוסרה ממנו, ואינה חזקה הקליפה כמו גוף העור (פסקי ר"ד). אבל לדעת המאירי שהקלף הוא הליצה, קשה, שהרי במציאות הוא פחות נשאר שלם מהדרמיס מחמת דקותו. וכל אחד שישאל את עצמו על איזה עור היה מעדיף לכתוב את המזוזה, חושבני שהתשובה תהיה על הדרמיס. והמאירי נדחק בזה שבגלל שמכניסים את המזוזה בקנה דק היא יותר משתמרת כשהיא דקה (אולי הכוונה להציל משבירת אותיות).

ה. עוד הקשו ראשונים (רמב"ם ועיין עוד ר"ד ומנהיג רא"ש וסה"ת) על המאירי מדוע התורה ציוותה לכתוב על ליצה מצידו התחתון ועל דרמיס מצידו העליון, שהם המקומות היותר גרועים לכתובה, ולא להיפך. ועיין קרית ספר (למאירי) ח"א מאמר א חלק ג שביאר שבזמנם היו מעבדים רק את הצד שיותר נח לעבד ע"ש.

וכבר הזכרנו שהחלק הראשון של הקושיא, דהיינו מן הליצה, הוא קושיא מובנת להדיא ע"י יודעי דבר, אבל החלק השני של הקושיא, דהיינו מן הדרמיס, יש על זה שיח רב בזמנינו, וצ"ע.

ו. עוד כתב הרמב"ן שמהירושלמי משמע כפירוש הרמב"ם דאיתא בירושלמי שבת פ"ח ה"ג-הדא דאת אמר בקולף פני העור ברם בהין דוכסוסטון כדי לכתוב שתי פרשיות שבמזוזה, ולשון פני העור משמע ש(מ)קלף הוא הצד הדבוק לבשר. ולא זכיתי להבין הראיה מאי משמע, וכבר נתקשה בזה הר"ן. אך שמא יש לדחוק בדברי הרמב"ן, דכמובן לשון קולף מוכח דמיירי על קילוף הליצה, אך לענין במה הוא משתמש האם בקליפה או בעור, סתמא דלישנא בקולף פני העור משמע שמשתמש במשתייר שהוא מכונה כאן "העור", אלמא הדרמיס הוא הקלף.

ז. אפשר שיש ראשונים (עיטור וריטב"א) שדייקו כן גם מהירושלמי במגילה פ"א ה"ט וצריך שיהא כותב על הגויל במקום השיער ועל הקלף במקום נחושתו. ובכוונתם יש לפרש דנחושתו הוא לשון המצוי בשוליים המלאים לכלוך, כמו נחושתו של תנור, יען השפך נחושתך. וזה מתאים

יא. שמעתי - גם בעיבוד עפצים אין ולא יהיה אופן לחזק את עור האפידרמיס יותר מהדרמיס, יש לו מבנה שונה והוא קריע במיוחד.

יב. שמעתי י- כל ספרי הגויים והיהודים כאחד ב1500 אחרונות נכתבו על עור הדרמיס, וגם קודם לכן אמנם מצאו במדבר יהודה תפילין שכתובות על ליצה, אבל בכתבי הגויים יש דרמיס בעיקר בקודקס.

יג. וז"ל: דאי קלף בקליפה עליונה, גבי ס"ת דאמרינן קלף בכמה, מניח דוכסוסטוס שהיא עב עיקר העור, ושואל על הקלף דטפל, היה לו לשאול דוכסוסטוס בכמה.

להיאמר על הדרמים שהשוליים שלו מלאים שומנים של השכבה התת עורית (ומובן מאליו שהכוונה אחרי שיגרד את השומנים). מה שאין כן אם הכוונה היא על הליצה, מאי שנא שנקט כאן לשון נחושתו ולא שוליו או תחתיתו וכדומה.

ח. עוד קשה שהגמרא (שבת ק"ח א') הכשירה עור של עוף לתפילין משום שהנקבים שבו שמחמת הנוצות, הדיו עובר עליהם. וטוענים שע"פ נסיון המציאות, בעור של עוף המעובד בעפצים, הנקבים שבליצה הם גסים ואין הדיו עובר עליהם, ורק הנקבים שבדרמים של העוף הדיו עובר עליהם. (הנוצות מגיעות עד אמצע הדרמים ותו לא, וממילא הדרמים מצד בשר אין בו את נקבי הנוצות, אמנם נקבים בודדים יש, אך ניתן להוציא פרשיה מן המקום הבריא. ומכל מקום כיון שיש צורך לגרד מצד בשר ואכמ"ל, מתגלים נקבים קטנים מאד בעור שבוודאי הדיו עובר עליהם.)

ויש מיישבים זאת ע"י מהלך חדש בסוגיית מוקף גויל, דנקב שהדיו עובר עליו היינו שהקולמוס עובר עליו, והוא מוקף דיו מכל צדדיו.

וזה תימה. חדא, דבפשוטו נקב שהדיו עובר עליו היינו שנסתם ע"י הדיו, וכדאמרינן גבי סככות ופרעות שהם יכולים לקבל מעזיבה כו'. ועוד, דהכל תלוי ברוחב הקולמוס, וקולמוס קטן שהיו כותבים בו תפילין, אינו עובר ומקיף הני נקבים.

מיהו יש לומר שהגמרא לא דיברה על מיני העופות שנבדקו ע"י יודעי דבר (כמדומה שהם תרגול ויונה), אלא על עוף אחר שבו הנקבים בליצה יותר קטנים. ולא עיינתי ועוד שקושיא מכח שקלא וטריא היא פחות חזקה מקושיא מכח מימרא [ועצם מימרא דרב הונא שכותבין תפילין על עור עוף טהור יל"פ בדליכא בעיית נקבים, ואיצטריכא ליה למישרייה, משום שבדברי תנאים נזכר הלכה למשה מסיני שיהיו כותבין על עור בהמה טהורה].

[ט. עוד כתבו הראשונים (עיטור וריטב"א) דמקום בשר משמע מקום בשר ממש, ומקום שיער משמע מקום שיער ממש, וכמו שמתפרש באומרם גויל במקום שיער.

?. כמדומה שהיה מקובל בישראל לקרוא ליריעות המגורדות משני הצדדים (דהיינו דרמים) "קלף". והגאונים דנו על ה"רק"-דרמים אם גם הוא קלף, מצד זה שהוא מעובד בסיד, אבל לעצם היותו דרמים שפיר מיקרי קלף].



ט.

הקושיות על שיטת הרמב"ם והיישובים

הקושיות על הרמב"ם:

- א. המאירי הקשה דלשון קלף משמע על הליצה [שהיא דקה ורקועה וחיצונית].
- ב. עוד הקשו דלשון דוכסוסטוס אומרים שהוא תרגום של מקום בשר". [וכבר הערנו לעיל דתרגום דוכסוסטוס-מקום בשר, הוא מתאים לרבינו תם וסיעתו שמפרשים דוכסוסטוס על קטע

יד). במאירי (קריית ספר) שתי הקושיות כרוכות יחד, וז"ל- וקשה לי לדבריהם דהלשון בקלף ובדוכסוסטוס מוכיח כדברינו כדרך שכתבנו.

מסוים מהעור הסמוך לבשר. אבל להמאירי וסיעתו, המפרשים שדוכסוסטוס זה הדרמיס לא כ"כ מתאים שיקראו לו "מקום בשר".

והנה הא ד"סוסטוס" בלשון יוון הוא בשר, וכמו שכתבו בתוס' שבת ע"ט ב', או בלשון מדי, וכמו שכתבו תוס' בבא בתרא י"ד א', או באחת הלשונות, כמו שכתב בספר האסופות, ובצירוף המילה הארמית "דוך" הוי "מקום בשר". הנה במוסף הערוך כתב שהאומר לרבינו תם שבלשון יווני קוראים לבשר סוסטוס כיחש לו עכ"ל. ודע דבמחזור ויטרי ובריטב"א כתבו דשיער בלשון יווני הוא סוסטוס. וכמדומה ששני האפשרויות אינם מידיעה אלא פרשנות. וכן שמעתי מיודעי יוונית שגם בשר וגם שיער יש להם ביוונית מילות אחרות ולא סוסטוס.

ודעת החוקרים היום נוטה שדוכסוסטוס היינו דו-כסוסטוס כלומר שנים שקשים מאד להפרדה.

ובעיטור כתב: ושמעתי שהקלף הנקלף כלומר קלף שנטלו ממנו את הליצה נקרא בלשון יוון דוכסוסטוס, שנגרד ב' פעמים, אחד במקום בשר היינו שגררו את השכבה התת עורית כמו שגורדין כל העבדנין, ואחד במקום של שיער כגון שגורדין ממנו כלומר שאדם זה החליט לעשות גם גירוד שני דהיינו מצד שיער, ולישנא דדוכסוסטוס = דו- שנים כסוסטוס- גרידה. וכעין זה כתב במוסף הערוך- פ' מלה בלשון יווני עור בהמה מעובד ומתוקן משני עבריו. [ויש להתגמש עם תרגומו של בעל העיטור ז"ל ולהתאימו גם להמפרשים שהדרמיס המשתיר הוא הדוכסוסטוס וגם להמפרשים שהליצה הנקלפת היא הדוכסוסטוס].

ג. עוד הקשו מדאמרינן (מנחות ל"ה א') ואמר אביי האי קילפא דתפילין צריך למיבדקיה דדילמא אית בה ריעותא ובעינא כתיבה תמה וליכא כו'. ויש לשאול מאי שנא קילפא דתפילין דנקט, לאו משום שתפילין נכתבות על ליצה שהיא דקה ומשוערת ועלולה לנקבים. ויש לומר דספר תורה ומזוזה כשרים על גויל, וגם כשנכתבים על דרמיס אפשר לבחור בעל חיים גס ולהשתמש בדרמיס שלו כמו שהוא. אבל תפילין כיון שהם מוגבלים במקום, דרך להשתמש להם בעור בעל חיים דק, או עור גס אך מדקקים אותו הרבה בשפשוף עד שיתאים לתפילין. ולהכי קילפא דתפילין עלול טפי לנקבים.

ד. עוד הקשו מדאמרינן (חולין ק"ט ב') דהשערות הוו שומר לטומאה לבשר, ולא חשיבי שומר על גבי שומר, משום שהם מחלחלות בתוך העור, ופריך- מתקיף לה רב אחא בר יעקב אלא מעתה תפילין היכי כתבינן הא בעינן כתיבה תמה. והנה המציאות היא שהנקבים הם רק בליצה ולא בדרמיס, וצריך לדחוק בגמרא דכיון שהשערות מתאחות עם העור הם נחשבים דבר אחד ולא שומר על גבי שומר, וכמו השכבות השונות של העור. אך עכ"פ שמעינן מינה שכותבין התפילין על הליצה, דאיהי קלף.

וי"ל דעל כרחק המציאות לא עמדה לפני רב אחא בר יעקב (עי' חולין נ"ז א' מדבריו של בריבי ניכר שאינו בקי בתרגולין), שאם כן לא היה לו להקשות על ריש לקיש "תפילין היכי כתבינן". והיה לו להקשות על המנהג מכח המציאות "תפילין היכי כתבינן הרי אני רואה נקבים", אלא

רב אחא בר יעקב למד את המציאות רק מתוך דברי ריש לקיש, והבינם כפשוטם שהשערות מחלחלות עד הבשר ממש.

ה. עוד הקשה המאירי הרי מתאים שהליצה תהיה לתפילין כיון שהם מוגבלים במקום, ואינם מיטלטלין כך שלא יתקלקלו, ואינם צריכים שרטוט כך שלא יקרעו, והדרמים מתאים למזוזה כיון שאינה מוגבלת במקום כל כך והיא מיטלטלת טפי וצריכה שרטוט. ותירץ הרמב"ם שהתורה נתנה לתשמישי קדושה קלפים לפי רמת קדושתם, דתפילין שהם קדושים ממזוזה (כמבואר בגמרא) צריכים דרמים שהוא היותר עבה ומכובד, ומזוזה שהיא פחות מתפילין מצוותה בליצה. (ג.ב. יתכן דטעמא דקרא דמזוזה מצוותה בדוכסוסטוס משום כל פועל ד' למענהו, שיהיה שימוש לקדושה גם בדוכסוסטוס. וכיון שרק זהו הטעם לכן הבינו שא"ז מעכב, ורבי מאיר היה כותבה על הקלף מפני שמשתמרת).



י.

בפשוטו לדעת הגאונים והר"מ הדין לא משתנה לפי הנסיבות

בפשטות לדעת הגאונים והרמב"ם שקלף ודוכסוסטוס הם עצמים חלוקים בהחלט, וגם אין בהם סברא וזעקת לכתוב דוקא מצד מסוים, יש לפרש את ההלכה שקלף במקום בשר ודוכסוסטוס במקום שיער, כהלכה מוחלטת שאינה מותנת בסוגי העורות והעייבודים, שהרי לא נזכר בחז"ל הלשון- כותבין על צד היפה, ואיזהו, כו'. וכל הלכות שבתורה, כגון שופר שתקע בו בצד ההפוך לא יצא וכדו', אינם משתנות אם הצד הפסול יהיה יותר נח למצוה. וכן כל כיו"ב. וכן מבואר בכמה ראשונים:

א. ז"ל העיטור במסקנת הענין: והלכך במזוזה גורד במקום בשר וכותב במקום שער ממש ובתפילין גורד מקום שער וכותב במקום בשר ממש.

ב. בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תק"פ): ומה שאמרתם שאין לכם אומן שיודע לחלוק את העור לשנים. גררו את העור יפה יפה במקום השער כדי קליפה יפה נמצא הקלף נשאר לעצמו.

ג. בחידושי הר"ן שבת ע"ט ב' (והעתיקו הנימוקי יוסף): ומכל מקום לפי סברא זו [פי' דהרמב"ם] צריכי כותבי תפילין לגרור הקלפים יפה לצד השער כדי שמה שישאר יהא תורת קלף עליו ועל פי סברא זו נהגו לכתוב ספרי תורה על הקלפים שלנו שאינן חלוקין וכותבין בו במקום בשר מתורת קלף כו' לפי שגוררין אותו מצד השער ומה שנשאר כלפי הבשר (הרי) [הוי] קלף כו'.

ד. שו"ר בתשובות רב נטרונאי גאון: וששאלתם יריעות שלנו וקלף שלנו מעובדין בסיד, כשרות או פסולות. כך ראינו קלף כיון שעובדו לשמה, אף על פי שלא עיבדו בצואת הכלבים ובעפצי, כשר. אבל יריעות צריכות עיבוד לשמן וצריכות עפצי. ולכאורה דעתו כרב משה גאון שעובד בסיד מיקרי עיבוד, אלא שבגויל (קלף חיי אדם) הצריך עפצים, כי ממה נפשך, אם יכתוב עליו מצד בשר, הרי קיי"ל גויל מצד שיער, ואם יכתוב עליו מצד שיער, הרי אינו ראוי לכתובה שם, משום שהסיד מצמק את הליצה כידוע. לכן על כרחו לעפץ את הגויל, ואז הליצה תהיה ראויה לכתוב עליה. ומבואר שגם גויל שניתקן לכתובה מצד בשר (קלף חיי אדם), מקום בשר שבו פסול לכתובה.

י"א

אמנם הרא"ה ושיטה-להר"ן מקילים בקלפים שלנו

מיהו בחידושים המיוחסים לר"ן (שבת ע"ט ב') כתב- כתב הרא"ה ז"ל ויש אומרים דקלפים שלנו כיון שגורדין אותן יפה במקום שער דינן כמו שנחלקו ומה שנשאר דינו כקלף ליכתב במקום בשר ולפי דבריהם אלו לא גרדום אסור לכתוב במקום בשר ע"כ, פי' לפי' דאלו לא גרדום אסור לכתוב תפלין במקום בשר וכ"ש במקום שער משום דהרי הן כגויל שהרי כולן נעבדין שלמים אבל מזוזה כותבין בהן בין במקום שער ובין במקום בשר. והוא ז"ל כתב שאינו נכון, אבל הנכון שזה הי' לפי עיבוד שלהם שהגויל הי' עיבודו במקום שער ולא הי' ראוי במקום בשר אבל בעיבוד שלנו שהוא מתוקן במקום בשר בדברים שנכתבין במקום בשר הרי הוא כותב ואפי' לכתחלה עכ"ל. וכן ודאי מסתברא דכיון שהוא מתוקן יפה במקום בשר והכתיבה מיושרת בו מאי שנא חתכו באמצע שהוא מותר משלא חתכו אדרבה כל שלא חתכו הוא חזק ומשתמר יותר, עכ"ל.

ובריטב"א (שם) הביא דעה ראשונה בשם "רוב המפרשים" ודעה שניה בשם "מורי היה אומר".

ויש לבאר את דבריו דהגויל כשמעבדים אותו בעפצים (והוא נראה כמו רצועות של תפילין שלנו), אז אורחא דמילתא שלא מחליקים את צד הבשר שבו, שהרי צד השיער שבו כבר מוחלק בידי שמים וראוי לכתיבה, והעצלות מחייבת לכתוב בו ולא לטרוח להכשיר גם את הצד השני. ואפשר דאף שם גויל ניתן לו גם על שם שצד הבשר שבו לא הוחלק אלא הוא מלא צמחים (כרצועות של תפילין), ודמי בזה לאבני גויל שלא הושוו. ומעתה אם החליק את צד הבשר, נוסף לו גם שם קלף, דמה לי קלף שהוא בפני עצמו ומה לי קלף שמודבקת בגבו עוד שכבת ליצה.

מיהו לגוף טענת בעל השיטה להר"ן ז"ל שכתב- וכן ודאי מסתברא דכיון שהוא מתוקן יפה במקום בשר והכתיבה מיושרת בו מאי שנא חתכו באמצע שהוא מותר משלא חתכו אדרבה כל שלא חתכו הוא חזק ומשתמר יותר. יש להשיב, דאע"פ שצד בשר הוא מתוקן, כיון דאיכא בגויל צד שיער דעדיף מיניה, התורה קבעה את מקום הכתיבה בגויל על צד שיער. וכמו דכהן ננס יוצא ידי חובה בקומץ שיש בו שני זיתים, ואילו כהן גבוה לא סגי ליה בקומץ של שני זיתים, אלא בעי קומץ לפי מה שהוא אדם. וגדולה מזו מצינו, שהרי קלף שעובד בעפצים עיבוד מלא הרי הוא מתוקן יפה בין במקום שיער בין במקום בשר והכתיבה מיושרת בו, ואעפ"כ התורה מתערבת וקובעת דקלף לצד בשר.

ומה שכתב אדרבה כל שלא חתכו הוא חזק ומשתמר יותר, איכא למיפרך, דכל שלא חתכו שם גויל עליו, וגויל צד הכתיבה שלו הוא במקום שיער, ואדם זה כתב על הצד ההפוך ועל הגרוע מבין הצדדים.

ולקמן סקי"ג נוכיח בס"ד דכל קושית הגמרא תפילין אגויל מי כתבינן היא מחמת העובי שאינו מתאים לתפילין, ולא מפני שכתבה לצד שיער לא מתאימה לתפילין. ועל קושי זה לא מהני תירוץ הרא"ה.

יב.

אך סברתם צריכה עיון

אך דעת ראשונים אחרים שגם גויל שתוקן לכתיבה מצד בשר נקרא גויל, וקרינא ביה את הציווי "כותבין בגויל מצד שיער" וכן "ל סקי"ג. וכן משמע מסתמות כל אותם שהביאו בסתמא את הירושלמי ומסכת סופרים דכותבין בגויל במקום שיער, ולא פירשו דהוראה זו נאמרה רק למי שחושב לכתוב על הצמחיה שמאחורי הגויל, שהדיו מתפזר שם, אבל מי שחושב להחליק את אחורי הגויל שפיר דמי לכתוב מצד בשר. וכן משמע נמי מכל הראשונים שהביאו בסתמא "תפילין אגויל מי כתבין", ולא פירשו דכאשר הוא מתקן את צד הבשר לכתיבה, כבר העור מקבל שם קלף.

ומה שגורם לומר מסברא כהראשונים האוסרים [מלבד זה שהעידו בספר האסופות שגם הגוילים מסירים מהם את השכבה התת עורית, ואם כן זה כבר קרוב לתקון העור לכתיבה], דלא מסתבר שכשהתורה אמרה גויל לצד שיער היא מדברת רק על מצב שצד הבשר אינו מעובד, ואיצטריכא הלכתא לאפוקי ממעשה הדיוט לכתוב מצד הבשר. אלא איצטריכא הלכתא לגויל שהוא מעובד גם מצד בשר, והתורה מתערכת וקובעת על איזה צד לכתוב.

[וכן כשהתורה קבעה דקלף לצד בשר ודוכסוסטוס לצד שיער, אין שום נפקותא לאיזה צד העור מעובד ובאיזה טכניקת עיבור ואיזה מין בע"ח זה, אלא התורה קבעה שתכשיר אותו לכתיבה מהצד שאמרתי ותכתוב שם. דהלכה שנתנה על שם עצם מסוים, הרי היא נקבעת לפי אותו השם, ולא לפי סברות. למשל כשכתוב (ויקרא יד יד) ועל בהן ידו הימנית וגו', הדבר פשוט שמה שנקרא יד ימין הוא הקובע כאן, ולא הסברא, לפיכך אפילו במצורע איטר נותן על ימינו, וכן כל כיוצא בזה. למרות שבשירות שבמקרא ימין משמש לרעיון של חוזק ולא לשם עצם].

אמנם יש הלכות שמעיקרא ניתנו לפי הסברא ולא לפי שם העצם, כגון הנחת תפילין שצריכה להיות על יד כהה, דדרשינן ליה מידכה. אך בענייננו ההלכות ניתנו לפי השם, שהרי כשהזכירו בגמרא את הלכות צד הכתיבה לא נזכר שום לשון "כותבין על צד היפה" ואיזהו כו', וכן אין שום רמז בסוגיות הגמרא להשפעת שיקולים מסוג זה, אלא רק נזכרו השמות גויל קלף ודוכסוסטוס.

ומה שהשתמשו הראשונים להכריע מהו קלף ומהו דוכסוסטוס על פי המקום הנאות לכתיבה, זה נכון כשיש לנו ספק בזיהוי לאיזה אופן התורה התכוונה, ואי אפשר להחמיר לשני הצדדים, קרוב לשמוע שהתורה התכוונה להכשיר את האופן הנאה והמושלם יותר. ובפרט שלא מצאנו בחז"ל שכתובת סת"ם היא מרשימת העינויים, וכתב סת"ם הוי זכר לחורבן. וכן לדברי רבינו תם שגויל היינו עם השומנים (עין ספר הישר), יתכן להלביש את הדין של "צד שיער" משום הקריבהו נא לפחתך. אבל לדידן, שמדברים על השכבות העליונות של העור, ואחרי שנכריע לאיזה צד התורה התכוונה, לכאורה בוודאי לא ישתנה הדין מחמת מאורעות שבהם הצד השני יותר מוכשר, וכל שכן שלא מחמת מאורעות שבהם הצד השני מוכשר בשווה או פחות. וכן דעת לפחות חלק מן הראשונים.

ומתחילה הייתי סבור שאולי בעיבוד שלנו, דהיינו בסיד, יש סברא אחרת להקל כהרא"ה, כיון שאין צד שיער ראוי כ"כ לכתיבה וגם הוא מודבק לדרמיס, הוי כאילו מיקלא קלי, ומה לי אם קילפו את הליצה ומה לי אם שרפוה, סוף סוף לא נשאר לך אלא הקלף. אבל המציאות אינה כן, אלא הסיד אינו מקלקל את הליצה אלא הוא מעבד אותה, אך לא הצליח להכשירה לכתיבה, ועדיין הליצה קיימא באנפי נפשה וניתן להפרידה מן הדרמיס (אם שהייה בסיד הייתה שבועיים וכהדרכת הראשונים) כאשר שמעתי וראיתי. וכן עור שעובד בסיד עדיין אפשר למהדריה בתיובתא ולהכניסו לעיבוד בעפצים, ויוכשר צד השיער שבו לכתיבה ויגיע לתוצאת גויל לכל דבר, כאשר שמעתי מיודעי דבר. אם כן לכאורה ודאי השתא נמי חלים עליו ההוראות שנתנה התורה לגויל, שכתבתו מצד שיער ופסול לתפילין.



יג.

ועוד דלכאורה סברת הרא"ה מהניא רק להפוך את צד הכתיבה ולא להכשיר גויל לתפילין

שוב עיינתי בסוגיא דשבת ע"ט ב' דסלקא דעתיה דקאמר רב דוכסוסטוס הרי היא כקלף מה קלף כותבין עליו תפילין אף דוכסוסטוס כותבין עליו תפילין, ומקשינן עליה והתניא שינה פסול ומשנינן אמזוזה. והדבר תימה, הרי דרכה של תורה שככל שהדבר יותר קדוש כך יש בו יותר חומרות (עיין למשל מנחות ל"ה ב' גבי גרדומין), ומזוזה נקראת בהמשך הסוגיא קדושה קלה לגבי תפילין. אם כן מדוע מוקים רב להא דתניא שינה פסול אמזוזה, אדרבה, אתפילין הוה ליה לאוקמא. עוד קשה, דבהמשך הסוגיא מיייתנן ברייתא דתניא כתבה על הקלף ועל הגויל ועל דוכסוסטוס כשרה והוינן בה אילימא אתפילין תפילין אגויל מי כתבין. וגם זה תימה, דכי היכי דרב מצי למימר אברייתא דתפילין על הקלף דהיינו למצוה, ובדיעבד אף אדוכסוסטוס כשירה, הכי נמי מצי למימר דבדיעבד אף אגויל כשרה.

והנראה בזה, דודאי סתם הלכה למשה מסיני היא לעיכובא, אך היכא דההלכה אומרת דבר שמצד אחד הוא פוגם בבטיחות המצוה, בזה מצינן למימר דאינו לעיכובא (כמובן כשהבעיה היא בעיה כללית ובאלפיים תורה, ולא במאורע פרטי או מתחדש שפרט במצוה מפריע לבטיחות המצוה). ולפום סלקא דעתך, קאמר רב דתפילין על הקלף הוא לאו למיפסל דוכסוסטוס, שהרי דוכסוסטוס שהוא דק, יפה לה שלא ישברו האותיות בדוחק הבתים (וכסברת הנהו אינשי דאשתכח תפיליהו במדבר יהודה), אבל ודאי למיפסל גויל אתא, דגויל הוא עבה מקלף. ולמסקנת הסוגיא, תפילין על הקלף הוא לאפוקי את כל השאר, וקאמר רב רק דמזוזה על דוכסוסטוס לאו למיפסל קלף (וגויל) אתא, משום דמשתמרת על הקלף טפי.

למדנו מזה דמה שנאמרה הלכה תפילין על הקלף ולא על הגויל, הוא מחמת הדקות שבקלף לעומת גויל (ג.ב. וכ"נ במאירי בקרית ספר ח"א מאמר א' חלק ג' ד"ה ולענין). והשתא צ"ע על הרא"ה מאי יהני לזה העובדה שהכשיר את צד הבשר לכתיבה.

יד. גירוד חלקי

גירוד מקצת עובי

יש לעיין מה הדין להרמב"ם אם הוריד חלק מהעובי של הליצה ונשאר שכבה מסוימת של הליצה על פני כולו, האם דינו כגויל ופסול לתפילין וכתיבתו מצד שיער או לא.

ולכאורה צריך שיהיה בשכבה הנשארת חשיבות מסוימת, דהיינו או בריה או רוב בריה או עובי שיכול לשמש בפני עצמו כדוכסוסטוס (כגון שיגרדו את הדרמיס מצד בשר עוד ועוד עד שיגיעו לשכבה זו, והיא תהיה ראויה לכתיבה מבלי להקרע ע"י הקולמוס וכדומה). אבל אם נשאר פחות מזה, הרי הוא בטל לדרמיס. וזכר לדבר בכלים פכ"ד מי"ז מהוהה שטלייה על הברייה הולכין אחר הברייה.

ויש כאן עוד מקום לדונו כקלף, אם נקבל מה ששמעתי שברגע שפוגעים אפילו במעט בליצה היא כבר גרועה מאד לכתיבה (דהמעלה שלה היא רק בהחלקה הטבעית שהקב"ה חננה ולא בגירודים). ויש לבדוק במציאות האם הוא ממש לא ראוי, ואת"ל דאינו ראוי, ויל"ד אולי עכשיו הליצה נחשבת כלכלון בעלמא מאחורי הקלף ולא כליצה. (דמסתמא גריעות זו אין לה תקנה, להבדיל מגריעות הליצה בעיבוד סיד, שאפשר לתקנו ע"י שיתחיל כבר לעבד קלף זה בעפצים.) וצ"ע. ולמעשה יש להסיר את כל עובי הליצה, וכפשטות לשון הרשב"א והר"ן הנ"ל, ולא להסתפק בגירוד שכבה מסוימת מן הליצה.

גירוד מקצת רוחב

אם לא גירד את הליצה, אלא נעשו בה איזה סדקים שתי וערב, קרוב הדבר שעדיין שם גויל עליה, ואף שהסדקים לא השאירו שטח של פ"ה אותיות של ליצה בלי סדקים, מכל מקום הרי הסדקים תופסים עובי שאין בו ממש, ואינם מבטלים את שם המוצר.

אך אם אין אלו סדקים אלא שבילים של גירוד שהם ברוחב שיש בו ממש, אם לא נשאר שטח חשוב של ליצה בפני עצמו (אולי כדי לכתוב פ"ה אותיות), וגם רוב שטח היריעה מגורד, קרוב הדבר שדינו כקלף. ומסתמא הדבר בהוה בעור שיש בו שינוי עובי ממקום למקום, ונתנו הוראה למכונה לדקק את העור הזה מצד שיער עד שיהיה בעובי מסוים, דיתכן שבמקומות שהיו דקים מעיקרם תישאר ליצה, ונראה שאם הם זעיר שם זעיר שם אין לחוש להם.

בתפילה שלא תארע תקלה על ידינו, ושנוכה לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה.



הרב שלום מנחם

מח"ס שאלת שלום ג"ח ועוד

שיורי פת שהתחייבה בחלה ונאכל חציה בלא הפרשה, האם צריך להפריש ודין הברכה בכח"ג

לכבוד החביב והנחמד ה"ה דורון יצחק נר"ו

בשאר שאלתך שהגיעה לבית מדרשינו בענין מה שאירע שערכו ואפו עיסה בשיעור שחייבת בהפרשת חלה, אך שכחו להפריש ממנה חלה וכבר אכלו ממנה. ועד שנזכרו לא נשאר בנותר שיעור המחייב הפרשת חלה. ונפשכם לדעת האם צריך להפריש כעת חלה, וא"כ האם צריך להפריש בברכה.

תשובה: כבר השבנו בתורה שבעל פה דלענין הפרשת החלה ודאי שצריך להפריש. ובמחשבה ראשונה מסתברא שצריך להפריש חלה גם בברכה, אף שלא נשאר בנותר שיעור המחייב שהוא קרוב לקילו שש מאות (והעולם נזהרים להפריש מקילו חמש מאות ושישים בברכה). והדעת מכריחה זאת, דכיון שהיה בעיסה שיעור המחייב להפריש חלה, מהיכי תיתי דהופקע החיוב היכא שלא נשאר שיעור. דהחיוב נשאר יציב וקיים, ואף שלא נותר שיעור לא פקע חלות החיוב. ואם הדברים כנים, א"כ פשוט דגם צריך לברך על ההפרשה אף שלא נותר שיעור.

וכיון דחמיר עלן חומרת ברכה לבטלה לא הורנו באותה שעה למעשה לברך בזה הנידון עד שנעייין כדבעי, שכך דרכה של תורה ואין להשיב בבהלה, וכבר אמרו חכמים היו מתונים בדין. וכעת בתורה שבכתב אחר העיון, אכן כנים הדברים שמפריש חלה תרומה מן העיסה הנותרת בברכה. וזה החלי בעזר ה'.

ובתחילה עלה במחשבה להביא ראיה מדין ראשית הגז. ראה ביו"ד סימן שלג סעיף י"ב 'היו לו ה' צאן וגזו אחת מהן בלבד ומכר גיזתה ואח"כ גזו שניה ומכר גיזתה ואח"כ גזו שלישית ומכר גיזתה הכל מצטרפות לראשית הגז וחייב לאחר כמה שנים'. ומור"ם במפה הוסיף דה"ה אם מכר קצת הצאן לאחר שהתחיל לגזו. הרי דמבואר דכיון שהיה שיעור של חמש רחלות שכל אחת ראויה להוציא בגיזתה משקל י"ב סלע (ובסה"כ כולם ביחד משקל ס' סלעים), וכמ"ש בסעיף ט', אף שכעת אין בידו חמש רחלות, כבר התחייב, אף שחסרה לו רחלה אחת שתוציא בגיזתה משקל י"ב סלע.

איברא, דהמדקדק בסוגיה בחולין עלה קל"ח ע"א נחלקו רב חסדא ורב נתן בר הושעיא בזה. ר"ח ס"ל דחייב, ופירש רש"י ד"ה 'חייב' דגז צאנך אמר רחמנא והא איכא דבשעת גיזה כל אחת היתה שלו. ורב נתן ב"ה ס"ל דפטור, דליכא צאנך, וביאר רש"י סברתו בד"ה 'בעידנא' דבגיזת החמישית מתחייב בארבע הקודמות ובאותה שעה כבר אינן שלו. וא"כ לרב חסדא אין ראיה, כיון דס"ל דבשעה שגזז את הרחל היא וגיזותיה היו שלו, ואין ללמוד מזה לשאר מילי. ולשיטת רב נתן ב"ה אין כעת ברשותו, ולפ"ז היה מקום לומר דה"ה לנד"ד, דכעת אין שיעור.

אלא דהחילוק פשוט, שהתם לדידיה דרב נתן לא הגיע חלות חיוב כלל, אך בנד"ד כבר היה שיעור החייב בהפרשת חלה, וא"כ ליכא ללמוד מהאי דינא.

וראיה ברורה מצאתי בדברי מור"ם ביו"ד סימן ש"ה ס"ב על המפה, דכתב גבי אב שמת בנו אחר ל' יום ועדין לא פדאו דחייב לפדותו ולברך על הפדיון אבל לא יברך שהחיינו (והמדפיסים שעל השו"ע ציינו שכ"כ מהרי"ק בשורש מ"ט גבי ברכת שהחיינו). הרי לך דס"ל דאף דין כעת בנו בחיים, כיון שהיה חיוב של פדיון הבן ומת בנו, לא פקע חיוב הפדיון, ולכן צריך לפדות את בנו, ופשיטא ליה דמברך כיון שאכתי יש עליו חלות חיוב פדיון הבן.

ולאו יחידאה מור"ם ז"ל בזה, ואף שהטור כתב 'ואם מת לאחר שלושים יום כבר נתחייב בפדיונו וצריך ליתן לכהן המעות' ולא זכר ענין הברכה, וכן הרמב"ם בפרק י"א מהלכות בכורים הי"ז 'מת אחר שלושים יום חייב בפדיון ואם לא נתן יתן', נקטו דין המשנה בבכורות עלה מ"ט ע"א דתנינן 'מת הבן בתוך שלשים יום אע"פ שלא נתן יתן'. אך אה"נ, כיון שחייב לפדות צריך נמי לברך. ומה דלא זכרו ענין הברכה, כיון שהוא מוכן מעצמו.

והדברים מפורשים בדברי התוס' במקום ד"ה 'לאחר', דזכרו מה דאיתא בפסחים קכ"א ע"ב דאבי הבן מברך על פדיון הבן ושהחיינו, והסתפקו שם לגבי ברכך שהחיינו אם לברך, כיון דזוכה לקיים המצוה, ומאידך גיסא לא יברך כיון שמזכיר צער, וכמ"ש הרא"ש באות ח' משם ר"י (וראה בלבוש אות י"ב דהטעים דאין לברך בכה"ג שהחיינו 'שאין מברכין על שחיה לזמן שמתעצב בו' ובערוה"ש אות מז' ביאר דצריך קצת שמחה שמברך שהחיינו וכיון שמת בטלה השמחה. וע"ע להרב יד שאול דכתב 'דכל דמת לא שייך שהחיינו' וראה שם מה דכתב לבאר את כוונת הש"ך). ומבואר יוצא שהסתפקו דוקא גבי ברכת שהחיינו, ואילו גבי ברכת האב על פדיון הבן פשיטא להו שיש לברך (וא"כ בפשטות כן היא דעת הטור, דנקיט ואזיל בתריה דאביו הרא"ש. ומה דלא זכר ענין הברכה, כיון שנקט דינא דמשנה וחייב פדיון הבן, פשוט הוא שנמי מברך על כך, והבן).

וכן העתיקו כו"כ אחרונים. ראה להלבוש באות י"ב שכתב שיש לברך על הפדיון בכה"ג, וכן הוא להרב החכמת אדם בכלל ק"ג אות י"א ובערוך השולחן אות מ"ז, והטעים 'מפני שכבר נתחייב במצוותה'. וכן משמע מהגר"א שהראה מקום לדברי מור"ם ז"ל גבי שאין לברך ברכת שהחיינו, והטעים דהסתפקו בזה התוס' והרא"ש וסב"ל. ולא העיר לגבי ברכת פדיון הבן. וכ"נ להמהרש"א בגליונו שעל השו"ע, וכ"כ מהריק"ש בערך לחם להדיא עיי"ש (אגב ציין הרש"ש טוייבש בהגהותיו למש"כ בשו"ת הרשב"א ח"א סימן קכ"ו 'שלא מצינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה... ופדיון הבן שמברך אבי הבן שהחיינו לפי שיצא בנו מספק נפל דכל ששהה שלושים יום באדם אינו נפל'. ומשמע מדבריו דבנד"ד אין לברך, דאין כעת הנאה, וי"ל).

ואם כן, אחר שמבואר לנו אצל רבותינו הראשונים והאחרונים שבמקום מצוה, כגון פדיון הבן שמת בנו אחר שהתחייב לפדותו והיינו שמת אחר שלושים יום, שצריך לפדותו ואף לברך. ונפקא לן דהוא הדין לענין חלה שערכו ואפו עיסה כשיעור ונאכל או נאבד חלק ממנה ולא נשאר שיעור שיש להפריש מהנותר, כיון שלא פקע חלות חיוב הפרשת חלה ממנה. והוא הדין שיש גם לברך, מאחר שחייב במצות הפרשת חלה חייב גם בברכה כתיקנה. ואין לחלק בין המקרים למעייין, ויסוד אחד לשניהם, דכיון דהיה חיוב, אף שיש צד חסרון מ"מ צריך להשלים את המצוה. רק דגבי פדיון הבן מקיים את המצוה ע"י נתינת חמשה סלעים לכהן וגבי הפרשת

חלה נותן מעט מן העיסה לכהן. והאידנא שאינה ראויה לאכילה כיון שאין עיסה טהורה מפני טומאת המת, מאבדים תרומת חלה בדרך כבוד, וכמ"ש בסימן שכב ס"ד ואכמ"ל.

ושורת הדין נותנת דגם אם התחייבה העיסה בעודה בצק (וכגון שלא היתה עשויה להיחלק), ואח"כ נאבד חלק מהעיסה קודם שנאפתה (כמובן כל שהיה בדעתו לעשותה בדרך שתתחייב בחלה וכגון לאפותה וכו'), וכעת אין שיעור, דנמי אכתי חייבת בהפרשת חלה ובברכה. וראה למור"ם ז"ל בסימן שכו ס"ד על מפתו, דכתב משם הטור 'אם לא עשאם על מנת לחלק לא מהני החלוקה אחר כך'. ודין זה מוסכם למעיין בב", שכתב על דברי הטור הנ"ל 'ודברים ברורים הם... עיי"ש.

ואף דלא מוזכר אם נאבד, אלא נחלקה העיסה אח"כ, בפשטות כיון שהיה חיוב לא פקע חיוב מהעיסה, וצריך להפריש ממנה. ובפשטות גם בברכה. ולא שנא מהיכא שכבר נאפתה כולה ונאכלה חלקה (ולא תקשי ממש"כ הרב דרך אמונה פ"ו מהלכות ביכורים בס"ק צ"ז משם היראים סימן קמ"ח שפת שנאפתה לחם ונתנה ברותחין ונימוחה שאין כזית ולא צורת פת דפטור מחלה. דהתם היינו טעמא שאינו לחם, וכמ"ש ביראים במקורו למעיין, והבן).

תבנא לדינא. עיסה שנתגלגלה והתחייבה בחלה ושכחו להפריש ממנה חלה ונאכלה או נאבד חלק ממנה ולא נשאר בנותר שיעור של חיוב חלה, צריך עדיין להפריש ממנה חלה, ובברכה, מאחר שלא פקע החיוב ממנה, וכיון שמקיים המצוה צריך גם לברך עליה.

זה מה שיש להשיב לכבודו בקיצור נמרץ בברכת התורה ולומדיה

ע"ה השלו"ם ס"ט



הערות וקושיות

בעניין המעלה הגדולה ביותר של צדקה - הרב עמיחי כנרתי

הנה רבינו הרמב"ם בסוף הלכות מתנות עניים מנה "שמונה מעלות יש בצדקה, זו למעלה מזו", והראשונה היא "מעלה גדולה שאין למעלה ממנה, זה המחזיק ביד ישראל שמך" ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עימו שותפות או ממציא לו מלאכה, כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול, ועל זה נאמר [ומטה ידו עימך] והחזקת בו גר ותושב וחי עמך, כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך".

והרדב"ז שם הביא את מקורו מהספרא: "שמונה מעלות יש בצדקה וכו'. ת"כ פרשת בהר סיני, כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך, אל תניחנו שיורד, הא למה זה דומה למשוי על גבי החמור עודנו במקומו אחד תופס בו ומעמידו, נפל לארץ חמישה אין מעמידין אותו, ומנין אפילו ד' או ה' פעמים חזור והחזק, ת"ל והחזקת בו".

ומבואר כאן חידוש, שלא כפי המחשבה הראשונה שצדקה לעני עדיפה¹, אלא אדרבה יותר מעלה לתת למי שלא נפל לגמרי ולחזק את ידו שלא יפול עוד. ונראה בלשון הרמב"ם שאין זה רק מגדרי "חסד", אלא מגדרי "צדקה". ועכ"פ נראה לגבי מעשר כספים, שאפשר לתת למטרות טובות ואפילו לאו דוקא "צדקה", שלפי הרמב"ם אפשר לתת למטרה זו של תמיכה כלכלית באדם שדחוק ונצרך לפרנסתו².

וזה לשונו הנפלאה של הספר חסידים סי' תתרל"ה: "יש צדקה שאינה נראית כצדקה, והוא לפני הקדוש ברוך הוא צדקה מעולה. כגון עני שיש לו חפץ למכור או ספר שאין חפצים

א). ולמעשה כמובן לא כל אחד הוא "ישראל שמך", היינו שעומד ליפול או התחיל מעט ליפול. [וראה בדרך אמונה על הרמב"ם שם: "שמך - ר"ל שהעני", וכן מבואר בלשון הספר חסידים המובא לקמן: "עני" (הערת ידידי הרב רועי זק שליט"א). ולשון החפץ חיים בספרו אהבת חסד ח"ב פי"ז: "במי שירד מנכסיו ונתמוטט ידו וצריך להחזיקו"]. וצריך ברור ואומדן בכל מקרה לגופו.

וצ"ב באופן המצוי, שצריך המוכר בהחלט שיקנו ממנו, אבל אינו ממש במצב שאם לא יקנו ממנו או יעשו איתו סחורה "יתמוטט" כלכלית להיות עני. וראה בכל זה בספר נקדש בצדקה (לרב נפתלי בר אילן שליט"א מרחובות) עמ' 70-72. ועכ"פ לכא' נראה שיהיו מקרים שלא יוגדרו כצדקה, לעני או למט כבר, אלא כחסד, למנוע נפילה.

ב). כן פירש רש"י בויקרא שם, שתחזיק בו שלא יפול. ובספורנו שם כתב: "והחזקת בו - להקימו".

ג). "והיינו דבפשטות הו"א דצדקה עדיף מהלוואה, דהרי נותן מכספו, משא"כ בהלוואה דמחזירו לו לאח"ו. אמנם חידש דמ"מ הלואה עדיף טפי" (הערות הגריש"א זצ"ל, שבת סג, א).

ד). ראה גם בשו"ת חלקת יעקב ח"מ סי' כח בהערות אות ב, שיש בכך דין "בפיך" זו צדקה, להתחייב בפיו. וע"ע בשו"ת משנה הלכות ח"ג סי' קנח. [והיינו שהרמב"ם עוסק כאן בגדרי "צדקה", ולכן דוקא שהתחיל ליפול, וכמבואר לעיל היטב בהערה א].

ה). וכגון שמצידו היה יכול לקנות חלב רגיל במכולת, וקונה כעת חלב מיוחד שבביל לפרנס את בעלי העסק, מסתבר שיכול לחשב את ההפרש (או קרוב להפרש, שהרי סך הכל גם נהנה מזה יותר) מתוך חשבון המעשר כספים.

ו). יישר כח לידידי הרב רועי זק שליט"א על ההפניה הזו.

לקנות, ואדם קונהו מידו. וכן עני שחפץ לכתוב ואין אחרים רוצים להשכירו והוא משכירו, אין צדקה למעלה ממנה, שהוא יגע בכתיבה ואתה נותן לו רווחים".

נפק"מ א' בין הטעמים - האם יש קדימה למטיל בכיס:

ובשבת סג, א שנינו: "ואמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש, גדול המלוה יותר מן העושה צדקה, ומטיל בכיס יותר מכולן". ופירש רש"י טעם הדבר שמלווה גדול יותר מצדקה: "גדול המלוה - לפי שאין העני בוש בדבר".

והרמב"ם המובא לעיל לא חילק בין מלווה לבין מטיל בכיס, ומנאם כמדרגה אחת". ונראה פשוט שהוא לשיטתו, שהמעלה היא מצד ההחזקה לפני הנפילה, ולכן לא שנא בין מלווה למטיל בכיס, ואילו בגמ' וברש"י מבואר שהטעם הוא מצד מניעת הבושה, ולכן מטיל בכיס עדיף ממלווה, מפני שהוא עושה עמו עסק כמו שותפים ואינו מתבייש.

נפק"מ ב' בין הטעמים - האם דוקא מתנה דרך ידידות:

ונראה שיש נפק"מ נוספת בין טעם רש"י לטעם הרמב"ם, באופן שייתן לו מתנה כמתנת חסד ולא כמתנת ידידות, שלפי טעם רש"י עיקר הקפידא על זה שתהיה מתנה "דרך ידידות" כדי שלא יתבייש, וכ"כ הב"י והפרישה ביו"ד שם, אבל לפי טעם הרמב"ם לכא' גם אם היא מתנה דרך חסד, מ"מ הוא תמך בו כעת לפני הנפילה הגדולה ש"נצרך לבריות לשאול".



(ז). וכ"ה באדר"נ פרק מא ס' ב: "שלושה דברים נאמרו בבני אדם. הנותן צדקה תבוא עליו ברכה. והמלווה טוב ממנו. הנותן למחצה ולמותר זהו למעלה מכולן".

(ח). וז"ל הבית יוסף יו"ד ס' רמט: "והרמב"ם לא חשש לעשות מטיל בכיס מעלה בפני עצמה, אלא עירבה עם מלווה ועשה משתיהן מעלה אחת". וצ"ב לשונו הקצרה, מה הכוונה "לא חשש", האם מפני שאינו סובר זאת, מפני מקורות אחרים שהיו בידו מלבד הגמ', או שכן סובר כך להלכה וכגמ', ורק לא מנאה במנין שלו כמעלה נפרדת, יתכן מפני החילוק הקטן בין המדרגות הדומות. [ובספר משרת משה (לרב עטייה) על הרמב"ם שם כתב: "ולענ"ד לא זכיתי להבין דברי קדשו, דהיאך אפשר שלא יחוש לזה, כיון דריש לקיש גופיה בש"ס שמשם מקור דין זה חשש לזה ולא אשכחן מי שיחלוק עליו היאך נאמר דלא יחוש לדברי הש"ס ח"ו", עכ"ל המשרת משה. ולכאורה אפ"ל בכוונת הב"י "הרמב"ם לא חשש" דהיינו רק למנין נפרד לא חשש, ולא להלכתא מה עדיף].

אוצר חושן משפט

בדין מזכה לעובר ♦ קם ליה בדרכה מיניה בחיוב מיתה הנמשכת ♦
השבת גזילה ע"י נתינה לצדקה או לגמ"ח עבור הנגזל שאינו ידוע

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדין מזכה לעובר

גמ' בבא בתרא קמא: ההוא דאמר לה לדביתהו נכסי להאי דמעברת אמר רב הונא הוי מזכה לעובר והמזכה עובר לא קנה. ובהמשך הגמ' אמרי' דאפי' לר"מ דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, מ"מ במקנה "לדבר" שלא בא לעולם גרע ולא קנה. ואמרי' בגמ' שם דשאני ירושה דבאה מאליה, ובוזה לרבי יוסי עובר יורש. ולהלן קמג. נחלקו במזכה לעובר ואמר לכשתלד דרב הונא אמר אף לכשתלד לא קנה, ורב נחמן אמר לכשתלד קנה. וכתב הרשב"ם דס"ל לרב נחמן דעובר חשיב בא לעולם, ומש"ה במזכה לעובר לכשתלד מהני, דאז ראוי לקנות "לגמרי". וצ"ב כוונת הרשב"ם בתיבת לגמרי.

ובסוף הסוגיא קמב: אמרי' דהלכתא דהמזכה לעובר לא קנה וא"ת משנתנו הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו. והנה בתחילת הסוגיא דאמרי' דאפי' דאפי' כר"מ דאדם מקנה דבשלכ"ל, מוכח לכאורה דמזכה לעובר לכשיוולד, והנידון הוא דעובר הוי דבשלכ"ל, ומש"ה אינו יכול לזכות לעובר דאין קונה בעולם. ואכן הרע"א שם [במהדו"ח הוצאת הרב אריאל] העיר דהרי הנידון בעובר הוא דמזכה לעובר בהיותו עובר, והנידון הוא אם שייך לזכות לעובר, ולא שייך לנידון דר"מ במוכר דבר שלא בא לעולם דהקנין חל לכשיבוא לעולם.

וביראים השלם סימן קמא מבואר דעובר חשיב בא לעולם, אלא דעובר ל"ה בר זכיה ע"י קנינים, ולהכי בירושה כיון דהוי מאליה ולא דרך קנין, להכי מהני בעובר. והרמב"ן בפ' הספינה לעיל עט: כתב דלר"נ עובר הוי בא לעולם, ובר זכיה הוא קצת, ולכשיוולד קנה דהוי כירושה הבאה מאליה. וצ"ב מש"כ הרמב"ן בסו"ד דהוי כירושה, ואכן בקצוה"ח בסי' קצו סק"ד כתב דעובר חשיב קצת בר קנין, דהוי בעולם, והקנין הוא כעת בהיותו עובר, וכן משמע בתוס' ישנים יבמות סו. ע"ש. וכן האריך בזה הקצוה"ח בסי' רט, ובמחנ"א בדיני דשלכ"ל סימן א. עכ"פ לרב הונא דס"ל דאי אפשר לזכות לעובר, ומ"מ הוא מודה בירושה דמהני, מוכח דגם העובר יכול להיות בעלים ואית ליה רשות ובעלות, דעובר יכול להיות בעלים, ואינו רק בשר בעלמא אלא הוי אדם, ורק דלאו בר זכיה הוא ע"י קנינים [וגרע מקטן, דמהני ביה דעת אחרת מקנה, דהתם הוי בר קנין ורק דאית ליה חסרון דעת. אמנם ביראים שם כתב דעובר ל"ל זכיה כמ"ד דאין יד לקטן, וצ"ע], ולהכי בירושה דהוי מאליה שפיר אית ליה לעובר.

וברמב"ם מכירה פכ"ב ה"י מפורש דעובר הוי כדשלכ"ל, וכ"נ בתוס' גיטין יג: ד"ה לדבר ובתוס' כתובות ז: ד"ה המזכה ע"ש. ובקצוה"ח שם העיר מהא דא' בתמורה י. דאפשר להקדיש עובר, הרי דחשיב בא לעולם, דהרי ההקדש חל בהיותו עובר, וכדא' בתמורה כד: כיצד מערימין על הבכור דמקדישו בהיותו עובר. אכן נראה דשאני התם, דמקדישו בתורת בשר, וכשנולד ממילא נעשה לקדושת הגוף מדין מגו דנחתי אם הוי תם. וכיו"ב מבואר בריש מסכת

בכורות בתוס' וברא"ש דמוכר לגוי שותפות בעובר לפוטרו מבכורה. והקשה הרא"ש דהוי דבשלב"ל, והנתיבות בסי' רי וברע"א בגליון הר"מ פכ"ב ממכירה כתבו דמהני מכירת העובר כיון דמוכרו בתורת בשר וכמש"כ. ומצאתי מבואר כן ביראים השלם שם, וז"ל אבל עובר אינו נידון כילוד שבא לעולם שיוכל לקנות דכחתיכת בשר דמי הנקנית ואינה קונה ולהכי המזכה לעובר לא קנה וכו', וכ"ה באו"ז סימן תשנב.

ומה שהקשה הרע"א הנ"ל דמאי מדמי עובר למחלוקת ר"מ ורבנן הא הוי שו"ט אחרת אם עובר בר זכיה, י"ל דאם עובר הוי בא לעולם ורק דל"ל יד, ע"כ דהקנין הוי כמעכשו ולאחר ל'. ולפ"ז לרבנן דר"מ, ע"כ כיון דלא חל עכשו אינו יכול לחול אח"כ, ורק לר"מ דאדם מקנה דשלב"ל מוכח דיש מעשה קנין על אח"ז, ול"ה חסרון בזה שאינו יכול לחול כעת. ולהכי מדמינן דגם בעובר מהני מעשה הקנין כעת ויחול כשנולד.

והנה הראב"ד המובא ברא"ש יבמות פסקים פ"ו סימן ד העיר על הרי"ף שפסק דעובר אינו יורש, והקשה דכיון דקי"ל כר' יוחנן דבמזכה לעובר לבנו קנה דדעתו קרובה אצל בנו, כ"ש בירושה הבאה מאליה דקנה. וצע"ג, דבבנו קנה באמר לכשתלד, ובירושה הנידון הוא דיוורש כשהוא עובר. אכן בטור בסימן רי מפורש דבבנו, דדעתו קרובה, מהני זכיה מיד בלי אמירת לכשתלד. ומוכרח כן, דהרי הטור פסק דבעובר לכשתלד קנה, א"כ בהכרח דהא דאמרי' דבבנו דעתו קרובה היינו דמהני אף בלי אמירת לכשתלד. וניחא כוונת הראב"ד דאם מהני בבנו לזכותו כעת כשהוא עובר, דדעתו קרובה, כ"ש דיהני בירושה שהוא מאליו, וא"ש היטב.

אכן צ"ע, דענין דעתו קרובה מהני לחסרון מצד דהוי לא בא לעולם, דבזה אמרי' דהוי חסרון דגמירות דעת, ובבנו איכא גמ"ד דרוצה לזכות לו, וכמו שביאר הרא"ש בש"מ בסוגין. אבל בעובר, דהחסרון הוא דלאו בר זכיה, א"כ גם בבנו דדעתו קרובה אליו, מ"מ הרי העובר אינו בר זכיה, דהנידון הוא אם יש לעובר כח ורשות עצמית לזכיה. וא"כ מה יהני מה דבבנו גמר דעתי', הא מ"מ אין לעובר כח זכיה. ואולי בבנו דגמר בדעתי' הוי כאומר דיזכה לכשנולד, ולהכי בגמר דעתי' מהני. ועי' בנמוק"י וברמב"ן ביבמות סז דמבואר דהוי תק"ח מיוחדת, אך בלשון הטור שם משמע דבבנו הוי זכיה כעת, ויש לו זכיה כשהוא עובר, וזה כשיטת הראב"ד הנ"ל דמדמה לירושה. אך לכאורה ברא"ש ביבמות משמע דבעובר, מלבד החסרון דזכיה דאפי' נימא דשייכא זכיה בעובר, מ"מ הוי גם חסרון לא בא לעולם בגמ"ד, ועובר אין לו זכיה מצד לב"ל. שכתב דסברא גדולה לחלק בין מתנה לירושה דבמתנה לא גמר ומקנה, משא"כ בירושה. ומשמע דבירושה מאליה דזוכה אינו משום דזכית ירושה קל יותר, אלא דבמתנה לא גמר ומקני, וזה ל"ש בירושה דהיא מאליה. וניחא הא דאמרי' בגמ' דלר"מ דמקנה דשלב"ל, ה"נ מזכה לעובר, היינו דס"ל דאיכא גמ"ד בלב"ל וה"נ בעובר.



עובר במעי אמו כשמתה האם

בתוס' בנדה מד: ד"ה איהו כתב דבמתה אמו העובר כמנח בקופסא לענין דההורגו חייב עליו. ובקו"ש לפנינו אות תצו הקשה דנימא כן גם לענין נחלה, ועי' בקצות בסי' רט סק"ג שכתב

דבנשחטה האם אין העובר דשלב"ל לענין קנין, אלא שהקשה מדברי התוס' לפנינו ד"ה נוחל דמשמע דגם במתה האם אין העובר יורש. אולם בתוד"ה הוא מסו"ד משמע דבנעקד לצאת נוחל ומנחיל, וכ"נ בדברי הריטב"א כאן. והקצות שם כתב לשיטתו ליישב את קושיית התוס' דכה"ג לא חשיב עובר אלא בן יום אחד דהוי כנולד [ועי' בכתונת פסים דמהתוס' אינו מוכרח, כיון דמיירי למ"ד דהמזכזה לעובר קנה עיש"ה]. ומצאתי בתוס' רי"ד בנדה שם, שכתב וז"ל בתו"ד דהיכי אמרי' דעובר אין לו זכיה ה"מ במעי אמו חיה דאע"ג דכלו לו חדשיו כיון דמעורה במעי אמו לא חשבינן ליה כילוד, אבל עובר במעי מתה אי קים לן בגוה דכלו לו חדשיו כילוד דמי דהא לא מעורה במעי אמו דכיון דמתה כמנח בדיקולא דמי וכו'. וע"ע בסמ"ע בסי' רעו סק"ז. ובנתיבות שם סק"ג תמה על המחבר שהשמיט ד"ז דבמתה האם העובר נוחל, וראה עוד במג"א בסי' של סק"י ובמחזה"ש שם. ולדברי התוס' רי"ד מתבאר דהטעם דאין לעובר זכיה הוא משום דאין לו רשות בפ"ע, דהוא מעורה באמו, ולהכי במתה אמו העובר נחשב כברשות עצמו ויש לו זכיה [ומ"מ התוס' רי"ד כתב כן רק בעובר שכלו לו חדשיו]. וכמו כן נראה דהא דעובר במעי אמו זר הוא, כדאי' ביבמות סז. אמנם בכה"ג דמתה האם והעובר חי לא הוי זר, דכבר לא הוי ירך אמו, וכ"נ בדברי החזו"א בגליונות על הגר"ח בהל' תרומות פ"ח. ולפ"ז יש לדון דאף למ"ד דאין העובר יורש, וכשיטת הר"מ להלכה, אמנם כשנולד חל עליו דין יורש למפרע, ומשום דסיבת הירושה וזכיה קיימת בעובר, וכל המונע מהעובר דין זכיה וירושה הוא מחמת דהוא מעורה באמו. א"כ כשנולד, למפרע הוי בר ירושה וזכיה. ומשום דבהיותו עובר אינו יכול להיות מקבל לרשותו מחמת דהוא ברשות האם, ולהכי כשנולד זוכה למפרע. ובזה ניחא התוס' ביבמות סז. ד"ה אוכלין שכתבו דמעש"י של העבד הוי לעובר, ועי"ש בקר"א. וכ"כ בישוב דברי תוס' בשו"ת שאלת דוד להגר"ד מקרלין באב"ע סימן ל, ובמרחשת ח"ב סימן לח. ולפ"ז י"ל באופן מיוחדש בכוונת הרמב"ן לעיל עט: הנ"ל, שכתב דלר"נ עובר בר זכיה לכשנולד והוי כירושה דירית. וצ"ב כוונתו דהוי כירושה, אלא י"ל דס"ל דגם בר"נ דלכשתלד קנה הוי זכיה למפרע משעת הקנין, וכמו בירושה דירית, דנתבאר דהוי למפרע משעת היותו עובר. [אמנם ביד רמ"ה לפנינו בסי' כט כתב "ואפי' בעובר דאתי בתר הכי לכלל לידה כי קא זכי משעת לידה היא דקא זכי למפרע לא זכי דא"כ מיפסיל נמי לפסול בתרומה אלא משום דלא זכי אלא משעת לידה". ולהלן שם כתב הרמ"ה "וכי תימא כיון דעובר לית ליה זכיה עד שיולד א"כ בן שנולד לאחר מיתת אביו אמאי ירית ליה לאביו כלל הא ליתיה בשעת מיתת אביו דליקני, שאני התם מדאיצטריך רחמנא למעוטי גבי חלק בכורה בן שנולד לאח"מ אביו מכלל דגבי חלק פשוט שקיל וכו' ועוד דגבי חלק פשוט איש כי ימות ובן אין לו אמר רחמנא מ"מ בן קודם אלמא גבי ירושה גרידתא לאו בדאיתיה בשעת מיתתה תלא רחמנא אלא כי היכא דאיתיה ליורש לאחר מיתת מורישו ירית ליה ליה למורישו" ע"כ. והארכתי בביאור דבריו בספרי משא יד ח"ב בפ' אמור, ובהערותי על הריטב"א ב"ב הוצאת מוה"ק בדבריו בסוגין עי"ש].

ומצינו כיסוד דברי התוס' ותוס' רי"ד בנדה, דבמתה האם יש לעובר חיות בפ"ע, דבתוס' חולין נח. סוד"ה והלכתא כתבו דאע"ג דבעלמא אמרי' עובר ירך אמו, לענין טרפות שאני דתלוי בחיות בהמה ולעובר יש לו חיות בפני עצמו, וכ"כ בתוס' ב"ק מז. ד"ה מא. ונ"ל ביאור חדש

בתוס', דכוונתם היא דרך היכא דאמו בר קיימא אמרי' עובר ירך אמו, אבל בנטרפה האם, כיון דטריפה אינה חיה להכי אין לעובר דין ירך אמו. ועי' בגליון מהרש"א שצייין על התוס' לדברי הר"ן יומא ג: מדפ"ה ד"ה וכתוב בהלכות, שהביא מח' הראשונים אם מחללין שבת להציל עובר כשאין סכנה לאם. והר"ן הקשה מערכין ז. דישבה על המשבר ומתה דמחללין שבת להציל את העובר. וכתב הר"ן לדחות, דשאני התם שהאם מתה, ואז ל"ה ירך אמו והוי כילוד דמחללין עליו את השבת. ולדברינו י"ל בכוונת הגליון מהרש"א דפי' כן את כוונת תוס', דכיון דהאם טריפה ואין לה חיות ואינה בר קיימא, מפסיק העובר להיות ירך אמו. ודמי למש"נ בדברי התוס' בנדה, דבמתה אמו העובר כמנח בקופסא וההורגו חייב עליו. והרי"ד כתב בהא דאין זכיה לעובר, דה"מ במעי אמו חיה אבל עובר במעי אמו מתה כמנח בדיקולא דמי ויש לו זכיה. ולפ"ז כוונת גליון מהרש"א בציינו לר"ן ביומא היינו לומר דגם היכא דאין האם מתה אלא רק נטרפה, כיון דטריפה אינה חיה, לא אמרינן על עובר ירך אמו דליהוי טריפה, כיון דאז אין העובר ירך אמו, דאמו הוי כמתה מחמת טרפותה. ותהיה נ"מ לדינא, דלתוס' בנדה דבמתה האם ההורג את העובר חייב מיתה דכמונח בקופסא הוא, ה"ה היכא דהאם הוי טרפה, ההורג את העובר יהיה חייב מיתה דהוי כילוד. וכן לר"ן ביומא, בזה מחללין שבת על העובר. אך מ"מ נ"ל ברור דלענין זכיה דכתבו התוס' רי"ד דבמתה האם יש זכיה לעובר, היינו דווקא במתה האם, אבל בנטרפה האם, דאף דאינה חיה, מ"מ במציאות הוי חיה ויש לה דעת, בזה ודאי דאין זכיה לעובר שלה, כיון דדין הדעת הוא מחמת האם, ואין לעובר זכות בפ"ע שיוכלו להקנות לו. אך מ"מ יש לומר דהיכא דהאם טרפה, דהוי כמתה, בזה העובר לא חשיב לב"ל, ושפיר אפשר למכור את העובר. ודמי לדברי הקצות שם, דבמתה האם העובר חשיב בא לעולם. ולולי דברי גליון מהרש"א היה נראה דדוקא אם האם מתה, בזה העובר ל"ה ירך אמו, דרך בזה כתבו הראשונים הנ"ל דכמנח בקופסא דמי אבל כשהאם טרפה, אפי' אם טרפה אינה חיה, מ"מ יש לאם כעת חיות ויש לה דעת.



הטעמים דאי אפשר למכור דבשב"ל

שיטת רש"י ב"מ סו: דלאחר שחנטו פירות [והוי סמדר או הביאו שליש] מהני מכירה וחשיב כדבר שבא לעולם, וכ"ה בפסקי הרי"ד ב"מ שם. ובתוס' רי"ד לפנינו כתב דהעובר כבר נוצר ונברא, ודמי לפירות דקל שחנטו ועדיין לא נגמרו, וחשיב בא לעולם, אלא דעובר אינו בר קנין כ"ז שהוא במעי אמו. וכ"פ הרמ"א בחו"מ סימן רט ס"ד דבחנטו הפירות הוי בא לעולם. ועי' באב"מ בסימן מ סוסקי"ג דיש חולקים בזה. ובקצות בסימן רט סק"ב הביא קו' הבני יעקב דאמאי אינה מקדש עובר ומ"ש מפירות שחנטו, ותי' הקצות דשאני עובר דמכסיה. ואכן כ"נ בהמשך התוס' רי"ד, שכתב דעובר לא דמי לפירות דקל שחנטו דנראו בעולם אבל העובר לא נראה בעולם. וצ"ב מה החסרון באינו נראה בעולם. ויל"ע בחנטו פירות דמהני המכירה אם חלה המכירה על כל הפרי השלם דחשיב כל הפרי בא לעולם, או דהמכירה חלה רק על הפרי כמו שהוא, אלא דמכח זה הוא זוכה אף במה שגדלו אח"כ. ומדברי הקצות בסימן רט סק"ב ובאב"מ

שם משמע דהמכירה חלה על מה שיגדל אח"כ, וכ"נ ברע"א בשו"ע סימן רט ס"ד. אך החזו"א בשלהי דמאי כתב דקנה הפירות כפי מה שהם והמוכר מוחל לו את יניקתו והפירי קנה שבחו בכל שעה מיד המוכר עכ"ד. ומדברי התוס' רי"ד הנ"ל שכתב דעובר דמי לפירות דקל שחנטו משמע דהמכירה חלה כעת. וזהו שהוסיף דמ"מ בעובר כ"ז שלא יצא לאויר העולם אינו בר זכיה.

ונ"ל בזה ובהקדם במח' הראשונים בחסרון דדשלב"ל למכירה, דעי' נובי"ת אב"ע סימן נד דהוי מחסרון דסמיכות דעת, כדמוכח בב"מ טז. וידוע דנחלקו הראשונים בטעמא דא"א מקנה בדשלב"ל, אם הוי חסרון דלא שייך להקנות, ומשום דאינו בעלים להקנות בדשלב"ל, וכדכתב התשב"ץ ח"ד (טור השני סי' יג ד"ה ובאמת), וכ"נ ברבינו יונה במסכתין פרק רביעי סג: דכמו שא"א מקנה בדשלב"ל כך אין מקנה לחבירו האויר וכו' דאויר חצר הוי כדשלב"ל, הרי דל"ש בזה קנין דכמאן דליתא דמי. אכן יש מהראשונים שכתבו דכיון דמוכר לכשיבוא בעולם, אין החסרון אלא בחלות הקנין מחסרון דסמיכות דעת, וכמש"כ הנמוק"י בב"מ סו. וכ"נ בטור בסי' רט שהביא את דין בדשלב"ל עם דין דבר שאינו מסויים, ותרוייהו הוי חסרון סמיכות דעת [והתומים כתב דלר"מ דאדם מקנה וכו' ה"נ יהי הקנאה בדבר שאינו קצוב]. וכן הלשון א"א "מקנה" היינו דאין כוונתו להקנות. וכן הי' נראה בר"מ פכ"ב ממכירה ה"י דמדמה בדשלב"ל ולהקנות למי שאינו בעולם, והיינו דתרוייהו הוי חסרון גמירות דעת. וכן נראה בטור ריש סימן רי. ובפסקי הרא"ש יבמות פ"ו סימן ד פסק דעובר יורש, והחסרון במזכה לעובר הוא משום דכיון דאין העובר בעולם לא גמר בדעתו להקנות לו, ורק בבנו גמר ומקנה ליה. וכן בירושא דליכא חסרון דגמירות דעת הרי הוא זוכה. ומבואר ברא"ש דלמ"ד עובר יורש אית ליה רשות ממזנית, ולכן יכול לזכות לעובר, ורק מחסרון דגמי"ד לא מהני. והרא"ש לשיטתו בש"מ לפנינו קמב: שכתב בהא דבבנו מהני לזכות לעובר הטעם דאין מקנה לדבשב"ל הוא משום דליכא גמ"ד, ולהכי בבנו דגמר בדעתיה קונה. והיינו דאיכא זכיה לעובר והוי הנידון מחמת לב"ל, ובה בבנו דאיכא גמ"ד מהני, וזוכה בהיותו עובר וכנ"ל. וכן נראה שיטת המרדכי במה דס"ל דבמקנה דשלב"ל עם דבר שבעולם מהני, והמרדכי אזיל לשיטתו במה שדן בב"מ שם היכא דמקנה דבר שבעולם, אלא שתלה תנאו בדשלב"ל אם מהני. והסיק בשם רבינו מאיר דמהני, אבל הא מיהא מוכרח להצד דל"מ, דעניינא דבדשלב"ל הוא מחסרון סמיכות דעת. וכן המרדכי לשיטתו בזה במש"כ לדון בהגהותיו במס' שבת סי' תעב אם מהני מנהג הסוחרים להחשיב את הקנין דיועיל בדשלב"ל כמו דמהני סטומתא וכו'. והיינו דבזה כיון דהקנין חל מחמת הסמ"ד, אפשר דאיכא סמ"ד גם בדשלב"ל. ועיין ברמ"א בסי' רט ס"ד שהביא את המרדכי דבאומר לכשיבוא בעולם דמהני. ואתי שפיר לשיטתו דכה"ג איכא סמיכות דעת. ובטור עה"ת פ' תולדות הביא מאביו הרא"ש דמהא דעשיו מכר את הבכורה ליעקב אבינו, אף דהוי בדשלב"ל, מוכח דהמוכר בדשלב"ל ונשבע עליו חלה המכירה. וניחא, דהרא"ש לשיטתו דבשב"ל אינו נמכר מחסרון דסמיכות דעת, ולהכי כיון דעי' השבועה איכא גמי"ד, מהני. ובשו"ת הריב"ש סי' שכח הביא השואל סברא זו מהרא"ש, והריב"ש כתב דלא אמרה הרא"ש מעולם, ולפנינו הוא בטור עה"ת בשם הרא"ש, והביאו באוה"ח בראשית כה לג. ועי"ש שכתב דשבועה זו לא תספיק לדשלב"ל, כי לא סמכיה דעתיה

דלוקח ושבועת המוכר לא תהני. והריב"ש עצמו כתב חילוק אחר דקודם הדיבור אפשר דהיה אדם מקנה דבשלב"ל. ולפי המבואר בדברי הרבה ראשונים דהחסרון הוא מסמ"ד, יש לומר דכ"ז לענין דבשלב"ל, אכן לענין להקנות לדבר שלב"ל, בזה גרע, דליכא קונה, ועובר אין לו רשות זכיה, כמש"נ לעיל, דכיון הוא ירך אמו אין לו כח עצמי לזכיה. אכן ברא"ש מבואר במסק' דאמר' דלבנו מהני להקנות גם לעובר, דגם בעובר יש לו רשות ממונית ורק דליכא גמ"ד, ולהכי בבנו מהני.

ובזה יבואר חידושו של שו"ת המבי"ט ח"ב סי' קלז, שכתב דאפשר להקנות לבנו עובר גם דשלב"ל, היינו דלבנו איכא סמ"ד ושפיר מהני להקנות לו גם דשלב"ל. ובקרי"ס בפכ"ב ממכירה נראה דדינא דא"א מקנה דשלב"ל, הוא מגוזה"כ, דבעי' שיהא מצוי בשעת המכר כדכתי' כסף השדה וכו', עיש"ה בדבריו, ולפ"ז סותר למש"כ בתש' המבי"ט הנ"ל. ועוד, דבקרי"ס בהל' אישות פ"ז כתב ג"כ טעמא דסמ"ד. ונראה דבעי' לב' הטעמים על שני אופני דבשלב"ל, דהיכא דמוכר דבר לכשאקחנה וכו' ה"נ הוי חסרון בעלות, כיון דכעת לית ליה שייכות להך שדה כלל, וכלשון הגמ' בכתובות נט. דהוי כשל חברו. וכ"ה בנדרים מז. דקונמות מתוך שאדם אוסר פירות חברו עליו אוסר נמי דבשב"ל, ומשמע דהוי חסרון בקנין, דאינו בעלים על הדבר להקנות. ולהכי בקונמות דיכול לאסור את פירות חברו עליו, והיינו דא"צ שיהיה בעלים על החפץ לאוסרו, ה"נ יכול לאסור דבשב"ל. משא"כ במוכר פירות דקל, דהוי בעלים על הדקל ולכל השבח שיבוא מהדקל, בזה י"ל דאין החסרון מבעלות, דהא הוי בעלים כעת על כל מה שיוציא מהדקל ושבח מיניה הוא, אלא דלענין הקנאה הוי חסרון דליכא סמיכות דעת. ואכן גם דברי הנמוק"י בב"מ סו שכו' דבשלב"ל הוי מחסרון סמ"ד, קאי לענין פירות דקל, דהדקל ישנו בעולם, ואית ליה בעלות בדקל לענין פירותיו. ובזה ס"ל דל"ה חסרון בעלות, ולכן כתב דלא מהני רק מחסרון סמ"ד. אבל בשדה לכשאקחנה יודה הנמוק"י דלא מהני מחסרון בעלות. וכמו כן לענין מכירת עובר, דהוי דבשלב"ל, בזה י"ל דהוי רק מחסרון גמ"ד, דהרי הוי בעלים בתורת בשר, ורק כיון דהוא מכוסה ל"ה בא לעולם, וכדברי התוס' רי"ד הנ"ל, וזה הוי רק מחסרון גמירות דעת. [אמנם בשעורי הגר"ח החדש ר"פ המפקיד כתב איפכא דפירות דקל גרע והוי חסרון בעלות, אבל בשדה זו לכשאקחנה וכו' דהשדה קיימת בעולם בזה הוי רק חסרון דסמ"ד. וכ"נ כדבריו ברשב"ם להלן קנו. ד"ה אליבא דר"מ, ויש לסייע לסברתו מהגמ' גיטין מג. גבי מוכר עבד לקנס עיש"ה].

ולדברינו נראה דדברי הקרי"ס שכתב מיעוט דא"א מקנה דבשלב"ל, נאמרו רק ביחס לקנינים כגוונא דשדה לכשאקחנה, אבל בפירות דקל מודה דהחסרון הוא משום סמ"ד. ולכן בהל' אישות גבי לאחר שתתגייירי וכו' כתב טעמא דסמ"ד. ושפיר י"ל דבזה דוקא כתב המבי"ט דמהני להקנות לבנו כיון דאיכא גמ"ד. והנה בגמ' ב"ב קכו. פריך בסוגיא דיכיר דתיפ"ל דיכול לתת מתנה, ומשני נ"מ לדבשב"ל וכו'. ותמה בשער המלך פכ"ב ממכירה ה"י, דלמבי"ט הרי בבנו איכא גמ"ד ויכול לתת גם דבשב"ל. אכן לדברינו ניחא היטב, דהתם מייירי דל"ה ידידה כלל ובזה הוי חסרון בעלות, ובזה מודה הקרי"ס דל"מ גם בבנו, ורק היכא דהוי חסרון דגמ"ד מהני בבנו וכמש"נ.

ובזה נראה ישוב נפלא על הערת הקצות בסי' רט דאיך אפשר להקדיש עוברין הא הוי דבשלב"ל, וכן הקשינו לענין מכירת עובר לגוי, וביארנו דמוכרו ומקדישו בתורת בשר. ויש להוסיף דכיון דהעובר קיים בעולם בתורת בשר ע"ד המניעה למוכרו הוא רק מחמת גמירות דעת, וזה ל"ש לענין הקדש וכן לענין למוכרו לגוי להפקיעו מבכורה.

וביסוד דברינו יש מקום לבאר את דבריו המחודשים של ר"ת בס' הישר בסימן שסא, שכתב דדוגמת המחלוקת אם יש ברירה נחלקו ר"מ ורבנן אם מהני מכירה בדשלב"ל, וכן ר' יוסי ורבנן אם מזכה לעובר מהני. וצ"ב השייכות. ולדברינו, דגדר מזכה לעובר ודשלב"ל הוא דהזכיה בפועל היא כשילד, ונמצא דסיבת והתחלת הקנייה היא כעת ונגמרת אח"כ, ושפיר דומה הענין לברירה, דכתב ר"ת שם דגדרו דהוכיח סופו על תחילתו עיש"ה.



הרב יואל הירש

קרית יואל, ניו יארק יצ"ו

קם ליה בדרבה מיניה בחיוב מיתה הנמשכת

פסק המחבר בחושן משפט סי' שנ"א ס"א יש גנב שפטור מלשלם ואיזה זה שבא עם התשלומין חיוב מיתה כגון הגונב כיס בשבת ולא הגביהו ברשות הבעלים, אלא היה מגררו ומוציאו מרשות הבעלים לרשות הרבים ואבדו שם הרי זה פטור מתשלומין שאיסור שבת ואיסור גניבה והיזק באים כאחד.

והוסיף על זה הרמ"א הגה: אבל אם אבדו אח"כ חייב וכ"ש אם עדיין הוא בעין שחייב להחזירו (טור והמ"מ פ"ג דגניבה בשם י"מ ורמ"ה והרמב"ן ז"ל). וי"א שאם אינו בעין בכל ענין פטור מלשלם (המגיד פרק ג' דגניבה ובשם רש"י והרמב"ם).

והעיר על הרמ"א בש"ך שם בס"ק א' וז"ל: אבל אם אבדו אח"כ כו' צ"ע מנ"ל הא ובטור ליתא כן אלא גבי מחתרת משום דמיד שיוצא ממחתרת תו לא מחייב מיתה אבל הכא י"ל כיון דעדיין עומד בחיוב המיתה דשבת פטור כשאבדו ודוק.

דהיינו שהרמ"א הביא ב' דעות בענין הפטור של קלבד"מ בציור של גונב כיס בשבת - אי הפטור מהתשלומין הוא רק אם נאבד הכיס תיכף עם קנין הגניבה (כגון שהרה"ר היה קטפרס לתוך נהר ועם הנחתו ברה"ר נשטט לתוך הנהר) או שפטור מתשלומין אף אם נאבד לאחר שנגמר הגניבה. ושתי הדיעות במקורן הן במסכת סנהדרין בסוגיא דמחתרת, וכמו שהובא כאן בטור סי' שנ"א, על מה דתנן במתניתין (סנהדרין עב.) היה בא במחתרת ושבר את החבית אם אין לו דמים פטור, ואמרינן ע"ז שם בגמרא אמר רב הבא במחתרת ונטל כלים ויצא פטור. ועל זה דנו בראשונים אם הפטור במחתרת הוא דוקא כששיבר את הכלים בעת שהותו במחתרת, דאז הרי יש עליו דין מיתה ופטור מן התשלומין משום קלבד"מ, או אפי' אם הוא שבר את הכלים לאחר שכבר הוציא מן המחתרת, דכבר אזל מיניה חיוב מיתה, הוא עדיין נפטר מן התשלומין, כיון דבשעת הגניבה היה עליו חיוב מיתה.

ובטור הביא את ב' השיטות בזה על דין של מחתרת ולא על הדין של הגונב כיס בשבת, אבל הרמ"א הוסיף שכן יהי' גם בגונב כיס בשבת, דלשיטת רש"י והרמב"ם יופטר מלשלם אף אם נאבד הכיס לאחר מעשה הגניבה, אבל לשיטת הרמב"ן ורבינו ישעי' שהובא בהטור ובמגיד משנה על הרמב"ם, הפטור הוא רק אם נאבד הכיס תיכף עם הגניבה ולא לאחר מ"כ.



סברת הש"ך והפרישה דחיוב שבת פטור מתשלומין אף לאחר שנגמרה מלאכתו

ועל זה תמה הש"ך מנא ליה להרמ"א זה, הלא בטור גופא ליתא כן אלא גבי מחתרת, משום דמיד שיצא מהמחתרת תו לא מחייב מיתה, אבל בגונב כיס יש לומר "כיון דעדיין עומד בחיוב

מיתה דשבת" פטור כשאבדו, עכת"ד. אולם מלבד מה שהרב המגיד גופיה, שממנו לקח הרמ"א את דבריו, הביא את ב' הדעות על גונב כיס בשבת, וממילא לא על הרמ"א תלונת הש"ך וכמו שהעיר עליו בביאור הגר"א על אתר, אבל יותר מזה קשה להבין את סברת הש"ך, אם גנב את הכיס ע"י עקירה ברה"י והניחו ברה"ר, שבזה נתחייב על הוצאה בשבת, ואחר שהניחה וגמר מלאכת ההוצאה למה מיקרי "שעדיין עומד בחיוב מיתה בשבת", אחרי שכבר כלתה מלאכת ההוצאה.

וסברת הש"ך הובאה כבר בדרישה ובפרישה על הטור כאן בסי' שנ"א, על דברי ה"ר ישעיה שהובא בטור, שדייק הפרישה מלשונו של הטור שכתב דאינו נפטר אלא א"כ שברם בעודו במחתרת, אבל שברם אח"כ חייב לשלם דברשותא דמרייהו הוה עד שעת שבירה "ובההיא שעתא לאו חיוב מיתה איכא" והכי מסתברא. ע"ז כתב בפרישה שם דמדבריו שכתב דבההיא שעתא וכו' נראה להוכיח דדוקא כאן מחייב, שמשצא מן המחתרת מיד אזלא לחיוב מיתה, דאסור להורגו כי אם בעודו במחתרת ולא שייך תו קלבד"מ. אבל לעיל גבי גונב כיס בשבת, ג"כ מודה רבינו ישעיה דפטור אפי' אם שברן אח"כ "דשם חיוב מיתה של איסור שבת לעולם לא אזיל ליה".



סברת הקצות ורעק"א דקלבד"מ אמרינן רק אם החיובים באים בבת אחת ממש

אבל לכאורה תמוהה מאד סברת הפרישה והש"ך, וכמו שכתב על דבריהם בקצות החושן (שנ"א סק"ב) וז"ל: ואינו נראה דודאי מי שחילל שבת ואח"כ שיבר כלים לכ"ע חייב אע"ג דעדיין עומד בחיוב מיתה, כיון דחיוב מיתה שנתחייב כבר עברה, ומשנה שלימה שנינו פ"ק דערכין (דף ו' ע"ב) היוצא ליהרג והזיק חייב לשלם.

וכן תמה הגרעק"א בדו"ח (נדפס גם בחי' רעק"א על הש"ס – במסכת סנהדרין דף ע"ב ע"א) על דברי הדרישה שכתב לעיל בסימן ש"ן (סעיף ט"ז בטור) דמה שכתב הטור שטובח בשבת פטור מתשלומי ד' וה', לא כתב הטור טעם הפטור משום דחיוב ממון ומיתה באין כאחד. דבאמת אינו באין כאחד, דמיד כששחט סימן אחד נתחייב מיתה, משא"כ ד' וה' לא מחייב עד דגמר לכולה שחיטה. ואפ"ה פטור מתשלומין, דכיון שמעשה השחיטה מחייב לו מיתה, תו אי אפשר לחייבו ממון במעשה השחיטה הוה "וכמו שאכתוב בסמוך בסימן שנ"א".

דהיינו דס"ל להדרישה דכמו בשחיטה בשבת פטור מתשלומין מדיני ממונות שבא עליו ממעשה השחיטה, אע"פ שאינו בא ברגע אחד שנתחייב מיתה, כן הוא בגונב כיס בשבת, שאע"פ שכבר נגמרה מלאכת ההוצאה, כיון שעדיין עומד הוא בחיוב שבת, שוב לא יתחייב בתשלומין על ממון שיתחייב על אותה הגניבה.

ועל זה כתב רבי עקיבא איגר "אחרי המחילה אלף פעמים מכבודו הגדולה של הדרישה זצ"ל" הדמיון אינו עולה יפה, דבגונב כיס בשבת לאחר שהוציאו לרה"ר אינו מחלל שבת וחיוב המיתה הוא רק על מה שעשה כבר, ובוודאי חייב אם ישליכו לנהר לאחמ"כ, דעל מעשה השלכה זה אינו חייב מיתה כלל. משא"כ בטבח בשבת, דאף שכבר נתחייב מיתה בתחלת

השחיטה, מ"מ גם על הגמר, דבא חיוב התשלומין באותו מעשה, ג"כ מתחייב מיתה דהוא ג"כ מלאכת חובל. ואף דלא אתרו ביה שנית, מ"מ הוי חייבי מיתות שוגגין דפטור מתשלומין.

והמתבונן בדברי שניהם יראה, שסוברים הקצוה"ח ורעק"א שאי אפשר לפטור חיוב ממון מדין קלבד"מ אא"כ בא חיוב התשלומין ממש באותו רגע ובאותו מעשה שמחייבו מיתה, אבל לאחר שכבר נתחייב מיתה, אף שעדיין עומד בתוך החיוב, הוי כמו היוצא ליהרג שהזיק שחייב בתשלומין. והגרעק"א אף הרחיק לומר דאף בטובח בשבת, שמתחייב בתשלומין רק עם שחיטת סימן השני, אם לא שבא עליו חיוב מיתה נוספת בשביל שחיטת הסימן השני, שגם זה מיקרי חובל, לא יופטר מתשלומי ד' וה' ע"י חיוב המיתה שבא עליו בשחיטת סימן הראשון, אף שזה מעשה שחיטה אריכתא, כיון שכבר נתחייב מעשה הראשונה במיתה, וחיוב תשלומין בא אח"כ.

ולראיה לסברתו הביא רעק"א את דברי התוספות במס' בבא קמא פרק מרובה (דף ע' ע"ב ד"ה כמאן כרע"ק), שהקשו שם בתוס' על מה דאמרינן בגמרא דלשיטת ר' עקיבא דאמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיה, אם אמר לחבירו זרוק גניבתך לחצרי ותיקני לי גניבתך, פטור הגנב מן תשלומי ד' וה' על מעשה המכירה, דאיסור שבת שהכניסה מרה"ר לרשותו ואיסור מכירת הגניבה באין כאחד. משא"כ לרבנן, כיון דמטיא לאויר מחיצות החצר נקנית לו הגניבה וחייב ד' וה', ולענין שבת לא מחייב עד שעת הנחה.

ועל זה הקשו בתוס' דאף לר' עקיבא לא אתיא שפיר, שהרי רה"י עולה עד לרקיע, ונמצא שכבר נתחייב באיסור שבת כיון דמטיא לאויר החצר אפי' למעלה מן המחיצות, אבל הקנין לא נגמר עד דמטיא לתוך אויר המחיצות, ונמצא שלא באו החיובים כאחד. ותרצו דמירי שזרק לתוך החצר דרך פתח או חלון ולא מעל מחיצות החצר. ומזה הביא רעק"א ראייה מוכרחת, דאע"פ שעדיין האדם עומד באמצע מלאכת שבת, שהרי לא נגמרה ההנחה, מכ"מ כיון שבחיוב כבר נתחייב תיכף משבא לאויר הרשות היחיד, שוב אין מעשה ההכנסה פוטרו מתשלומין, אלא אם כן באו שני החיובים ממש בבת אחת.



שיטת התוס' הרא"ש דבמעשה אחד ג"כ אמרינן קלבד"מ אף אם חיוב מיתה בא

קודם

אולם כשנעיין בדברי התוס' הרא"ש שם בפרק מרובה (הובא גם בשיטמ"ק) נראה שהוא נחלק בזה על התוספות. וז"ל התוס' הרא"ש בתירוץ על קושית התוס' הנ"ל: ונראה לי כיון דחיוב מיתה אתי קודם חיוב התשלומין פטור, כדאמרינן לעיל (בבא קמא כ"ב ע"ב) כגון שהצית בגופו של עבד ופטור אגדי ואגדיש אע"פ שנשרפו אחר מיתת העבד. ורק כשחיוב התשלומין בא קודם לחיוב מיתה אז חייב לשלם כי ההיא דהניזקין (גיטין נ"ב ע"ב) מדאגבהה קנייה מתחייב בנפשו לא הוי עד שעת ניסוך, שהקנין בא קודם חיוב מיתה אבל כשחיוב מיתה בא קודם "כל היזק שיעשה באותה מלאכה פטור".

ונראה בעליל שסברת התוס' הרא"ש היא שכל זמן שעדיין עסוק הוא בהמעשה שמחייבו מיתה, פטור מן התשלומין, אע"פ שעצם חיוב המיתה בא קודם חיוב התשלומין, כמו לרבי

עקיבא שחיוב שבת בא תיכף כד מטיא הגניבה למעלה מחצרו, דקלוטה כמי שהונחה, מכל מקום כל זמן שחיוב התשלומין בא באותה המלאכה פטור עליה. והביא סימוכין לסברתו מזה דאמרינן בפרק כיצד הרגל שאם היה עבד כפות לגדיש וגדי סמוך לו, והצית אש בגופו של העבד והרגו והאש הלכה אח"כ והדליקה את הגדיש ושרפה את הגדי, אע"פ שחיוב מיתה על העבד נתחייב תיכף משעה שהעבד מת וחיוב התשלומין על הגדי והגדיש באו אח"כ, כיון שהכל נעשה באותה מעשה הדלקה, פטור מן התשלומין.

וסברא זו כבר נמצאת גם בתוספות בפרק כיצד הרגל (בבא קמא דף כ"ב ע"ב סוף ד"ה והיה גדי כפות לו) שכתבו דבהצית בגופו של עבד דשריפת העבד היא ע"י חציו וחיוב התשלומין על הגדי והגדיש באו לאחמ"כ הוא משום ממנו שהזיק, מכ"מ שייך ביה שפיר קם ליה בדרבה מיניה "הואיל ועל ידי מעשה אחד בא הכל". וצ"ל שהתוספות במרובה שמיאנו בזה ולא מצאו פטור מן התשלומין לרבי עקיבא אא"כ זרק הגניבה דרך חלון או פתח, אבל אם זרקו ממעל להמחיצות חייב בתשלומין כיון שחיוב מיתה בא מקודם, סברו דלא דמי להצתת האש בגופו של העבד שפוטרו מן התשלומין אגדי ואגדיש שנשרפו לאחמ"כ.

ואפשר לחלק, דשם החיובים על העבד ועל הגדי והגדיש נובעים מאותה המעשה של הצתת האש, והתורה חייבה על תשלומי אש רק משום שהוא הדליק את האש. והדלקה חדא מחייבתו על ב' החיובים, אף שזה משום חציו וזה משום ממנו. משא"כ בוריקת הגניבה, איסור שבת הוא על ההכנסה לתוך רה"י, שכבר נגמרה לרע"ק בשעה שקלטוהו אויר הרה"י שעולה עד לרקיע, ומעשה המכירה עדיין לא התחיל עד שיבוא לתוך אויר המחיצות.

עוד יש לבאר את מחלוקת התוס' והתוס' הרא"ש שנחלקו על עצם הסברא של קלוטה כמי שהונחה דמיא. התוס' ס"ל דכמי שהונחה היינו שכבר נגמר מעשה ההנחה, והתוס' הרא"ש ס"ל דקלוטה כמי שהונחה היינו שכבר התחיל מעשה הנחה שמחייב אותו, אבל מכל מקום עדיין לא נגמרה מלאכת ההנחה, וכל חיוב שבא לו עד שתנוח ממש על גבי הקרקע, עדיין מיקרי שעומד בחיוב שבת שפוטרו מן התשלומין.

והברור טעם בהגהותיו על הטור רוצה להביא ראיה משיטת התוספות הרא"ש לדברי הדרישה והש"ך שהתחלנו בה, דהיכא דעדיין יש עליו חיוב מיתה אמרינן קלבד"מ לפוטרו מתשלומין וחיובים שבאו עליו, אע"פ שחיוב מיתה בא מקודם. אולם הוא בעצמו מסיק שעכ"ז אין בדברי התוס' הרא"ש ראיה של ממש לסברתם, דשם הרי חיוב מיתה ותשלומין באו במעשה אחד "משא"כ הכא (כששיבר הכלים שגנב לאחר הנחתו ברה"ר) שההיזק עשה במעשה מיוחדת אחרי שכבר נתחייב מיתה".



נכנס למקדש בטומאה ושהה בה אם פטור מתשלומין כל זמן שהותו במקדש

בטומאה

וראה זה דבר חידוש בהגהותיו של הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל על השו"ע (הגהות חכמת שלמה חו"מ סי' שנ"א סעיף א' בהג"ה), שהביא דבר נפלא לראיה לסברת הש"ך מדברי הגמרא

בשבועות (דף י"ז ע"א). דאמר' שם דטמא ששימש במיתה, והקשו ע"ז בגמרא היכי משכח"ל, אי דלא שהה היכי עביד עבודה ואי דשהה בר כרת הוא, ומשני אביי משכח"ל שבא בקצרה והפך בצניורא.

ועל זה הקשה המהרש"ק לאביי דס"ל אליבא דר' נחוניא בן הקנה בכתובות (דף ל' ע"ב) שאף חיוב מיתה בידי שמים פוטר מן התשלומין, א"כ משכח"ל שפיר נפק"מ בטמא ששימש שחייב מיתה על העבודה, אע"פ שכבר נתחייב מיתה על שהותו בטומאה, כגון אם קרע שיראין בשעת עבודתו יהא פטור מן התשלומין אליבא דרנב"ה משום חיוב המיתה שבא עליו מכח השימוש בטומאה. ומהא דלא משני כן נראה שכל זמן ששוהה במקדש בטומאה, אע"פ שכבר נתחייב כרת בביאתו הראשונה או בשהותו כדי שיעור השתחואה, כל זמן שהוא עדיין עומד במקדש יופטר מתשלומין בכל חיוב ממון שבא עליו במקדש. ומה שמתחייב מיתה מחדש ע"י ששימש בטומאה, לא מעלה ולא מוריד לפוטרו מן התשלומין. ולכן לא משכח"ל נפק"מ אלא כשהפך בצניורא בעת יציאתו מן המקדש.

ומזה הוכיח מהרש"ק כדברי הש"ך והדרישה, דכל זמן שעדיין עומד בחיוב מיתה פטור מן התשלומין אף על ממון שמתחייב במשך הזמן. ועיי"ש, שהוסיף שמדברי התוס' בבבא קמא שם בפרק מרובה לא משמע כן, וכדברי רעק"א, עיי"ש.



בהדליק את הגדיש בשבת שפטור מן התשלומין והמסתעף

ואף שדבר חריף הוא, יש לומר שאין מזה הוכחה לדברי הש"ך, ואפשר שגם התוספות מודים בזה שכל זמן שהותו במקדש פטור מן התשלומין, משום שיש עליו חיוב מיתה מחדש על כל רגע שהוא שוהה במקדש. וזה דומה לסברת רעק"א בטובח בשבת, שאע"פ שכבר נתחייב מיתה בשחיטת הסימן הראשון, יש עליו חיוב מיתה חדש בשחיטת הסימן השני, שפוטרו ג"כ מן התשלומין. ולא דמי לכאן בגונב כיס בשבת, שכלתה לו הנחתו ברה"י ונגמרה מלאכתו רק שיש עליו חיוב מיתה על כתפו, או אפי' בדברי התוס' דקלוטה כמי שהונחה כבר חייבה אותו במיתה ושוב אין עליו חיוב מיתה מחדש כשבא לתוך אורח המחיצות, כמו שחילק רעק"א בדרוש וחדוש שם בסנהדרין.

וכעין סברא זו לחלק יש בירושלמי כתובות (פרק ג' הלכה א'), ששאל רבי זעירא את רבי מני על מה דקי"ל (משנה בבבא קמא דף ל"ד ע"ב) דשורף גדישו של חברו בשבת פטור מן התשלומין. אמאי, נימא דעל השיבולת הראשונה ששרף כבר נתחייב מיתה, ויתחייב תשלומין על כל הגדיש שהדליק אח"כ לאחר שכבר נתחייב מיתה. ועל זה קאמר שם דליכא למימר הכי "דעל כל שיבולת ושיבולת שלה בה התראת מיתה". דהיינו ששריפת כל שיבולת ושיבולת שוב מחייבת אותו בחיוב מיתה מחדש, שפוטרו מתשלומין מאותו השיבולת.

ונראה מדברי הירושלמי דבלא"ה לא אמרינן שמעשה הדליקה שמחייבו מיתה פוטרו מן התשלומין שבאו אח"כ באותה דליקה, אלא אם כן יש חיוב מיתה ממש על אותה השיבולת. ורעק"א בדו"ח כתב שהסברא הזו הובאה בפני יהושע בכתובות מחתנו של הפני יהושע בשם

הירושלמי הנ"ל. אולם צריכים לתרץ לפי שיטת הירושלמי למה אם כן בהצית בגופו של עבד פטור מן התשלומין של הגדי והגדיש, דשם לא שייך לתרץ שיש חיוב מיתה על כל שיבולת ושיבולת. (ועי' בספר תרומת הכרי סימן שצ"ב מה שביאר בארוכה בזה את דברי הירושלמי).



הפטור בגדי וגדיש מדין רודף שמתחייב מיתה משעת רדיפתו

אולם בדברי הרשב"א בבבא קמא שם על הסוגיא דעבד כפות כתב דבר מיוחד לבאר את הפטור מתשלומין על הגדי והגדיש, אע"פ שלכאורה אינם באין כאחד ביחד עם שריפת העבד. בין לרבי יוחנן דס"ל אשו משום חציו, ומיירי שהדליק את הגדיש והיה עבד כפות לו וע"י שריפת הגדיש כבר נתחייב על התשלומין, וחיוב מיתה באה לאחמ"כ בעת שריפת העבד, ובין לר"ל, דמיירי בהצית על גופו של עבד, הרי בא חיוב המיתה תיכף על העבד, ואילו חיוב התשלומין בא לאחמ"כ, בעת שריפת הגדיש.

על זה כתב הרשב"א, דלשיטת רבי יוחנן משעה שהדליק את הגדיש והיה עבד כפות לו שאינו יכול לברוח, מיקרי המדליק את הגדיש רודף שניתן שניתן להציל את הנרצח בנפשו של הרוצח. וממילא אף שעדיין בפועל לא נהרג העבד, כבר יש עליו חיוב מיתה משעה הראשונה, וממילא מיפטור מהתשלומין של הגדיש. ולשיטת ריש לקיש, דמיירי שהצית בגופו של עבד, מוקים לה הרשב"א שמכל מקום מיירי שהעבד עדיין היה בחיים בשעה שהשריפה הלכה ושרף את הגדיש, וכל הזמן משעה שהצית בגופו של העבד עד שנהרג העבד מיקרי רודף, שפוטרו מן התשלומין על כל חיובי ממון שבאו עליו בשעת רדיפתו.

ולהרשב"א אין הפטור בכלל מדין קלבד"מ שבא מחיוב מיתה של רציחה, וממילא לא קשה בזה לדברי הירושלמי הנ"ל דמדליק גדיש בשבת פטור מתשלומין רק משום שעל כל שיבולת ושיבולת חייב מיתה מחדש, דהא דפטור על הגדי וגדיש הוא מדין רודף.

ולפי דברי הרשב"א יצא לנו דין מחודש, דמי שזרק חץ להרוג את חברו, ושיבר כלים בשעת הליכת החץ, פטור מן התשלומין מדין רודף, דכל זמן הליכת החץ יש עליו שם רודף, אע"פ שעדיין לא בא עליו חיוב מיתה מחמת רציחה. ודבר זה צריך עיון, שהרי כל דין רודף שפוטרו מן התשלומין הוא משום שניתן להצילו בנפשו. אבל לאחר שהצית אש או זרק חץ, מה יועיל אם יהרגו את זורק החץ או מבעיר את הבערה, הרי בזה לא ינצל הנהרג. וכל שלא יצילו את הנהרג, למה יהא מותר להרוג את הרוצח קודם מעשה ההריגה ובלי עדים והתראה.



ביאורו של הגר"א בדברי הדרישה והש"ך

ולאחר כל מה שנתבאר, עדיין אין לנו בזה כדי להבין את סברת הדרישה והש"ך, שכל מה שנמצא בדברי הראשונים עד הנה הוא רק דעל מעשה הנמשך שיש עליו חיוב מיתה. ואף שחיוב המיתה בא תיכף בהתחלת הפעולה, מכ"מ יכול ליפטור מתשלומין שיתחייב כל זמן משך הפעולה, מדין קלבד"מ. אבל הרי הדרישה והש"ך מיירי שהוציא גניבה מרה"ר לרה"ר, וכבר

הניחה מידו והשלים מלאכת הוצאה שנתחייב עליה מיתה, ורק אחר גמר המלאכה השליך את הגניבה לנהר או שיבר את הכלי, פטור מתשלומין "כיון דעדיין עומד בחיוב מיתה". ולכאורה למה זה מיקרי שהוא עדיין עומד בחיוב מיתה, ומה זה שונה מהיוצא ליהרג ששיבר כלים או כל מי שנתחייב מיתה ואח"כ הזיק, דבוודאי אינו פטור משתלומין.

ובביאור הגר"א כאן בסי' שנ"א (סק"ה), לאחר שהקשה על הש"ך שבדברי המגיד משנה כתב מפורש שגם בגונב כס בשבת חייב בתשלומין אם אבדו אח"כ, ולא כדברי הש"ך שרק במחירת ס"ל לה"ר ישעיה ודעימיה שחייב לשלם בשיבר אחר שיצא מהמחירת, הוסיף בזה הגר"א וכתב: ומה שהקשה דעדיין בחיוב מיתה קאי וכ"כ בפרישה יש לומר דבכרמלית וכיוצא, ואחר כך רוצה לומר אחר חיובו.

ובדבריו הק' בקצירת האומר נראה שביסודי הדברים דעתו מסכמת לסברת הש"ך והדרישה שהאדם עדיין בחיוב מיתה קאי, וממילא הוא פטור מהתשלומין. ומה שכתב המגיד משנה והרמ"א שאם אבדו "אחר כך" חייב בתשלומין, היינו "אחר חיובו", דבשעת חיובו בוודאי פטור לכ"ע. והדברים סתומים, וכן מה שהוסיף דבכרמלית דיברו, מה רוצה בזה (ועי' בהגהות מהרי"ג שנדפסו בגליון השו"ע שמשבש את דברי הגר"א בגורעין ומוסיפין ודורשין ונדחק הרבה, עיי"ש).



בגדר מלאכת הוצאה בשבת בשונה משאר מלאכת שבת

ואולי יש להעמיס בדברי הגר"א פירוש בדבריו, לאחר הבנת גדר מלאכת הוצאה בשבת שעליה אנו דנין בדין הגונב כס בשבת, עפ"י דבריו הידועים של הפרי מגדים בפתיחתו להל' שבת בהקדם דברי הגמרא במסכת שבת פ' המוציא (דף פ' ע"א) ואמר רבא הוציא חצי גרוגרת אחת והניחה וחזר והוציא חצי גרוגרת והניחה, אם קדם והגביה ראשונה קודם הנחת שניה נעשית ראשונה כמי שקלטה כלב או שנשרפה ופטור. ופירש"י כמי שקלטה כלב. דתנן לקמן (שבת דף ק"ב ע"א) הזורק וקלטה כלב פטור דלא הויא הנחה מכחו, והכא נמי כי גמרה הוצאה בטלה להנחה קמייתא והויא כמאן דליתא.

ועל זה נסתפק הפרי מגדים (פתיחה להל' שבת ד"ה נסתפקתי) מהו הדין בכל שאר מלאכת שבת, אם בעינן ג"כ שיהא החצי שיעור שעשה שחרית קיים בין הערבים כדי לצרפן שיתחייב, כגון שקצר כחצי גרוגרות בשבת בשחרית ונאבדה או נשרפה קודם שקצר חצי גרוגרת השני אם גם בזה אמרינן שהקצירה בטלה ולא מצטרפי לחיובו. וכתב על זה בזה"ל: ואפשר דהוצאה מלאכה גרועה ואין לך בו אלא חידוש, או אפשר לחלק בענין אחר משא"כ בקצר או טחן מאי אכפ"ל אי נאכל או נשרף הראשון מכ"מ הרי עשה שיעור שלם.

ונראה מדבריו דמלבד שאין ללמוד מדיני הוצאה על שאר מלאכת שבת, משום דהוצאה היא מלאכה גרועה ואין לך בו אלא חידוש, אבל יש עוד חילוק ביסוד וגדר מלאכת ההוצאה שאין בשאר מלאכת שבת, שאם נאבד החצי הראשון או שנסתלק ממקומו קודם שיניח את החצי השני, בטלה עצם המלאכה באופן שאין לצרפה אח"כ עם החצי השני. מה שאין כן בכל שאר

מלאכות השבת, שאף אם נאבד הדבר או נשרף אינה מבטלת את המלאכה ואפשר לצרפה עם החצי השני. והדבר צריך ביאור, מה נשתנה במלאכת הוצאה.

והמנחת חינוך במצוה ט"ו באיסור הוצאת מקרבן פסח חוצה (אות ז' במנ"ח עמוד פ"ו בעמודי מהדורת מכון י-ם) חקר אם כן הוא הדין באיסור הוצאת הפסח, שאם הוציא חצי שיעור מהפסח שנאבד או נשרף קודם שהוציא חצי שיעור שני, אם יופטר מהמלקות כמו בהוצאת שבת, דבכל הענינים דומה איסור הוצאת הפסח לאיסור הוצאה בשבת. וע"ז הביא את ספקו של הפמ"ג, וכתב שאם זו סברא דוקא בהוצאת שבת משום דמלאכה גרועה היא, אולי אין מזה ראייה לאיסור הוצאת הפסח. אבל ביסודו נראה לו להמנ"ח שאין זה רק משום מלאכה גרועה, אלא שזה יסוד במהות של הוצאה דשייך גם בהוצאת הפסח. ומסיק "דבאמת מדברי רש"י שהבאנו נראה דוקא גבי הוצאה להטעם שפירש" (ועיי' עוד באפיקי ים ח"ב סי' ד' ענף ח' מה שהרחיב בענין הזה לדמות בין איסור הוצאה בשבת לאיסור הוצאת הפסח).



עקירת חפץ ממקום הנחתו מבטלת את מלאכת הוצאה

ונראה מדברי הפמ"ג, וביותר מדברי המנחת חינוך שדייק כן מלשון רש"י, דשאני מלאכת הוצאה מכל מלאכות שבת. דבכל מלאכת שבת המלאכה הוא מה שמהווה שינוי בעצם הדבר שבה הוא עושה את מלאכתו, כגון במלאכת קוצר ממחומר, משנה הוא את השיבולת או הפרי מלהיות מחובר לקרקע לשויה תלוש, או במלאכת טוחן משנה את החטה ומהווה סולת. משא"כ במלאכת הוצאה, גוף הדבר הרי לא נשתנה, וכל השינוי הוא במקום החפץ, שמתחלה היה החפץ ברה"י ועכשיו מונח הוא ברה"ר או להיפך.

ולכן ס"ל להפמ"ג דדוקא בעקירת חצי הגרוגרת ממקומה לאחר הנחתה, וכן אם נשרפה או נאבדה, בזה מתבטל החצי המלאכה שעשה, וכדבריו של רש"י הק' "בטלה להנחה קמייתא וכמאן דליתא", ואי אפשר לצרפה עם החצי השני לאחר שכבר נתבטלה ההוצאה. משא"כ בשאר המלאכות, אין האבידה או השריפה פועלת שום ביטול בעצם המלאכה, שאין האבידה ניגוד למעשה המלאכה, כגון קצירה או טחינה, החפץ נשאר בקצירתו אף אם הוא נאבד. ואם היה שייך לדמות שאר המלאכות למלאכת ההוצאה בזה הדין, היה זה רק אם יש היכי תימצא לבטל את חצי המלאכה קודם שעושה את החצי השני, כמו אם מחבר את מה שקצר או שמהפך את הקמח לחטים לאחר שכבר טחן וכדו'.

ואע"פ שאם הוציא כגרגרת שלימה בעקירה מרה"י והנחה ברה"ר נתחייב בזה במלאכת הוצאה, ושוב לא יוכל לפטור את עצמו ע"י שיעקור את החפץ שוב ממקומו, שהרי כלתה לו מלאכתו ונגמר חיובו. אבל לענין צירוף שני חצאי גרורות, שפיר אפ"ל דכל זמן שלא הניח את חצי הגרוגרת השניה לא יוכל לצרף את שני החצאים, אא"כ החצי הראשון עדיין במקום הנחתו מונח ולא נעקר או נאבד. משא"כ בכל שאר מלאכות, אפשר שיצטרפו שני חצאי שיעור, אף אם בשעה שהוא עושה את החצי השני כבר נאבד הראשון, כפי שבארנו בספקו של הפרי מגדים.

וזה דומה לצירוף בדיני אכילה, כגון מי שאכל שני חצי זית חלב ושהה בין שניהם יותר מכא"פ, אין מצטרפין להתחייב עליהם חטאת. כיון שבשעה שגומר מעשה האכילה כבר אזלה לה חצי אכילתו הראשונה. אבל אם אכל כזית שלם של חלב וחזר ואכל כזית אחר, אע"פ ששהה ביניהם יותר משיעור של כא"פ, אם האכילות היו בהעלם אחת מצטרפין שני הכזיתים להתכפר בחטאת אחת, כיון שכל אחת יש בה כדי שיעור אכילה לעצמו והצירוף הוא רק לכפרה.

כן הוא הדבר במלאכת הוצאה, צירוף שני חצאי גרוגרות הוא צירוף למעשה הוצאה, ועל זה אמרינן שאם נעקר או נאבד החצי השני ממקומו בטל ממנו שם הוצאה ואי אפשר להצטרף. אבל אם כבר גמר את ההוצאה בגרוגרות שלמות, שוב הוי כל גרוגרת שיעור הוצאה לעצמה, והצירוף הוא רק לכפרה. על זה לא אכפ"ל אם נתבטלה ההוצאה לאחר שכבר כלתה מעשה ההוצאה.



סברת ביאור הגר"א שכל זמן שהחפץ מונח ברה"ר מיקרי שעומד בחיוב מיתה לפוטרו מתשלומין

ואם כנים הדברים, אפשר להעמיס את זה בדברי הגר"א בביאורו על דברי הש"ך בסי' שנ"א, דבגונב כיס בשבת ע"י זה שהוציאו מרה"י לרה"ר ונתחייב עליו מיתה על מלאכת שבת, לא דמי למחותרת או אף לשאר מלאכת שבת שלאחר שכבר נתחייב מיתה שוב אין פוטרינן אותו מתשלומין שיתחייב לאחר שכלתה לו חיוב מיתה. דבמלאכת הוצאה, כל זמן שהחפץ עדיין מונח ברה"ר, כיון שזה גופא הוא תכלית המלאכה, מיקרי שעדיין עומד בחיוב מיתה. וע"י זה יופטר מתשלומין, אף אם נתחייב ממון לאחר שכבר הניחו ברה"ר.

ועל זה דייק הביאור הגר"א בלשונו וכתב: ומה שהקשה דעדיין בחיוב מיתה קאי וכ"כ בפרישה יש לומר "דבכרמלית וכיוצא, ואחר כך רוצה לומר אחר חיובו". כוונתו היא דאה"נ כל זמן שהחפץ מונח ברה"ר מודה הרמ"א דלכ"ע יופטר מתשלומין אם אבדו משם. ודברי הרמ"א שכתב "אבל אם אבדו אח"כ חייב" רצונו לומר שכבר הוצא מרה"ר לכרמלית וכיוצא בזה. זה מיקרי אחר חיובו, ואם אבדו אז חייב בתשלומין, שכבר כלתה לו מלאכת ההוצאה, ושוב א"א לפוטרו מתשלומין.



הרב עוז דוד כפיר

בית מדרש לדיינות תורת שמעון, הר נוף ירושלים

השבת גזילה ע"י נתינה לצדקה או לגמ"ח עבור הנגזל שאינו ידוע

שאלה:

א. נשאלתי רבות האם ניתן לקיים את דין השבת גזילה או חוב ישן וכדו' כשלא זכור ממי לקח, על ידי נתינת צדקה או תרומה לזכות ולטובת הנגזל בכל מקום שיהיה. או שמא אין זה נקרא השבה אלא עד שיחזור החפץ או דמיו לנגזל, או שיתן דבר הראוי לשימוש לכל אדם, שיתכן שגם הנגזל יהנה מזה.

ב. עוד יש לדון ברעיון חדש שהתחילו ליישמו לפני כמה שנים - לתת את כסף החוב שאין ידוע מי בעליו - לקרן המזכה את הממון לכל הבעלים הנמצאים בעולם מדין זכין לאדם שלא בפניו, ואח"כ מעבירה הקרן את הכסף לקופת גמ"ח, והכסף שמור לבעליו עד שיבא אליהו ויברר, ולעת עתה משתמשים בו להלוות כסף לאחרים. וצריך בירור אם פתרון זה יועיל מבחינה הלכתית.

הכרעת הדין:

א. דעת רוב הפוסקים שאין אפשרות ביד השב בתשובה לקיים השבת גזילה או חוב שאין ידוע מי בעליו ע"י נתינת צדקה לזכותו הרוחנית של הנגזל, אלא צריך לעשות צרכי רבים באופן המירבי על מנת שהנגזל או יורשיו יהנו מהדבר שעשה. וצריך שיהיה זה צורך השווה לכל נפש, גם לכאלו שאינם שומרי תורה ומצוות, באופן שיגדיל את הסיכויים שיבוא הדבר לידי הנאת הנגזל או יורשיו. ואם מסופק כמה כסף הוא חייב, ישתדל לתת סכום העולה מעבר לכל ספקותיו כדי לצאת מכל חשש, וישא תפילה שהנגזל ימחל לו בלב שלם, והבא להטהר מסייעין בידו.

ב. אין להסתמך על הפתרון החדש לזכות את כספי החובות לבעלים, מכיון שנחלקו הפוסקים אם מועילה הקנאה לאדם לא מבורר באופן שהוא לא יכול לשלוט על הדבר שזיכו בעבורו. ואנו אין לנו להסתמך אלא על דברי הגמרא, הראשונים, גדולי הפוסקים ובראשם מרן השו"ע שכתבו, שהפתרון לענין זה הוא עשיית צרכי רבים באופן המועיל.

הנושאים לדיון:

א. עשיית צרכי רבים כשאנו יודע ממי גזל

ב. נתינת צדקה לטובת הנגזל - השיטות שמועיל

ג. הערות וראיות שלא מועילה נתינת צדקה כצרכי רבים

ד. נתינת צדקה לטובת הנגזל - השיטות שלא מועיל

- ה. זכיה שאינה מבוררת בהשבת גזילה ובנתינת מעות לפדיון הבן – השיטות שמועיל
- ו. הערות וראיות שלא מועיל פדיון הבן באופן זה
- ז. זכיה שאינה מבוררת בנתינת מעות לפדיון הבן – השיטות שלא מועיל
- ח. דעת הפוסקים לגבי זכיה שאינה מבוררת בשאר נושאים [מתנה, מכירת חמץ, עירוב תבשילין, צדקה]
- ט. הערות וראיות בגדר יסוד דין זכין שמועיל רק באופן שהזוכה שולט בממון
- י. תמיהה רבתית בדין זכין באופן כללי במכירת חמץ ובשטרות פרוזבול
- יא. עצות ודוגמאות מעשיות לעשיית צרכי רבים בזמנינו



א.

עשיית צרכי רבים כשאינו יודע למי גזל

איתא בגמרא ב"ק (צד:): "הרועים והגבאין והמוכסין תשובתן קשה ומחזירין למכירין וכו' ושאין מכירין יעשה בהם צרכי ציבור, ואמר רב חסדא בורות שיחין ומערות". ע"כ. ובכעין זה בגמ' ביצה (כט.) וז"ל: "דתניא גזל ואינו יודע למי גזל, יעשה בהם צרכי רבים, מאי ניהו אמר ר"ח בורות שיחין ומערות". ושם מבואר שכן נהגו חכמים. וענין צרכי רבים פירש רש"י (שם): "שגזל אנשים הרבה". עכ"ל". ואע"פ שהרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה, מ"מ מרן השו"ע פסק כן להלכה (ח"מ סי' שסו ס"ב).

ויש להוכיח דעשיית צרכי רבים אין זו עצה טובה גרידא, אלא הוא דין וחיוב.

הנה איתא בתוספתא (פ"י דב"ק ה"ח): "הגזול את הרבים חייב להחזיר לרבים". ובפירוש חסדי דוד שם כתב וז"ל: "י"ל דאיירי שגזל את הרבים ואינו יודע למי גזל, ולהחזיר לרבים דקתני לאו דוקא, אלא כלומר יעשה בהם צרכי רבים, כגון בורות שיחין ומערות, דבהכי גם הנגזלים יהנו מהן" (וכע"ז פירשו החזון יחזקאל והמצפה שמואל שם). ומשמע מלשון התוספתא שהוא חיוב גמור. וכן נראה מלשון המאירי בחידושיו (ביצה שם) שכתב דגזלן של רבים "אין לו מחילה אלא בצרכי ציבור כגון בורות שיחין ומערות, שהדבר מצוי ליהנות בהם הנגזלים או יורשיהם".

אמנם הגם שעשיית צרכי רבים כשלא יודע ממי גזל, הוא חיוב גמור, מכל מקום אין בתקנה זו בכדי לקיים את דין השבת הגזילה ולכפר לגמרי על העוון, אלא יש בזה דין השבה במקצת, כמבואר בתוספות (ב"ב פח: ד"ה התם) וז"ל: "והיכא דגזל לרבים, אינו יודע למי ישיב, דאע"ג

א. ובאמת דהמקור לזה דמיירי בגזול מן הרבים, הוא בגמ' ב"ק (שם) וכן הוא להדיא בדרך ארץ רבה (סוף פ"י). ותחילה יש לעיין האם ענין זה של עשיית צרכי רבים הוא דווקא בגזול מן הרבים, או גם בגזול מן היחיד דינא הכי. ובפשטות אין חילוק בין רבים ליחיד, שהרי סו"ס אינו יודע ממי גזל, ויתכן שע"י שיעשה דבר לצורך הרבים, גם הנגזל יהנה ממנו. ומה שנקטו 'גזל מהרבים' הוא מכיון שיותר קשה לאתר את הרבים מאשר את היחיד, אך איה"נ אם לא יודע מיהו אותו יחיד, יעשה צרכי רבים. וכ"נ מדברי האגרות משה (ח"א ח"מ סי' פח). אולם ראיתי בספר פתחי חושן (דיני גניבה פ"ד סי"ח הערה ג) שכתב לדייק מהנ"ל, שהתקנה לעשות צרכי רבים הוא רק בגזל מהרבים, אך בגזל מהיחיד לא אמרו תקנה זו ע"ש והוא מחודש.

השבת גזילה ע"י נתינה לצדקה או לגמ"ח עבור הנגזל שאינו ידוע רעו

דאמר' (ב"ק צד:) יעשה בהן צרכי רבים, מ"מ לאו תשובה מעלייתא היא". וכן הוא ברש"י (יבמות כא: ד"ה עריות), וברשב"ם (ב"ב פח:), ובתוס' (ב"ב לה: ד"ה דתני). וכ"כ רבי אברהם אב"ד (הו"ד בספר שיטת הקדמונים ב"ב פח:), וכ"כ בפירוש רבינו ברוך הספרדי (בספר שיטת הקדמונים שם) דהכא לא אפשר בתשובה, דלא ידע אמאן מהדר. ע"ש. וכ"כ בפירוש הגמ' (שם) ה"ד רמ"ה. וכ"כ התוספות ישנים (יבמות כא:), וכ"כ הסמ"ג (לאוין סי' קנב) ע"ש. ומה שאי"ז השבה מעולה, הוא מכיון שהגזול לא מחזיר בידי את הגזילה או דמיה לנגזל, אלא רק עושה בה דבר שיתכן שהנגזל יהנה ממנו, וחז"ל ביררו לו את המוטב. וכ"כ הב"י (חור"מ סי' רלא אות יט), ועיין בסמ"ע (חור"מ סי' רלא סקל"ד). וכן הוא בשו"ת מים חיים (רפפורט חור"מ סי' כו) בתשובה מבין המחבר, דאי"ז תשובה מעולה כל כך, אלא שחכמים תיקנו מה שאפשר לתקן. עכת"ה. וכ"כ בשו"ת בנימין זאב (סי' שסח) ובשו"ע הרב (חור"מ ח"ו עמ' נח) ובבבן איש חי (שנה א פרשת כי תצא אות ג), ובשו"ת חלקת יעקב (חור"מ סי' טז) ועוד. אולם בספר הלבוש (עיר שושן סי' לד סעי' ל) כתב לגבי פסולי עדות ובכללם המלווים בריבית, שאם אינו יודע ממי לקח, צריך לעשות בו צרכי רבים, שאז כשיהנו ממנו רבים יבוא גם הנגזל בתוכם ויהנה ממנה, והוי השבה ותשובה שלימה. עכת"ה. ואחר המחילה, לא זכר שר מדברי הני ראשונים שהסכימו כולם דאי"ז תשובה מעולה אלא שביררו לו את המוטב. ושמה כוונתו שאחר שתיקנו חז"ל כך, אע"פ שאי"ז תשובה מעולה כיון שהוא לא מחזיר את הגזילה לנגזל ממש, מ"מ, כעת זו התשובה השלימה והמבוררת ביותר העומדת לפניו. ועדיין צ"ב.

ויש לחקור בטעם תקנת חז"ל שאדם שאינו יודע ממי גזל שיעשה צרכי רבים, האם הוא כדי שיתכן שלבסוף הנגזל יהנה מדבר זה, ויחשב כאילו החזיר לו את הגזילה [או עכ"פ את חלקה], או שמכיון שסו"ס הוא לא מחזיר לו בפועל ומהתורה לא יוצא יד"ח השבה, תיקנו חז"ל שמכל מקום יוציא את הגזילה מתחת ידו, והעצה לכך היא עשיית צרכי רבים, ויתכן שגם נתינת צדקה היינו הך, שהרי ע"י הנתינה הוא מוציא את הממון הגזול מתחת ידו.

והן אמת שבספר מנורת המאור (הראשון, אלנפאור ח"ג פ"ג – תשובה עמ' 50 בסופו) כתב שישתדל להשיב גזל שגזל לרבים, כגון שיעשה בו צרכי רבים, ואין דבר שעומד בפני התשובה, ובעל

ב). ולקושטא דמילתא, דקדוק זה קשה גם בלשון הרא"ש, דהנה כתב הרא"ש בסנהדרין (פ"ג סימן י) וז"ל: והמלוה בריבית וכו' מילתא דפשיטא שצריך להוציא הגזילה מתחת ידו. ואף אם אין יודע ממי נטל, צריך לעשות בהם צרכי רבים אם רוצה לעשות תשובה מעלייתא", כי ההיא דפ"ג דמסכת יום טוב (כט.) שכינס ממון בבירורי מידות. ע"ש. וכ"כ בתוספות הרא"ש (שם דף כה.). ומשמע מדבריו שבעשיית צרכי רבים נחשב לו לתשובה מעולה. והנה מרן השו"ע הביא את דבריו בבית יוסף (חור"מ סי' לד סכ"ט), ופלא הוא שלא תפס עליו מדברי שאר הראשונים הנז"ל שמבואר מדבריהם שאין תשובתו מעולה. ואדרבה, דקדק הב"י בדבריו איפכא, דמשמע מדברי הרא"ש דרק אם יעשה צרכי רבים הוי תשובה מעולה, הא לאו הכי, תשובה הוי, אבל לא מעלייתא. וחלק עליו הב"י וכתב, דלאו דוקא, דאין ה"נ שאם לא עשה כן עדיין פסול הוא וכו'. ע"ש. וראיתי בשו"ת שמחת יהודה (ח"ב חור"מ סי' מא) שכתב ליישב דאין קושיא מדברי הראשונים נגד הרא"ש, ולעולם ס"ל להרא"ש כדעת כל הראשונים שאף אם עושה בזה צרכי רבים אין זו תשובה מעליא, ומה שכתב "שאם רוצה לעשות תשובה מעלייתא", כוונתו לומר כלפי שמיא. וכן נראה מדברי הרמ"א בדרכי משה (סימן לד אות טז) דהא דכתב תשובה מעלייתא, בא לומר וכו' שאם רוצים לעשות תשובה מעלייתא ולצאת יד"ש צריכים להוציא הריבית מתחת ידיהם וכו'. ע"ש. וכ"כ בספר גאון צבי (חור"מ סימן לד דף יב ע"ד ד"ה וכן) שאין שום חילוק בין הבית יוסף לדרכי משה לדינא, אלא חילוק בלשון הרא"ש שהוא מרווח טפי וכו'. ע"ש.

אולם אם נרצה ליישב כן גם בדברי העיר שושן הנ"ל, נמצא דוחק בידינו, שהרי הוא כתב דהוי "השבה" ותשובה מעלייתא. ולגבי חלק ההשבה אין מי שסובר שהוא מקיים זאת באופן מעולה בעשיית צרכי רבים.

תשובה הוא ועוונותיו מתכפרין, ויש לו חלק לעולם הבא. ע"כ. ומדבריו נראה שעיקר התקנה נועדה שיוציא את הגזילה מתחת ידיו, והוא חלק מעשיית התשובה. [שכתב בלשונו "כגון צרכי רבים", ומשמע גם שאר דברים המועילים להוציא את הגזילה מתחת ידיו].

אולם מדברי הראשונים נראה לא כן, דהנה כתב רש"י (ב"ק שם ד"ה בורות): "להכניס בהם מים לשתות, דהוי דבר הצריך לכל, ויהנו מהם הנגזלים". וגם במאירי (ביצה שם) כתב: "אין לו מחילה אלא בצרכי ציבור כגון בורות שיחין ומערות, שהדבר מצוי ליהנות בהם הנגזלים או יורשיהם". והיינו, שעיקר תקנת עשיית צרכי רבים היא בכדי שהנגזל יהנה מהדבר. וכ"כ הסמ"ע (ח"מ סי' שסו סק"ה) לבאר את טעם תקנת צרכי רבים וז"ל: "דאז גם הנגזל יהנה מן הדברים הנעשים מדמי הגזילה". וכ"כ בשו"ת אורח משפט (ח"מ סי' יח) ע"פ דברי רש"י הנ"ל.

ויתכן לבאר מהו הגדר בזה, ע"פ מה שכתב החזון איש (הל' פסח סי' קיח אות ז) לגבי איסור גזל, שכל זמן שמחזיק בידו את הגזילה הרי הוא עובר בלא תגזול, ואם עשה תשובה, ונוטל את הגזילה ומוליכה לבעליה, מיד בשעה שהחליט לחזור (עוד קודם ההשבה) נפסקה העבירה. והביא ראיה מדברי התוספות (פסחים כט: ד"ה והא) שהוכיח ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו, אינו עובר עליו בבל יראה ובבל ימצא. וכתב החזו"א דה"ה בגזל. ע"ש. ומבואר בדבריו, שאע"פ שעדיין לא השיב בפועל את הגזילה, מ"מ בשעה שהחליט להשיבה, נפסק איסור הגזל. וע"ע מ"ש על פי יסוד זה בספר אור שמח (פ"ה מסוכה הכ"ח) ובשו"ת הר צבי (ח"ב סי' עד).

ובפשטות יש לומר, שגזל הוא איסור מתמשך בכל רגע מכיון שהוא מעכב את הגזילה ברשותו, וכל כמה שהוא רוצה להחזירה ולא חפץ בהחזקתה, נפסק האיסור.

אולם המשנה ברורה (סי' תרו שעה"צ סק"ב) כתב דבאיסור גזל ואונאה וכה"ג, ידידוע שהוא לאו הניתק לעשה דוהשיב את הגזילה, אין רשאי להמתין עד ערב יוה"כ, דכל שעה ושעה יש עליו חיוב עשה זו, דהוא תקונו של לאו, ודומיא דכל עשה דאורייתא שחייבו חז"ל לעשותו בבוא זמנו כמו לולב ובהמ"ז וק"ש וכדו', וכ"ש בזה שעבר מתחילה על לאו דאורייתא. ע"כ. וממה שכתב "אין רשאי להמתין עד ערב יוה"כ" משמע דהוא לא עובר בכל רגע באיסור, אלא הוא כעין ענין זריזין מקדימין למצוות. ויתכן לומר, דגם האחרונים הנ"ל סברי דאיה"נ, ולא נחשב כעובר על איסור גזל בכל רגע, אלא דמ"מ הוא נחשב כמחזיק בידו באיסור לענין דמקרי רשע ומשום כן, כשהוא מחליט להשיב את הגזילה הוא כבר לא נקרא רשע.

ומעתה יש לומר, דבאמת יש ענין להוציא את הגזילה מתחת ידו, כדי שיוכיח על רצונו לשוב בתשובה, וכשהוא מחליט שלא לעכב את הגזילה אצלו, מיד הוא מפסיק להחזיק באיסור ולהקרא רשע. וכשהוא לא יודע מיהו הנגזל כדי לקיים השבה מעולה, תיקנו חז"ל שהדרך להוציא את הממון מתחת ידו הוא ע"י שיעשה בזה צרכי רבים. ואע"פ שאי"ז תשובה מעולה, מ"מ יש בזה בכדי להוריד מעליו שם 'רשע' שמחזיק באיסור.

ג. וע"ע בספר אורחות צדיקים (שער התשובה ד"ה בכל אלה) שכתב כן וז"ל: "ואם לא ידע חשבון הממון ואינו מכיר האנשים אשר גזל וכו' שיעשה צרכי רבים, כגון לבנות גשר, או לתקן בארות, או לתקן בתי כנסיות, או שאר צרכי רבים, ותיהיה הנאה ממנו לכל העולם, למי שגזל ממנו וגם לאחרים".

ונמצינו למדים מכל האמור, דהגזול ואינו יודע ממי גזל צריך שיעשה צרכי רבים באופן כזה שיש סיכוי שהנגזל יהנה ממה שתיקן עבור הרבים ובכך יחשב לו כהשבה פורתא. אולם אם אין סיכוי שכזה, וכגון שגזול בחוץ לארץ או בעיר רחוקה, לכאורה אין תועלת במה שיעשה צרכי רבים.

איברא, דבנידון דידן יש ללכת לאור הדברים שכתב הערוך השולחן (חו"מ סי' שסו אות ג) ולקבלם כיסוד בכל ענין עשיית צרכי רבים, וז"ל: "לפיכך אמרו חכמים שיעשו בהגזילות צרכי רבים, כגון בורות שיחין ומערות, ותקוני דרכים ומרחצאות וכיו"ב, דגם הנגזלים יהנו מזה, אבל מחילה לא שייך בהם, דהא אין מי שיודע אם גזלו אם לאו, וכשיעשה צרכי רבים יסבב ה' שכל אחד מהנגזלים או מיורשיהם, יהנה כפי ערך גזילתו ושימחלו לו, והבא להטהר מסייעין אותו מן השמים". עכ"ל. ונראה בכוונת דבריו, דמאחר שעשיית צרכי רבים אין בזה כדי תשובה מעלייתא, וגם הנאת הנגזל מתיקון זה לפעמים הוא דבר רחוק, ע"כ יש כאן כמין ענין סגולי בבחינת "הבא להטהר מסעיין בידו" שע"י זה שהוא מראה את רצונו לשוב בתשובה, יגלל הקב"ה שיהנה הנגזל מצרכי הרבים שעשה, ובכך תהא לגזלן השבה ותשובה פורתא. וכע"ז כתב בחובת הלבבות (שער התשובה פ"י) וז"ל: "ואם הרע לחבירו בגופו או בממונו, יכניס לו הבורא יתברך בלבו רצון ואהבה עד שימחול לו במה שהיה מחטאו עליו, כמ"ש ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו". ע"כ. וכתב בספר ארך אפים (סי' א ביוסף אברהם אות ט) בשם ספר תולדות אדם, שאת דברי חובות הלבבות הללו אמר אדוננו הגר"א ז"ל לגאון הצדיק רבי זלמן מוולאז'ין ז"ל כדי לנחמו (ע"ש כל המעשה). ואשר על כן, גם אם האדם חושב שאין סיכוי שהנגזל יהנה מתיקון זה, מ"מ יעשה כתקנת חכמים, ויגלגל השי"ת שיבוא הדבר לידי הנאת הנגזל, והוא מרצונו ימחל לו.

ב.

נתינת צדקה לטובת הנגזל - השיטות שמועיל

והנה יש שרצו לומר שהגזול ואינו יודע ממי גזל, יתן כסף לצדקה ויאמר שזכות הצדקה תהיה עבור הנגזל. ויש אומדנא שהנגזל מסכים לכך, שהרי בין כה הוא לא יקבל את כספו בחזרה מכיון שאין הגזולן זוכר ממי גזל, ולפחות תהיה לו זכות רוחנית, ועל ידי נתינת הצדקה, יחשב הדבר לגזלן כעשיית צרכי רבים.

וראשון הסוברים כן, הוא ספר בינת יששכר (בלאך, שנת תקמ"ה ונדמ"ח בשנת תשמ"ח, דרך אמונה דף קכח) שכתב בזה"ל: "ולדינא קיימא לן הכי כחכמים דמהני צרכי רבים ובלבד שיכוין לשם

ד. ועיין בשו"ת פתחא זוטא (ח"א סימן לו דף לב:), שכתב דהיכא שעשה תשובה, רק דלא הוי תשובה מעליותא, כגון בהאי דמוכסין וגבאין שעושין צרכי רבים דלא הוי תשובה מעליותא, אפילו הכי אם עבר יום הכיפורים נתכפר חטאם וכו' וזה פשוט וברור. עכ"ל. ולכאורה אין נראה כן מדברי כל הני ראשונים. ועיין בשו"ת שמחת יהודה (אזולאי, ח"ב חור"מ סי' מא אות יג) מה שכתב לבאר בזה.

ה. אמנם בחובת הלבבות (שם) כתוב: ואם הרע לחבירו בגופו או 'בזכרו', והיינו הוצאת שם רע, אך בספרים רבים כתבו 'בממונו', וכן הוא בספר ארך אפים הנ"ל. וגם אם הוי ט"ס, מ"מ הכוונה אחת היא.

שמים, והא דכתב השו"ע בורות שיחין ומערות הוא לאו דוקא, דהוא הדין כל כיוצא בזה כגון לדין נתינת צדקה ועשיית גמ"ח, וסברא רבה יש בזה לומר דצדקה הוא תקנה לגזל, דידוע לכל עוון ולכל חטאת תקונו הוא בטולו"ו וכו'. ע"ש. וחזינן מדבריו, דעשיית צרכי רבים היא לא רק בעשיית בורות שיחין ומערות וכדו' שיתכן שיהנה הנגזל מתיקון זה, אלא גם ע"י נתינת צדקה מהני. [וקצת צ"ב, דבעמ' קכח כתב הרהמ"ח ז"ל, דמי שאין באפשרותו לעשות צרכי רבים, יפור ממונו לצדקה. ומשמע שנתינת צדקה אינה לכתחילה אלא רק כשאין אפשרות לעשות צרכי רבים].

וכן נראה מדברי רבינו החיד"א בספרו עבודת הקודש (כפ אחת אות יא), שכתב: "ויכוין שבכח מעשה הצדקה יתבטלו כל המקטרגים מעליו, ויכוין שאם חייב איזה סך לאיזה אדם שאינו יודע בין בגלגול זה בין בגלגולים אחרים מאיזה צד ואופן, שתועיל צדקה זו לתקן אשר עיות". את"ד. אולם, יתכן שאין כוונתו של ידי צדקה זו יחשב לו כאילו עשה צרכי רבים, אלא שיש חלק נוסף שהוא עוון הגזל, וע"י הצדקה יוכל לתקן את אשר עיוות בנשמתו. (כלומר, אין הכוונה שיתקן אשר עיוות, ויחשב כאילו החזיר הגזילה).

גם בספר שמן לאשר (נימאן, הנדמ"ח ב"מ ה. עמ' קכח ד"ה ובעיקר) כתב דצריך לתקן במעות צרכי רבים, אם אינו יודע ממי גזל, או צדקה אם ירצה. ע"ש. וע"ע בספר גבעת פנחס (דעמביצר, תרפ"ה, דף כח סוף ע"ד) שכתב: "ואם גזל רבים יעשה צרכי רבים דהיינו צדקה". ע"ש. וכן מצאתי שכתב הפלא יועץ בספרו יעלזו חסידים (דף סא ע"ב) וז"ל: ואם אינו יודע למי גזל ולא יוכל להשיב יעשה צרכי רבים, או יתן אותו ממון לצדקה, ולעולם כשנותן צדקה יכוין שיהא לשלם ולתקן את אשר עיוות בעוון עוול וגזל שאינו יודע ושב ורפא לו. ע"ש. וכ"כ בספר חשבי מחשבות (פולק, עמ' יג במוסגר) שנתינת צדקה הוי שפיר צרכי רבים. ע"ש. [וע"ע בשו"ת אור שמח (ח"ב סימן מז) שמשמע מדבריו שמהני צדקה עבור צרכי רבים, אך בספר חשוך חמד (בבא בתרא עמ' רל) ביאר שכוונתו אחרת, ובודאי שלא מהני נתינת צדקה לטובת הנגזל במקום עשיית צרכי רבים. ע"ש]. גם מדברי החיי אדם (כלל קמג) משמע כן, שכתב וז"ל: "ויש אנשים שטועים ונותנים מה שבידם מהגזל לצדקה ומפזרים לעניים, וזה טעות גמור כמ"ש יד ליד לא ינקה רע (משלי יא, כא), ואע"פ שאז"ל (ביצה כט.) גזל ואינו יודע למי גזל יעשה בהם צרכי רבים, היינו שיעשה כן לפי שאינו יודע למי גזל, אבל אם יודע לא יועיל לו כלום עד שיחזיר לו או אם מת יחזיר ליורשיו". עכ"ל. ונראה שכוונתו לעורר את אותם הטועים ונותנים מהכסף הגזול שבידם לצדקה, אולם אם הם רוצים לשוב בתשובה ואינם יודעים מי הוא הנגזל, יכול הגזלן לעשות בהם צרכי רבים ע"י נתינה לצדקה.¹ [וע"ע בספר ליקוטי מוהר"ן (מהדו"ק ס' ט) שכתב וז"ל: דע,

1. וראיתי לרבינו הבן איש חי בספרו אדרת אליהו (הפטרות שמות דף לט ע"ד), שביאר את הפסוק "ואומר לך בדמיון חיי", שהדמים היינו ממון, ובא לעורר על ענין הגזל שנתקן ע"י נתינת צדקה, וזו"ד: "ואם לא ידע למי גזל יעשה צרכי רבים, אבל מי שהוא נכשל בחשש גזל או בגזל גמור ולא הרגיש בו כלל ועיקר, הנה תועיל לו הצדקה שעושה לכפר עליו בשביל השוגג". ע"כ. אולם אין הכרח מדבריו שהוא סובר שע"י צדקה נפטר מעשיית צרכי רבים, ואדרבה, נראה שהוא סובר שאין תקנה להשבת הגזילה אלא צרכי רבים, וכל כוונתו היא שע"מ לכפר על שגגתו יתן צדקה. ודו"ק. וכיוצא בזה ראיתי לרבה של טבריה, הגר"מ ועקנין זצ"ל, בספרו זכרון מאיר (דרוש עב עמ' קז ד"ה והנה) שכתב בתו"ד: ולשאנו מכיר אמר ר"ח יעשה בהם צרכי רבים לחפור בורות מים לרבים וכו', או כמו ר"י שיתנם לצדקה, ויאמר הם

שע"י צדקה יוכל לתקן ממון גזילה שיש לו, היינו שגזל ע"י חמדה. כי גזילה ממש אין לה תיקון עד ששייב את הגזילה, וכן אם גזל את הרבים, צריך לעשות בממון שגזל צרכי רבים. אבל אם יש לו ממון גזילה ע"י חמדה, זה יכול לתקן ע"י צדקה, שע"י צדקה יתקיים כך, דהיינו שיתקיים אצלו ממונו, אף שהיא של גזילה ע"י החמדה. עכ"ל. ונראה מדבריו, שהוא מחלק בין גזל של אדם יחיד, שזה נתקן ע"י צדקה, לבין גזל של רבים, שצריך לעשות בממון הגזול צרכי רבים. וצ"ב מה החילוק. ויתכן שהוא למד כפשטא דגמרא, דצרכי רבים נתקן למי שגזל את הרבים ואינו יודע למי להשיב, ולא בגזל את היחיד].

עוד מצינו לכמה מאחרוני זמנינו שהלכו בדרך זו, ובראשם הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל (כ"ב תלמידו הגר"א פרץ שליט"א בספרו חקת משפט - לא תגזול פ"ז סעי' סא הערה 97) שנקט פעמים רבות בעצה זו, והוסיף שהגזול יתנה את נתינת הצדקה באם הנגזל ימחל לו. ע"ש. וכ"כ בקונטרס קובץ דינים (עמ' יג הערה 25) בשם הגר"ע אויערבך שליט"א.



לזכות אותם האנשים שכספם גזול איתו, ומבלעדי זה אין שום תקנה אלא ילך ויחזור בגלגול עד שיגמור וכו'. ע"ש. ונראה מדבריו שסובר דמהני לזכות צדקה עבור הנגזל.

ז. וראיתי (בכתבי התלמידים) שטעמו של הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל הוא משום שרש"י בב"ק (צד): פירש מה הם צרכי הרבים האמורים, וז"ל: "דיעשה שיחין בורות ומערות להכניס בהן מים לשתות דהוי דבר הצריך לכל, ויהנו מהן הנגזלים". ומשמע כי דין צורכי רבים הוא דוקא באופן שמסתבר מאוד שיהנו מהם הנגזלים, וכגון בור לשתיה לעולים לרגל, שהוא מקום שכמעט כולם עוברים בו. ולפי"ז י"ל שצורכי רבים אינם מתקיימים בתרומה לבית חולים, מקוה וכדו'. ולכן דעתו בזה היתה כי האידנא יש בכה"ג לתרום את הגזילה או שוויה לצדקה, שתהיה זכות הצדקה לטובת הנגזל. ע"כ.

אולם לענ"ד גם בזמן חז"ל הסיכויים שהנגזל יהנה מבורות המים שהיו עומדים לשתיה לטובת עולי הרגל, הם לא יותר גבוהים מהסיכויים שהנגזל יהנה משאר צרכי רבים המבוארים באחרונים וראויים לימינו אנו (עיי' דוגמאות לצרכי רבים בסוף התשובה), שהרי גם בזמנם מן הסתם היו הרבה בורות שתיקנו או נדבו אנשים לצורך עולי הרגל, ואין כלל וודאות שישתה הנגזל מאותו בור מים שהעמידו בעיקר עבורו. ואף על פי כן פסק השו"ע (חו"מ סי' שסו ס"ב) שיעשה בורות שיחין ומערות עבור צרכי רבים, למרות שבעונותינו אין היום ביהמ"ק ואין עולי רגלים. וכבר כתב המהרש"ל ביש"ש (ב"ק פ"ט סוף סי' ג) בזה"ל: ולא דוקא בורות כו' אלא הוא הדין שאר תיקוני דמתא, דמהני לכל. ע"כ. ואשר על כן, יש לעשות צרכי רבים בענין שיהיה בו את מירב הסיכויים שיהנה ממנו הנגזל, וכפי שהיה גם בזמן חז"ל.

ח. ומה שכתב בספר זכרון יצחק (טהרני עמ' יג סעיף ג) בשם ספר גשר החיים (עמ' לו) שהחולה ישתדל להרבות בצדקה כפי יכולתו, וצדקה תציל ממות, משום שאולי גזל ואינו יודע ממי גזל, וכשמפריש לצדקה נחשב כעושה בהן צרכי רבים, שהצדקה צרכי רבים היא. ע"ש. במחכ"ת, הדברים לא מדויקים למעיין במקורם, דז"ל הגשר החיים (שם ס"ד): ומשום שיש כמה אנשים שנכשלו חס ושלום בכסף של אחרים ואין למי להשיב, או בכסף של הרבים ושל ציבור שא"ל להשיב, לכן יצווה להפריש מכספו (בשיעור אותו הסכום המסופק) לעשות בו צרכי רבים. והיות שירושלים ת"ו שייכת לכלל ישראל, הנה כשעושה צרכי רבים עבור ירושלים ת"ו, כגון ת"ת או לבקו"ח או לבית הכנסת כללי בירושלים - הרי זה מעיין צרכי רבים הכלליים שנעשו מלפנים לתקנת עולי הגולה. עכ"ל. אתה הראת לדעת, שכונתנו לעשיית צרכי רבים המיועדים לציבור הכללי ולא לצדקה גרידא. וכבר תפס עלי בשו"ת מעשה אפוד (ח"א סי' קנט). וע"ע בשו"ת חלקת יעקב (ח"ג חו"מ סי' טז אות ד) שחידש דעל אף דבנתינת צדקה לא נחשב עשיית צרכי רבים, מ"מ אם הנגזל או יורשיו אינם בין החיים, עדיף טפי שיתן לצדקה. ע"ש.

ג.

הערות וראיות שלא מועילה נתינת צדקה כצרכי רבים

אך אחר המחילה מכבודם, יש להעיר. ראשית, אם פתרון זה הוא כל כך פשוט ומעשי, מדוע השמיטו הגמרא והשו"ע פתרון זה, ולפי דבריהם היה להם לכתוב במפורש שיתן הגזול צדקה עבור הנגזל, ובכך יתקן את גזילתו. [והוסיף להעיר בספר הליכות מועד (דיני ומנהגי עיו"כ פ"ו הערה מז) שאם נאמר שפתרון זה מועיל, הרי שתשובתו מעולה, ומדוע נתנו חז"ל פתרון שתשובתו אינה מעולה, כפי שמבואר בראשונים לעיל].

וראיה גדולה לדבר יש להביא מדברי הגמ' בביצה (כט.) דאותם שרצו לצאת ידי שמים בנתינה להקדש, לא הועיל להם, ואמרו להם חכמים שיעשו בהם צרכי רבים. ופירש שם רש"י וז"ל: אמרו להם חכמים א"כ אין לכם לעשות הקדש אלא לעשות בהם צרכי רבים, שהרי משל רבים היה ויהנו הרבים מהן. עכ"ל. ואי נימא דבנתינה לצדקה, וכ"ש הקדש, עבור הנגזל, מהני להחשב כצרכי רבים, מדוע לא קיבלו מהם את תרומתם.

זאת ועוד, אע"פ שאין בעשיית צרכי רבים כדי השבה מעולה, מ"מ הוי השבה קצת כפי שנתבאר, ולא מצינו שהאדם יוצא יד"ח השבה בדבר רוחני, שהרי ע"י נתינת הצדקה הרי הוא מטיב לנשמת הנגזל, ובכדי שיהא שם השבה, צריך להחזיר דבר ממוני ולא זכות רוחנית.

וראיה לדבר כתב בספר הליכות מועד (שם עמ' רל), מהמובא בשו"ע (סי' תרכ"א ס"ו) שנהגו לידור צדקות ביום הכיפורים עבור נשמות הנפטרים, כיון שגם להם יש כפרה. וכתב המשנ"ב (ס"ק י"ט) בשם המג"א (ס"ק ו') ושאר אחרונים, שהטעם שמועיל לתת עבור הנפטר, כיון שאמרינן, אילו היה חי היה נותן גם כן לצדקה, אבל בעבור רשע לא מועיל לתת צדקה. ולכאורה קשה, מדוע זכות הצדקה לא תזקף עבור הרשע. אלא מכיון שהכסף שייך לנותן, ממילא הזכות הולכת אליו, וגם אין את הסברא שאילו היה בחיים היה נותן גם כן. וממילא גם בנידוננו, כיון שאינו יודע מי הוא הנגזל, לא יכול לזכות לו את הכסף ואת זכות הצדקה.^ט

ואין להקשות, דלכאורה יש אומדנא ברורה ומוכחת דניחא לנגזל בפתרון זה, שהרי אם יאמרו לו שכמעט ודאי שהוא לא יהנה מכספו בחזרה, גם לא ע"י שימוש של צרכי רבים וכנ"ל, פשיטא שרוב בני האדם היו מסכימים לכך, דלכל הפחות יזכו בזכות רוחנית. אולם אין לומר כן, שהרי קשה לומר דין זכין לאדם כשהמזכה לא יודע מי הזוכה והזוכה לא יכול לבטא את בעלותו על הממון. וכפי שיבואר לקמן.



ט. ומכאן ראייה הפוכה למה שכתב בשו"ת גבעת שאול (וגשל, חחו"מ שאלה קט) דעל אף שצריך לעשות צרכי רבים בדבר שהנגזל יהנה ממנו, מכל מקום אם נותן לצדקה על דעת שיחשב כאילו חבירו נתן הצדקה שפיר דמי, וכעין מה שמנדיבם בעד המתים שאמרו הטעם משום דמשערים דהמתים היו נותנים הצדקה אם היה אפשר וכו'. עש"ב. ואדרבה, ממקום שבא יש להוכיח דלא מהני אף אם מכיון כאילו שחבירו נתן הצדקה, שהרי לנפטר רשע בכל גווני לא יועיל. וכנ"ל.

ד.

נתינת צדקה לטובת הנגזל - השיטות שלא מועיל

ובאמת שרבו הדעות הסותרות שפתרון זה ודומיו אינו מועיל כלל. וכן כתב רבי שמואל גארמיוזאן בספרו אמרי בינה (לפני למעלה משלוש מאות וחמישים שנה, בשיטה לב"ק עמ' רכז בסופו), בדעת רב חסדא בגמ' שם, וזת"ד: ומאי דמייתי ואמר רב חסדא וכו' קשה בלא רב חסדא הוה פריך שפיר, וי"ל דאי לאו רב חסדא הוה אמינא דצרכי ציבור היינו שום צדקה ומצווה בציבור, לכפר עליו שאינו יכול לצאת ידי שמים כדפירישית, אבל השתא דאמר רב חסדא בורות שיחין ומערות בכדי שיתקיים מקצת השבה, משמע דבמכירין צריכין להחזיר ממש שיגיע לידם הגזל, דאם לאו כן למה לי בורות שיחין ומערות, ודו"ק. ע"ש. וזה ממש כדברינו לעיל, שבכדי שתתקיים מקצת השבה, בעינן שיגיע הממון ליד הנגזל.

וכן כתבו עוד אחרונים רבים, מהם: ספר כרם פתחיה (מקני ח"ב עמ' פב), הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (כרך ד חח"מ סי' פח ד"ה ומה), ספר עלי תמר (על הירושלמי, פ"ז מפאה ה"ג עמ' שפו, ושם הביא ראיה נפלאה ממעשה דרבי חנניא שמכר בטעות דבש גרוגרות במקום דבש של דבורים, ועל אף שהקונים היו מרוצים, בהפרש הכסף בנה בית מדרש. ע"ש). וכן הוא בשו"ת חלקת יעקב (ח"ג חו"מ סי' טז אות ד), ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סי' קיח אות ג, שם נשאל מסוחר אחד שמכר סחורתו, וקיבל בטעות יותר כסף ממה שמגיע לו, ואינו יודע ממי קבל, האם יתן את המעות לצדקה, והשיב לו שבכך לא יתקן כלום כיון שבוה לא יגיעו המעות בחזרה לבעלים. ע"ש). וכן הוא בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ד חו"מ סי' שטז, שם דן לגבי מי שגנב ואינו יודע ממי גנב, וכעת הוא שב בתשובה ורוצה לקנות אתרוג נאה לצורך מתפללי ביהכנ"ס, והשיב לו, שאי"ז מועיל כיון שאינו נצרך לכל, כי רבים מעמ"י יש להם אתרוג משהם. ע"ש), שו"ת ישמ"ח לבב (עובדיה, אור"ח סי' ג, שם כתב שאין מועיל לעשות צרכי רבים בנתינת נרות חנוכה לביהכנ"ס לצורך פירסומי ניסא. ע"ש), שו"ת חבל נחלתו (אפשטיין, ח"ט סי' סא עמ' 425), שו"ת שמחת כהן (חו"מ סי' ז), פתחי חושן (גניבה והונאה, פ"ד סי' יח סוף הערה נ). ועוד.

המורם מכל האמור, כי אין אפשרות לקיים צרכי רבים ע"י נתינת צדקה לטובת הנגזל, וכחסכמת רוב הפוסקים.

ה.

זכיה שאינה מבוררת בהשבת גזילה ובנתינת מעות לפדיון הבן - השיטות שמועיל

ומעתה הבוא נבוא לנדון דומה המסתעף מזה, והוא מה שהוקם בשנים האחרונות מיזם חדש (הנקרא בשם ארגון "והשיב" או ארגון "נקי כפים"), שבו נותנים לארגונים אלו כספי גזילות או חובות

(י. ובשו"ת שבט הלוי (ח"י סו"ט יא אות ג) נשאל בנידון זה, וכתב וז"ל: ועל אשר שאל בענין חזרת גנבה, ואין הנגזל ידוע כלל, לענ"ד אין לנו אלא מה שאמרו חז"ל ונפסק בחו"מ (סימן שסו) דיעשה צרכי רבים וצדקה לרבים וכו'. ע"ש. וצ"ב במה שכתב "וצדקה לרבים", שהרי לרוב הפוסקים אין בנתינת מעות בכדי לתקן את עוון הגזל, ואין בזה כדי להחליף את תקנת צרכי הרבים לטובת הכלל.

יא). ובשנת תשפ"ג הוקמו עוד ב' ארגונים המבוססים על אותו רעיון - קרן "למען נחדל" וכן "קרן תקנת השבים" שע"י הגמ"ח הארצי. וממה שידוע הוא, שקרן "והשיב" שייכת לגמ"ח של הרב פייגנבוים ממיר הנקראת "צדקתו עומדת לעד",

נשכחים שאין ידוע למי להחזירם, והם מזכים ע"י קנין בערב יום כיפור את כל הכסף במזומן לאותם נגזלים שאינם ידועים, מדין זכין לאדם שלא בפניו, מכיון שיש אומדנא שהם חפצים בכך [שהרי בפשטות ע"פ דרך הטבע לא מצוי שיקבל הנגזל מאומה בחזרה], ועם הכסף עושים הלוואות בגמ"ח גדול ומבוסס, והכסף מופקד בידי קופת הגמ"ח עד שיבוא אליהו ויברר מי הם הנגזלים ויחזור אליהם כספם. ובכך מרוויחים גם שהכסף עצמו נשאר ברשות הנגזל ומשיבים לו את הגזילה לגמרי, וגם עשיית צרכי רבים וזכויות הנזקפות לטובת הנגזל [שמן הסתם חפץ בכך]. עד שיבוא אליהו ויברר לנו למפרע למי זיכו את הכסף. ומעתה יש לעיין האם פתרון זה נכון מבחינה הלכתית.

והנה בראש ובראשונה יש לחקור האם מועיל מה שמזכים לאותו נגזל את הכסף, מבלי שידוע למזכה מיהו הנגזל שמזכים עבורו, ואין ידוע לזוכה שזיכו עבורו דבר מה, שהרי חלוק ענין זה מכל אופני הקנינים [וכגון דין זכיה במתנה עבור פלוני], ששם לכל הפחות ידוע למי מזכה.

ונידון מעין זה כבר נפתח בגדולי האחרונים, שם דנו לגבי פדיון הבן וחרמי כהנים, האם כדי לצאת מידי ספק שמא אינו כהן, יועיל להקנות לכהן מיוחס שבעולם, ויש אומדנא שאותו כהן מסכים שישאר ביד הכהן שלפניו, אף אם אינו כהן באמת. ואם נאמר שמועיל קניין כזה, א"כ חזינן להדיא דאפשר להקנות אף שאין ידוע מי הוא הזוכה, ולא יתברר עד שיבא אליהו. ואע"פ שאין הכהן הזוכה יכול לשלוט בממון שהוקנה לו, אפילו הכי חשיב זכיה.

ואותם ארגונים כתבו להסתמך על דברי המנחת חינוך (מצוה שנו"א אות טו) שכתב וז"ל: "אך מ"מ מצאתי תקנה בחרמי כהנים האידנא שיתן לכהן ומזכה לכל הכהנים שבעולם על ידו, ובוודאי יש בעולם איזה כהן מיוחס, ונפקע ההקדש, דהוי ליה כאילו בא ליד הכהן, ואחרי זה יעשה הכהן מה שחפץ. כי אין כהן אחר יכול להוציא מידו, שמא אינו כהן וכו' אך עכ"פ גם בפדיון הבן אם אחד רוצה לצאת ידי שמים בשלימות, ושמא אין זה כהן, יזכה ע"י אחר לכל הכהנים האמתיים או מי שהוא אמת, אך באמת כיון שאין שום כהן יכול להוציא מידו מאי זכות הוא, אך הזכות שנעשה המצווה בשלימות וכו' ועיין בספר כרתי ופלתי (יו"ד סי' סא פלתי סק"ו) שכתב, דלמה אנשי מעשה אין מקיימין מצות זרוע ולחיים וקיבה בחוץ לארץ, וכתב דהיינו טעמא לפי שאין לנו אלא כהני חזקה, ולפי מה שכתבתי יש תקנה לזכות לכהן אמת. ועי"ש שמביא בשם חתנו ז"ל שפדה בנו ונתן (לאותו כהן) ג"כ זרוע ולחיים וקיבה. עכ"ל.

והניף ידו שנית במצוה שצ"ב (אות ט), וזת"ד: "ועיין בספר מחנה אפרים מהלכות זכיה ומתנה (סי' לג) שמביא בשם מהרש"ל (יש"ש ב"ק פ"ה סי' לה) דאם אין כהן בעיר יזכה לכהן ע"י אחר ויצא ידי פדיון. ועיין לעיל במצוה שנו (אות טו) דכתבתי זה מסברא דנפשאי, וכתבתי דהאידנא דהנהו כהני הם רק כהני חזקה, א"כ אין מקיים מצות פדיון הבן בשלימות רק במזכה לכהנים אמתיים דודאי בעולם יש כהנים אמיתיים א"כ יוצא. ובספר מחנה אפרים השיג על המהרש"ל כיון דחייב באחריות כמו דקי"ל באומר תן (מנה) לבע"ח דלא מצי הדר, ומ"מ הוא באחריותו דלענין זה לא

קרא "נקי כפיים" שייכת לגמ"ח חברים של חסידות בעלזא, קרא "למען נחדל" שייכת לגמ"ח חברים של גור, וקרא "תקנת השבים" שייכת לגמ"ח חברים של בני תורה.

הוא זכות עיין בסוגיא דגיטין דף יד. א"כ כיון דהוא באחריותו לא יצא ידי נתינה לכהן. ועיין בספר מהרי"ט אלגאזי שהשיג עליו דאינו באחריותו כלל, כיון שזכה, ואינו דומה לחוב דניחא למלוה שיהיה באחריות הלזה, ובאם לא, הוא חוב לו. אבל כהן, דיכול [אבי הבן] ליתן לכל כהן שירצה, ונותן לאיזה כהן, בודאי זכות הוא לו ואינו חייב באחריותו על ידו, א"כ דברינו נכונים בעצה זו לקיים פדיון הבן בשלימות". עכ"ל.

ואכן המהרי"ט אלגאזי (בכורות אות פב דף אות קטן ג) הביא את דעת המהרש"ל שהוזכרה במחנה אפרים ובמנ"ח, שאם אין כהן בעיר יוכל לזכות לו ע"י אחר, והשיג עליו המחנ"א, דהזכיה מהני רק לדין הממון, שלא יוכל הישראל לחזור בו, אולם לא מועילה הזכיה לקיום המצוה, דכיון שהישראל חייב עדיין באחריות על המעות לא נחשב לו שקיים מצוותו". וחילק המהריט"א, דרך בממון שיש לו תובעין, כמו שולח חוב לבע"ח ע"י שליח, כל שלא הגיע החוב לידי הבע"ח לא קיים מצוותו, דיאמר הבע"ח למה שלחת הפרעון על ידו, אבל בפדיון הבן כשזיכה לכהן ע"י אחר, דמן הדין כבר זכה הכהן וקרינן ביה קרא "דיהיה לך אך פדה תפדה", דכבר הוא שלו ע"י זכייתו שזוכה ע"י אחר, פשיטא דאינו חייב, דהוי ממון שאין לו תובעין, כל שלא זיכה לכהן מסויים, אין לכהן זכות טענה למה שלחת על ידי שליח, דאדרבה זכות היא לכהן שיזכה לו ע"י אחר כדי שיזכה בדבר שלא היה לו זכות, וכל שלא זיכה לו בדבר שכבר היה מחוייב לו, לא שייך טענה זו לחייבו באחריותם. עכת"ד.

ונראה שיש חילוק בין עצת המנ"ח לדברי המהריט"א, שלדברי המנ"ח הכהן שלפנינו מקנה לכל הכהנים המיוחסים שבעולם, ומעתה לכאורה לא הוא זכות לכהן המיוחס, משום שכשירצה להוציא מעות הפדיון מהכהן המוחזק יאמר לו הבא ראייה שאתה כהן ואני איני כהן, ואיזו זכות היא להטריחו בראיות והוכחות. אכן, יש לדחות טענה זו, שהרי עד כמה שאליהו הנביא ז"ל יברר שהכהן הלה מיוחס, יברר הוא גם את הכהן המוחזק, האם הוא מיוחס והמעות שייכות לו, או שאינו מיוחס והמעות אינן שייכות לו. אמנם בדברי המהריט"א מבואר שמזכה לו ע"י 'אחר' והיינו ישראל, ואין שיהיה, זו ודאי זכות גמורה, שהרי יכול הכהן להוציא ממנו, והישראל אינו יכול לעכבם לעצמו בשום טענה. וכן משמע מדברי המחנ"א הנזכר, שכתב דאם אין כהן בעיר יזכה לכהן ע"י 'אחר'.

והן אמת שגם דעת הראשית ביכורים (בכורות ד:) כהמנחת חינוך ודעימיה, אך בדבריו מבואר שהעצה היא ע"י שהכהן שלפנינו יזכה לשאר הכהנים האמיתיים שבעולם. וז"ל: "יש למצא רפואה מה"ת לפדות אצל כל כהן בלי פקפוק, לפמש"כ הריטב"א (יבמות פו:): בהא דעזרא קנס את הלויים, וקשה כיון דמה"ת דוקא ללוי הרי לא יצאו ישראל ידי נתינה, ותיריך בזה"ל וי"ל כיון דממונא הוא הפקר ב"ד הפקר ואפקוה רבנן למעשר מן הלויים ואוקמינהו ברושות כהנים ועשאוהו כשלוחים של לויים. עכ"ל עיי"ש, ויובן עפ"י הירושלמי (פ"ב דקדושין ה"א) באומר לאשה התקדשי לי בסלע, ואמרה תנהו לעני, מקודשת דנעשה העני תחילה זכה לאשה ואח"כ לעצמו, וה"ה כאן דהכהנים זוכים תחילה ללויים ואח"כ לעצמן, ואף שאינו זכות עבורם ולא שייך בזה זכיה מטעם שליחות, כבר כתב הר"ן פ' השולח (גיטין דף יט: בדפי הרי"ף) לענין פרוזבול

(יב). ובנתיבות המשפט (סימן רמג ביאורים סק"י) הביא את דברי המחנה אפרים הנז"ל והסכים עמו.

במזכה לו קרקע כ"ש כיון דגוף זכיית הקרקע הוא זכות אין משגיחין על החוב שנצמח מזה עיי"ש. ועכ"פ מבואר מדברי הריטב"א דשייך זכיה עבור פלוני אף שסוף דבר אין החפץ מגיע לרשותו כלל, וא"כ ה"ה גבי פדיון הבן כשנותן לכהן דמי הפדיון, הכהן הלזה זוכה עבור הכהנים המיוחסין שבעולם ואח"כ זוכה לעצמו וא"כ שפיר הועיל הפדיון, וכל כהנים ניחא להו בכך כדי שיהיו יכולין לפדות אצל כל הכהנים, ואע"פ שאין הפודה ולא המקבל מפרש כלום כל כה"ג סתמא כפירושו דבודאי דעתם באופן המועיל כמש"כ הרא"ש קידושין (פ"א ס' כ) לענין משאל לחבירו טבעת כדי לקדש כנודע. עכ"ל. וכיוצ"ב כתב בספר מנחת כהן (קרפמן, הליכות עולם ח"ג ס' כג) וציין לדברי הראשית ביכורים הנזכר. ע"ש. וכ"כ הגר"א ניימרק וצ"ל בקובץ קול תורה (שנה טו עמ' כא). ע"ש. וע"ע בספר אוסרי לגפן (שינפלד ח"ו עמ' סב) שכתב עצה זו מעצמו, ולא ראה שהקדימוהו המנ"ח ודעימיה.³

אמנם, עדיין צ"ב בשיטתם, שהרי כל חילם של הסוברים כן הוא מדין "זכין לאדם שלא בפניו", ועד כמה שהכהן שלפנינו מזכה עבור הכהנים המיוחסים שבעולם [או עבור כהן מיוחס יחיד, או כשמעכב אבי הבן את המעות לעצמו עד שיברר אליהו ז"ל], שוב אין זו זכות, מפני שנהפכו מעות הפדיון לממון שאין לו תובעין, דכל כהן שירצה להוציא ממנו מחמת שאליהו הנביא ז"ל יברר את יחוסו וישלול את יחוסו של המוחזק, יכול לומר לו המוחזק: ברצוני לתת מעות אלו לכהן מיוחס אחר שאחפוף בו מחמת שאני מכירו וכדו'. [ואולי י"ל, שמכיון שיש צד שירצה לתת לכהן המיוחס שיבוא לפניו ולא לאחר, ממילא הוי זכות עבורו. וצ"ב, דכולי האי ואולי].⁴

אולם, בספר אמרי בינה (אויערבך, דיני פדיון הבן ס"ס ח) יצא לחלוק על עצה זו של המנ"ח ודעימיה, וז"ל: "והנה פה עיה"ק ירושלים תובב"א ראיתי מנהג אשכנזים שפודין אצל הרבה כהנים ונותן אבי הבן כל דמי הפדיון לפניהם, וכנראה שסוברים שאף לכתחילה צריך למיעבד הכי. אולם ראיתי איזה מתחכמים להוסיף חומרא שאבי הבן אומר שפודה אצל הכהן הגלוי כלפי שמיא שהוא כהן מזרע אהרן. ואח"כ מחלקים הכהנים ביניהם. וקראתי תגר ע"ז, ולדעתי כל המוסיף גורע, וכבר כתבו שחלילה לערער על כהני חזקה. ולענ"ד אם פודה כה"ג אף בדיעבד אין בנו פדוי דהא צריך שיזכה לכהן, שיהיה נכסי כהן, ובזיכוי כזה אם מזכה לעשרה כהנים א"כ אם כולם כהנים כשרים יזכו כולם. רק אם לא נמצא ביניהן רק כהן אחד מזרע אהרן בבירור שזה לבדו יזכה בדמי הפדיון, א"כ כיון שנכנס לספק, אינו מבורר מי הוא הזוכה

(ג). וכתב התוספות יו"ט בחיבורו דברי חמודות (על הרא"ש בכורות פ"א ס"ק ט) וז"ל: "יש לדקדק בזמן הזה שאין כהן מיוחס, היאך יוצאין בכורי הכהנים והלוים בלא פדיון, ושמא אינו כהן או לוי, הואיל ואין לנו יחס רק חזקה בעלמא, והיה ראוי להפריש הפדיון ויהיה לעצמו כמו בשאר ספיקות בכורות, אך לא מצאתי מי שכתב כן. ועיין בפ"ב דבכורות אמתניתין דזה אומר אני כהן וזה אומר אני כהן". עכ"ל. והנה כוונתו מבוארת, דמכיון שאין ידוע מיהו כהן מיוחס, סגי בהפרשת המעות גרידא כדי לצאת יד"ח פדיון הבן, ויכול אבי הבן לעכב את המעות לעצמו. [אך לא נקט כעצת המנ"ח שיקנה לכהן המיוחס].

(ד). והיה מקום ליישב הערה זו, על ידי זה שאבי הבן יסיים ויגדיר כהן מסוים אחד, וכגון שיאמר שמקנה לכהן המיוחס שהוא הכי מבוגר כעת, או לכהן שהכי קרוב אליו מבחינה גיאוגרפית. אולם המנ"ח לא נקט בצירור כזה, וע"כ התמיהה עומדת בעינה.

האמיתי, וכל זמן שאינו מבורר, אף דכלפי שמיא גליא מי הוא הזוכה, מ"מ כל זמן שאינו מבורר בפנינו אין לזה זכיה יותר על חבירו וצריך שיתפשר עם חבירו ולחלק ביניהם, א"כ לא הגיע לכהן הברור הה' סלעים אף אם הוא לבדו הכהן האמיתי, מ"מ כיון שהטיל תנאי "מי שהוא מבורר" ואין בידינו לברר עד שיבא אליהו, אין זה זכיה גמורה דאינו יכול לשלוט בהם, ואין זה פדיון אם נחוש ח"ו שיש חשש על השאר ומעכבין עליו שישלוט בדמי הפדיון, ויש לזה הרבה ראיות דזכיה כזו לגבי פדיון ל"מ, וא"צ להאריך". עכ"ל. ומבואר בדבריו, דכיון שהכהן המיוחס אינו מבורר לפנינו, הגם שהוא ידוע ומבורר כלפי שמיא, אין זו זכיה גמורה, משום שהוא לא יכול לשלוט בדמי הפדיון.

ויש שרצו ליישב (בעלון שי"ל ע"י ארגון 'והשיב' עיו"כ תשע"ד) שגם האמרי בינה יודה לעצת המנ"ח, וכלשונם: "והנראה דאפילו לדעת האמרי בינה יועיל בנידון דידן, דכל מה שמונע הקנין לדעתו כיוון שאינו יכול לשלוט בקנין, דאינו מבורר עד שיבא אליהו, ואין זה קנין כשאין לו נפק"מ בקנין. אך אנו מצאנו לו נפק"מ נפלאה לכספו עד שיבא אליהו, שזוכה במצוות רבות, וודאי מסכים לזה, ולא גרע מתנם ע"ג סלע, והכא נמי הוי כאילו אמר ממש שנניח כספו בגמ"ח, ואין חסרון בשלטונו בכסף, ופשוט".

ודבריהם תמוהים עד מאד, שהרי בכל דברי האמרי בינה לא הוזכר הטעם שלא מועילה הזכיה משום שאין לכהן נפק"מ בזה, אלא טעמו הוא רק משום שהכהן שזוכים עבורו לא יכול לשלוט במעות הפדיון ואינו מבורר עד שיבא אליהו. [והם עצמם כתבו טעם זה, והוסיפו את טעם הנפק"מ בקנין, שאין לו שחר בדברי האמרי בינה]. ובוזה שיעשו מצוות הלואה בכסף זה, אין זה נקרא נפקא מינה עבור הכהן, כל עוד הכסף לא עומד תחת שלטונו. וביותר, שהאמרי בינה במקום אחר (חזו"מ דיני גביית חוב סי' ל ד"ה ואני) ביאר במפורש מה כוונתו בפתגמא דנן, ומהו גדר החסרון בזכות לא מבוררת. וזת"ד: "ואני בעניי כתבתי לפרש דזכיה בעצם שיזכה בגוף איזה דבר, לא שייך רק אם יכול ליהנות ממנו ולעשות בו כרצונו, אבל אם אין לו תועלת בגוף הדבר וכו' לא שייך בזה זכיה כלל וכו' כיון דלא השיג בקנינו הדבר הנקנה בשום אופן, לא שייך בזה זכיה. והבאנו סעד לזה מדברי תוס' גיטין (מג. ד"ה מי) דעבד מוכה שחין דאינו שוה כלום רק לקנס לא שייך בו זכיה וכו'". ובהמשך כתב (שם ד"ה וכבר): "וכבר כתבתי בספרי דיני פדיון הבן (סו"ס ח) לדון כמו כן דאם פודה אצל כמה כהנים בבת אחת ומניח לפנייהם הה' סלעים ואמר שפודה אצל הכהן שגלוי וידוע כלפי שמים שהוא הכהן והוא יזכה בדמי פדיון, ואחר כך מחלקים ביניהם, כיון שאינו מבורר מי הוא ולא יתברר ל"ש בזה זכיה, כיון דאינו יכול לעשות בהה' סלעים מה שירצה דאינו מבורר מי הוא הזוכה האמיתי, יעו"ש בדברי". עכת"ד. הא קמן, דשפתי ברור מללו שהגדר בחסרון הזכיה לאדם שאינו ידוע, הוא מחמת העדר הברור העכשווי שיוצר חסרון בשליטה הקנינית של הזוכה שאינו יכול ליהנות ולעשות בזכיה כרצונו.^{טו}

טו. ומכאן תשובה מוצאת לרוצים ליישב את האמרי בינה עם עצת המנחת חינוך באופן נוסף (עלון ארגון 'נקי כפיים' עיו"כ תשפ"ב), והוא שכל דבריו נאמרו דווקא במנהג אנשי ירושלים, שבפועל השליטו כהן אחר בכסף המגיע לכהן המיוחס, אך בנידון דידן שעכ"פ זכויות מצוות הלוואה הן של בעל הממון האמיתי בלבד, וכן בעלי הגמ"ח שומרים את הממון עבור בעל הממון האמיתי, גם בעל האמרי בינה יסכים בשופי כי פועל הקנין כדת וכדין. וישוּב זה אינו נכון, דלפי המבואר בדברי האמרי בינה החסרון הוא בזה שהאדם המזוכה לא יכול לשלוט כרגע על כספו, להינות ממנו ולעשות בו

1.

הערות וראיות שלא מועיל פדיון הבן באופן זה

ולקושטא דמילתא, בעצם עצת המנחת חינוך שיוזכה הכהן עבור כל הכהנים המיוחסים שבעולם, איכא לתמוה טובא:

בראשונה, מלבד היוצא מדברי האמרי בינה, שיש חסרון בזכיה שאינה מבוררת ואינה ברת שימוש, ויש לעיין מה יענו ויסברו בזה הדעות החולקות, כבר תמה בזה הגר"מ אריק בשו"ת אמרי יושר (בהגהותיו על המנ"ח (שם), ובח"א סוס"י ד), ממ"ש המנ"ח בעצמו (מצוה שצב סק"י) דבנתן פדיון הבן לעשרה כהנים, אם מגיע לכל אחד שוה פרוטה יצא, אבל בלא"ה לא יצא דאין כאן נתינה. וא"כ כשיוזכה הכהן לכל הכהנים האמיתיים הרי אין אנו יודעים מי הם הכהנים האמיתיים, ותו לא יגיע שוה פרוטה לאחד, ולא יצא ידי חובתו¹ [וע' בשו"ת שבט הלוי ח"ב סי' קעג, שכתב שכמדומה שלא נהגו העולם כהמנ"ח, מהטעם הנ"ל].

ועוד יש להעיר כדלעיל, שעצה זו קשה מאד להולמה, שהרי כל חילם של הסוברים כן הוא מדין "זכין לאדם שלא בפניו", ועד כמה שהכהן שלפנינו מזכה עבור הכהנים המיוחסים שבעולם, שוב אין זו זכות עבורם, מפני שנהפכו מעות הפדיון לממון שאין לו תובעין, דכל כהן שירצה להוציא ממנו מחמת שאליהו הנביא ז"ל יברר את יחוסו וישלול את יחוסו של המוחזק, יכול לומר לו המוחזק: ברצוני לתת מעות אלו לכהן מיוחס אחר שאחפוץ בו".

גם בש"ס ובפוסקים לא מצאנו לפתרון מעין זה שהיה בכוחו ליישב הרבה ספיקות. וכגון מה דנחלקו בגמ' בערכין (טז). אם סתם חרמים לבדק הבית או לכהנים, והביאה הגמ' מעשה באדם בפומבדיתא שהחרים את כל נכסיו, ובא לפני רבי יהודה בן בתירא ואמר לו שישקול ארבעה זוזים ויחלל עליהם את נכסיו המוחרמים וישליכם בנהר ויהיו נכסים בזה מותרים בהנאה וכו' ואמר רב עולא אי הואי התם, הוי יהיבנא כולהו לכהנים. ותמה השטמ"ק שם (אות ח) בשם הרא"ש, האיך יתנם לכהן, הרי הקרקעות שייכים למשמר, ולא היה ידוע איזה כהן שייך לאיזה משמר. ולכאור' לפי המנ"ח א"ש שהיה מזכה החרמות לכהני המשמר הידועים כלפי שמיא שזמנם היום, והראשונים לא תי' כן. וע"ע מה שכתב בזה המעשה חושב (שם) בדברי הרא"ש.

ועיין ברש"י (יומא סו.) שכתב דהא דסבר התנא דאין מחרימין בזמן הזה, היינו משום דסבר דסתם חרמים לבדק הבית. אולם תוס' פירשו דאזיל שפיר אף למ"ד סתם חרמים לכהנים, ובזמן

כרצונו, כיון שאינו מבורר. ובמקרה שדיבר עליו אכן יש חסרון נוסף, שבכסף הפדיון הושלטו כהנים אחרים, אך החיסרון העיקרי הוא חוסר הבירור העכשווי, כפי שכתב בדיני גבית חוב. ופשוט.

טז. וגם כאן היה מקום ליישב קושיה זו ולקיים את העצה, על ידי זה שאבי הבן יסיים ויגדיר כהן מסוים אחד, וכגון שיאמר שהוא מקנה לכהן המיוחס שהוא הכי מבוגר כעת, או לכהן שהכי קרוב אליו מבחינה גיאוגרפית, ובכך יקבל שו"פ ויצא יד"ח. אולם המנ"ח לא נקט בצירור כזה, וע"כ התמיהה עומדת בעינה.

יז. אכן, המנחת חינוך עצמו התקשה בשאלה זו, וכתב "אך באמת כיון שאין שום כהן יכול להוציא מידו, מאי זכות הוא, אך הזכות הוא (לכהן) שנעשה המצוה בשלימות". ודבר זה בעצמו צריך בירור טובא, האם לאחר שזכה הכהן המיוחס שבעולם באותן מעות, שייך להגדיר שהזכות שלו (שעי"ז) הממון מוגדר שלו ויוצא האב יד"ח פדיון הבן) היא בזה שהמצוה נעשית בשלימות, ומשום כך ישארו המעות בידי הכהן שלפנינו, מבלי יכולת להוציא מידו. [הרי בהצטרף כל ההערות דלעיל על עצה זו, יש לפקפק אם נחשב כקיום המצוה בשלמות].

הזה יש חשש תקלה משום שלא שכיחי כהנים, ועד שיתנן לכהנים הרי הם בקדושתן. ע"ש. ולפי עצת המנ"ח היה לתוס' לומר דיש תקנה דבידו לזכות ע"י אחר לכהן מיוחס. ומוכח מתוס' דלא כהמנ"ח. [וע"ע בשיעורי הגרי"ש אלישיב עמ"ס ערכין (טז.), שם כתב דאין להקשות מהתוס' על המנ"ח, מכיון שבחרמים צריך שיגיע ממש לידי הכהן. ועוד, דכיון שבאופן זה לא תתברר לעולם זכייתו, לא חשיב נתינה לכהן. ע"ש. ואחר המחילה, דברי המנחת חינוך (במצוה שנו, וזיין מקורו בספר הנ"ל) מיירי גם בחרמי כהנים, ושפיר קשה מדברי התוס'. ועוד, דלפי הטעם השני שכתב הגריש"א דבאופן זה לא תתברר לעולם זכייתו ולא חשיב נתינה לכהן, זו סברא המנוגדת לכל יסוד המנ"ח שסובר שבכה"ג שפיר הוי זכיה].

ויש שהעירו על עצת המנ"ח ודעימיה, ממה שנחלקו האחרונים האם אפשר לחסר דבר מה מהאדם שלא בפניו כשלמעשה הוא זכות עבורו, והוא הנקרא "זכין מאדם", או שמא רק "זכין לאדם שלא בפניו" אמרינן, והיינו שבפועל מזכים ומכניסים לרשותו זכיה חדשה.

דהנה כתב בתרומת הדשן (סי' קפח) דמשרתת החוששת שמא תתקלקל העיסה עד שבעלת הבית תגיע ותפריש חלה, יכולה להפריש חלה ללא דעת הבעלים, דהוי זכות להם וזכין לאדם שלא בפניו, והרמ"א הביא את דבריו להלכה ביו"ד (סי' שכח סעיף ג) ע"ש. ובקצות החושן (סי' רמג ס"ק ח) חלק עליו והוכיח מדברי התוספות והרשב"א (נדרים לו.) דלא מהני זכיה אלא לזכות לאדם דבר חדש, אבל בדבר שאין בו זכיית דבר לבעלים לא מהני, אע"פ שיש להם בו זכות וניחוחת. והניף ידו שנית גם בספרו אבני מילואים (סי' לו ס"ק ב וסי' לו ס"ק יד). ע"ש. וכ"כ מדנפשיה בשו"ת עמק יהושע (סי' כא), וכבר קדמו הגאון בעל המרכבת משנה (פ"ו מגירושין ה"א). ע"ש. וא"כ לדעת הקצות החושן ודעימיה, יש לפקפק על הקנאת הממון הגזול באופן זה, שהרי לאחר שמזכים לנגזל, מניחים את הממון בגמ"ח ועושים בו הלוואות, ועל אף שיתכן שרצונו בכך, מ"מ הוי זכין מאדם ולא מהני.

אולם זה לא קשה כלל. חדא, כל דברי הקצוה"ח נאמרו רק במקום שצריך את דעת הבעלים לפעול חלות מסוימת, וכגון בהפרשת חלה, דאז יש חסרון ולא מוגדרת הזכיה כשלא מכניסים לרשותו, אבל במעשים יבשים, וכגון הקנאת ממון ע"י זכיה ולקחתו לצורך הלוואה, בזה גם הקצוה"ח יודה. [ויש שכתבו ראה לדבר ממ"ש בעצמו (חור"מ סי' שנח סק"א) ע"פ הב"י (יו"ד סי' שלא) שלדבר מצוה יכול לקחת את ממון חברו אם הוא יודע שהוא מסכים, דניחוחת דמצווה שאני. ובהכרח שמהני אף שהוי זכין מאדם, משום שלא מיירי במעשה חלות דצריך דעת בעלים, דאל"כ נמצא דהקצוה"ח סותר עצמו. אך מ"מ אין הראיה מוכרחת, ויש לדון בזה].

וביותר, דנראה שנקטו הפוסקים שאמרינן זכין מאדם שלא בפניו, שהרי הרמ"א (שם ובחור"מ סי' קכב ס"א) והב"ח והט"ז הביאו את דברי התרומת הדשן לדינא, וכ"כ המג"א (או"ח סי' רמב סק"ד). וכן דחו את דברי הקצוה"ח וראיותיו כמה מהאחרונים, ביניהם: הבאר יצחק (או"ח סי' ג ענף ג), ובשו"ת הר צבי (או"ח סי' לט), ובשו"ת דברי מלכאל (ח"ד סי' יח), ובשו"ת אחיעזר (סי' כט) ועוד, ע"ש. וע"ע בזה באורך במה שכתבנו בספר יסדת עוז (עמ' פ).

גם מדברי השו"ע נראה שהוא פסק כהתרומת הדשן דאמרינן זכין מאדם, דהנה ביו"ד (סי' שכח) הביא הב"י את דין התרומת הדשן הנ"ל, וכן ידועה מחלוקת הראשונים האם זכיה מטעם

שליחות או לא, ודעת רוב האחרונים שדין התרומת הדשן מיוסד על זכיה מטעם שליחות, ונראה שדעת השו"ע שזכיה מטע"ש (ע' בב"י יו"ד (שם) בשם התרוה"ד, ובאהע"ז (סי' קמ) שהביא את דין התרומת הדשן (סי' רלו) שניתן לזכות גט לאשה כשזה זכות עבורה, וכתב התרוה"ד שזה משום שזכיה מטע"ש, וע"ע שם (סי' לה) שהעתיק הב"י את דברי הרא"ש בקידושין (פ"ב סי' ו) דאם אדם גילה דעתו לשדכן שרוצה שיקדש לו אשה, מהני מדין "זכין" דזכיה מטע"ש. וכן נראה מדבריו (ח"מ סי' קפח) שכתב על דברי הגמ' (עירובין עט:) שאין אדם מזכה ע"י עבדו ושפחתו הכנענים מפני שידם כידו, ופירש הב"י "והזיכוי מדין שליחות הוא, דהוי כאילו אותו אחר עשאו שליח לזכות בשבילו". ע"ש. וע"ע בספר יסדת עוז (שם) דבזה תלוי הנידון אי אמרינן זכין מאדם. ע"ש. וכן דעת מרן הגרע"י זצ"ל בספר חזו"ע תרומות ומעשרות (עמ' קעא), שכתב דהאחרונים הסכימו להלכה דאם הפריש חלה בלא רשות בעל הבית, אלא דאומדא דניחא לבעלים בהפרשתו, הויא חלה. ע"ש. וא"כ להלכה ולמעשה אפשר לזכות מאדם אף שלא בדיעתו.

והנה, גם אם נניח שניתן לזכות ממון לאדם שאינו מבורר, מ"מ מצינו הלכה בדיני גניבה (ח"מ סי' שנה ס"א) שאם לא ידעו הבעלים מהגניבה (וה"ה בגזילה, כמבואר בגמ' ב"מ לא. וכו' הרמ"א ח"מ סי' שסו ס"ב), והגנב רוצה להחזיר להם, אין צריך להודיע להם על כך (אא"כ גנב בעלי חיים, שמכיון שלימד אותם ללכת למקום אחר, צריך הבעלים לתת את לבו לכך ולשומרם היטב). אולם אם ידעו הבעלים מהגניבה, כשמחזיר, צריך להודיעם, ורק אם הבליע את ממון הגניבה בתוך כיס מלא מעות ויודע הבעלים מה מנינם, אי"צ להודיע, כיון שאדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה, וימצא שיש יותר כסף ממה שהיה קודם ויבין שהגניבה הוחזרה. אך אם לא יודע הבעלים את מנין המעות שיש בכיס, צריך להודיעו. וכ"כ הטור (שם) וכן פסק השו"ע (שם). ע"ש. ואם נתנם לכיס שיש בו מעות, אך אין ידוע אם יודע הנגנב כמה מעות יש שם, לרש"י והרא"ש (ב"ק קיח.) לא יצא יד"ח, דמסתמא לא ידע הבעלים כמה היו, ולר"ף ולרמב"ם יצא יד"ח. ובדעת השו"ע כתב הסמ"ע, שדעתו כהר"ף והרמב"ם שיצא יד"ח, אך הניח דבריו בצ"ע. ואילו לדעת הגר"א, השו"ע הכריע כרש"י והרא"ש שלא יצא יד"ח. ע"ש. ואשר על כן, בנידוננו שהגזול אינו יודע ממי גזל, ויתכן שידעו הבעלים מהגזילה, אם נזכה לנגזל את כספו, האיך יחשב זה כהשבה גמורה כל עוד לא יודע הנגזל על השבה זו? ודבר זה גרוע יותר מכיס שאין בו מעות, שלכו"ע צריך להודיע לבעלים כשמחזיר, שהרי כאן הבעלים לא ידעו מההחזרה עד שיבא אליהו הנביא ז"ל ויברר הענין.

ויש מי שרצה ליישב זאת (עלון ארגון 'נקי כפיים' עיו"כ תשפ"ב) בזה"ל: "הכרעת הפוסקים נשענת על דברי הסמ"ע (שם סק"א) בביאור הטעם דבעינן דעת בעלים, שהוא כדי שיוכלו הבעלים לשומרו כראוי, וממילא באופן דידן שהבעלים אינם זקוקים לשמור על הממון שכן הקרן או הגמ"ח עושים זאת עבורם, הרי הדבר נחשב כהשבה מדעת בעלים ופועל ללא פקפוק גם בהשבת גזילה". ע"כ. אולם צ"ב בזה, דהנה לגבי גניבת בעל חי מהעדר, לשיטת רב בעינן שידע הבעלים כשהגנב מחזיר את הגניבה, וכתב רש"י (ב"ק שם ד"ה לדעת) וז"ל: "להודיעו שהחזיר ולא סגי במנין הצאן, דצריך השבה מעלייתא". ולא ברורה כוונת רש"י מדוע כשמודיעו הוי השבה

מעלייתא. אולם רש"י בב"מ (לא. ד"ה הכל צריך) ביאר זאת בזה"ל: "דכיון שידע שאבדה ולא ידע שהושבה, לא נזהר בה, ולא מאכילה". ע"כ. ואילו הרשב"א (שם) הביא ב' דעות, האחת בשם י"א (והיא דעת הראב"ד), שזהו קנס שקנסו לגנב להודיע על גניבתו, והרשב"א עצמו כתב דצריך להודיע כדי לצאת מידי החשד, וז"ל: "דבעינן השבה כעין הגזילה, כדי שיצא זה שחשדוהו, שאל"כ פעמים שיטען הבעלים ויחשבו שזה אחר הוא". עכת"ד. וכתב הסמ"ע (שם) וז"ל: "דלא הוה השבה מעליא, דכיון דידעו הבעלים שנגנבה נתיאשו מלשומרה עוד, ואף שהחזירה הא לא ידע הבעל מזה שישמרנו". ע"כ. ונראה מדבריו שהוא למד כפירוש רש"י, שטעם ההודעה הוא כדי שהבעלים ישמרו על הגזילה היטב. ואע"פ שלא כתב הסמ"ע מקור לדבריו, מ"מ נראה בפשטות מלשונו שהוא למד זאת ע"פ פירוש רש"י בשני המקומות. ומעתה יש לעיין, דהראשונים פירשו דבריהם ככה"ג שגנב בעל חי, וכלשון רש"י "לא נזהר בה ולא מאכילה", וכן מפורש ברשב"א. ואע"פ שמסברא אין לחלק, מ"מ עדיין יתכן שבגניבת חפצים או הממון יש סברא אחרת, ואף השו"ע שעליו נסובים דברי הסמ"ע מדבר על גניבת חפצים. וביותר, דלדעת הראב"ד הטעם הוא משום קנס, ולדעת הרשב"א הוא כדי לצאת מידי חשד, והאיך ניתן להסמך על דברי הסמ"ע כאשר אין מקורו ברור, ומנגד יש ראשונים שפירשו טעם אחר מדוע צריך להשיב לדעת הבעלים.

ז.

זכיה שאינה מבוררת בנתינת מעות לפדיון הבן – השיטות שלא מועיל

אכן, יש מהאחרונים שנטו קו והסתייגו מחידוש עצום זה, וכ"כ הגאון רבי יששכר דוב גולדשטיין זצ"ל (מחה"ס ליקוטי הערות על שו"ת החתם סופר (הו"ד בתשובה בקובץ קול תורה, לונדון ניסן תשנ"ח), עמ' קעג) וז"ל: אודות דברי המנ"ח מצוה שנ"ז ושצ"ב לזכות לכהן מיוחס בכל מקום שהוא, צדק מי שאמר למע"כ נ"י שלא שמע מעולם מי שנהג כן, והרי מיום חיבור המנחת חינוך ועד זמנינו כבר עברו יותר ממאה שנה, והוא חיבור חשוב ומקובל על הכל ואעפ"כ לא שמענו מי שנהג כן, וא"כ הדבר מילתא דתמיהא, וזה אפילו היו דבריו כראי מוצק, וכ"ש שיש עליו כמה פקפוקים וכו'. והכלל: החדש אסור מהתורה בכל מקום והישן משובח". עכ"ל. גם הגאון בעל שבט הלוי כתב (שו"ת שבה"ל ח"ב סי' קעג): "וכמדומני שלא נהגו העולם כהמנ"ח". וכן נקט בשו"ת שבט מיהודה (אונטרמן, יו"ד סי' מט). וע"ע בדבריו לקמן. [וע"ש בתורף דבריהם, דפליגי על עצם יסוד המנ"ח, מלבד מה שע"ז הוי מחזיקינן ריעותא בחזקת הכהנים].

וכפי הנראה גם דעת רבינו יהונתן אייבשיץ לא כהמנ"ח, שהרי הביא המנ"ח את מה שכתב בספרו כרתי ופלתי (יו"ד סי' סא פלתי סק"ו), דלמה אנשי מעשה אין מקיימין מצות זרוע ולחיים וקיבה בחוץ לארץ, וכתב דהיינו טעמא לפי שאין לנו אלא כהני חזקה. וכתב עליו המנ"ח, שלפי עצתו יש תקנה לזכות לכהן אמת שבעולם את הזרוע ולחיים וקיבה. והנה מזה שהכרתי ופלתי לא הנהיג כן, נראה דהוא לא סובר כהמנ"ח.

[גם מדברי הנתיבות המשפט נראה שא"א לזכות לכהן ע"י אחר כלל, שאחר שהביא את דברי המחנה אפרים הסובר שלא יוצא יד"ח פדיון בזכיה לכהן עד שהמעות לא יגיעו לידי, כתב (סימן רמג ביאורים סק"י) וז"ל: "אמנם מה שכתב שם דלא נפטר מהפדיון כשמזכה החמש סלעים ע"י אחר לכהן, כיון דהזיכוי לא מהני רק לענין שלא יהיה יכול לחזור בו אבל עדיין לא נפטר מאחריות, וכל זמן שעדיין חייב באחריות לא יצא עדיין ידי חובת המצווה, יפה כתב". עכת"ד. הא קמן דעתו, דאי אפשר לזכות דמי פדיון לכהן ואפילו לכהן מסויים וידוע, ודלא כהמנ"ח].

והיוצא עד כה, שנחלקו גדולי האחרונים האם שייך לזכות חרמי כהנים או פדיון ה' סלעים לכהנים המיוחסים שבעולם מדין זכין לאדם שלא בפניו. הדעות שמועילה הזכיה: מנחת חינוך, ראשית ביכורים, מהרש"ל, מהרי"ט אלגאזי, מנחת כהן. והדעות שלא מועילה הזכיה: אמרי בינה, מחנה אפרים, נתיבות המשפט, אמרי יושר, שו"ת שבט מיהודה, שו"ת שבט הלוי, וכן נראה מהכרתי ופילתי שהובא במנ"ח.

ח.

דעת הפוסקים לגבי זכיה שאינה מבוררת בשאר נושאים [מתנה, מכירת חמץ, עירוב תבשילין, צדקה]

ומעתה יש לעיין האם דנו הפוסקים בנידונים מעין אלו, בזכיה לאדם שאינו מסויים ואינו מבורר. שהרי דבר ידוע הוא שמשפטי הממון נקבעים לפי המציאות העכשווית, וכל כמה שכעת אין בירור והזוכה לא יכול לשלוט בממון, במה נחשב הוא כבעלים במעשה הזכיה.

ומצאתי שכתב בזה הגאון בעל פרי הארץ" (ח"א חו"מ סי' ו), במענה לשאלה אודות ר. שנתן חפץ לש. ואמר לו זכה בחפץ זה במתנה מעכשיו לאדם שאבור אני ואתרצה ליתנה לו, וזכה בו ש. ואחר ימים חזר בו ר. כי אין רצונו ליתנו לשום אדם, אי מצי הדר ביה או לא. ועל זה השיב, דכיון דכבר זיכהו לש. מעכשיו וקנאו ש. במשיכה, אף שלא פירש למי זיכהו הו"ל כקני ע"מ להקנות, דמעכשיו קי"ל בההיא דפרק השותפין דלכו"ע קנה ולא מצי למיהדר ביה והרי הוא בידו של ש. עד שיבור לו אדם או עד שיבוא אליהו ז"ל. עכת"ד. ובשו"ת שער אשר (קוב), ח"ב סי' כו עמ' סו ובנדמ"ח עמ' קסט, ד"ה וגדולה) חלק עליו, וכתב דלא דמי לקני ע"מ להקנות דהתם הוא לאדם מיוחד ומבורר וכו' משא"כ הכא בנידון דידן דהנותן גופיה הוא דמזכה מעכשיו למי שאינו מבורר לפי שהחפץ שנתן ביד זה המזכה שליח שוויה והו"ל בידו ממש, וכשם שהוא אינו יכול להקנות למי שאינו בעולם או לאדם שאינו מבורר כך אינו יכול שלוחו. ע"ש. ומבואר מדברי הרב שער אשר ז"ל שהבין שהרב פרי הארץ סובר שניתן להקנות בזכיה לאדם שאינו מבורר עד שיבוא אליהו. והוא חלק וסבר שא"א להקנות ולזכות לאדם שאינו מבורר.

יח). ובדברי גאונים (כלל נג סעיף כא) ובעוד ספרים כתבו זאת בשם ספר פרי האדמה (לראשל"צ כמהר"ר משה רפאל מיוחס), והוא טעות. ונידון זה כתבו הגאון כמהר"ר רבי ישראל מאיר מורחי בספרו שו"ת פרי הארץ, לפני כשלוש מאות שנה (הרהמ"ח ז"ל נלב"ע בחצי ימיו בשנת תק"ט).

שוב ראיתי בספר אשר לשלמה (אבן דאנאן, חו"מ סי' לה) שהאריך בנידון זה, ובתחילה צידד לומר שאין אדם מקנה ומזכה למי שאינו מבורר, ומשום שאין הזכיה חלה עד שעת גביית הממון, וכל עוד לא גבו הממון אין מבורר שיחול עליו. והביא שכ"כ המהרימ"ט בתשובה (ח"א סי' פב). אולם אח"כ הביא דברי הראשל"צ רבי אברהם אשכנזי ז"ל (הו"ד בספר ישמח לב חו"מ סי' ב), וכתב שדעת המהרימ"ט תלויה במחלוקת הרא"ש והרמב"ן, ודעת מרן השו"ע (חו"מ סי' סא סעי' ד) כהרא"ש דיכול להשתעבד אף למי שאינו מבורר, ושכן ראה להרב חוקי חיים (סימן מה) דהכי מסיק לדעת מרן ז"ל וכך ס"ל לרב פרי הארץ (חו"מ סי' ו) וכן פסק הרב ישמח לב. ואולם הראשל"צ היש"א ברכה בספרו בני בנימין (סימן מה דף קטו ע"ג) הביא דברי הרב חוקי חיים ודעימיה, וכתב מדברי מרן ז"ל אין כלל ראייה לנידונו. אך גם את זה כתב לדחות הרב אשר לשלמה, ובסוף דבריו בזה"ל: "כלל העולה דלדידן דבתרי דמר"ן גרינא דס"ל אדם מקנה למי שאינו מבורר כמו שכתב הרב חוקי חיים ז"ל והרב פרי הארץ והרב ראשל"צ כמהר"א אשכנזי ז"ל והרב ישמח לב ז"ל ושכן היא דעתי בפשוט". עכת"ד.

גם בשו"ת בית ידידיה (שוחט, סימן א) דן בכגון זה, דאחר שכתב שנהג לכתוב בשטר מכירת החמץ שמוכר לכל בני קהילתו, כתב לדון דשמא מה דמהני זכין לאדם שלא בפניו, היינו דוקא היכא דהוי כוונה לכה"פ לגבי המזכה שזיכה לאדם ידוע, כי היכא דאמרינן לגבי שליחות דהוי מיוחד לאדם ידוע, אבל היכא דלא הוי בעת מכירה זכות לאדם ידוע ולא הוי כוונה לגבי אדם מסוים, לא מצד המזכה ולא מצד הזוכה, אלא זכות לכל העולם, שמא לא אמרינן זכין לאדם שלא בפניו. ועי"ש שכתב לפשוט ספיקו זה מהא דעירוב תבשילין, דמהני זיכוי הרב לכל בני העיר, כדאמרינן במס' ביצה (דף טז:). וע"ש בהמשך דבריו שכתב עוד הרב המשיב להוכיח מדברי השו"ע לגבי עירובי תבשילין (או"ח סי' תקכו סעי' ט), שכתב דדעת מניח בעינן, אבל דעת מי שהניחו בשבילו לא בעינן. ע"ש. וע"ע שם שכתב לדון באורך אם יש לדמות את דין מכירת חמץ לעירוב תבשילין. ע"ש.

אמנם בשו"ת מהרשד"ם (חיו"ד סי' קע-קעא) דן לגבי מי שנדר מעות לשיבה עבור כל התלמידים שילמדו בשיבה זו, האם יכול התורם לחזור בו כיון שאין ידוע מי הזוכה. וכתב (שם סי' קע) בזה"ל: "מדעתו ורצונו הקדיש מנכסיו עשרה אלפים לבנים (שם מטבע), כדי שהפירות מהם יהיו להספקת תלמידי ישיבת החכם השלם הר' אברהם סיראלו, והקרן יהיה קיים לעולם. והקדישם ע"מ ותנאי כפול עם כל הלכות התנאי כהוגן וכשורה ונתנם ביד פרנסי ומנהיגי ק"ק איבורא שהפירות הללו יהיו לעולם קיימים בעד השיבה מהחכם הנזכר ולא לשיבה אחרת ולא למצוה אחרת וכו'". ובהמשך שם (סי' קע"א) כתב בתו"ד וז"ל: "ואין לאומר שיאמר, דה"מ למי שנתן לאדם ידוע, אבל בנדון כזה שאמר להספקת כו', יכול היה הנותן לחזור כיון שאין ידוע הזוכה מי הוא, כי זה אינו, כי המקבל האמיתי במתנה הזו הוא החכם הנזכר כי ההנאה האמיתית שלו וכו' ואחר שהוא המנהיג והמחלק ההספקה למי שיראה בעיניו, הוא הזוכה במתנה זו והוא הנותנם למי שירצה ואין כח כלל לנותן לחזור ממה שנתן ולא נשאר בידו זכות במעות הנז' כל עוד שהחכם הנזכר יחזיק במעוזה וישיבתו, וזה נ"ל פשוט אפי' במתנה בעלמא כיוצא ב"ש וק"ו בהקדש ת"ת ושיבה וכו'". עכ"ל.

נמצא עולה מדבריו שבלי שהיה התורם מזכה לראש ישיבה, שהוא אדם מסויים, באמת לא היה מהני דין זכין, כיון שאין ידוע הזוכה מי הוא, מכיון שאין ידועים התלמידים שילמדו שם בהמשך, וכעת דבר זה לא מבורר.

והיה מקום להקשות על דברי המהרשד"ם ושאר האחרונים הסוברים דלא מהני זכיה לאדם לא מבורר, דהנה הטור (חו"מ סימן קה) פסק: "התופש לבעל חוב במקום שחב לאחרים וכו' אינו מועיל לו וכו'". ואם הלוח אומר לו זכה בחפץ זה בשביל פלוני בעל חובי (המלוה), ודאי זכה לו ואפילו אם יש לו בעלי חובים אחרים". עכ"ל. ובב"י שם (אות ג) כתב וז"ל: "והיכא שאמר הלוח לאחר, זכה בזה לפלוני, והזוכה אינו מכיר לאותו פלוני, נראה דאפילו הכי זכה לו". עכ"ל. וכן פסק בשו"ע (חו"מ שם ס"ג): "אם הלוח אמר לאדם אחד, זכה בחפץ זה לפלוני וכו', זכה לו. ואפילו אין הזוכה מכיר לאותו פלוני, ואין אחד מבעלי החובות יכולים לגבות מאלו שכבר זכה בהם אחר". עכ"ל.

והנה בבאיור הגר"א (שם ס"ק ז) כתב וז"ל: "ואפילו אין הזוכה: ביצה טז: - מכריז ר' יעקב כו' עד תחום שבת". עכ"ל. ובמסכת ביצה שם איתא: "אמר רב הונא אמר רב ערובי תבשילין צריכין דעת. פשיטא דעת מניח בעינן, דעת מי שהניחו לו בעינן או לא בעינן. תא שמע דאבוא דשמואל מערב אכולה נהרדעא. רבי אמי ורב אסי מערבו אכולהו טבריא. מכריז רבי יעקב בר אידי, מי שלא הניח ערובי תבשילין, יבא ויסמוך על שלי. ועד כמה, אמר רב נחומי בר זכריה משמיה דאביי עד תחום שבת". עכ"ל. [וכתב רש"י שם (ד"ה עד): ולעומדים חוץ לתחום לא היה דעתו של מניח עליהם ולא עלו על לבו לזוכרן]. ובשו"ע (או"ח סי' תקכו ס"ז) פסק: מצוה על כל אדם לערב, ומצוה על כל גדול העיר לערב על כל בני עירו כדי שיסמוך עליו מי ששכח או נאנס או שהניח עירוב ואבד וכו'. עכ"ל. ומכאן מוכיח הגר"א בחו"מ (שם) את מה שכתב בב"י ובשו"ע שאפילו אין הזוכה מכיר לאותו פלוני יכול לזכות לו מדין זכין. ומוכח מדעת הגר"א שהוא למד בשו"ע ובב"י שמועיל לזכות לאדם לא ידוע, והוכחה לדבריו מהגמרא בביצה, וצ"ב מה יענו ע"ז המהרשד"ם ודעימיה.

ואין להשיב, שמדברי השו"ע משמע להיפך, שהרי נקט בציור שאומר אדם לחבירו זכה בחפץ זה לפלוני, ורק המזכה לא מכירו, דזה מועיל עכ"פ משום שנותן המתנה יודע מי המזוכה. שהרי מראית הגר"א מהגמ' בביצה נראה דמהני גם אם לא ידוע לא לנותן ולא למקבל עבור מי מזכים, שהרי גדול העיר והמזכה אינם יודעים למי זיכו.

איברא דיש לדחות הקושיה ע"פ מה שכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' קעג) לחלק בין הנידונים, דבשו"ע בסימן קה מדובר שאמר לחבירו לזכות ל'פלוני' רק שאין השליח יודע מי הוא אותו פלוני ולכן יכול לזכות. וזהו כדברינו לעיל. ועוד הוסיף ליישב הקושיה מעירובי תבשילין, וז"ל: דעכ"פ יתברר זכיותו להם, כי כל מי ששכח עירוב תבשילין מבני העיר נתברר שהוא בכלל זכיה זו, משא"כ מ"ש ברשד"ם (שם) דלא ידוע מי יהיה כלל הזוכה ואין מן הזוכים שיודע לתבוע זכותו. עש"ב."

יט). בשו"ת מהרי"ט (אעה"ז סימן ז ד"ה והשנית) האריך להוכיח שמועילה זכיה כשהמזכה לא ידוע למי הוא מזכה, וע"ש שכ"כ בשם הב"י ועוד, וכן הוכיח מחלוקת הארץ שזכו הקטנים ואע"פ שלא היו ידועים למזכה. ואין זה מענין

ט.

הערות וראיות בגדר יסוד דין זכין שמועיל רק באופן שהזוכה שולט בממון

ולאחר שהשכלנו בכל זאת עלה בידינו, כי עצת המנחת חינוך ודעימיה, במחלוקת גדולי הפוסקים היא שנויה, הגם שיש לחקור ולדון בכל ראייה שהביאו האחרונים שניתן לזכות לאדם שאינו מבורר, מכל מקום אין הדברים פשוטים כלל מסברא, שהרי לא ביארו בדבריהם איך תתבטא בעלותו של המזוכה עד כמה שאין המזכה ואין המזוכה יודעים אחד מהשני. ומה זכיה היא זו כאשר אין הממון או החפץ נמצאים תחת שליטתו, ודבר ברור הוא כי כל בעלות בנויה על יסוד, והוא האפשרות לשלוט על החפץ, וכשנופל היסוד אין בעלות. וכ"כ הגר"א וסרמן בספרו קובץ שיעורים (ב"ק אות ט), והביא ראייה ליסוד זה, דהנה מבואר בגמ' בב"ק (קטז:) כי א"א לאדם להפריש מעשר אם אנס בא כנגדו לקחת את פירותיו. ובטעם הדבר כתב וז"ל: "דמיקרי אינו ברשותו גם בלי קנייני גזילה, משום שאינו שולט בנכסיו בפועל" ע"ש. וכ"כ בספר חקת משפט (לא תגזול, עמ' רפח) בשם הגר"ח"פ שיינברג זצ"ל.

ובאמת יש ליסוד זה כמה וכמה ראיות ברורות. דהנה ברמ"א (סימן רנט ס"ז) כתב וז"ל: "אוויזן ותרנגולין שברחו מבעליהן, הוי הפקר, וכל המחזיק בהן זכה בהן, ודוקא שאי אפשר לבעליהן להחזיר". ומקורו בתוס' (חולין קלט. ד"ה כיון). ומוכח מזה דחיסרון אפשרות שליטה בחפץ מפיק את הבעלות^{יא}.

וכן מוכח מדברי הנתיבות המשפט (סימן רנו סק"א) שכתב ששתוקי שאין ידוע מי יורשין, נחשבים נכסיו להפקר מחמת שאין בעלותו מבוררת וא"א להיוודע בשום אופן ליורשין שלו. ע"ש. ואין לומר בדבריו שהחיסרון הוא משום שאין מי שישמור על הנכסים בעבורו, ועד כמה שישמרו הנכסים בעבורו, שוב לא הוי הפקר, שהרי בנתיב"מ מבואר להדיא שהחיסרון הוא משום בעלות לא מבוררת, ומכיון שחסר בשליטתו לא חשיב כבעלים.

הנידון שלפנינו, משום ששם עכ"פ הדבר עומד להתברר או שהמשלח יודע למי הוא מזכה ורק השליח לא יודע (כמו בנידון שם שרצו לזכות גט לשפחה ע"י שליח שלא מכיר אותה, אך המשלח עכ"פ מכירה). וציין לדבריו תלמידו הכנסת הגדולה בהגב"י (ח"מ ס' קה אות ה) והוכיח כן מדברי הב"י (שם אות ג). וכן ראיתי בשו"ת צמח צדק (ח"ב אעה"ז סי' ערה) שדן בנידון כע"ז ממשי, וכתב בדבריו "דבזכיה ודאי זכין אף למי שאין הזוכה מכיר שזכין לו".

כ. ויסוד זה מבואר בגדולי האחרונים. ועפ"ז ראיתי שכתב הגר"ש שקופ (ה"ד בספר הזכרון אהל חייא עמ' תשעב), וכ"כ תלמידו הגר"ש רוזובסקי (שיעורי הגר"ש קידושין עמ' שמו) וז"ל: דאינו יכול לעשות הקנאה על דבר שאינו בשליטתו. ע"ש.

כא. ואף אי נימא דהוא מדין יאוש, עדיין קשה לסוברין דיאוש אינו יוצא מרשות הבעלים עד שיבוא ליד זוכה והוא רק היתר זכיה, א"כ אמאי יהיה הפקר. ועיין בשו"ת באר יצחק (יו"ד סי' כג). וגם בדברי התוס' לא נזכר שזה מטעם שנתייבש.

אכן, נראה דהיא מחלוקת ראשונים, דהנה בחידושי הרמב"ן (חולין שם) כתב וז"ל: "דכל היכא דאין יכולין להציל יכול למימר מהפקירא קא זכינא, אלמא יצא מרשות בעלים והפקר הוא, אף זו כיון שמרדה ואי אפשר לגזר להחזירה יצאת מרשות בעלים גבוה ונעשת חולין ושל הפקר". ע"כ. וכ"כ בחידושי הר"ן (שם). אולם בדברי הרשב"א (שם) מפורש להדיא דהוא מדין יאוש, משום שדימה דין זה לדין לשירא שעמד עליה גייס, והתם הוא משום יאוש. [עוד יש להוכיח מדברי הרשב"א שדין גייס אינו מדין אבודה ממנו ומכל אדם כדן וטו של ים, דלזה לא היה צריך ליאוש. וזה כהלכות והסמ"ע (ח"מ ס' קפא סק"א) דלא כנתיב"מ (שם ס"ק א). וע"ע באפיקי ים (ח"ב סי' ח ד"ה ונלע"ד)].

עוד יש להביא ראייה ליסוד זה, ממ"ש בחידושי הגר"נ טרופ (ב"מ סימן קנב) דלולי שחידשה התורה מצות השב תשיבם, מי שהיה מוצא אבידה היה מותר לו לקחתה לעצמו. והוכיח כן מהא דאבידת גוי מותרת דכתיב "לאחיך" כדאיתא בגמ' (ב"ק קיג:). ואמאי מותרת, נהי שאין על אבידה כזו חיוב השבה, מ"מ אמאי מותר לקחתה, ומוכח מזה דלולי השב תשיבם מותר לקחת את האבידה ואי"ז רק אי חיוב השבה. ע"ש. וצ"ב משום מה היה מותר לו לקחתה, והרי האבידה שייכת לבעלים. ומזה מוכח דכיון שהבעלים אינו יכול לשלוט בחפץ ואבודה היא ממנו, אע"פ שהוא רק מחמת המציאות ולא מדיני ממונות, בכל אופן פוקעת הבעלות על האבידה.

כמו כן, מפורש בגמ' (סנהדרין טו:): הארי והזאב וכו', מיתתן בעשרים ושלשה ולר"ל דוקא שהמיתו, אבל לא המיתו לא משום דס"ל יש להן תרבות ויש להן בעלים. ולרבי יוחנן אף על פי שלא המיתו, דס"ל אין להם תרבות ואין להם בעלים. ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה יש להם תרבות) וז"ל: "מותר לגדלן, לפי שאדם יכול ללמדן שלא יזיקו, הלכך שם בעלים נקרא עליהן ולא הוי כהפקר, ואסור להורגן אם לא המיתו, אבל אם המיתו סופן מוכיח על תחילתן שלא אלו בני תרבות, ואין צריכין לדונן", הרי מפורש דכיון דאין להן תרבות לא חשיב "בעלים", אע"ג דשלו הם כיון דלא יכול לשלוט בהן מחמת תוקף טבעם²².

וראיתי שכתב הגר"ח פ' שיעברג וצ"ל (שיעורי רבי חיים פנחס, ב"ק שיעור יד אות ג) להביא ראייה אלימתא לדבר, מדברי הקצוה"ח (סימן שנד ס"ק ד) שכתב וז"ל: "ודוקא פקדון הו"ל דבר שברשותו, ומשום דכל אימת דבעי מפקיד שקיל ליה, אבל כל שבטעות דין אתי לידיה, או בטעות אחר ומחוסר ראייה והעמדה בדין אע"ג דציית דינא, הו"ל דבר שאינו ברשותו". ומבואר מדבריו, דממון של אדם הנמצא ביד של אחר שהוא ציית דינא, ואין לבעלים ראייה שהוא שלו, חשוב כאינו ברשותו, שמאחר שאין לו בו שליטה ממילא חסר בבעלות. ע"ש.

ראייה נוספת ליסוד זה מוכחת ועולה מדברי השו"ע (סימן רעג סעי' ב) שהביא את לשון הרמב"ם (הל' נדרים פ"ב ה"ד) שכתב וז"ל: "ההפקר אע"פ שאינו נדר הרי הוא כמו נדר שאסור לחזור בו" עכ"ל. והוכיח הקצוה"ח (שם ס"ק א) דכוונת הרמב"ם לומר שאין הפקר עושה קנין, אלא רק מתורת נדר הוא שאסור משום כל יחל דברו, ואם הוא רוצה לזכות, זהו מתורת זכיה ולא מתורת חזרה. והקשה הקצוה"ח מהא דאיתא בגמ' שבת (קלא.) דאף לדעת ר"א שמכשירי מצווה דוחין את השבת, מ"מ אסור להטיל ציצית בשבת הואיל ובידו להפקירן, ופי' רש"י דכיון דמפקיר הבגד נפק מרשותיה ולא עליה רמיא. ומבואר בגמ' כי מי שמפקיר את בגדו נפק מרשותו, וצ"ע לשיטת הרמב"ם דהפקר אינו אלא נדר. ויישב הקצוה"ח, דמאחר שאסר את החפץ עליו בנדר ואסור לחזור בו, אזי אין לו בחפץ שליטה וממילא יוצא החפץ מרשותו. ע"ש. ומבואר דיסוד דין נדר להפקר, שאינו יכול לחזור בו, הוא משום שע"י הנדר להפקיר לכל, הוא מפקיע את שליטתו. [ולא דמי למבואר במחלוקת הראשונים לענין דין גזל באיסורי הנאה, ששיטת כמה ראשונים שיש איסור גזל בחפץ האסור בהנאה, דשאני התם דלא פוקעת שליטתו

כב). ונראה, דגם ריש לקיש החולק על רבי יוחנן וסובר שאפשר לגדל חיות אלו בביתו, הוא משום שלשיטתו, אפשר לתרבת ולאף חיות אלו ולמנוע אותן מלהזיק, וגם ר"ל יודה שאם הדבר היה אסור, היה פוקע שם הבעלים.

בחפץ מחמת האיסור, משא"כ בהפקר, שהבעלים מפקיע את שליטתו בחפץ ע"מ שיזכה בו כל אדם].

והן עתה ראיתי למרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"י חיו"ד סי' לט אות ד) בענין היתר מכירת הקרקעות לגוי בשביעית, שהתקשה ודן ביסוד זה ממש, שמכיון שנציגי הרבנות הראשית מסכמים עם הנכרי הקונה את הקרקעות, שבעלי הקרקעות ימשיכו לנהל את אדמותיהם ושדותיהם כראות עיניהם, אלא שהם עתה כמו פקידים של הנכרי הקונה, נמצא שאין שום זכות שליטה ושימוש לקונה בכל הקרקעות שקנה. וא"כ אין ע"ז תורת קנין לנכרי, ולא מהני מיד.

וכתב ליישב בשם הגר"מ לוי זצ"ל, דמהגמ' בנדרים (מח:): מבואר דשייך להיקרא בעלים אף אם אינו שולט בפועל בדבר הנקנה, דמפורש שם, דהאוסר נכסיו על בנו משום שאינו צורבא מרבנן, אם בן בנו יהיה צורבא מרבנן, יכול הבן להקנות לנכד את הנכסים בתורת 'קני על מנת להקנות'. ומבואר, דאע"פ שאין לבן שליטה על הנכסים משום שאסורים עליו בנדר, מ"מ שפיר יש לו תורת קנין ויכול להקנותם לבנו, ואף הגוי הקונה את הקרקעות אף על פי שאין לו כל שליטה בנכסים ההם, יש עליו תורת קונה, שהבעלות שעל הנכסים עברה אליו, ונקראים קרקעות של גוי, להפקיעם מקדושת שביעית. עכ"ת, ועיין לשונו בהערה.²²

(כג). וז"ל היב"א שם: "הן אמת שיש לבעל דין לחלוק ולומר שמכיון שמסכמים נציגי הרבנות הראשית עם הנכרי הקונה את הקרקעות, שבעלי הקרקעות ימשיכו לנהל את אדמותיהם ושדותיהם כראות עיניהם, אלא שהם עתה כמו פקידים של הנכרי הקונה, ונמצא שאין שום זכות שימוש ושום שליטה או הנאה לקונה בכל הקרקעות שקנה. וא"כ אין ע"ז תורת קנין לנכרי, ולא מהני מיד.

אולם כבר העיר ע"ז לנכון הרה"ג משה לוי (נר"ו) מהא דנדרים (מח:), דאיתא התם, שהוא גברא דהוה ליה ברא דהוה שמיט כיפי דכיתנא, (פרש"י שהיה גזול אניצי פשתן, וי"א שהיה משמט עצמו מללמוד תורה והיה עוסק באניצי פשתן), אסרינהו לנכסיה עליה, אמרו ליה, ואי הוה בר בריך צורבא מרבנן מאי, (כלומר, מה יהיה, ומי יהיה יורש נכסיך), אמר להם, ליקני הדין, ואי הוה בר ברי צורבא מרבנן לקנייה. אמרי פומבדיתאי קני על מנת להקנות הוא, וכל קני על מנת להקנות לא קני. ורב נחמן אמר קני, דהא סודרא קני על מנת להקנות הוא. ופירש הר"ן, אמרי פומבדיתאי וכו' דאע"ג דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, התם שאני דמ"מ הרי הוא זוכה בה לשעתו ומשתמש בה, אבל הכא דלא אקני ליה לבריה כי היכי דליזכי בהו כלל, אלא כי היכי דליקנינהו לבריה אי הוי צורבא מרבנן, לא קנה. ורב נחמן אמר קנה, אף על פי שלא נתן לזה כלל אלא כדי שיקנה לפלוני. דהא סודרא וכו', דכי יתיב קונה סודריה למקנה אינו מזכה בו לשום דבר אלא שיהיה לו בו קנין בכדי שיקנה לו קרקע שלו. ואפ"ה חשבינן ליה קנין, שעל ידו קנה לוקח את השדה, אלמא קנין כי האי קנה. עכ"ל. וכ"פ התוס' שם. ואמרו עוד בגמרא שם, אמר ליה רבא לרב נחמן והא מתנת בית חורון דקני על מנת להקנות הוא ולא קא קני. [דתנן (בנדרים מח.) מעשה באחד בבית חורון שהיה אביו מודר הנאה ממנו, והיה משיא את בנו, ואמר לחבירו הרי החצר והסעודה נתונים לך במתנה, אלא כדי שיבא אבא ויאכל עמנו בסעודה, אמר לו, לא נתת לי את שלך אלא שתהא אתה ואביך אוכלים ושותים ומתרחצים זה לזה והעון יהיה תלוי בראשי, וכשבא הדבר לפני חכמים אמרו, כל מתנה שאינה שאם הקדישה תהא מוקדשת אינה מתנה]. זמנין אמר ליה משום דסעודתו מוכחת עליו. [וכן פסק הרמב"ם (פ"ו מהל' נדרים הט"ו) וז"ל: נתן לאחד מתנה ואמר לו הרי סעודה זו נתונה לך במתנה ויבא פלוני שהוא אסור בהנאות ויאכל עמנו, הרי זה אסור, ולא עוד אלא אפילו אם נתן לו סתם וחזר ואמר לו רצונך שיבא פלוני ויאכל עמנו, אם הוכיח סופו על תחלתו שלא נתן לו אלא על מנת שיבא פלוני ויאכל, אסור. כגון שהיתה סעודה גדולה והוא רוצה שיבא אביו או רבו וכיו"ב לאכול מסעודתו, "שהרי סעודתו מוכחת עליו שלא גמר להקנות לו". עכ"ל]. וזמנין אמר ליה ר' אליעזר היא דאמר אפילו ויתור אסור. ע"כ. ופירש הר"ן, זמנין א"ל משום דסעודתו מוכחת עליו וכו', נ"ל דה"ק סעודתו מוכחת עליו דבעי מדיר דליתנהי אבוא מסעודה דעביד איהו לבריה, דהכי הוא אורחא דמילתא, דלאיתהניי אבוא מסעודה דאיניש אחרינא מאי נפקא ליה מינה, הלכך סעודתו מוכחת עליו, דאבוא מדידה מתנה, אבל הכא אדרבה ניחא ליה להאי גברא דליתנהי בר מאבוא שכן סדר נחלות, ולא שתקפוז נחלה ממנו לבן בנו. וזמנין אמר

ומעתה צריך בירור מכל הני ראיות המובאות לעיל, דמבואר בהן דכשארן שליטה על הממון ממילא פוקעת הבעלות. ומאידך, יש לעיין האם תתישב הראיה מהגמ' בנדרים עם היסוד המבורר בדברינו, שהרי שם מבואר שיכול להקנות נכסים האסורים עליו בשימוש.

ולאחר העיון נראה, דיש מקום גדול לחלק בין הסוגיות, ואדרבה, הדברים משלימים זה את זה ומתבארים כמין חומר. דהנה זה פשוט דבסוגיא בנדרים, אע"פ שאין לבן שימוש בנכסים, מ"מ יש לו יכולת שליטה עליהם, שהרי כלפי אדם שלישי או כלפי כח ההקנאה לבנו, מוגדר כבעל השליטה היחיד, ומה שלא נחשב כעובר על הנדר, הוא משום שהנכסים שמודר מהם אסורים עליו בשימוש והנאה, אך כשיש לו שליטה עליהם בזה שיכול רק להקנותם, לא נחשב כנהנה מגוף הנכס, ושפיר חשיב כבעלים בזה. וה"ה הנכרי, שלאחר שעשו עמו קנין מוחלט על כל הקרקעות, סוכם איתו אחר כך שהוא הבעלים¹⁷, אך זכות השימוש וההחלטה נתונה בידי החקלאים שמוגדרים כפקידים שלו בקרקע. והרי זה ברור שיש לו שליטה מסויימת וכגון לגרש את מי שירצה להכנס לקרקע שלא ברשות וכדו', ושפיר חשיב כבעלים לענין זה. וכמתבאר מכל הראיות הנזכרות לעיל. וע"ע בקונטרס דבר השמיטה (לגר"מ לוי זצ"ל סי' א אות ב, ו וכן במה שהאריך באת ח) שנראה כיסוד זה. ע"ש.

וזה פשוט, שגם אם יש אדם המחזיק ושומר את הממון עבור הבעלים שאינם ידועים בכל מקום שהוא, ואין יכול כל אדם לבוא ולטול את הממון, עדיין לא נחשב שיש לו בעלות על הממון, כל כמה שאין לו אפשרות לשלוט בממון. שהרי לא מדובר בממון שהיה של הבעלים מקדמא דנא ויש חשש שתפקע בעלותו מחמת חסרון בשליטה, ומש"ה ע"י שמירה עבורו יתכן שלא תפקע בעלותו, אלא כאן יש חסרון בעצם הזכיה, שמעולם לא היה בבעלותו ובשליטתו קודם לכן כדי שנסמור עליו. ולחדש בעלות לאדם לא מבורר שאינו יכול לשלוט בזכיה, זה אי אפשר וכמשנ"ת.

ובלאו הכי נלענ"ד כי חידושו של הגאון בעל מנחת חינוך ודעימיה הוא חידוש עצום, שקשה מאד לקבלו כשלעצמו וכ"ש להסתמך עליו בדיני ממונות וגזל החמורים. לא מיבעיא מצד הקושיות שנמנו עד עתה איב"א קרא ואיב"א סברא, אלא גם מזה שעמודי ההוראה

ליה ר' אליעזר היא דאמר וכו', דכי היכי דמחמיר ר' אליעזר בנדרים טפי מבדיני ממונות דאילו בדיני ממונות דריסת הרגל שריא ולית בה משום גזל, ואילו מודר הנאה מחבירו אסור להכנס בחצרו. ה"נ, נהי דקני ע"מ להקנות לענין דינא קני, משום חומרא דנדרים אמרינן דלא קני. עכ"ל. ופסק הרמב"ם (פ"ה מהל' נדרים הל' ז) כרב נחמן דקני ע"מ להקנות קנה. וכתב מרן הכ"מ, שאם בן הבן יהיה ת"ח לא יוכל הבן ליתנם לאחיו או לאחרים. ע"ש. וכן פסק מרן בש"ע יו"ד (סי' רכג סעיף ג). וע' בש"ך שם, ובשו"ת דברי חיים אוירבך (חאו"ח סי' ט) בד"ה ובזה יובן. ע"ש.

והנה ראינו מכאן שאע"פ שהבן אסור ליהנות מהנכסים, מ"מ קנאם בכדי להקנותם לבנו ת"ח, ואינו יכול ליתנם לאחרים. נמצא שאע"פ שאין לו כל שליטה בנכסים, יש לו תורת קנין בהם להקנותם לבנו. ואף הגוי הקונה את הקרקעות אף על פי שאין לו כל שליטה בנכסים ההם, יש עליו תורת קונה, שהבעלות שעל הנכסים עברה אליו, ונקראים קרקעות של גוי, להפקיעם מקדושת שביעית. עכ"ל.

(כד). וזה פשוט וברור, שא"א לסכם עמו בשעת המכירה שהקרקעות קנויות לו חוץ מהשימוש, שהרי זה נחשב כשיור בקנין, ושוב הוא לא יהיה נחשב הבעלים היחידי של הקרקע, וממילא יהיה בה איסור שביעית. אלא הענין הוא, שקודם מוכרים לו במכירה חלוטה את כל הזכויות הקניניות, הן לענין השליטה והן לענין השימוש, ורק אחרי המכירה מסכמים איתו שיעבדו כפקידים בקרקע והוא לא יוכל להשתמש בה.

והפוסקים שעליהם כל בית ישראל נשען, לא כתבו עצה כזו או דומה לה, הרי זה מורה באצבע שחידוש זה קשה לאומרו. שהרי פסק השו"ע שמי שגזל ואינו יודע ממי גזל יעשה צרכי רבים, שהם בורות שיחין ומערות^כ, ולא דבר אחר. ואין לומר שבזמן השו"ע לא היה ניתן לבצע פתרון זה, מפני שלא היו קופות גמ"ח מסודרות ולא היו רישומים מעוגנים ע"י מחשבים שיכולים לשמור נתונים עד שיבא אליהו^כ, שהרי גם בזמננו היה בדק בית וקופות קהל מסודרות. וגם באבידה שמסופק אם הבעלים התיימש קודם שנטלה, כתבו הפוסקים שבאופנים מסויימים יכול לשום את דמי האבידה ולהשתמש בה, ויכתוב על פנקסו את דמי האבידה עד שיבוא אליהו ויברר.

מה גם שלפי דבריהם, כל כמה שגניח שעצה זו נכונה, ונשתמש בה גם להשבת חובות שאינם ידועים, והכסף יכנס לרשות הנגזל ע"י דין זכין לאדם שלא בפניו, ממילא הוי השבה מעלייתא, ומעתה אין כבר ענין בעשיית צרכי רבים, שעליהם כתבו הראשונים שרק ביררו לגזלן את המוטב, ואי"ז השבה מעולה. ומאידך, אם ח"ו פתרון זה לא מועיל, אזי הקלקול רב על התיקון, כי האדם המקיים דינא דגמרא ודברי הפוסקים בעשיית צרכי רבים כאשר אינו יודע ממי גזל, עדיין יודע הוא שאי"ז השבה מעלייתא כיון שעדיין לא הגיע כל הממון לידי הבעלים, וחוזר ומתוודה על עוון זה, ונמצא כל ימיו בתשובה. ומאידך גיסא, העושה כעצה זו על הצד שאינה נכונה [והכסף נשאר ברשותו], עלול לטעות בדימויו כי הנה השיב את הגזילה אשר גזל, שהרי לדעתם הוי השבה מעלייתא, שהרי כל סך חובו עבר ישירות לבעלות הנגזל, בעוד שבאמת הגזל עדיין מקטרג בראש רח"ל^כ. [ובשו"ת שבט מיהודה (שס) כתב על עצת המנ"ח בזה"ל: "אכן אם ההנחה עצמה אינה מתקבלת, ממילא אין עצה זו יכולה לקיים את המצוה כהלכתה". ע"כ].



י.

תמיהה רבתית בדין זכין באופן כללי במכירת חמץ ובשטרות פרוזבול

והתמיהה הרבתית היא, אם אכן הנחה זו נכונה ומועילה לתיקון עוון הגזל החמור, מדוע לא נרחיב עצה זו גם לדין מכירת חמץ, והיינו שנמכור את החמץ לכלל ישראל מדין זכין לאדם שלא בפניו, שהרי יש אומדן דעת ברור שכל איש ישראל לא רוצה שחמצו יאסר בהנאה. ונביא בזה לפתרון עצום לכלל ישראל ולשאלות רבות המתעוררות לאחר חג הפסח בספיקות של חמץ שלא מכרוהו כדת ונאסר בהנאה. וכמו כן, נוכל להשתמש בפתרון זה גם לדין פרוזבול, והיינו

כח). ולקמן יתבארו האופנים השייכים לימינו בעשיית צרכי רבים.

כו). ואכן, זו תשובתם (עלון קרן 'והשיב' הנ"ל) לשאלה מדוע לא כתבו הפוסקים והשו"ע עצה זו.

כז). ומה שהוסיפו לכתוב בארגונים אלו, כי יש זכות לנגזל ע"י שנעשה צרכי רבים בכספו למטרות הלוואה בקופת הגמ"ח, הנה ברורה כוונתם שאין זה "צרכי רבים" המבוארת בגמרא, בראשונים ובפוסקים, שהרי לשיטתם הכסף חזר במלואו לבעלות הנגזל מדין זכין. וכל כוונתם היא למוכן הפשוט של המושג צרכי רבים, והיינו שנעשה חסד בממונו של המזוכה. וע"פ האמת דבר זה יכול להיעשות גם על ידי לימוד תמידי והקדשת מעשי חסד ומצוות לזכות הנגזל. ודו"ק.

שנכתב בשטר הפרובול את כל אותם מלווים שלא עשו שטר, ואף שהם אינם ידועים לנו, יועיל השטר מדין זכין לאדם שלא בפניו. והרי שדבר זה הוא כחוכא ואטלולא, ודבר ברור הוא שמכירת חמץ כזו לא תועיל עד כמה שאין לגוי שליטה ונגישות לחמץ שמכור לו, באשר אין ידוע מקום מושבם של אותם מזוכים. ועיין בהערה¹.

ואשר על כן, אנו אין לנו אלא את הדין המבואר בגמרא, בראשונים ובגדולי הפוסקים, שלאורם אנו הולכים תמיד, והם שכתבו שאם יש ביד האדם ממון שאין ידוע מי הם בעליו, יעשה בזה צרכי רבים.²



כח). הנה אחר שלעיל הארכנו הרבה להוכיח מדברי הפוסקים וגדולי האחרונים, כי לא ניתן לפעול מדין זכין כאשר אין הזוכה מבורר, שהרי פעולת הזכות ענינה העברת בעלות על הדבר המזוכה, וכיון שכל יסוד הבעלות הוא שליטה על הדבר, עד כמה שהמזוכה מחוסר שליטה מחמת אי ידיעה, אין הוא נקרא בעלים על הדבר, וממילא לא תקף לגביו דין "זכין לאדם שלא בפניו".

לפי זה נראה שמה שכותבים בכמה בתי דין וברבנות הראשית לישראל, שטרות פרובול ומכירת חמץ שכתוב בהם נוסח של "זכין לאדם שלא בפניו" המתייחס באופן כללי לכל עם ישראל שלא כותבים פרובול או שלא מוכרים את חמצם, וזאת בלא שעשו הרשאה או שגילו בדעתם שחפצים בכך (עיין שו"ת משפט כהן עניני א"י סימן קנ בנוסח שטר הפרובול של הרה"ר לישראל מיום י"ג מנ"א תר"ץ), נראה שלענין דינא אין לסמוך ע"ז כלל. וכגון במקום שידוע שלא מכרו חמץ, שהדין הוא שאסור להנות מחמץ זה לעולם, כדין חמץ שעבר עליו הפסח. וזאת, מאחר שלא מועיל דין זכין כאשר אין אנו יודעים מיהו האדם שמזכין עבורו, הן במכירת חמץ שהגוי אינו יודע היכן חמצו של הישראל המזוכה, והן בכתיבת שטר פרובול עבור כלל המלווים שלא מסרו שטר פרובול לבי"ד, ואין לבי"ד ידיעה אודותם, כדי שתהיה להם זכות גביה. וכמבואר בספרי הפוסקים, ראשונים ואחרונים כי אין אפשרות לזכות לאדם שאין יודעים מי הוא. וצריך לומר, שדין זכין כללי זה, נעשה רק לרווחא דמילתא, ואם לא יועיל לא יזיק, ושלא כלפי שמיא יועיל להצילם מאיסור, וכולי האי ואולי. אולם להלכה ולמעשה, אין להסתמך על זה אף לא בתור צירוף נוסף.

אשר על כן נוראות נפלאות לראות שטרות מכירה של בתי דין שבו כותבים שמוכרים את החמץ באופן כללי לכל מי ששכח מדין זכין לאדם שלא בפניו, וכך שמעתי שעושים ברבנות הראשית לישראל. וע"ע למרן הראש"ל צ"ה הגר"א בקשי דורון וצ"ל בשו"ת בנין אב (ח"ד סי' כא, במעשה שעליו דן שם, וכן באות ד) ולראש"ל צ"ה הגר"מ עמאר שליט"א בשו"ת שמע שלמה (ח"ו סימנים ו-י) שדנו באורך ורוחב בתוקף מכירת חמץ מדין זכין, אך לא התבאר בדבריהם מאומה מהענין הנזכר. וע"ע למרן הראש"ל צ"ה הגר"י יוסף שליט"א בילקוט יוסף (שביעית מהדור' תשע"ה עמ' תשיב בהערה) שכתב וז"ל: וכן נוהגים ברבנות, שלרווחא דמילתא מוכרים את החמץ של כולם, וזה מועיל עכ"פ לצירוף נוסף. ע"כ, וצ"ע, האידך אפשר להסתמך על פירצה דחוקה כזו גם בתור צירוף נוסף.

ובמכתב ממרן הראש"ל צ"ה הגר"י יוסף שליט"א (מיום י"א כסלו תשפ"ב), הסכים לדברינו, וביאר שבאמת כל מה שעושים ברבנות הראשית בענין מכירת חמץ ופרובול הוא רק לרווחא דמילתא, שהוא יותר טוב מכלום, ושלא יועיל ויינצל מאיסור חמץ שעבר עליו הפסח. ושכבר כתב כן בספר ילקוט יוסף (הלכות פסח כרך א', סי' תמ סעיף ג' עמ' תרב בהערה). ולפי"ז צ"ל דגם מה שכתב בילקוט יוסף (שביעית מהדור' תשע"ה עמ' תשיב בהערה) וז"ל: וכן נוהגים ברבנות, שלרווחא דמילתא מוכרים את החמץ של כולם, וזה מועיל עכ"פ לצירוף נוסף. ע"כ. אין לזה נפק"מ לענין דינא, והיינו שהחמץ אסור בהנאה, ורק לענין הצלת הבעלים מאיסור חמץ, שמה מועיל כלפי שמיא, שהרי בין כה ידוע מהחמץ לאחר הפסח, ואם לא תועיל המכירה, לא תזיק, וכולי האי ואולי. שו"ר בילקו"י (פסח כרך ב סימן תמח ס"ג הלכה יט) שכתב לגבי בעל מכולת ששכח למכור חמצו לגוי, שאין לסמוך על מנהג הרבה בתי דינים וכן הרבנות הראשית, שבשעה שמוכרים את החמץ, מזכים במכירה גם לאותם ששכחו למכור, כיון שהדבר נעשה לרווחא דמילתא. ורק אם ביטל את החמץ אפשר לסמוך על הזיכוי הנ"ל. ע"ש. וגם הלום ראיתי מכתב ממרן היב"א וצ"ל שכתב זאת בחודשיו האחרונים (א' דר"ח אייר תשע"ג, הו"ד בילקו"י פסח כרך א עמ' תתקח מכתב מג), ונשאל האם ניתן לסמוך על מכירת החמץ הכללית, והשיב בזה"ל: בדיעבד ובמקום הפסד מרובה יש לסמוך על שו"ת באר יצחק אלחנן (סי' א) שהתיר מטעם זכין מאדם

יא.

עצות ודוגמאות מעשיות לעשיית צרכי רבים בימינו

ומעתה הבוא נבוא לבאר מהם אופני עשיית צרכי רבים השימושיים לימינו אנו:

הנה איתא בגמ' ב"ק (צד:) וז"ל: "הרועים והגבאין והמוכסין תשובתן קשה ומחזירין למכירין וכו' ושאין מכירין יעשה בהם צרכי ציבור, ואמר רב חסדא בורות שיחין ומערות". ע"כ. ובכעין זה בגמ' ביצה (כט.) וז"ל: "דתניא גזל ואינו יודע למי גזל, יעשה בהם צרכי רבים, מאי ניהו אמר ר"ח בורות שיחין ומערות". וכתב רש"י (ב"ק שם ד"ה בורות): "בורות שיחין ומערות להכניס בהן מים לשתות דהוי דבר הצריך לכל ויהנו מהן הנגזלים". וכן פסק השו"ע (חו"מ סי' שסו ס"ב). והיות שכיום מצויים המים בכל מקום, ואין אנו זקוקים לבורות מים שומה עלינו לחקור מהו הדבר המתאים ביותר לעשיית צרכי רבים. ובאמת כבר כתב המהרש"ל בים של שלמה (ב"ק פ"ט סוף סי' ג) בזה"ל: בורות שיחין ומערות, להכניס בהן מים לשתות, דהוי דבר הצריך לכל, ומתוך כך יהנו בו הנגזלים. ולא דוקא בורות כו' אלא הוא הדין שאר תיקוני דמתא, דמהני לכל. ע"כ.

ובגדר עשיית צרכי רבים, כתב מרן השולחן ערוך (או"ח סי' תקמ"א) בזה"ל: צרכי רבים וכו' כגון לתקן הדרכים ולהסיר מהם המכשולות, ולציין הקברות כדי שיהיו מהם הכהנים, ולתקן המקואות. עכ"ל. וכ"כ השל"ה הקדוש (פרק עשרה הילולים אות נא) שיתקן גשר או איזה תחבולות. ע"ש. ובשו"ת שמחת כהן (תח"מ סימן ז) כתב שאם אי אפשר לו לעשות בורות שיחין ומערות (כמו בימינו שזה לא שייך) יקנה כלים שמשתמשים בהם לרפואה כגון מד חום וכו' שמשתמשים בהם לרפואה וישאילם חנים לכל מבקש, דגם זה צרכי רבים הוא, וה' לא ימנע להולכים בתמים. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (כרך ד חו"מ ח"א סי' פח עמ' קנ"ג בד"ה ומה ששאלת) דצרכי רבים זהו דווקא לרבים ולא לצדקה ובנין, ותיקון מקוואות הוא כלצרכי רבים, ולכן טוב שיתן למקוואות. ע"ש. וכ"כ בשו"ת קנה בשם (ח"ב סימן כג).

ובקונטרס היחיאלי (חלק בית השם דף פה ע"ב) כתב, שיעסוק בהדפסת ספרי הקודש ופיצם בישראל, וע"י כך לא יבצר שהנגזל ילמד בהם דבר מה לתקן נרנח"י שלו, וזו הנאה גדולה שאין למעלה הימנה. ע"ש. הגאון רבי בצלאל זאב בשו"ת רב"ז (ח"ג חו"מ סו"ס ה) הביא את פירוש

שלא בפניו. וכן כתבו עוד אחרונים. וכל דין חמץ שעבר עליו הפסח לא נאסר אלא מדרבנן משום קנסא, הילכך יש להתיר. ועם זה צריך להזהיר את השואל שיהיה זהיר מכאן ולהבא. עכ"ל. (וכן הבאנו בתשובה אחרת מקובץ בית הלל, הוראה מעין זו, שהשיב מרן זצ"ל לבנו הגר"א יוסף שליט"א. ע"ש).

ולדידי עדיין צ"ב, היאך ניתן להסתמך על זיכוי זה כשהאדם ביטל את החמץ, שהרי למבואר לעיל, אין בעלות לגוי על דבר שאינו מבורר, ומה יתן ומה יוסיף זה שהבעלים ביטל את החמץ, עד כמה שאינו מבורר כלפי הגוי שקונה את החמץ. והשי"ת יאיר עינינו בתורתו. אמר. [ובכל הנידון הענף הלזה, כתבנו בארוכה בתשובה אחרת, ושכן הסכימו עמנו כמה מגדולי הפוסקים שנשאנו ונתנו עמם בהאי עניינא].

(כט.) ועיין עוד בקובץ בית אהרן וישראל (שנה ל גליין ו (קפ) עמ' קג) תחת הכותרת "תקנת השבת גזילה ע"י גמ"ח" שהרב הכותב שם יצא לחלוק על רעיון השבת הגזילות באופן זה, מכמה סיבות אחרות, וכתב בסיכום דבריו בזה"ל: "הגמ"ח הנ"ל אין בו ריוח, ולהיפך. יש בו לקיחת ממון שאינו שלו שהרי לוקחים את הממון שזיכו לנגזל בשעה שאין להם רשות להשתמש בהם, ולכן נראה בזה שיש בנתינת הכסף משום לפני עור לא תתן מכשול יותר מאשר מלעשות תיקון לעבירה שעבר". ע"ש.

רש"י על הגמ' בביצה שפירש לעשות בהן צרכי רבים 'ויהנו הבעלים מהן'. וכן הוא בב"ק (צד:): וכו'. והוסיף, שעל פי זה אנן נמי נפסוק להשוואל שלא יקדיש ולא ימסור את ספריו ספרי הלכה וקבלה לרבים, כי לאו כו"ע דיני גמרי וכו' וכל שכן ספרי קבלה אשר גם אחד מאלף לא נמצא שיהיה בקי בהן ובשמותיהן, ובסודם לא באו נפשם, הנסתרות, מי יודע. אולם הנכון שימכור את הספרים למבינים, ומבקשים דבר ה' זו הלכה וכו' וסכום המעות מחיר הספרים, מה שיעלו לו, יעשה בהם "צרכי רבים", דברך הנצרך לכל ושוה לכל נפש, שיוכלו גם הבעלי חוב, המלוים או יורשיהם, ליהנות מהן, כגון מי מעין לשתות, או מקוה מים לטבילה, ואם המעות לא יספיק לכל זה, יקנה בעד סכום המעות הנ"ל סידורי תפילה וחומשים וכו' ויחלקם ביעקב ופיצם בישראל לכמה וכמה עיירות, בבתי מדרשות ובתי כנסיות. ע"ש. וכן השיב הגר"מ מאוזו שליט"א בספר מקור נאמן (ח"א סי' תתיט) שצרכי רבים הם תרומת סידורים לבית כנסת, או מיקר (מכשיר מים קרים) במקום ציבורי, וכדומה. ע"ש. וכ"כ הגר"א מלכא שליט"א בספרו הליכות מועד (דיני ומנהגי עיו"כ פ"ו סעיף יד הערה מה) שיתרום סידורים לכותל המערבי. וכ"כ בספר זכרון אשר (עמ' נג) בשם הגר"ח קנייבסקי [שליט"א] זצ"ל.

אולם נראה שהדפסת ספרים, תרומת סידורים וכדו' לבית הכנסת או לכותל המערבי, לא תועיל כאשר אינו יודע ממי גזל, ויתכן שהנגזל או יורשיו אינם שומרים תורה ומצוות ולא יהנו מדבר זה.

וע"ע בהליכות מועד (שם) שכתב באופן נוסף, שיתרום את הכסף למוסדות גדולים שיש הסתברות גבוהה שהנגזל יהנה מהכסף, כגון לארגון "יד שרה", עזר מציון, חסדי נעמי", או "יד עזרא ושו"למית" וכדו' שיש להם שירותים ציבוריים בכל רחבי הארץ, מכיון שיש סבירות גבוהה שהנגזל ישתמש בסידורים או בחסדי הארגונים הנ"ל ויהנה מהם. ע"ש.

וכתב הפלא יועץ (בערך התשובה) וז"ל: ואם גזל את הרבים, או שאינו יודע את מי גזל וממון מי אכל, יש תקנה ע"י שיעשה צרכי רבים, ויש רבים שנעשים בכל דהו (כלומר, דברים גדולים בהוצאה מועטת), כגון במקום שיש טיט בדרך להניח דף עץ או אבן וכדומה, כמה דברים יש שההוצאה מעוטה והתועלת רב, וצריך להיות רודף אחריהם, כי עושה אלה מתקן את אשר עיוות בגזל ואונאה שלא יוכל להשיב, וגם למצווה רבה תחשב כי רב חסד הוא וכו'. עכ"ל. ובשו"ת ויען דוד (וייס, חו"מ סי' רמה אות ג) למד מדברים אלו שכתב הפלא יועץ "שההוצאה מעוטה והתועלת רב", שלפי זה יתכן וגם אם גנב וגזל הרבה כסף, מכל מקום אם יתן כסף לדבר שיש בו תועלת גדולה, יחשב כאילו נתן ממון רב. וע"ע לרבינו הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת כי תצא אות יד) שכתב, שמצווה על כל אדם שרואה נבילה מוסרחת ברחובות העיר, שיתן לאחר שכר טרחו כדי שיליכנה לחוץ העיר, וה"ז נקרא צרכי רבים. ע"ש. והיינו, שזה בכלל דבר שהוצאתו מעוטה ותועלתו רבה. ובשו"ע המקוצר (ח"ב סי' רכב סוף הערה ל) כתב, שבזמנינו נפקא מינה להודיע למחלקת הניקיון של העיר שיבואו במהרה לסלק אותו סירחון, והוא הדין כשיש חולדה או עכבר משחית באותו מקום. ע"ש. ובשו"ת שמחת יהודה (אזולאי, ח"ב חור"מ סי' מא אות טו) כתב, שיתרום כסף לארגונים האחראים למניעת תאונות דרכים ותיקוני כבישים, שבזה מציל רבות מסכנת דרכים, ואין לך צרכי רבים גדול מזה, ושכ"כ מרן בשו"ע (שם): "צרכי רבים וכו'".

השבת גזילה ע"י נתינה לצדקה או לגמ"ח עבור הנגזל שאינו ידוע

כגון לתקן הדרכים ולהסיר מהם המכשולות". ע"ש. ובשבח עשיית תקנות ומעשים למנוע סכנות בדרכים, עיין במ"ש בשו"ת שבט הלוי (ח"י סימן רצא). ע"ש.

וכיום יש ארגון חסד נפלא הנקרא "ידידים" שמטרתו לעזור למי שנתקע עם רכבו בכביש ראשי או בתוך העיר. ויודע אני שגם רבים מעם ישראל שאינם שומרים תו"מ נעזרים בהם פעם אחר פעם, ולפעמים העזרה שלהם חוסכת הוצאה ממונית גדולה לבעל הרכב. ועל כן גם תרומה לארגון הנ"ל הוא בכלל עשיית צרכי רבים, שיש בו סיכוי רב שהנגזל או יורשיו יהנו ממנו.

והגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל בספרו אור לציון חכמה ומוסר (שער המצוות עמ' רטז) כתב עצה נוספת, שיש לכוון בכסף שהממשלה לוקחת מאיתנו, עבור החזרת הגזילה, שהרי הממשלה עושה בכסף זה צרכי רבים, כגון כבישים, תאורה וכיוצא בזה, וכולם נהנים מזה, וכיון שע"י כספו נעשים צרכי רבים, נמצא שכיפר בזה עוון גזל. עכת"ה. ובספר הליכות מועד (שם הערה מו) כתב, שאין לסמוך רק על זה, דפעמים שמחוייב גם על פי דין תורה לשלם מיסים וכדומה. אלא יעשה שאר צרכי רבים הנ"ל ויצרף לזה את פתרון האור לציון.

ובשו"ת משנה הלכות (חי"ג סימן סד) מבואר שגם תרומה לתיקון והחזקת העירוב, הרי זה בכלל צרכי רבים. ועיין בהערה מעשה עם הגאון האדר"ת בענין זה.

ויש שכתבו שישלם חשבונות מים או חשמל של מוסדות ציבור (שערי משפט ח"ב גניבה וגזילה פרק יד הערה רה).

והכלל העולה מכל זה, שהבא להטהר ולעשות צרכי רבים עבור גזילה שאינו יודע למי להשיבה, צריך הוא לעשות את המירב על מנת שהנגזל או יורשיו יהנו מהדבר שעשה, וצריך לעשות צרכי רבים השווים לכל נפש, גם לכאלה שאינם שומרי תורה ומצוות, באופן שיגדיל את הסיכויים שיבוא הדבר לידי הנאת הנגזל או יורשיו. ואם הוא מסופק כמה כסף הוא חייב, ישתדל לתת סכום מעבר לכל ספקותיו כדי לצאת מכל חשש (שו"ת אג"מ שם דף קנד ע"א). תן לחכם ויחכם עוד, והבא להטהר מסייעין בידו.



ל). בשו"ת משנה הלכות (שם) כתב וז"ל: והנני כאן להעתיק סיפור אחד מה שמעתי מפי קדשו של מרן הגרש"ז [אויערבך] זצלה"ה בהיותי אצלו להבחל"ח לביקור בירושלים עיה"ק. שלאחר פטירת הגאון האדר"ת זצלה"ה בירושלים עיה"ק בא הרב ר' בן ציון ידלר לפני הגאון ר' שמואל סלנט זצ"ל ואמר לו, היות כי מיום באו של האדר"ת לירושלים קרא אותו ואמר לו היות כי הייתי רב בחו"ל ואולי נהנתי ומעלתי ח"ו בממון צבור שלא כהוגן, ומעלתי בשליחות ונתחייבתי להשיב והו"ל ח"ו בכלל גזל הרבים שאין לו תקנה אלא לעשות צרכי רבים ויכוי לרבים, ולכן הציע לי לעשות עירוב בירושלים עיה"ק, והוא מקבל עליו כל ההוצאות העירוב כל ימי חייו, והתנה עמי שלא לגלות הדבר לשום אדם בעודו הוא חי, וכן עשה כל הד' שנים שהיה חי בירושלים עיה"ק, עכשיו שנפטר הרב עליו להודיע את הרב ר' שמואל סלנט ואם ירצה ימשיך בעירוב ואם לא אז יבטל כי אין לו יכולת להמשיך העירוב משלו. הגר"ש סלנט זצ"ל הופתע ושאל היאך לא סיפר לו מזה כלום עד עכשיו, והשיב רב"צ ידלר שזה היה תנאי ביניהם. תיכף החליט הגר"ש להמשיך בהעירוב ולהחזיקו מקופות של כל הקהל, והיתה שם קופה אחת שסירבה להשתתף בהוצאות העירוב שאמרו שהם ממילא לא מטלטלים בשבת אף כשיש עירוב. וסיים הגרש"ז זצ"ל בזה"ל: שמאותם שמיאנו או וסירבו בעירוב כמעט רובם ככולם בניהם נעשו מחללי שבת, וחשב שמותיהם אחד אל אחד שהיו מנהיגי הציונים שם בלי שמירת הדת כלל ר"ל, ומהקופות שהסכימו נשארו בניהם גדולי ישראל וגדולי עולם. כל זה שמעתי מפיו קדשו וצוק"ל. עכ"ל שו"ת משנה הלכות.

אוצר הספרים

סקירת ספר תורה עתיק ♦ קטעים מספר חוסן שמואל להגרביי ליפשיץ
בן התפארת ישראל ♦ שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו
חיים קנייבסקי זלה"ה

הרב יחיאל צייטקין

ירושלים

סקירת ספר תורה עתיק

תיאור כללי

קבלתי מאת מר משה סנדר צילום מלא של ספר תורה אשכנזי, כתוב על קלף. הספר כתוב ב 185 עמודות, והוא בן 51 שורות, ללא הקפדה על וו"י העמודים.

הספר כולו כתוב ביד אחת, כולל השורות הראשונות והאחרונות*. בספר יש שלושה עמודים מוחלפים (יריעה אחת): עמודים 23-25 מבר' כו, ה ועד בר' כט, לג. אין סיבה הנראית לעין להחלפת עמודים אלו. שלושת העמודים הללו הוחלפו במאה ה-19 למניינם, כפי שניתן להבין מהכתב שלהם.

בעקבות הבדיקה שערכתי, נראה שהספר נכתב במאה ה-17 למניינם לערך, וזאת בהתבסס בעיקר על צורת האותיות. אולם, תופעות שונות במסורה (נוסח ופרשות וייתכן גם התיג) מלמדות שהסופר כתב על פי ספר אחר שקדם לו בהרבה, והוא בן המאות 13-15 למניינם לערך. קשה לדעת האם הסופר העתיק באופן ישיר ומוחלט מתוך הספר הקדום, ולפיכך גם העימוד של ספרו וגם התיג מקורם קדום, או שהוא רק נעזר בו בזמן כתיבתו, ולפיכך הושפע ממנו רק באופן חלקי.

כל הדברים ייפורטו ויוסברו להלן.



עימוד הספר וסגנון סידור השורות

כאמור, הספר כתוב ב-51 שורות. לא זיהיתי בסידור השורות תיקון ידוע. יש רק לציין שכתובה ב-51 שורות מצוייה באשכנזי הן בתקופה הקדומה והן בתקופה המאוחרת. הספר נכתב ללא הקפדה על סידור העמודים בשיטת וו"י העמודים - הקפדה שנדירה בספרים הקדומים*.

א. אשר בדרך כלל נהגו במאות השנים האחרונות לכבד אנשים אחרים בכתיבתן. מכיוון שספרים מתקופת ספר זה בדרך כלל נכתבו על ידי אחרים באותיות אלו, ניתן לשער שספר זה נכתב על ידי הסופר לשימוש אישי, מה שאולי יסביר את העובדה שהסופר העתיק מספר קדמון וכלל מנהגים שלא היו מקובלים לכאורה על ידי בני דורו.

ב. בספרים עתיקים רבים מוחלפים עמודים אשר נוהגים לקראם בתדירות ולפיכך הם בלים מהר יותר משאר הספר, כגון פרשת המועדים, ראש חודש וכדומה. במקרה שלנו אינני רואה פגיעה כלשהי בקלף של העמודים הבאים אחרי המוחלפים או באלה הבאים לפניהם. לפיכך אין לדעת מה קרה לספר דווקא ביריעה זו.

ג. שיטת וו"י העמודים היא ההקפדה המקובלת היום בקרב כלל ספרי התורה, להתחיל כל עמוד באות ו'. ראה לדוגמא בהגהות מיימוניות (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ז ה"ט אות ז) התנגדות למנהג זה. אך בספרים ישנים מדובר במנהג נדיר למדי, שמתחיל להופיע בדורות האחרונים בעקבות תיקוני סופרים שהקפידו על כך.

הסופר מציין רווח סוף פסוק. כתיבה זו הייתה מקובלת ברוב הספרים האשכנזיים מהקדומים ביותר ועד המאה ה-18 למניינם (לפעמים נמשכה גם במאה ה-19 למניינם).

נראה שגם בראש פרשת 'ויחי יעקב' עשה הסופר רווח סוף פסוק בלבד, ולא השאיר רווח ג אותיות, כפי שמקובל ברבים מספרי אשכנז במאות ה-15-19 למניינם.⁷

הסופר מסדר את הפרשות לפי שיטת הרמב"ם (לשיטתו פרשה פתוחה תמיד מתחילה בראש השיטה ופרשה סתומה תמיד באמצע השיטה)⁸, ואיננו מקפיד על סידור פרשות הפתוחות והסתומות על פי שילוב שיטות הרמב"ם והרא"ש. למרות פסק הבית יוסף, לא היה מקובל להקפיד על שילוב שיטת רא"ש בהרבה ספרי תורה עד המאה ה-17 למניינם ולפעמים גם במאה ה-18 למניינם.

כך למשל לא נמנע הסופר לעשות לפעמים פרשה פתוחה באמצעות שורה ריקה (שהיא סתומה לדעת הרא"ש)⁹

כל הארץ ומטה הפיצב יהיה על פני כל הארץ

אלה תולדות שם שם בן משה טעה ויולד את ארפכשד

ולא נמנע מלעשות פרשה סתומה באמצעות רווח בתחילת השורה

פרעה בולך מצרים להחניא את בני ישראל מארץ מצרים
אלה ראשי בית אבותם בני ראובן בסר ישראל
זנוח ופלה זנוח וכרמי אלה מטיפות ראובן ובני

ד. 'וירבו כח' ויזלי יעקב: הרווח הוא כמו בין הפסוקים. שיטת השארת רווח ג אותיות היא פשרה עם שיטת רש"י (בר' מז, כח. על פי בראשית רבה צו, א) לפיו צריכה לבוא כאן פרשה סתומה, ולא שאין כלל רווח, כפי שהיה בכתר ארם צובה ורוב ספרי טבריה.

ה. ראה הלכ' ס"ת ח, א: פרשה פתוחה יש לה שתי צורות אם גמר באמצע השיטה מניח שאר השיטה פנוי ומתחיל הפרשה שהיא פתוחה מתחלת השיטה השנייה בד"א שנשאר מן השיטה ריוח כשעור תשע אותיות אבל אם לא נשאר אלא מעט או אם גמר בסוף השיטה מניח שיטה שנייה בלא כתב ומתחיל הפרשה הפתוחה מתחלת שיטה השלישית. ב: פרשה סתומה יש לה שלש צורות אם גמר באמצע השיטה מניח ריוח כשעור ומתחיל לכתוב בסוף השיטה תיבה אחת מתחלת הפרשה שהיא סתומה עד שימצא הריוח באמצע ואם לא נשאר מן השיטה כדי להניח הריוח כשעור ולכתוב בסוף השיטה תיבה אחת יניח הכל פנוי ויניח מעט ריוח מראש שיטה שנייה ויתחיל לכתוב הפרשה הסתומה מאמצע שיטה שנייה ואם גמר בסוף השיטה מניח מתחלת שיטה שנייה כשעור הריוח ומתחיל לכתוב הסתומה מאמצע השיטה נמצאת אומר שפרשה פתוחה תחלתה בתחלת השיטה לעולם ופרשה סתומה תחלתה מאמצע השיטה לעולם.

ו. דעת הרא"ש בהל' ס"ת שלו הלכה י"ג. לדעתו פרשה פתוחה מצוינת כרווח בתחילת השורה או בסופה. לכן, כאשר הפרשה מסתיימת באמצע השורה, ויש עד סוף השורה רווח כשעור תשע אותיות, סובר הרא"ש, בדומה לרמב"ם, שיש להתחיל את הפרשה בראש השורה הבאה. אבל אם הפרשה מסתיימת בסוף השורה או באמצעה, ועד סוף השורה אין הרווח הדרוש, סובר הרא"ש, בניגוד לרמב"ם, שבשורה הבאה יש להשאיר בתחילתה רווח כשעור תשע אותיות, ויתחיל את הפרשה באמצע השורה.

לגבי פרשה סתומה סובר הרא"ש, שאם סיים את הפרשה הקודמת בסוף שורה, יניח את השורה השנייה ריקה ויתחיל את הפרשה הבאה בראש השורה השלישית. אולם אם הפרשה הקודמת מסתיימת בראש שורה, סובר הרא"ש, בדומה לרמב"ם, שיש להניח רווח ולהתחיל את הפרשה הבאה בסוף אותה שורה.

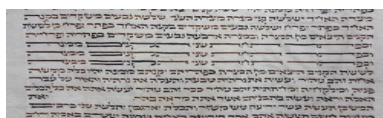
ז. בכתבי יד אשכנזיים נקראת צורה זו פ"ש (פתוחה שורה).

שליח הדוֹטְמָה לרש' הר"ש ב"ר

שמוע ישראל יהוה אל הוה יהוה אחד, ואברהם אברהם

במאות 16-18 למנינם היה נהוג בין הסופרים במזרח אירופה, בעיקר מפולין, לסדר את "פרשת הכפתורים" ואת "פרשת המסעות" במעין צורת שירה (אבל לא שירה ממש, מה שעלול לפסול את ספר התורה). בספר זה מצאנו סדור כזה רק בכפתורים אבל לא במסעות.

וְלַעֲלִים מִשְׁתַּדִּים כַּפְתִּירָה וּפְרִיזָה
וּכְפֻרָה רַחֲמֵי שְׁנֵי יִקְרֶינָה מִמֶּנּוּ
וּכְפֻרָה רַחֲמֵי שְׁנֵי יִקְרֶינָה מִמֶּנּוּ
וּכְפֻרָה רַחֲמֵי שְׁנֵי יִקְרֶינָה מִמֶּנּוּ
לְשֵׁנֵי הַתְּלָמִים הַיְחָדָה מִן הַמִּנְיָה כַּפְתִּירָה



הסופר משתדל לשמור על יישור העמוד. לשם כך הוא נוטה להאריך אותיות, כולל אותיות

ח' וק' בסוף השורה

(י). בספרים המאוחרים הקפידו שלא להאריך את הח'.

הוא משתדל לסיים חומשים בסוף השורה (כדי לא להידמות לסיום ספר דברים), למרות שברוב הספרים הקדומים לא הקפידו על כך

את עצמתי מזה ויבית יוסף בן מאה ועשר שנים
קדש לא יסאל אלה המצות אשר צוה יהוה את משה
ויוצאו את ייטם בארץ במצותם אל בני ישראל אל באלה סניי

טעויות שנקרות לסופר הוא מתקן באמצעות תליית האותיות

להטות

לא ניתן לדעת האם תיקונים אלו נעשו על ידי הסופר הראשון, או על ידי מתקן מאוחר.

התפירה

תפירת הספר היא בצורת לולאות רבות (בין 25 ל-30 לולאות), כפי שהיה מקובל עד המאה ה-18 למניינם¹⁸. אמנם בספרים מאוחרים יותר נראית מגמה להקטין את מספר התפירות (בדרך כלל בין 11 ל-14 תפירות)¹⁹.



צורת האותיות

להלן כמה מאפייני הכתב:

רגל שמאל מחוברת קרוב מאוד לקצה הגג, כפי שנהוג עד המאה ה-18 למניינם.



הרגל מחוברת לקצה הראש, וכך גם בכל האותיות שעטנ' ג"ץ (למעט ז).



(יא). שיטה זו מובאת בפסקי התוספות במסכת מנחות, ונידונה באריכות בספרי הפוסקים (ראה טור יו"ד סי' רע"ח).

(יב). מכיון שהספר עצמו לא היה בידיו, לכן לא ברור האם תפירות אלו הן מקוריות, או תיקונים מאוחרים. וכן לא ברור האם הגידים מעובדים, או בלתי מעובדים, כפי שמצוי בספרי תורה מאשכנז.



יש עקב בולט, והוא סימן מובהק לספר מאוחר יחסית.



רגל שמאל בצורת י' (קוביה) ולא בקו ישר. הה' והת' ללא עקב בולט, דבר שמתחיל להופיע במשך המאה הי"ט למנינם.



רגל באמצע הגג, ויש הבדל מובהק בין ו' לז'.



ח מורכב משני זי"נין בסגנון המסורת הקדומה עם גג חטוטר עגלגלה ועבה, ואילו בזי"ן בודדת הוא מחבר רגל באמצע האות, כפי שמקובל בדורו, על מנת שלא לגרום לספק פסול.



כ מעט חרוטה, גב משוך מעט ימינה, כשיטת האגור ועוד.



יש עיבוי באמצע הרגל.



ל עם מושב מובהק, אך בדרך כלל בהטייה קלה.



לא חרוטה, רגל שמאל נוטה לרדת למטה. האבר השמאלי כו' ממש, דבר שלא נמצא הרבה בספרים לפני המאה הי"ז למנינם.



יש גג בולט לצד שמאל, בניגוד לספרים הישנים, שבהם רק הקצה התחתון של הגג עובר על הדופן השמאלי.



רגל נוטה להתעגל.



צאור האות עבה, רגל באורך בינוני. הראש הימני פונה קדימה, כנהוג בספרים מאוחרים יחסית, מהמאה הי"ז למנינם והלאה, אך מצוי גם בספרים קדומים.



רגל ק נכתבת בצורת ו"ו הפוכה, אופייני לכתב מרכז אירופה במאות ה 14-18 למניינם, צורה זו הוזכרו על ידי האגור ובמקורות נוספים.



ש עם מושב לא גדול, מעט עגלגל.

לפי שיקלול התופעות נראה שהכתב שייך למרחב מרכז-מזרח אירופה, מאה ה 17 למניינם.



תופעות עתיקות

לעומת צורת האותיות וכמה תופעות סגנוניות האופייניות למאות ה 17-18 למניינם, אנו נתקלים בספר בתופעות עתיקות במובהק. ביניהן ענייני נוסח, תיג, אותיות מוזרות, צורת השירות ופרשות.

כמה מתופעות אלו קדומות בהרבה למאה ה 17 למניינם. אמנם רובן, בעיקר ענייני נוסח ופרשות, תוקנו בידי יד מאוחרת (אולי במאה ה 18 למניינם), אבל בהחלט ניתן לזהותן ולהבין כיצד נכתב הספר מלכתחילה.

כדי להסביר את ניגוד בין הכתב יחסית מאוחר ובין ענייני נוסח ותופעות קדומות אחרות, אנו מניחים שהספר הועתק מן הספר (או מתיקון) הקדום בהרבה למאה ה 17 למניינם. או לכל הפחות יש להניח שספר כזה היה לפני הסופר, ובבואו לכתוב את ספרנו הוא הושפע ממנו במידה זו או אחרת^{יג}. ייתכן גם מצב הפוך. הסופר העתיק מן הספר הקדום, אך הושפע בכמה וכמה עניינים מן המקובל בימיו.

להלן נסכם את המצוי בספר לאור תופעות אלו.



צורת השירות

שירת האזינו כתובה ב 70 שורות. מסורת כתיבה באופן זה הייתה מוכרת במרחב האשכנזי גם בתקופה קדומה (המאות ה 13-15 למניינם), אם כי לא הייתה נפוצה במיוחד. באופן כללי מבנה השירה הוא כמקובל, אולם יש בה יישור העמודים לימין בלבד. צורה כזאת אנו פוגשים בספרים עתיקים, כולל בספרי ספרד שלפני הגירוש^{יד}, אם כי באשכנז יש כתיבה כזאת אף בדורות מאוחרים יותר. בנוסף, בספרנו יש 5 שורות רצופות לפני השירה, ולא כמקובל 6 שורות^{טו}.

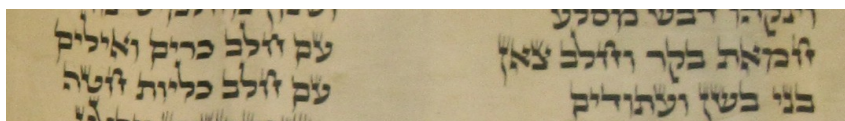
יג. הנחה זו נראית הגיונית ביותר לאור הימצאות בספר גם תופעות סגנוניות מאוחרות יחסית, כמו "פרשת הכפתורים" האופיינית למאות ה 17-19 למניינם.

יד. כך אמור להיות הסידור לפי דעת הרמ"ה.

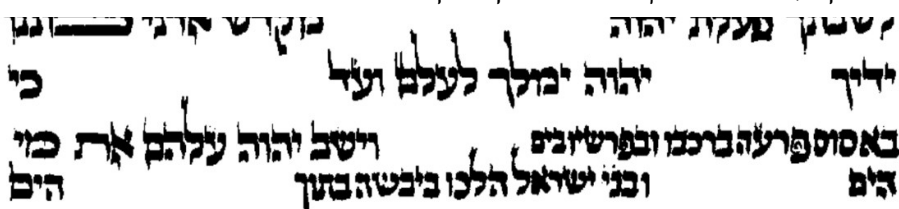
טו. רמב"ם הלכות ס"ת ז,י.

כתיבה כזאת היא נדירה יחסית, ומצאנו אותה בכמה ספרי בלקן, ובספרים אשכנזיים רק לעיתים רחוקות. גם השורות שאחרי השירה אינן מסודרות לפי הרמב"ם ולא לפי הרמ"ה. יש לציין שברוב הספרים הקדומים והמאוחרים אין התאמה לראשי שורות שמונה הרמב"ם. במחקרו של יוסף פרץ עולה שבמעל 90 אחוז של ספרי תורה אשכנזיים קדומים אין הקפדה על ראשי השיטין שאחרי שירת האזינו^{טז}.

יש לציין, שבספרנו בשורה 22 מסיים במלה "ואילים" וכך דעת הרמב"ם והמאירי (קריית ספר עמ' מא). ואילו לפי מסכת סופרים יב, ח צריך לסיים "כרים".



שירת הים כתובה במבנה רגיל של הצלעות. ראשי השיטין שלפני ושל אחרי השירה תואמים למקובל בעקבות שיטת הרמב"ם^{יז}. אולם, שתי השורות האחרונות של השירה נכתבו מלכתחילה ברצף. כתיבה כזאת הייתה נפוצה מאוד בספרי תורה קדומים באשכנז, ומה שעומד מאחורי כתיבה זו היא תודעה שהשירה מסתיימת בשורה 28 (פסוק י"ח) במילים "ה' ימלך לעולם ועד", ואילו ההמשך איננו חלק מהשירה^{יח}. כך אכן המנהג השולט בספרי אשכנז במאות ה-12-15 למניינם^{יט}. וכך עולה גם ממחקר של ד"ר יוסף פרץ^כ.



שורות אלו תוקנו בתקופה מאוחרת יותר (ככל הנראה במאה ה-18 למניינם) על מנת שהשירה תראה כמקובל^{כא}.



טז). התורה בכתבי יד, רמת גן תשס"ח, עמ' 291-292.

יז). הלכ"ס"ט ז, י. אם כן, הרבה ספרים אשכנזיים קדומים לא הקפידו על סידור זה של ראשי שיטין.

יח). ראה רמב"ן שם' טו, יט.

יט). פנקובר, נוסח התורה, עמ' 41-37.

כ). הוא בדק 231 כ"י אשכנזיים ולפי הבדיקה שלו 90 אחוז של כ"י בתקופה זו כותבים את שתי השורות האחרונות ברצף. דרך כתיבה זו מצוייה לעיתים גם בכ"י קדומים אף יותר, ולא רק ממרחב האשכנזי.

כא). "וישב ה' עליהם את מ"י נשאר מקורי (כדי לא למחוק את השם).

פרשות

בספרנו נעשו מלכתחילה שורה של פרשות שמוכרות לנו רק מספרים עתיקים למדי. כך למשל, בר' ד, ח "ויאמר קין אל הבל אחיו – ויהי בהיותם בשדה" נעשתה פרשה פתוחה באמצע פסוק. פרשה כזאת מצויה רק בספרים אשכנזיים עתיקים, עד המאות ה-15-13 למניינם¹¹.

ואליך תשיקלנו ואתה תמשל בו ויאמר קין אל
הבל אחיו ויהי
בדיותם בשדה וקם קין אל הבל אחיו והרגהו

דב' לג, כב נכתבה מלכתחילה פרשה סתומה.

ולדן אמר דן גיר אריה יצק כזן ויבש
נפתלי אמר נפתלי טבע קיבון ויבולא ברכת

פרשה זו מוכרת בספרים קדומים, והיא נמצאת ב-78 אחוז מהספרים בני המאות ה-15-12 למניינם שבדק במחקרו יוסף פרץ¹².

בספר שמות ז, כט נשארה פרשה סתומה. פרשה זו לא תוקנה מפני שגם במאה ה-18 למניינם היא עדיין מצויה בהרבה ספרי תורה במרכז ובמזרח אירופה.

ובבית עבדיך ובעמך ובתעורך ובכחש אריותך ובכח
ובעמך ובכל עבדיך יעלו הצפרדעים ויאמר
יהוה אל כהנא אמר אל אלהי נטה את ידך בכחך על
הצפרדע על הארץ ועל האנשים והעל את הצפרדעים

ובהתאם לכך לא נמצאת בספרנו פרשה סתומה בין שתי הדברות "לא תחמד". שתי פרשות אלו קשורות אחת לשניה, ואם יש פרשה "נטה את ידך" הצפרדעים, בדרך כלל חסרה פרשה "לא תחמד"¹³.

תצנב לא תענה ברעך עד טק
תזמיר בית רעך לא תזכיר אשית רעך ועבדו ואמותו
ושירו וזמרו וכל אשר לרעך

כאמור, המקום הזה איננו מצביע בהכרח על מסורת קדומה (של המאות ה-15-13 למניינם), מכיוון שהיא התקיימה באשכנז עד המאה ה-18 למניינם, ולפיכך פרשות אלו לא תוקנו בספר שלפנינו. אולם, בספרנו הייתה חסרה מלכתחילה פרשה נוספת בדברות השניות.

כב). מנחת שי: בין אחיו לויהי בהיותם בשדה: בספרי' כ"י המדוייקי' אין כאן פיסקא, וגם בס"ת. ותמהתי על בעל שברי לוחות שבפ' מלת פריגמא לקח זה לדומה, וכתבו ג"כ בסוף מאמר י' במסור' המסור'. וכ"כ א"ת שטעה המדפיס לעשות כאן פיסקא, כי בכל הספרי' ובהללי אין כאן פיסקא, וגם הרמב"ם ז"ל והרב המאירי ז"ל לא מנאו כאן ראש פרשה.

כג). אם כי לפעמים מוצאים אותה גם במאות ה-17-16 למניינם.

כד). אם כי, מצאנו כמה יוצאים מן הכלל שיש בהם פרשות סתומות בשני המקומות.

תרצ"ז ולא תחמד אשת רעך
ולא תנאף ולא תענה ברעך על שווא
ולא תאמנה בית רעך
שדירו ועבדו ואבותיו שורו וזבחו וכל אשר לרעך
את הדברים האלה דבר יהוה אל כל קהלכם בהר

כפי שרואים מהתיקון גם בדברות השניות נכתב לא תחמד-לא תתאווה מלכתחילה ללא פרשה ביניהם, כאנלוגיה לדברות הראשונות. זהו מנהג קדום מאוד, אשר מוכר מכמה ספרים אשכנזיים ומתיקון שנכתב במאה ה-13 למנינם. לפיכך, המקום תוקן, יחד עם יתר התיקונים שנעשו במאה ה-18 למנינם וביטלו את רוב תופעות הנוסח הקדומות.

בספר דברים כג, כב נעשתה פרשה סתומה ב"ארור שכב", כאנלוגיה ליתר ה"ארורים". גם פרשה זו מוכרת מספרים קדומים באשכנז ובאיזורים נוספים, אבל מצויה לעיתים גם במאה ה-17 למנינם¹¹.

כל העם אבון
ואלכמה ואמר כל העם אבון
עם אשית אביו כי גלה כנה אביו ואמר כל העם
ארור שכב עם כל שהמה ואמר כל

יש מחלוקת מפורסמת בפרשת צו האם יש פרשה "כל חלב" (וי' זכב) או "המקריב" (שם, כח), או בשתייהן. והאם פרשה זו פתוחה או סתומה¹². ברוב הספרים האשכנזיים אין פרשת "כל חלב"¹³. נראה שבספרנו מלכתחילה נכתבו שתי פרשות פתוחות.

או בכל שלחן טבא ואכל מכל אשר אביו
אשר ליהוה ולסרתה תפס וזהו מעמיו
וידבר יהוה אל משה לאמר דבר אל בני ישראל
לאמר כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו וזהו

כה). מנחת שי: ארור שכב עם אשת אביו: כתב המאירי ז"ל, לפי קצת תיקונים ארור מטה משפט, וארור שכב עם אשת אביו, הן שתי סתומות, אך בתקון הרמב"ם ובספר הרמ"ה ז"ל שניהם פרשה אחת, ואני סומך על הדעת הראשון, עכ"ל. ובעל א"ת כתב שראה בג' ספרים קדמוני' פ' ארור שכב עם אשת אביו סתומה, ועכ"ז ראה לסמוך על הדעת השני, כי אף על פי שהדעת הראשון סברה, דעת הרמב"ם והרמ"ה ז"ל קבלה, והיא העיקר בדברי' אלו, וגם בספרי ספרד אין פיסקא כלל בארור שכב עם אשת אביו, ולא עוד אלא שבאחד מחשובי ס"ס מצא בגליון כתו' בהדיא לא סתומה ולא פתוחה, עכ"ל.

נדיר, אבל יש גם בכמה ספרי ספרד והספרים הירושלמיים. יותר שכיח באשכנז, ואף בתקופה מאוחרת יחסית. כך גם בתיקון פראג 1648 למנינם.

כו). כידוע הרמב"ם מונה כאן רק פרשה אחת פתוחה "וידבר", אולם בשני המקומות מתחילה פרשה במילים "וידבר".

כז). ויש בספרי תימן. וכן רשום בגליון חומש דפוס אישר, שצריך סתומה, וכן העידו ההגהות מיימוניות והש"ך שכן המנהג, וכן רשום ברשימת ר' לייב מפולדא שכן הוא מנהג אשכנז הקדמון.

מנחת שי: וידבר, דבר אל בני ישראל לאמר כל חלב שור וגו': בספרי' רבים יש כאן פרשה פתוחה, וכן כתו' בהגהה מיימוני' ובספר תגי. גם המאירי צוה לעשות כן בס"ת שלו, אמנם הוא עצמו כתב שבספר הרמ"ה אין זו פרשה. ולזה הסכים כגמיהר"י קארו ז"ל, וכתב שכן מצא בספר הרמב"ם מוגה. וכן ראיתי אני בס"ס מדוייקים כ"י. וא"ת האריך, ע"ש.

כל צֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל כָּל דָּם וְכִרְתֶּהּ הַצֶּפֶשׁ הַהוּא
מִדְּבַר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר דִּבֶּר אֶל פִּי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר
הַמִּקְרִיב אֶת זֶבֶחַ שְׁלָמֵי לַיהוָה יִבְיֵא אֶת קָרְבָּנוֹ

תופעת שתי פתוחות כאן היא נדירה וקדומה ונמצאת בספרים "ירושלמיים", וכנראה כך היה בכתר ארם צובא¹. בספרים אשכנזיים קדומים יש ווריאציות שונות, כולל "כל חלב" פתוחה, "המקריב" סתומה ועוד.

דוגמאות שמנינו עד עכשיו מייצגות נוסח קדמון ידוע. אך בנוסף, מצאנו בספרנו עוד כמה פרשות שתוקנו, ואלה פחות מוכרות. היה ניתן להניח שהיו כאן טעויות של הסופר הראשון². ברם, מכיון שבמקרים רבים אחרים ברור שהסופר עשה פרשות בהתאם למסורת העתיקה, נראה סביר שגם במקרים אלו מדובר במסורת ולא בטעות גרידא.

כמה דוגמאות לפרשות אלו:

בַּיּוֹם וְתִקְרָא אֶת שְׁמוֹ אֲשֶׁר — וַיִּלֶךְ רְאוּבֵן
בִּימֵי קִצְרֵי יָמָיו וַיִּמְצָא דוּדָאִים בַּשִּׂדֶּה וַיֵּבֶא אֹתָם

הייתה פרשה סתומה. יש לציין שלפרשה זו התייחס בעל 'ספר תאגי' וכתב: "ומאן דאמר ס (נ"א פ נ"א פרשה) טעי ולא גמיר"³.

וְעַל צִבְאָה מִטָּה בְּנֵי גֵד אֶלִּיסָף בֶּן דְּעִיאל וְסַעַד הַקְּהִלִּים
צִיִּי הַמִּקְדָּשׁ וְהִקִּיחוּ אֶת הַמִּשְׁכָּן עִדֵּי — בְּיָמָם
וְצִקֵּץ — גַּל מִזְזָה בְּנֵי אַפְרַיִם לִצְבֹּאתָם וְעַל צִבְאָה
אֶלִּישִׁמֶרֶץ בֶּן עֲמִיהוֹד וְעַל צִבְאָה מִטָּה בְּנֵי מִנְשֵׁה לְמִלְאֵל

הייתה פרשה לפני "דגל מחנה אפרים". פרשה זו מוכרת מרשימות קדמונים מבבל, כגון ספר תאגי ורשימת הסתומות של נוסח בבל מהגניזה, והיא נמצאת אף בכתב יד לניגרה.

לְאַבְרָהָם לִיצְחָק וְלִיעֲקֹב לָתֵת לָהֶם
וַיִּקְרָא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה

פרשת וילך הייתה מתחילה בפרשה סתומה.

ועוד כמה מקרים נוספים.



כח). בכמה ספרים "ירושלמיים" עושים פרשה פתוחה בשני המקומות גם יחד. ויש שעושים אחת מהן סתומה והשנייה פתוחה.

כט). ר' מנחם די לונזאנו טען שסופרים אשכנזיים מרבים לטעות ולבלבל בפרשיות.

ל). פרשה זו רואים מידי פעם בספרי אשכנז במאות ה-16-17 למנינם.

נוסח

בנוסף לפרשות, מצאנו בספרנו סימנים לנוסח הקדום שחלקו אינו תואם למאה ה-17 למנינים והיה דווקא מצוי בתקופות קדומות יותר. אף מקומות אלו תוקנו, אך לפי הסימנים בקלף ניתן לזהותן.

כך למשל, בר' ט, כט היה כתוב בספרנו "ויהיו כל ימי נח". **ויהיו כל ימי נח**. כך אכן מצוי הנוסח בספרי תורה אשכנזיים קדומים ובמהדורות דפוס קדומות בעלות זיקה למסורת אשכנזית¹⁴. במקרה הזה ייתכן שהיה במאה ה-17 למנינים ואף מאוחר יותר נוסח 'ויהיו', אם כי זה נדיר יחסית¹⁵.

נוסח קדום אחר הוא הכתיב החסר בבר' ד, י"ג "גדול עוני מנשא". כך אכן היה בספרנו והאות ו שנוספה הוא תיקון מאוחר. נוסח כזה נמצא בספרים "הירושלמיים", בספרד במאה ה-15, ויש באשכנז במאה ה-14, וכך היה בספר המפורסם המיוחס לרמ"א¹⁶.

גדול עוני מנשא ה' גרשת

בר' ז, יא "כל מעינת תהום רבה" נכתב בספרנו חסר ו' ואף מקום זה תוקן. הכתיב החסר מייצג נוסח קדום, והוא מצוי בחלק מהספרים "הירושלמיים" ובספרים קדומים מאשכנז, וכך היה בספרו של הרמ"א¹⁷. **מלכותו**

לא). מנחת שי: נִהְיוּ כָּל יְמֵי נֹחַ: חֲזִינָא לְרַבּוּתָא בְּהָךְ תִּיבּוּתָא פְּלֻגְתָּא וּשְׁקֵלָא וּטְרִיא רַבְתִּי, וְנֹסְחֵי גַּמִּי וּמִסְרָתָא מִיַּחְלָפִין בְּהָ טוּבָא. וְאַנֵּן כְּתִיבִין מֵאַן דְּסִבִּירָא לֵן וּמֵאַן דַּאֲשַׁכְחָנָא בְּסַפְרֵי דְּאוּרִייתָא עֵתִיקִי וְדוֹקְנֵי דְּחִזִּי לֵן לְמִסְמַךְ עֲלֵיהּ. בְּסַפְרֵי אֲשַׁכְנֵי וְעֵרְבִיא כְּתוּב' וְיִהְיֶה כָּל יְמֵי נֹחַ, וּבְגִילּוּנֵיהֶם כְּתוּב כְּלִשׁוֹן הַזֶּה, כֹּאֵן מִטְעִי' הִנְקִדְנִי' וּמוֹסְרִי' חֲלָ"ן סִימֵן, ר"ל, חֲנוּךְ, לִמֶּךְ, נֹחַ. וְטַעוּת הוּא בִּידֵם, כִּי טָחוּ עֵינֵיהֶם מֵרֵאוֹת כְּחוֹמֶשׁ יִרְיָחוֹ וּבְסַפְרֵים, כִּי חֲלָ"ן סִימֵן, ר"ל שְׂבַחֲנוּךְ וְלִמֶּךְ כְּתוּב וְיִהְיֶה כָּל יְמֵי, וְעַל נֹחַ כְּתוּב' וְיִהְיֶה כָּל יְמֵי, עַד שִׁיבָא אֵלֵיהֶם, ע"כ. וְהִרְמָ"ה ז"ל הֵבִיא בְּתַחֲלָה מִסֻּרַת וִיחִיו כָּל יְמֵי ז' בְּעֵנִין, כְּמוֹ שֶׁנִּדְפְּסָה בִּפ' בְּרֵאשִׁית, וּבְתַר הֵכִי כְּתִב, כָּל וְיִהְיֶה וְיִהְיֶה בְּעֵנִין יְמֵי, פְּלִיגִין בְּהוֹן נֹסְחֵי וּמוֹסְרִי, אֵית דְּמִסְרִין וְיִהְיֶה בְּעֵנִין יְמֵי תְרִין, וְסִימ' חֲנוּךְ, לִמֶּךְ, חֲלָ"ן סִימֵן, מְכַלֵּל דְּשֹׂאֵר וִיחִיו כְּתִיב, וְנַח בְּכָלֵל, וְאֵית דְּכְתִיב' וְיִהְיֶה כָּל יְמֵי נֹחַ, וּמִסְרִין בְּהוֹן תַּלְתָּא, חֲנוּךְ, לִמֶּךְ, נֹחַ, וְסִי' חֲלָ"ן, וְשֹׂאֵרָא וִיחִיו כְּתִיב, וְסִי' וִיחִיו כָּל יְמֵי חֲנוּךְ, וִיחִיו כָּל יְמֵי לִמֶּךְ, וִיחִיו כָּל יְמֵי נֹחַ, ע"כ לְשׁוֹנוֹ. וּלְפִיּוֹם מֵאִי דְּחִזִּי לִי בְּדַעַת הִרְמָ"ה שֶׁהֵבִיא הַמַּחְלֻקוֹת וְלֹא הִכְרִיעַ, נִרְא' דְּסִמִּין אֲמִסְרָה קִמִּיתָא דְּכַתֵּב מֵעִיקְרָא מִן ז' וְיִהְיֶה וְיִהְיֶה פְּלֻגְתָּא, וְהִיא מִסִּיעָא לְמִ"ד חֲלָ"ן סִימֵן, דֵּאִי הֵאִי דְּנַח וְיִהְיֶה הוּא לְהוֹ ח'. גַּם בְּעַל אֹר תּוֹרָה הִכְרִיעַ מִסְבָּרָא דְּנַפְשִׁיהּ וּבְמִקְצַת רֵאוֹת דְּכְתוּב וְיִהְיֶה, וְהָעִיד שֶׁכֵּן הוּא בְּהַלְלִי וּבְכָל סַפְרֵי סִפְרָא וּמִסְרֻתֵיהֶם וּבְסַפְרָא עֲזָרָא, וְשִׁכֵּן כְּתִב הִרְמָ"ה ז"ל בְּסִ"ת שְׁלוֹ כְּפִי מִה שֶׁהָעִידוּ חֲכָמֵי בִּירוֹשָׁה. וְרֵאִיתִי ג"כ לְבַעַל מִנְחַת כֹּהֵן שֶׁכְּתִב בִּפ' בְּרֵאשִׁית כְּדִבְרֵי הָאֱלֹהִים, וִיחִיו כָּל יְמֵי, ג' וְסִי' וִיחִיו כָּל יְמֵי חֲנוּךְ, וִיחִיו כָּל יְמֵי לִמֶּךְ, וִיחִיו כָּל יְמֵי נֹחַ, וְשֹׂאֵר אוּרִייתָא וִיחִיו, ע"כ. וְכֵן בְּסַפְרָא יִשָּׁן מֵאֵד כ"י כְּתוּב' וְיִהְיֶה כָּל יְמֵי נֹחַ, וְנִמְסַ' עֲלֵיו וִיחִיו ג' דְּמִטְעִין בִּיה סַפְרֵי, וְסִי' כָּל יְמֵי נֹחַ, כָּל יְמֵי לִמֶּךְ, כָּל יְמֵי חֲנוּךְ.

לב). חילוף זה צויין בתיקון סופרים אמשטרדם שנת תפ"ז (1727 למנינים).

לג). מנחת שי: מְנַשָּׂא: רבו הדעות בזאת המלה. בקרית ספר לגאון המאירי ובס' שמן ששון כתו' שהוא חסר, וכן נמצא במקצת ספרי ישינ', וגם בשם ס' עזרא ובשם ירושלמי, אבל בהללי הוא מל', ומסור עליו ל' ומל'. וכן הוא בספרי ספרד. וכן כתב הרמ"ה ז"ל, מנשא מל' וי"ו ואל"ף כתי'. וכת' א"ת שזה עיקר.

בתקופות מאוחרות יותר בספרי אשכנז נוסח זה נדיר.

דבר מעניין קרה למלה^ל "כדרלעמר". שם זה מופיע ארבעה פעמים בפרשת לך לך. ברוב הספרים זו היא מלה אחת, אולם בספרי אשכנז קדומים^ל, וכך גם לפי המסורה הבבלית, אלה שתי מילים. בספרנו נכתב מלכתחילה בשתי מילים, והמתקן שגה ותיקן רק חלקן. כך שנשארו בספרנו שני מופעים מלה אחת ושנים מקורי, שתי מילים^ל.

כדרלעמר מולך עינך והדעל מולך גרים עשו בלוימה
את ברע מולך סדם ואת ברשע מולך עמורה שנאב
מולך אדמה ושמאבר מולך צבאים ומולך בלע היא
צער כל אלה דברו אל עמק השדים הוא ים המלח
שתיים עשרה שנה עברו את כדר לעמר ושלוש עשרה
שנה קרדו ובארבע עשרה שנה בא כדרלעמר

ויצא מולך סדם לקראתו איזרי שובו מיהכות ארל
כדר לעמר ואת המלכים אשר אתו אל עמק שדה

בפרשת בא, שמות יט נכתב בספרנו "בזקננו" בכתב חסר. יש עדות שכך היה גם בספר המפורסם של הרמ"א, ויש על עניין זה דיון אצל חכמי המסורה.^ל על כל פנים, נוסח חסר

אפשרי במאה ה-17 למניינם והוא תוקן כנראה במאה ה-18 למניינם. **ובזקננו**

חילוף נוסח אחר מפורסם הוא בשמ' כח, כו "אל עבר האפד". בהרבה ספרים אשכנזיים קדומים, בספרו של הרמ"א, וכן בספרים "הירושלמיים", הכתיב הוא חסר. כך אכן מלכתחילה

נכתב בספרנו^ל. **אשר אל עבר האפוד**

לד). מנחת שי: כל מעינות: יש מחלוקת גדול על מלה זו אם חס' או מל'. בהעתק מספר הללי כתו' מעינות, ירושלמי מעינת חס' וא"ו. וכ"כ בעל מנחת כהן מעינות קדמא' הוא פלוגתא. וממה שכתב בעל א"ת נראה שיש חילוק בין המסורות והספרי' והמחברים, והכריע שהוא מלא, כדעת הרמ"ה ז"ל, אלו דבריו: כל מעינות תהום רבה מל' וי"ו כתיב, וחבריה דויסכרו חס' וי"ו, וסימ' מלא דמלא וחסר דחסר, עכ"ל; פי' הראשון שהיו המעינות מלאי' הוא מלא, והשני שכבר חסרו המעינות במה שהורק מימיהן הוא חס'.

לה). אמנם כך מצאנו גם במאה ה-17 למניינם, בתיקון פראג 1658 למניינם -ב' תיבות בחדא שיטה. אולם, כתיבה כזאת היא נדירה יחסית.

לו). מנחת שי: קדרלעמר: בפ' אלו טריפות אמרי' בגמ', בשתי תיבות פסיק להו, בשני שיטין לא פסיק להו. וכן נמצא במקצת ספרי', וכן ראיתי כתוב בשם תקון ר"ת, תרי תיבות בחד שיטה. אמנם בספרי' אחרי' כ"י מדוייקי' הוא מלה אחת ומסור עליו מלה חדא כתיב. וכן כתבו בהדיא הרמ"ה והמאירי ז"ל דחדא מלה כתיב, וחס' דחס', וכולהו כתי' כן.

לז). מנחת שי: ובזקנינו מל' יו"ד אחר הנו"ן בכל ספרי' מדוייקי', ולא כמאירי שנסתפק בו, ולא כמ"ש בתיקון ס"ת ישן, ובזקנינו, במפתח ובזקננו. ולא כמנחת כהן שכתב בנערנו ובזקנו חסרי יו"ד, שגם מלת בנערנו מל' יו"ד בכל הספרי'. וכ"כ הרמ"ה ז"ל, ויאמר משה בנערנו מל' יו"ד כתי', ובזקנינו מל' יו"ד בין תרין נו"ן כתי' בנוסחי דיקי, ואית דמסרין עלי' לית כות' וחסר ומסתברא דטעותא הוא, עכ"ל.

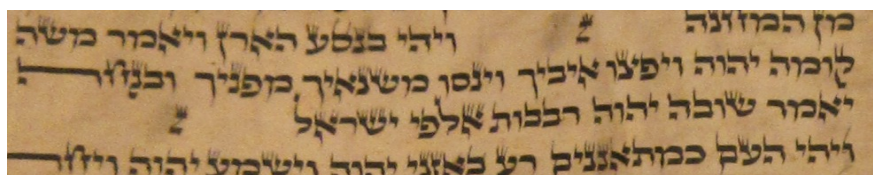
לח). מנחת שי: אל עבר האפוד ביתה: במקצת ספרי' כתו' האפד חס' וא"ו, והמסורת שלהם ט' מל' בליש', ולא נמנה זה עמהם, וכן הוא במסורת הדפוס על פסוק ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד. וא"ת הכריע לעיקר שהוא מלא וא"ו, כי כן הוא בכל ספרי ספרד, וכתב שכן מצא במסורת מדוייקת כ"י עשרה מלאי' וי"ו בליש' בתורה, וזה א' מהם, וכ"כ בס' שמן ששון. וגם הרמ"ה ז"ל כתב, ואית מסורת' דמסר' גבי חשן ואפד ומעיל תשעה מלאי', והוא שיבושא, דעל כרחיך עשרה הוו.

אותיות מוזרות, לפופות, מוזרקות ו"פתיות"

מנהג סופרים קדום לכתוב חלק מהאותיות בצורה בלתי רגילה. לכמה מן האותיות האלו יש מקורות כבר בתלמוד ואחרות נכתבו בצורות חריגות בעקבות מנהגי סופרים עתיקים. מנהגי כתיבה אלו מתועדים בספר התאגי (הוא מדרש קדמון על האותיות של התורה, מוזכר לראשונה בפירוש ספר היצירה לרס"ג, והיה נפוץ גם באשכנז) ועוד בכמה מקורות, כולל בקריית ספר של רבינו המאירי. החל מסוף תקופת הראשונים באשכנז, ובספרד עוד קודם לכן, המנהג לכתוב אותיות מוזרות הולך ומתמעט. כנראה השפיע על כך העדר האחידות במנהגי המוזרות בקהילות שונות, וכן מגמה הלכתית להיזהר בשמירה על הצורה התקינה של האותיות.

בספרנו אנו מוצאים מנהגי כתיבה עתיקים של המוזרות לסוגיהן. חלקם תואמים לתקופת המאה ה-17 למנינם וחלקם אופייניים לתקופות קדומות יותר. רוב האותיות האלו, אשר מלכתחילה היה בהן שינוי של צורת האות, תוקנו בתקופה המאוחרת.

כך בפרשת "ויהי בנסע" אנו רואים שמלכתחילה נעשו נו"ן הפוכים כפי שהיה נהוג בספרים עתיקים באשכנז – נו"ן הראשונה של הפרשה והנו"ן הראשונה שאחרי הפרשה (בנסע, כמתאנים). המתקן המאוחר תיקן אותיות אלו לבעלות צורה רגילה והוסיף שני נו"ן שאינן חלק מהטקסט, כפי שנהוג בתקופה מאוחרת יחסית וכפי שהיה נהוג בספרד.



בספרי אשכנז קדומים היה נהוג לכתוב אות ק' בשני מקומות עם רגל דבוקה לגג. שתי אותיות אלו הן חלק ממערך של האותיות המוזרות: שמ' לב, כה לשמצה בקמיהם, ובמ' ז, ב העמדים על הפקדים.¹⁵ בדיקה מדוקדקת מעלה שגם בספרנו שני הקו"פין היו מחוברים והופרדו על ידי המתקן המאוחר.

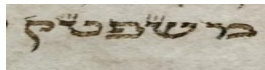
כמו שראינו לעיל בדוגמא של "כדרלעמר", לפעמים המתקן החמיץ כמה מקומות שהיה אמור לתקן לפי ההגיון שלו. כך מבין האותיות המוזרות נשאר בספרנו "על פני כל אחיו ישכן" בפרשת לך לך **ישכן** וכפי שנהוג בספרים הקדמונים.

בספרנו קיימת מגמה מעורבת, גם עתיקה וגם מאוחרת. מצד אחד, נכתבו בו כמה אותיות מוזרות שאין להן צורת אות תקינה. מאידך, קיים בספרנו מנהג של סופרים מאוחרים לכתוב

לפעמים אנו פוגשים נוסח זה בספרי אשכנז מאוחרים יותר.

לט). מנחת שי: בקמיהם: כתו' בביאורי מהר"ר אייזיק שטיין על מצות עשה מהסמ"ג בהלכו' ס"ת, זל"ש, מצאתי לשמצה בקמיהם, העמדים על הפקדים (פ' נשא), הסופרים מגיעי' הרגל בשני הקו"פין הללו כזה ... קבלה איש מפי איש, ע"כ. וכן בתיקון ס"ת ישן ובספר תאגי נכתב עליהם ב' קו"ף צריכות ליגע ולא מזייני. גם במסורת הדפוס כתוב ב' קו"פין דבוקי' בתורה, בקמיהם, הם העמדים על הפקדים, עכ"ל. ולא נהגו כן סופרי עירנו, גם לא נמצא כזה בספרים כ"י הקדמונים. ובריש מסרה רבתא כתו' שקו"ף לשמצה בקמיהם זעירא, ולא כן במסרות כ"י.

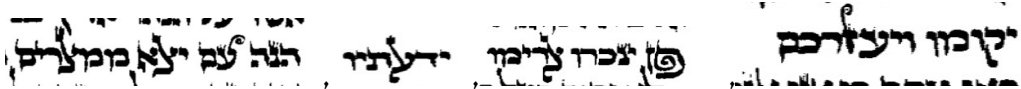
האותיות שאמורות להיות מוזרות לפי המסורת, בצורה תקינה ולציין בתיג או בקישוט מיוחד. כך מצד אחד, תהיה האות כתובה כתיקונה, ומצד שני תשמר המסורת העתיקה על ידי ציון אותיות אלו באופן שלא פוסל אותן. כך למשל צוינה אות ן במלה משפטן דבנות צלפחד (במ' כז) על ידי עיטור (אותיות כאלו נקראות אותיות "מוזרקות") **את משפטן לפני יהוה**, אך לפי



המנהג הקדום את זו אמורה להיכתב כך:*

דבר זה מוכיח שהסופר לא ממש העתיק מן הספר הקדום, אלא רק השתמש בו והושפע ממנו. קשה מאוד למדוד את מידתה והיקפה של השפעה זו, במיוחד בענייני תיג ועיטורים.

אותיות "מוזרקות" שאינן פוסלות את צורת האות יש לא מעט בספרנו, אבל כאמור, קשה להעריך האם הסופר העתיק מן הספר הקדום ממש את כל העיטורים (כולל מוזרקות) שהיו בו, או שהעתיק רק את חלקן, לפי עיקרון שאיננו יודעים. אלה הן דוגמאות למוזרקות:

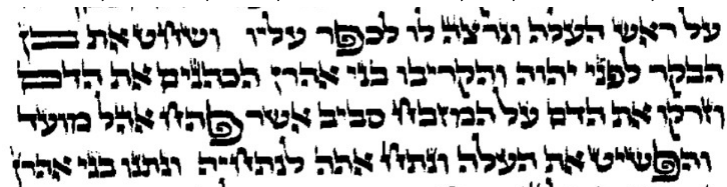


ועוד הרבה.

חלק מאותיות ח נכתבו בצורת "פתיות" (=רחבות, היינו ח שרגליה ממושקות)**. גם כאן, לא ניתן לדעת האם הסופר העתיק רק את חלקן מן המקור העתיק שהיה לפניו, או את כולן.

תופעה שכיחה בספרנו אלה הן האותיות הלפופות (בדרך כלל פ, לפעמים ט). **שִׁפְפוּן**

דְּבַר יֵשׁׁן, לֹא־מֵרָקֶן פֶּקֶד אֱלֹהִים אֲתָם ועוד הרבה. גם בעניין זה היו בספרים קדומים מנהגים רבים, ולא ניתן לדעת האם הסופר העתיק את כל הלפופות שהיו בספר הקדום שלפניו. חלק מן הלפופות השתמרו בספרים עד התקופה המאוחרת במאות ה-18-19 למנינם, כגון "פן יפתה" **יִפְתָּה לְבַבְכֶּם** "פן ינכרו צרימו" **פֶּן יִנְכְּרוּ צָרֵיכֶם**, וחלק אנו מכירים מספרים קדומים, וחלקם אף מתועדים בתיקונים קדומים. כך למשל, בקטע דלהלן, ויקרא א



(מ). כך בס"ת מאה 14.

(מא). כך נקרא בספר התאג. וראה תרגום אוינקלום "ורוחב החצר" שמ' כז, יב "ופותיא דדרתא".

והוא נמצא גם בתיקון של ר' מאיר הסופר מפדובה^מ:

יהוה : וסמך ידו על ראש העלה ונרצה לו לכפר
עליו : ושחט את בן הבקר לפני יהוה והקריבו בני א
אחרון הכהנים את הדם וזרקו את הדם על המזבח
סביב אשר פתח אהל מועד : והפשיט את העלה

וכך בדב' א **זֶה פָּנָיו וְסַעֲד לֵב** וגם הוא בתיקון ר' מאיר : **זֶה פָּנָיו וְסַעֲד לֵב**.

לא בכל מקום יש התאמה בין הלפופות שבספרנו ובין התיקון של ר' מאיר מפדובה, כך למשל רק פ' ראשונה לפופה **פָּנִים בְּמִשְׁפָּט כֶּקֶס** ואילו אצל ר' מאיר שני פי"ן לפופות^מ

וְשֵׁשׁ זֵיתִים
פָּנִים בְּמִשְׁפָּט כֶּקֶס

רמזים לדרשות

לעיתים לאותיות לפופות, כמו גם למוזרות ולאותיות בעלות תיוג מרובה וחריג לסוגיו, יש משמעות דרשנית. דרשות אלו מתועדות במקורות קדומים והיו נפוצות במיוחד במרחב האשכנזי, ובייחוד אצל תלמידי רבי יהודה החסיד. לפעמים אנו יכולים לזהות בספרנו רמזים לדרשות, בפרט באותיות הלפופות. כך למשל:

יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר פֶּקֶדִי פֶקֶדִי אֱלֹהִים אֲתֶכֶם וְהַעֲלֵתֶם רמז לדרשה (מובא בספר רמזי יואל, מתלמידי ר' יהודה החסיד) "אמר להם (יוסף) מה אני מלכתי פ שנה כך הגואל שיבוא לכם בן שמונים שנה שנ' "ומשה בן שמונים שנה".

**וְזָכַר וְשָׁכַח וְכִרְמָז כָּל כֶּלִי זָהָב וְכָל אִישׁ אֲשֶׁר
הֵבִיךָ תַּעֲוֹפֹת זָהָב לַיהוָה וְכָל אִישׁ אֲשֶׁר זָמַנָּה אֶתֹו**

באות פ לפופה זו יש רמז שאף הוא מבואר בספר רמזי יואל: "מלה נחלקת תנו פת, כלומר תנו פת כשיבוא העני אצלכם, ונחשב לנותני תרומה כאילו בתרומתם נתנו פת לעניים, ולכך פ גדולה וכפולה, לומר שהנותן פת לעני שכרו גדול וכפול"

את ויהי בסופה רמז לקריעת ים סוף.

וְשִׁלְפָּה עַל פְּנֵי הַיָּם יִקָּח רמזי יואל: "ונשק פה בנשיקה מת משה, פ' גדולה, רמז על הפה שלמד תורה".

מב). הוא סופר מומחה ומפורסם מעיר פדובה שחי במאה ה-16 למניינם.

מג). יש התאמה לליפוף הראשון ולתיוג ט, אבל אין התאמה לליפוף השני, בספרנו במקום לפוף מצויינת פ זו בתיוג חריג.

תיוג

תגי האותיות שבספרנו הם ללא "ראש", כלומר, רק קוים דקים. אין בספר תיוג פולני דקורטיבי (הנפוץ במאות ה-18-19 למנינם).

בדומה לאותיות המוזרות לסוגיהן, גם מנהגי תיוג מרובה מתועדים בספר התאגי, במאירי ובעוד כמה מקורות קדומים, כולל בספר רמזי יואל (מתלמידי ר' יהודה החסיד), שבו מתועד בין היתר התיוג המרובה הרומו לדרשות על המילים והאותיות מסוימות בתורה.

ספרנו משופע בתגים, ביניהם תגים רגילים וגם תגים חריגים. חלקם מייצגים מסורות עתיקות ואין לדעת האם הסופר העתיק נאמנה את התיוג בשלמותו כפי שהיה בספר העתיק שלפניו, או רק את חלקו.

ניתן לזהות מסורות של תיוג עתיק. כך למשל **פִּי שֶׁרָץ** בספרנו ו **פִּי שֶׁרָץ** ספר אשכנזי מן המאה 14. לפעמים התיוג המרובה שבספרנו שונה מעט מן המסורות הקדומות

וְיִקְדָּשׁ אֶת שבספר שלנו ק 3 תגים, **וְיִקְדָּשׁ אֶת** ספר מאשכנזי מאה 14, שני תגים. **כִּי־עָשָׂה** כאן בספרנו יש תגים נוספים על ש (3 תגים על כל ראש) ועל ם, אך

בספר מאשכנזי מאה 14 אין תיוג על ם **כִּי־עָשָׂה**. התיוג המרובה שבספרנו אינו תואם בדרך כלל לתיוג שבתיקון ר' מאיר מפדובה, אך לפעמים אנו רואים התאמות. **וְרַכְבּוּ רִמָּה בִּים** וכך בתיקון ר' מאיר **וְרַכְבּוּ רִמָּה בִּים**.

לפעמים התיוג בספרנו נעשה מבחינה גרפית באופן שונה מהתיוג של ר' מאיר, איך עדיין הוא נעשה על אותן האותיות **רֹאשִׁי אֶלְפִי יִשְׂרָאֵל רִבִּי** בספרנו,

אצל רבי מאיר מפדובה.

לפעמים ההתאמה היא רק חלקית: **אֶת הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר נָקְבוּ בְּשֵׁמוֹת וְאֵת כָּל הָעֵדוּת וְהַקְהִילוּ בְּאֶזְרָה לְדוֹרֵי הָעָם וְהִתְיַחֵד עַל מִשְׁפּוֹתֵיכֶם לְבֵית**

אין בספרנו תיוג על ה שניה דהקהילו.

רמזים לדרשות

לפעמים אנו מזהים תיוג הרומז לדרשות, כגון
 אבימלך על דבר שרה אשת אברהם תיוג זה ניתן לזהות על פי שיטתיות הופעתו
 פלך את שרה סגור אבר ועל יהיה לשרה סגור
 (כגון בשורה של אותיות שיש ביניהן קשר ענייני ודרשני), ועל פי רמזים לדרשה ידועה והמתועדים
 במקורות קדומים, כגון בספר רמזי יואל.

וספרתם לכם מזוזות תיוג על תם רמז ל"ספירה תמה" (כך ברמזי יואל ועוד).

עדי תב שנת מוכר ימים תהיה גאלתו רמזי יואל: "ם מצויין בתגין,
 כלומר ימים מיוחדים הם שנה תמימה שנקראת מימים ימימה וכתוב ימים או עשור".

יקימו אתו תלדים רמזי יואל: "תגין על קו"ף רמז כי מן השמים מקיימין אותו...
 מלמעלה מקיימין אותו".

במזלך במשפחתך רמזי יואל: "בם חקק, חקק בם דברי תורה".

רמזי יואל: "ט' מצויינת, רמז באותו טל של מקום אחר שהוא טל של
 תחיית המתים שהוא ניכר ומצויין משאר טללים, וכתוב: הקיצו ורננו שוכני עפר כי טל אורות
 טליך, וכתוב יערפו טל".

ומזוזתה וגסכיהם במשפחתם רמזי יואל: "משפטם של כל באי העולם"

ועוד כיוצא בזה: דק מזוזתך כסדר עכא אלהי משפחה

שופטים וטורים תת כל שערך במקרה זה התיוג שבמלה "שופטים"
 תגים למעלה ותגים למטה, רומז לדרשה של בעל הטורים על האתר: "שופטים. תגין למעלה
 ולמטה יראה הדיין כאלו חרב מלמעלה וגיהנם פתוחה מלמטה".

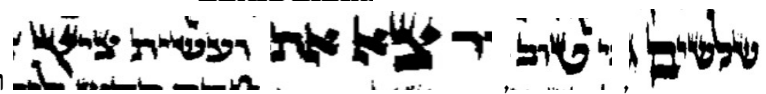
זעירות ורבתי

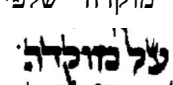
נציין גם שבספרנו קיים מערך של אותיות רבתי וזעירות התואם כמעט במלואו את המנהג
 האשכנזי העתיק.


לפי שיטת ר' יוסף טוב עלם שהביא מחזור ויטרי, כל אות מ27 אותיות הכתב העברי (כולל סופיות) מובאת פעם אחת כאות גדולה בתורה⁷². בזמננו נוהגים לפי המאירי בקרית ספר, שיש בתורה 10 אותיות רבתי.


חלק מהאותיות שהסופר שלנו עשה רבתי או זעירות נכתבו כך גם בהרבה ספרים במאה ה17, לכן אין מכאן ראיה האם כך ראה הסופר בספר הקדום שהיה לפניו או שכך נוהגים

הסופרים לכתוב בימיו. כגון  הכוונה .

 ויעוד ועוד.

נציין רק חריגה במלה "על מוקדה" שלפי קריית ספר של המאירי מ בה אמורה להיות זעירא ואילו בספרנו היא רגילה .

לפעמים יש דרשות שקשורות לאותיות גדולות וקטנות. כך למשל רמזי יואל: "יו"ד קטנה - שכחת עשרת הדברות". .

רמזי יואל: "פ"א גדולה, כלומר פרעון גדול". .

סיכום ומסקנות

מהבדיקה שבוצעה עולה שספר תורה זה נכתב במרכז-מזרח אירופה במאה ה17 למניינם לערך. כך עולה מצורת האותיות ומכמה מסורות בסגנון הכתיבה והעימוד, שתואמים לתקופה זו. יחד עם זאת, נראה שהסופר השתמש במידה זו או אחרת בספר קדום בהרבה שהיה לפניו, מן המאות ה13-15 למניינם. כך ניתן להסביר את הניגוד שבין הכתב ובין המסורות העתיקות שבספר זה. הכוונה למסורות בענייני נוסח, פרשות, אותיות מוזרות, לפופות, בעלות תיג מרובה וחריג, ובפרט קישוטי אותיות, או סימון אחר של האותיות הרומז לדרשות. חלקן של תופעות אלו עתיקות מאוד, וככל הידוע לא היו מקובלות בזמן כתיבת הספר. במקביל מצאנו בספר גם תופעות מאוחרות יחסית. מכאן יש להסיק שהסופר לא העתיק ממש מן הספר הקדום, אלא רק הושפע ממנו. או לחילופין, העתיק מן הספר הקדום, אך הושפע גם מן המקובל בימיו.

יוצא מדברנו שהסופר כתב במאה ה17 למניינם ספר תורה שלא לפי מנהג המקובל בימיו, כולל עם שינויים בפרשות ובחסרות ויתרות, מה שעלול להיחשב לסיבה לפסול את הספר ולהימנע מקריאה בו בציבור. מדוע שיעשה זאת? נראה שלא מדובר בתלמיד חכם-חוקר שהחליט מתוך מודעות לחשיבות מנהגי הקדמונים להעתיק מן הספר הקדמון, כי הרי כנראה מתוך הרגל, הכניס לספרו כמה מנהגים מאוחרים המקובלים בימיו, כגון מבנה "פרשת

(מד). המסורה הקטנה מונה 22 אותיות גדולות בתנ"ך לפי סדר אלף-בית. הרשימה נמצאת בתחילת דברי הימים.

הכפתורים". האפשרות שנראית סבירה ביותר, זה שהסופר ראה חשיבות מיוחדת בספר הקדמון שהיה לפניו, וסביר שזה היה ספר שמיוחס לאחד מחכמי ישראל הקדמונים. לפיכך הסופר לקח את הספר הזה לדוגמא עבור ספר התורה שרצה לכתוב לעצמו, אולי לשימושו האישי ולא דווקא לציבור. קצת ראייה לכך גם העובדה שציננו, שגם השורות הראשונות וגם האחרונות, שנהוג לכבד בכתיבתם אנשים לפני הכנסת ספר תורה לבית הכנסת,¹⁷ במקרה שלנו נכתבו על ידי הסופר עצמו. אין אנו יכולים לדעת באיזה מידה העתיק הסופר במדויק כל פרט ופרט שהיה בספר הקדמון ההוא. אולם, בהחלט ניתן לזהות תופעות קדומות רבות. וכפי שהדגמנו בסקירה לעיל בתחומים רבים.

במאה ה-18 למניינם לערך נעשו בספר תיקונים, אשר מחקו את רוב המסורות הקדומות שיש להן השלכות הלכתיות, כגון, האותיות המוזרות, פרשות פתוחות וסתומות הלא מקובלות בדורות האחרונים, ענייני מלא וחסר. לעומת זאת, נותרו תופעות קדומות שאינן יכולות לפסול את הספר, כגון תיוג מרובה, אותיות מוזרות, לפופות וכיוצא בזה.

הספר מעניין מאוד למחקר. הוא מייצג מסורת פאליוגרפית של המאה ה-17 למניינם וגם מסורות עתיקות, אשר ניתן לזהותן למרות התיקונים המאוחרים. שילוב של תופעות אלו עושה את הספר למיוחד במינו. נדיר מאוד למצוא ספר תורה אשר הועתק מן הספר שקדום ממנו בהרבה, ובכך משמר הספר, גם אם לא באופן מלא, את המסורות הקדומות ומשלב אותן בסגנון הכתיבה של דורו. בכך מהווה הספר עדות היסטורית חשובה.



מה). וכך אנו מוצאים בספרים רבים מן המאות 17-19 שהשורות הראשונות והאחרונות (או רק אלה או אלה) כתובות ביד אחרת, או בכמה ידיים.

קטעים מספר חוסן שמואל להגרבי"י ליפשיץ בן התפארת ישראל

פתיחה

לפנינו קטעים מתוך ספר חוסן שמואל אבן העזר שנכתב ע"י הגאון ר' ברוך יצחק ליפשיץ זצ"ל, בעל המסגרת זהב על המשניות ועוד חיבורים, ובנו של הגאון המפורסם ר' ישראל ליפשיץ זצ"ל, בעל תפארת ישראל על המשניות. הגרבי"י שימש כאב"ד בוסקוביץ', לאנדסברג ושווערין, ובשנים מאוחרות יותר הרביץ תורה והעמיד תלמידים בהמבורג. בסוף ימיו חי בברלין ושם מנוחתו כבוד. נלב"ע ב"ב בטבת תרל"ח.

תוכן הספר הוא סיכומי עיקרי ההלכות בקצרה מהשולחן ערוך ונושאי כליו על סדר השו"ע. הספר נדפס בחלקו והדפסתו לא נסתיימה. במקור אחד נכתב שנדפסו 40 דפים מהספר*. הספר נקרא, כפי הנראה, ע"ש בנו 'הצדיק המנוח' ר' שמואל, שנפטר בצעירותו בשנת תרכ"ו (ראה בישורון ל"ב עמ' קסח והע' 140), והגרבי"י קרא על שמו כמה מספריו.

בכרך כתבי יד של המחבר שנמצא בספריה הלאומית (Ms. Heb. 3°2324) נכרכו בסוף הספר כמה דפים מתוך דפי ההדפסה החלקית של הספר, וקטעים אלו מובאים בזה לפני המעיינים. היודע על מקום הימצאם של שרידים נדפסים נוספים מהחיבור ייטיב נא להודיענו. (הכרך הנ"ל מכיל חלקים נוספים מהספר בכת"י המחבר, וכן חלקים מחיבור בסגנון כזה על שו"ע או"ח מסימן תקנ"א ואילך, יחד עם עניינים נוספים).

נעשתה עבודת עריכה קלה של פתיחת ר"ת וכדומה, וכמקובל. הסוגריים העגולות הן מהמחבר, והמרובעות הן תיקונים או הוספות שלי. המחבר כלל לפעמים בסעיף אחד ארוך כמה דינים. להלן חילקנו את החיבור לקטעים קטנים אך לא שינינו את מספור הסעיפים.

לתולדות הגרבי"י זצ"ל ומלחמתו להעמיד הדת על תילה בגרמניה, ועל מעמדו וחשיבותו בעיני חכמי דורו, ראה במאמר 'הצדיק המפורסם הגאון המובהק' שנדפס בקובץ עץ חיים (בובב 45, ניסן תשע"ט). וראה עוד בהקדמה לדברי תורה ממנו שנדפסו בקובץ האוצר גליון גב (אייר תשפ"א).



א). במוריה (חוברת רמז, שבט תשנ"ח) נדפס מאמר 'שמות הספרים ומזלם' מאיש הספר הרה"ג רפ"י כהן. ברשימת הספרים שלא נגמרה הדפסתם וכדו' אנו מוצאים (עמ' קו) 'חוסן שמואל' מר' ברוך יצחק ליפשיץ, חמור"ה, נדפס בלי שער ורק 40 דף ולא נגמר. ע"כ.

חוסן שמואל

הלכות פריה ורביה

סימן א

דיני פ"ו ושלא לעמוד בלי אשה

- א. חייב אדם לישא אשה משום פו"ר. ומוכרין ס"ת וכ"ש שאר ספרים לישא אשה לפו"ר. ונושא בילדותו בן ח"י (ובזמן הזה נהגו שלא לכוף על זה), ולא קודם י"ג דהוי כזנות לרמב"ם וטור (ותוס' ורא"ש חולקים):
- ב. חייב לבעול בכל עונה (עי' אה"ע סי' ע"ו), וחייב לישא אפילו בזקנותו כשקיים פו"ר ונתאלמן או שגירש, וכן לקיים מצות עונה משום ולערב אל תנח ידיך, חוץ מבאם מחלה העונה. ובנשאר לו מבן ובת, לתוס' אפילו בן מכל א', ולש"ג אפילו ב' בנות, מיהא לשו"ע דוקא בן ובת ואפילו הבת מזכר והבן מהנקיבה, קיים מצות פו"ר.
- וכן בבן ממזר וכ"ש מפנויה, ובן חש"ו, ובן עכו"ם שנתגייר שנולד לו' בגיותו, (ואם צריכים לעניין פו"ר שיתגיירו בניו עמו פלוגתא בין הפוסקים).
- אלמן שקיים מצות פו"ר ומתירא מקטטות עם בניו מותר לישא אשה שאינה בת בנים, אבל לא ישב בלי אשה:
- ג. במקום שנהגו לישא כמה נשים היינו רק באפשר למיקם בסיפוקיהו, מיהא יכולה אשתו הא' לומר שהיא מסתפקת במעט, ולא ירבה על ד' נשים שאז מגיע [לכל] אחת עונה לל' יום:
- ד. חרם ר"ג שלא לישא על אשתו, ויש פלוגתא בין הפוסקים אם היה משום שאנחנו עתה מפוזרים ויש חשש איסור דאורייתא (שישא אשה במדינה זו ויוליד בנים ואח"כ ישא במדינה אחרת ויוליד, וישאו ברבות הימים [האחים ו]האחיות זה לזה בלי שיכירו זה את זה), או שהטעם רק משום קטטה, מיהא לא היה החרם על יבמה או ביש לו ארוסה (מקודשת, וכל מילת ארוסה בשו"ע היינו לאחר קידושין, משא"כ ארוסות שלנו בלא קידושין נקרא שידוכין), שאינו רוצה לכונסה, או ששהה עם אשתו י' שנים ולא ילדה, ויש חולקים אפילו ביבמה שצריכה לחלוץ.
- ובנשתטית או שהדין לגרשה והיא איננה רוצה להתגרש, יש להקל להתיר לו אשה ע"פ היתר מאה ת"ח ובאופן המבואר באה"ע סי' א' – ולד"מ בשם הכל בו יהיו מג' קהילות ומג' ארצות.
- ואעפ"י שר"ג לא החרים אלא עד סוף אלף החמישי, התקנה גם עתה במקומה עומדת, ובסתם אמרין שנוהגת בכל מקום, אם לא שידענו... [שבמקום זה לא נהגה תקנתו].



(ב). מילה זו נוספה בכת"י בגליון ההדפסה.

סוף סימן ד

[אשה שנתעברה מבעלה סוף סיון, וילדה תחילת כסלו, אף על פי שאין ביניהן רק חמשה חדשים, לא חיישינן לבנה לומר שמקודם לכן]...נתעברה ונאסרה לבעלה, דבן ה' חדשים ונפל הוי.

ואשת איש שתחת בעלה והכל מרננים אחריה, אין בניה ממזרים, דתולין רוב הבעילות בבעל (חוץ מבאם היא פרוצה ביותר לאחר נשואין, ורוב הפוסקים מתירים גם בזה כב"ש וכנה"ג, ואעפ"כ נאמנת אז לומר שבניה כשרים, ולהיפוך בזינתה פעם אחת תחת בעלה ואומרת שבנה הוא מפלוני, כשהבעל אצלה אינה נאמנת בלא היתה פרוצה ביותר עד עתה בנישואין, דתולין רוב הבעילות בבעל, ומותר הבן אפילו בקרובות אותו פלוני כפסקי מהרא"י).

מיהא בארוסה שמרננים אחריה, דאינו מצוי הארוס אצלה, אפילו בא עליה בודאי חוששין לזרעה משום ממזר.

ואפילו באשת איש שהכל מרננים אחריה, עכ"פ היא בעצמה חוששין לה לכתחילה לזונה מה"ת ואסורה לכהן, כשנאלמנה, ובנישאת לא תצא, ודוקא כשאינו קלא דלא פסק כב"ש ושבו"י, ובבעלה כהן אע"פ שאין מוציאין כשאינו קלא דלא פסיק מכל מקום בניה ספק חללים.

ישראל שנשא ממזרת או ממזר לישראלית או ממזרת לעבד או עכו"ם, הולד ממזר. וממזר שבא על העכו"ם, הולד עכו"ם, ובנתגייר כשר.

ואפשר לטהר ממזרים לכתחילה, שישא שפחה שקיבל[ה] עליה מצוות וטבלה לשם עבדות, והולד עבד וכשנשתחרר הוא ישראל כשר.

עכו"ם שבא על אמו והוליד ממנה בן, ונתגייר הולד, הוא כשר, וה"ה בלא נתגייר ובא על ישראלית, שהולד כשר.

פנויה שנתעברה נאמנה על הולד שהוא מכשר (ובב' רובי אפילו לכהן כסוף סי' ו'), ובאינה לפנינו או שהיא שוטה או [אילמת] או אפילו אומרת של פלוני ממזר, ואפילו מודה אותו פלוני, הולד שתוקי שהוא ספק ממזר, דכשם שזינתה עם זה זינתה עם אחר, ובאם אותו פלוני כשר הולד ממילא כשר כלעיל, מיהא אינו כבנו לענין ירושה ולפוטרה מחליצה, אפילו היא מיוחדת לו, ואפי' ע"א מעיד עליו, כל זמן שהבועל מכחיש וחוששין לדבריו שאסור בקרובות אותו פלוני.

האב שאומר על העובר או על אחד מבניו שאינו ממנו ולא היה לו עדיין חזקות כשרות על פי האב, פוסלו והוא ממזר וודאי, חוץ מבאם היו כבר לבן הנ"ל בנים, שאז אין האב נאמן אפי' על הבן עצמו: ובחזקות כשרות לבן אין האב נאמן כלל.

ופנויה שאומרה זהו בן פלוני והבועל מכחיש ואומר ש[מ]ממזר נתעברה, אין לו דין אב לנאמנות:

ג. אסופי הוא כשנאסף מהשוק ואין בו הוכחה שלא הושלך שם למיתה, כמילה או שאבריו מתוקנים או שתלו לו קמיע, הוי ספק ממזר. וביש בו הוכחה ואפי' רק במקום, כגון שנמצא

(ג). הנוסח מתוקן ע"פ הגהת המחבר בגליון ההדפסה.

במקום שרבים מצויים שימצאו אותו והצילו, או בבהכ"נ, או תלוי באילן שאין החיה מגיעה שם, והוא סמוך לעיר או בצידי רה"ר כשר.

ובמושלך בדרך וקודם שנאסף מהשוק בא איש או אשה ואמרו בני היא נאמנים, משא"כ בכבר נאסף מהשוק הואיל ויצא עליו שם אסופי.

ובשני רעבון אפילו אחר שנאסף נאמנים.

ולענין אסופי בעיר שיש בה עכו"ם וישראל, דהוי ספק עכו"ם לענין קדושין, ו[לענין] להאכילו נבילות ולענין לפקח עליו הגל בשבת ולענין החיוב להחיותו עי' שו"ע:

ד. הספיקות כמו שתוקי ואסופי אסורים לבא זה בזה (משא"כ ממזר ודאי בממזר ודאי וממזרים בנתינים), ואפילו נשאו יוציאן, ואין להם תקנה אלא (כממזר ודאי) דהיינו בגיורת או משוחררת, והולד שתוקי ואסופי כהם עצמם, שהולד הולך אחר פגום, כמשנה קידושין פ"ד (דין גר ועבד בממזרת עי' בשו"ע):

ה. הקראים (וכן המינים שפירשו מדרכי ישראל והם פרוצים בעריות ואין כותבין כתובות ולא גיטין ולא חולצין ולא מיבמין) אסור להתחתן בהם, דהם ספק ממזרים ואין מקבלים אותם אם רצו לחזור, כתשובת רבינו שמשון ורבינו בצלאל.

משא"כ אנוסים, אם באו לחזור מותר להתחתן בהם כבשאר גרים כתשובת ריב"ש, ואפילו בא אח[ד] על אשת חבירו בגיותם, הולד אם נתגייר כשר. מיהא כשקידש הבעל בפני ב' עדים כשרים, אז הולד ממזר, ככנה"ג בהגהות הטור סי' כ"ד:



סימן ה

דין פצוע דכא וכוות שפכה ואיסור סירוס לאדם ולבהמה ולעוף

א. פצוע דכא (שנפצעו הביצים שלו) וכוות שפכה (היינו שנכרת הגיד) אסור לבוא בקהל ישראל, ומותר בגיורת ומשוחררת, ואפי' שהוא כהן מפני שאינו בקדושתו. וחלקו הפוסקים אם הוא ג"כ מותר בגרושה וחללה, דח"מ מתיר, וב"ש אוסר.

ואין עליו שום קדושת כהן לישא כפיו ולטמא למתים, והוי כזר (ותמוה מרמב"ם פ"ו מהל' ביאת מקדש דמנה כרות שפכה בין המומין וכתב דבעל מום אוכל בק"ק).

ואם אסור בממזרת פלוגתא בין הפוסקים.

ופרטי הדינים מהו בכלל פצוע דכא וכוות שפכה עי' בשו"ע. והכלל שבשלשה אברים אפשר שנפסל הזכר, בגיד ובביצים ובשבילים שבהם מתבשל הזרע הנקראים חוטי הביצים, שכיון שנפצע או נכרתו או נתמסמס אחד מאלו הרי זה פסול:

ב. ובניטלה ביצה שמאלית והיתה שלימה כשניטלה ונשארת של ימין, לר"ת כשר, ורוב בנין ורוב מנין דפוסקים פוסלים, וטוב לחוש באיסור דאורייתא ולהחמיר אעפ"י דיש מקילין כר"ת:

ג. וכל הפסול הוא רק באם הוא בידי אדם או הכהו קוץ, משא"כ בידי שמים שנולד כך דכשר.

ובהיה באברי הולדה שחין ונחתכו לרמב"ם כשר, ולרש"י (ורש"י יבמות ד"כ ע"ב כתב להחיר) ורא"ש פסול וכדמשמע בירושלמי דזהו מקרי בידי אדם, רק בנתהוה אפי' אחר לידה ע"י רעמים וברד כשר.

ובניטל ממנו ביצה השמאלית ע"י [חולי] למהריב"ל לכתחילה פסול, ובעבר ונשא ישראלית אין מוציאין:

ד. אסור להפסיד אברי זרע אפילו בבהמה חיה ועוף ואפילו טמאים, ואפילו בחו"ל, והמסרס בזכר (דבנקיבה לסרס במעשה רק פטור ואסור ואפילו באדם) אפילו מסרס אחר [מסרס לוקה]...



מתוך סימן ז

...שמעידות זו על זו נאמנות, ואפילו בעל באינו ידוע שהייתה שבויה רק שהוא לבד ידע והיה עמה שלא נטמאה מותרת, משא"כ בידע שנשבת וא"י אם היא טהורה, אעפ"י שהיא אומרת שהיא טהורה כב"ש:

ועכו"ם מסל"ת, [הרא"ש] מחמיר דאינו נאמן, והריא"ז בשם רב פלטי גאון מקיל, והכנסת יחזקאל הביא עובדא שהסכימו כל הרבנים לדעה זו, ועיין תשובת רדב"ז ומהריק"ש.

ועד מפי עד פלוגתא בין הפוסקים, ולח"צ מותר לכו"ע בפשיטות.

וכותי המעיד מסל"ת דהיא טמאה לא מהני לאוסרה, דמסל"ת לא מהני רק להקל לא להחמיר.

וכהן שהעיד על השבויה, רק בפדאה והעיד בה ישאנה, דלא שדי אינש זווי בכדי.

ובאמרה נשביתי וטהורה אני, אפילו בע"א שנשבת, פה [שאסר] פה שהתיר, משא"כ בב' עדים.

ובנשביתי וטהורה אני והתירוה בי"ד לינשא או [שנישאה] מעצמה לפני בי"ד, ואח"כ באו ב' עדים שנשבת, תינשא לכתחילה, משא"כ בבאו עדים שנשאה [ת] אפילו בנישאה ויש לה בנים מכהן תצא.

ולרד"ך בלא היה ידוע לבי"ד שנשב[ת]ה רק לאחד, ואמרה לו טהורה אני, יכול לישא אותה, מיגו דהיתה יכולה להינשא לאחר, ולד"מ צ"ע.

האב אינו נאמן על בתו לומר נשבת ופדיתיה לפוסלה לכהונה.

ושבויה שנאסרה על בעלה כהן מותרת עכ"פ לדור עמו בחצר אחד (כשב"ב שומרים אותם תמיד) חוץ בזינתה וודאי, דאפי' במבוי א' אסורה.

ועיר שבא במצור מכל סביבותיה, כל הנשים מג' שנים ולמעלה הם כשבויות.

ויש בזה ג' שיטות, לרש"י ור"ן במלכות אחרת אסורה לכהונה, ובאותה מלכות, ודוקא ביש שמירה שאין שום אדם יכול לבוא בעיר מותרת. ולתוס' ורמב"ם הדין להיפך, דבמלכות אחרת מותרת, שהם מתייראים לעכב, ובאותו מלכות אסורה, שהם מתיישבים בעיר, וכן ממלכות אחרת ואינו נחפז לברוח כב"י, ורק באפשר לברוח מהעיר מותרת (מיהא ליין נסך אפילו באותה מלכות מותר דלנכך אין פנאי, רק לבעול). ולרי"ף ורא"ש ורמב"ן ורשב"א רק ליי"נ יש חילוק במלכויות, לא לבעול דלעולם אסור, וביכולה לברוח הוי כמחבואה ומותר כב"ש, והשו"ע הכריע בסתם כשיטת התוס' והרמב"ם וביש מחבואה מותרת, והביא דעת רי"ף ורמב"ן בשם י"א.

מיהא ביש מחבואה אחת אפילו מחזקת רק אשה אחת מצלת כל אשה שאמרה טהורה אני וכשרה לכהונה.

אשה שנחבשה בידי עכו"ם רק ע"י ממון, ויראים ליגע בה פן יפסידו מכיסם, מותרת אפי' לכהונה, והוא דיד ישראל תקיפה דבלא"ה אסור במסורה בידם, ואפילו בזה"ו דאין מטין דין ומקפידין על זנות, ודלא כהגהות אלפסי.

משא"כ ע"י נפשות ונחבשה ימים רבים (דביום או יומיים מותרת כמהר"י מינץ, ואין לפסול זרע כהן שאמרו לפניו שאשתו נשבת והוא שותק כמהר"ם פדוואה) בבעלה כהן (כן סתם רב"י, ולתוס' ורא"ש אפילו בבעלה ישראל), ותצא.

ודוקא בנחבשה כדין, אבל שלא כדין מותרת כהר"ם אלשקאר, ולתרוה"ד דווקא בבעלה ישראל.

ובאסורה ע"י נפשות, לי"א דאפי' לבעלה ישראל אסורה, עכ"פ דוקא בנחבשה מחמת עצמה, לא...



חוסן שמואל

הלכות פרי' ורבי'

סימן א

דיני פיו ושלא לעמוד בלי אשה:

א חייב אדם לישא אשה משום פ'ו ומוקדץ ס'ח וכ'ש שאר ספרים לישא אשה לפ'ו, וגושא בילדותו בן חי' (נדה'ו נהנו שלל לנפ' על זה) ולא קיים י'ג דהיו כנות לרמב"ם וטור (נדה'ו ודע חולקים):

ב חייב לבעול בכל עתה (נדה'ו ודע'ו ס'ל ב'ו) וחייב לישא אפי' בוקעות בשקיים פ'ו ונהאלמן או שנידש וכן לקיים מצות עונה משום ולערכ אל הנח ידיו, הוץ מכאם מחלה העונה. — ובנשאר לו מכן ובה לחי' אפי' בן מכל א' ולש'ג אפי' ב' כנות מיהא לש'ע דוקא בן ובה ואפי' הבת מוכר וחבן מחנקה קיים מצות פ'ו וכן בבן ממזר וכ'ש מפני', וכן חשד', וכן עכום שנחנייד שניולד לבנותו (יש' מ'מס' נענין פ'ו שיתגיד כמו פ'נו מלפני' בן המסוקס). — אלמן שקיים מצות פ'ו ומחירא מקטמות עם בניו מותר לישא אשה שאינה בת כנים, אבל לא יושב בלי אשה:

ג במקום שנחגו לישא כמה נשים היינו רק באפשר למקום בסיוקיהו מיהא יכולה אשתו הא' לומר שהיא מסתפקת במעט ולא ירבה על ד' נשים שאו מגיע על כל אחת עונה לל' יום:

ד חרם ר'ג שלא לישא על אשתו ויש פלוגתא בין הפוסקים אם ה' משום שאנחנו עתה מסחררי ויש חש' איכיל דאר' (יש'ס' דע' במדבר' ו' ויולד כנים ודע' ב' שלל במדבר' דמרת ויולד ושלל ברמז הימים האחרים זה לא בלי סיבה ודע'ו), או שהטעם רק משום קטטה מיהא לא ה' החרם על יבמה או כיש לו ארום' (שקדוק' וכל מלת' לחוס' בל'ס' היינו נאמר קידושין; מל'כ' דחוסות שלל מל' קדושין מקל' טיובין) שאינו רוצה לבנותה, או ששתה עם אשתו יוד' שנים ולא ולדה, ויש חולקים אפי' ביבמה שצריכה להלוץ; ובנשמה' או שחרין לגרשה והיא איננה רוצה להתגרש, יש להקל להתיר לו אשה ע'פ' היתר מאה ה'ח ובאופן המבואר באה"ע ס'א' — ולד'מ בשם הכל בו יהיו מ' קהלוח ומ' ארצות, ואנפי' שר'ג לא החרים אלא עד סוף אלף החמישי, החקנה גם עתה במקומה עומדת, ובסתם אמרי' שנוח' בכמ'ק, אם לא שירענו



הרב יהושע ענבל*

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

חיבוריו * אבדת רבו * הא ידידה הא דרביה * הא במילי דשמיא הא במילי דעלמא * מקורות * הגרי"ש והגר"ח * מול הגרד"ל

דוד המלך עליו השלום, הכריז אחרי מיטתו של אבנר בן נר: "הלא תדעו כי שר וגדול נפל היום בישראל". יש לך אנשים גדולים שלא זכו להיות שרים, ויש לך שרים שאינם אנשים גדולים. ולכן תיאר דוד את שלמותו של אבנר, שהיה שר בישראל, וגם היה גדול וראוי לתפקידו. מה נאמר ומה נדבר בבואנו לעסוק בתורת רבינו הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל, אשר ככל שראו חבריו את גדולתו ועמלו הנורא בתורה, אמרו: אך זה ספר תורה חי, אין לו שיח עם הוויות העולם, כולו תורה. איש בלי טלפון, בלי חשבון בנק. ולא העלו על דעתם שגם שר הוא, וראוי להנהיג עולם ומלואו, כי הלומד תורה לשמה נוטלים ממנו עצה ותושיה. אכן שר וגדול!*

* מוקדש לרעייתי האהובה יוכי ע"ה

בתולדות גדולי האומה היתה בקיאותה אומנותה, ובדרכיהם ושיטותיהם היתה שוגה. להבין קצות הליכותיהם, כל הימים רצונה: בייחוסה היתה מתגאה. נסעה עם ילדיה לקברי אבות בפולין. מצבות גדולי העולם אליהם נכספה זה שנים. ובראותה שלא רעדו לפני קבר רבנו העשיל, רבם של בני הגולה. מיד ציוותה לי לכתוב תולדותיו ושיטותיו, כי איך ייתכן שלא ידע כל ילד על גדולתו של גאון הגאונים?!

ובכל רגע של פנאי, היתה שואלת ממני לבאר לה: איך שיטת הגר"ח, ומה שונה משיטת החזו"א, ואיך ידמה לשיטות פוסקים אחרים (ואם זה ישפיע על הברכות שבידך אותה...) - אישה ואיש לפי מהללו ותחום התעניינותו. זכרה לא יסוף מלבינו ומזער זרענו.

א. וע"י זה שמכיר כל המקורות בכל התורה כולה, ממילא לומד ממנה גם עניני העולם המובאים בה, ויודע לתקנם, בנדה ל: הוזכרה קליאופטריה מלכת אלכסנדרוס, וכתב הגר"ח בטעמא דקרא (יחזקאל כט) שצ"ל מלכת אלכסנדריה, כי כך מובא ברש"י לע"ז שמלכה באלכסנדריה. ואכן היא קליאופטרה המפורסמת שמלכה במצרים, הרי לך ספר תורה חי שלא יצא מימיו מלדרמן, יושב ומתקן תיקונים בהיסטוריה של מלכות מצרים. (ובאמת צ"ב למה מוזכר מלכת אלכסנדריה, הרי אלכסנדריה היא עיר המלוכה ולא ארץ המלוכה. ואולי כך היה מורגל בפי חכמים להבדיל מקליאופטרה הראשונה, שהיתה קודם מלכות חשמונאי, ומלכה על כל הארצות, גם יהודה ופיניקיה וסוריה. והיתה גם אחרת שכינה קלפטרה ששאלה מרבי מאיר על תחית המתים, וזו לא ידועה בהיסטוריה).

וראה במשנה פ"ו דכלאים 'סדן של שקמה ובה קורות הרבה', והגדון כשמדלים את הגפן על קורות אלו. סדן הוא גדם, כמבואר בכמה מקומות, והוא דומה לסדן של נפת. ולכן לכאורה אינו מובן איך יש על הגדם קורות הרבה, הרי בד"כ כשגודמים אילן הוא לא צומח ובודאי לא קורות הרבה. ולכן פ"ה התפא"י שהכוונה שהשתמשו בגדם כבסיס וחברו אליו קורות, ומדלים את הגפן על קורות אלו כמו על הערים, ומדקדק כן מלשון הגר"א. וזה באמת נשמע מסתבר. אבל הדר"א פ"ו מכלאים ס"ק ע"א ובציון כ"א דוחה דבריו, וכותב שאינו מוכרח בגר"א כלל. אלא "אחר שקצצו השקמה פעם ראשונה חזר וצומח בה כמה קורות". ובאמת ידועה לנו שיטה כזו, שרוצים קורות לבניה, מבלי לשחת ארצה את האילן כולו, אלא שיצמיח עוד, ולכן גוזמים אותו בשיטה מיוחדת הנקראת Daisugi (זו לא שיטה מודרנית, אלא ידועה משנים קדמוניות). וכך גדלות על הגדם הרבה קורות, וניתן לגזום אותן, וגדלות חדשות. ואולי כך עשו אבותינו גם מפני ישוב א"י, ומפני זיהירתם לבל להשחית את עצה. עכ"פ, בלשון חכמים בתולת שקמה היא מי שלא נעשה בה עדיין הטיפול

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שלב

רבינו כנודע היה מושלם גם במדותיו, קיבל כל אדם, נענה לכל אדם, ואף ניסה להצחיק ולהעלות חיוך על שפתי כל אדם. וגם מדה זו, לכאורה סותרת את תכונתו היסודית, לעמול רק בתורה, ולהספיק כמויות עצומות של לימודים שונים. בד"כ אנשי חסד אינם מספיקים למחויבויות קבועות, ואנשי הספק ומחויבויות אינם מספיקים כ"כ לעשות חסדים. ואכן כך התנהל העולם יותר מחמשת אלפים שנה, עד שבא רבינו והראה שאפשר ללמוד כל רגע ביממה, ואפשר גם להפסיק אלף פעמים מהלימוד לסנדקאות בקצה העולם, או לקבל כל איש, עם כל שאלה, או משאלה, והכל בחיך. עולים אנשים במדרגות בפנים מתוחות ולחוצות, ויורדים בפנים רגועות ומחוייכות. יום אחרי יום, שנה אחרי שנה. החיבור הזה בין איש שכולו ספר תורה חי, ומכיל את כל התורה כולה, בידיעה, ובקיום, ובבירור והסקת מסקנות. ובין בעל חסד שכולו הפקר לציבור, הוא אחד יחיד ומיוחד.

וברוב מדותיו הטובות לא מנע אנשים מלהיתלות בו, מלהציק לו בשאלות של מה בכך, מלצלם אותו לכל מה שיחפצו (ובלבד שיועיל למצוות צדקה או ריבוי ת"ת), מלספר עליו כל מיני מעשיות של חסידות. עד שנדמה היה בעיני הלומדים שח"ו נפגם מכבודו, ויהי חלילה בעינינו כחגבים. אבל באמת כל זה אכזבים בקל וחומר, כל זה מתרומיות מדותיו של אותו חסיד וצדיק נעלה, שעשה את עצמו כעפר, למען קוב"ה, אוריתא, וישראל.³

שתיבא קורות, ובנות שקמה הן הקורות הצומחות מן הדון.

ועי' גם להלן בהערה לט בויכוחו עם הגר"ל על ענין מציאות, שנראה דצדקו דברי הגר"ח (וכן בויכוח ביניהם שיח דבר ח"א עמ' ק' אות ה', לעומת שם עמ' ק"ג אות ו'). ובהערה מח להיפך.

ב). והרבה פעמים מובאים בשמו כל מיני דברים שנראים דברי זרות, אבל לפעמים כשמעינים רואים שהוא אמר בקוצר דבר, והשומעים יכלו להבין באפנים שונים.

ולדוגמא, כך מובא בספר חשוך חמד להגאון ר"י זילברשטיין שליט"א סנהדרין מט: "נשאלנו כשיש לו סכום כסף לתרום לחולים, למי יתרום למחלקת עיניים, או למחלקת פוריות, והשיב גיסי הגר"ח קניבסקי שליט"א, שיתרום למחלקת עיניים, והטעם שהמשנה בפסחים (דף לט ע"א) מונה כמה סוגי מרור שיוצאים בהם ידי חובת מצוות מרור, ומבואר בגמרא שמצוה בחזרת, וכתב הטור (סימן תעג) שאם אין חזרת יקח כפי הסדר השנוי במשנה, ומה שקודם במשנה עדיף, וא"כ הוא הדין בנידוננו, תניא במסכת נדרים (דף סד ע"ב) ארבעה חשובין כמת, עני, ומצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים. וא"כ אמר הגר"ח שליט"א שיתרום למחלקת עיניים, הקודמת בברייתא. א"כ הוא הדין בנידוננו יתן לעני השנוי ראשון במשנה ולו יש עדיפות ראשונה, וכן כולם קודמים למי שאין לו בנים".

וכבר העיר על זה החשוך חמד עצמו, שהוא נראה תמוה: "ולכאורה יש להסתפק דאמרינן בסנהדרין דף מט ע"ב כל מקום ששנו חכמים דרך מניין אין מוקדם ומאוחר, ויתכן שאף בברייתא אמרינן כן, ויש לומר כמו שכתב רש"י שמה דאמרינן אין מוקדם ומאוחר, היינו לעכב, אבל למצוה, אמרינן שמצוה לפי הסדר הכתוב במשנה".

ונראה דחוק טובא, להמציא דין בדיני נפשות על פי זה שאולי יתכן שתמיד יש מצוה לפי סדר המשנה, והרי המעיין במקבילות המאמר ובהעקתותיו, יראה שלא חשבו כלל שיש כאן סדר קבוע. ואינו דומה למיני מרור, שתוכן המשנה הוא איזה מינים לקחת כדי לצאת ידי חובה, ויתכן שבזה שנו את היותר מובהק קודם, על דרך ארץ חטטה ושעורה וכו'. אבל כאן נושא המאמר אינו הלכת, וגם אינו משנה. בנדרים סד: הסדר הוא: עני, מצורע, סומא, ומי שאין לו בנים. ובב"ר עא: סומא, מצורע, מי שאין לו בנים, ומי שירד מנכסיו. ובתוס' על התורה ד' י"ט העתיקו: סומא ומצורע ועני ומי שאין לו בנים. ובע"ז ה. הסדר: עני, סומא, ומצורע, ומי שאין לו בנים. וכן גורס הר"ן נדרים ז: בהא דנדרים שם. והכלבו ק"ח מעתיק: עני, מצורע, מי שאין לו בנים, וסומא. ואם היה איזה חכם חושב שהסדר הוא דוקא ולהלכה, היו מעתיקים כולם אותו הסדר. ועכ"פ גם בדברי חז"ל יש שלש נוסחאות בנדרים, בע"ז, ובב"ר, ואיך יעלה על הדעת שהסדר דווקא, ובכל מקום שנו חכמים סדר אחר?

שלג שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

אנן מה נענה אבתריה? נלך בדרכיו, לעסוק בדברי תורתו העמוקים והחובקים עולמה של תורה, ולא בפרפראות שלמרבית הצער מאפיינים חלק מהשיח סביבו, כאילו היה איש של בקיאות וורטים. נניח כל הבלי העולם, וכל המופתים וההלצות והמליצות, ונחזיר עטרת כבוד התורה לישנה. המופת הגדול ביותר של רבינו הוא הדרך אמונה, ואיתו עמו עוד עשרות רבות של מופתים: דרך חכמה, שקל הקודש, נחל איתן, וכו', וכל אחד מהם הוא תורה גדולה וללמוד אנחנו צריכים!

בהמשך ניגע קצת גם בתורת חמיו, הגאון המפורסם הגרי"ש אלישיב, שהיה גדול עומד על גביו, וגם על זה ניתן להמליץ שר וגדול, שר התורה, וחמיו הגדול עומד עליו לסמכו! וגם מול

אמנם נראה דעיקר כוונת הגר"ח, שכל השומע אלו הד', מבדיל מיד בין ג', שהן קללה בגופו של אדם, מצורע, וסומא, ועני, שהעניות מנוולתו, מאשר מי שאין לו בנים, שיכול להיות גדול הדור, או עשיר גדול ומכובד, אלא שיש לו צער תמידי מהיעדר הבנים, או שאינו מחמת צער אלא מחמת שאין לו המשכיות. וההבדל עד כדי כך בולט, שהמהרש"א בחגיגה טז. שכח את הרביעי וכתב שלשה חשובין כמת. כי באמת מחלקה אחרת הוא. ומעניין שהמקום היחידי שבו העני נמצא אחרי מי שאין לו בנים, שם לא נכתב 'עני', אלא 'מי שירד מנכסיו', ומשמע גם אדם שהיה לו נכסים ועכשיו אין לו, ולא שמתנוול בעניות. ואיבוד הנכסים הוא כמו מיתה (דהרי עני אינו בהכרח מי שהיה לו נכסים). וכל זה אינו מצד הלכתי, אלא מצד הבנת הדברים, שכל המדבר בזה ומבין את עומק הדברים, באופן טבעי שם את מי שאין לו בנים במחלקה אחרת.

ועי' בחשו"ח פסחים מה: "מעשה בתלמיד ישיבה שגר בדירת בעל כף החיים ששם חיבר את חיבורו, ושאל האם יש ענין לגור בדירה זו, ואמר לי גיסי הגר"ח קנייבסקי שליט"א שאם אין בזה ביטול תורה יש בזה ענין סגולי, וכעין זה מצינו ברא"ש (ראש השנה סימן יד) שכתב: יש לנו לקבל עדותם שהגאונים קיבלו מרבנן סבוראי ורבנן סבוראי מרבנן אמוראי, ובישיבתו על כסא של רב אשי יושבין, ובבית הכנסת שלו היו מתפללין". וכנראה דרך מליצה אמר לו, דאין כוונת הרא"ש דמחמת שישבו על כסא של רב אשי עשו בזה סגולה, אלא שהיו במקומו וידעו ארחם ושיחם ושיגם של האמוראים והבינו דבריהם כי היו במקומם וקרובים לזמנם, ולכן כותב "יש לנו לקבל עדותן", דהיינו שידעו מאי קאמר, ולא שבא להמליץ טוב על כחם הסגולי של גאונים מחמת שהיתה בהם מעלה יתירה זו של כסא רב אשי. וכמוהו רבות בשמו. (אחד מבאי ביתו של החזו"א, היתה אצלו המגילת אסתר של מרן החזו"א, ולאחר כמה שנים שאלוהו היכן היא, אמר שכבר היתה ישנה לכן קנה לו חדש, ולא היה לו בה צורך לכן הביאה לאחר...).

ושם ביומא לח. "יש להסתפק אם ראוי לאכול בסעודת נישואין הנערכת בגן, כשהמסובים יושבים תחת אילן ואוכלים בשר, תחת אור השמים?... ושמעתי מגיסי הגר"ח קנייבסקי שליט"א דהאוכל בשר בגינה הוי כעין האוכל בשוק כי כולם רואים אותו אוכל בשר". ומן הסתם לא הכיר רבינו את המציאות של גן אירועים, שהוא מקום המיועד לאכילה, ולכן אמר ש"כולם רואים אותו", והרי כולם שם באו לאותה הסעודה, ותמיד היו עושים סעודות תחת כיפת השמים, בחצר המיועדת לאכילה, ורק לעשירים היו טרקלינים גדולים הראויים לסעודה.

ובמגילה ה: "כתב השו"ע (סימן תרצו ס"א): פורים מותר בעשיית מלאכה, ובמקום שנהגו שלא לעשות, אין עושין. והעושה אינו רואה סימן ברכה מאותה מלאכה לעולם, וכתב המשנ"ב (שם סק"ד): כגון אם זורע איזה דבר אינו מצמיח, אבל הרא"ם כתב שאינו מרויח אבל אינו מפסיד ג"כ. ויש להסתפק לטעם הראשון שאינו מצמיח, מי שזורע כלאים בפורים האם יעבור על איסור, כיון שהרי הוריעה בפורים אינה מצמחת? תשובה. גיסי הגר"ח קנייבסקי שליט"א השיב שדוקא כאשר זורע דבר היתר אינו מצמיח, שלא יהיה בזה ברכה, אבל כלאים שבלאו הכי אינו יכול ליהנות מזה, כיון שצריך לעקרו, לכן הזורע כלאים חייב כיון שזה יצמיח". וגם זה הכל בדרך מליצי והלצי, דמה שאמרו אינו רואה סימן ברכה, אין הכוונה שיהיה עבורו נס גלוי ובמקום שעל פי חוקי הטבע יצמח צמח, ייעצר פתאום תהליך הגדילה (ובד"כ אינו רואה סימן ברכה הוא בדבר שאינו אסור מדינא, כמ"ש הריב"ש סי' מד' והצל"ח פסחים נ: ועי' מה שתמחתי לפ"ז על הגרי"ז פכ"ט משבת ה"ל). ואין הכוונה אלא כפשוטו, שלא תהיה לו ברכה. יכול אדם לעסוק במלאכה ותהיה לו ברכה וריוח, ויכול להיפך, שכל מה שיכול להתקלקל יתקלקל. אבל אין זה איזה נס שתעלה על הדעת שמותר לזרוע כי לא יצמח, ואולי גם אין איסור זורע בשבת, כי לא יצמח וכו'. (וההבדל בין ב' הטעמים, הוא רק היכן לא יראה ברכה,

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שלד

רעו, הגאון רבי דב לנדו, נפקין זיקוקין דנורא מפומיה דמר לפומיה דמר, כי שרה עם אלהים ועם אנשים!



חיבוריו

לדבר על תכונת חיבורי רבינו, צריכים חיבור נפרד וגדול. כי באמת הגדיל לעשות מכל אשר לפניו, שאין חיבוריו ספרי ליקוט, כמו שמצוי אצל בקיאים. אלא מלאים ביצירה, ובהברקות, ובחיבורי רעיונות שגם הבקי בכתוב אינו מעלה אותם בדעתו, ומגע בית הסתרים הם, להביא ראיות ולדקדק, בהקדם הנחות מספרי הראשונים, שליט בעולמו יודע, לפיכך פרט לך. גאונות צרופה אשר תאווה לעיניי.

ואביא רק דוגמא אחת, איך ממלים ספורות בדרך אמונה, פלאי פלאות נעשו לי.

לפני כעשרים וחמש שנה, קם אפיקורס מפורסם, להלעיג על ה' ועל משיחו, ואחת מטענותיו שחזר עליהן בכל הזדמנות, היתה להלעיג על נבואת יחזקאל, שניבא חרבן צור על ידי נבוכדנצר, חורבן עולם אשר לא תיזכר ולא ישאר ממנה כלום, ובאמת היתה חיה וקיימת אחרי כן, עד ימי אלכסנדר, ומוזכרת בכל המקורות, וגם בנביא עצמו יחזקאל אומר בהמשך שנבוכדנצר לא הצליח במלאכתו.

והנה כך היא נבואת יחזקאל בפס"ו:

"ויהי בעשתי עשרה שנה באחד לחדש היה דבר ה' אלי לאמר: בן אדם, יען אשר אמר צר על ירושלם האח נשברה דלתות העמים נסבה אלי אמלאה החרבה, לכן כה אמר אדני ה': הנני עליך צר והעליתי עליך גוים רבים כהעלות הים לגליו ושחתו חומות צר והרסו מגדליה וסחיתי עפרה ממנה ונתתי אותה לצחיה סלע משטח חרמים תהיה בתוך הים כי אני דברתי נאם אדני ה', והיתה לבז לגוים ובנותיה אשר בשדה בחרב תהרגנה וידעו כי אני ה', (א-ו).

אם בצמיחה עצמה, אם בעסק הכספי שעושה ממנה, אבל לא שהמ"ב התכוין שיהיה נס לעצור הצמיחה). וכן הוא בכל מקום שאמרו 'אינו רואה סימן ברכה', ועי' למשל תוס' חולין פד: "הרוצה שיתעשר יעסוק בבהמה דקה - וא"ת דאמרינן בפרק מקום שנהגו (פסחים דף נ:): העוסק בבהמה דקה אינו רואה סימן ברכה ואומר ר"ת דהתם בישוב ומשום עין הרע אבל הכא איירי בחורשין דלא שלטא בהו עינא", ואטו במקום שיכול שתהיה עין הרע אמרינן שלא יצמחו צמחים? ואין הכוונה אלא שיכול להיות מקולל ונדחה ולית ליה מזלא. ולכן ברור שגם זריעה של היתר אין לה שום דין מיוחד של זריעה שלא תצמח. ואדרבה, אם היתה זריעה מיוחדת שיש עליה כח נפלא שמונע אותה מלהרקיב וליגדל, דוקא מזה היה עושה ממון רב. וכן הא דאמרו הלומד מרב אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם, הוא שאין זה טוב להצלחת לימודו, ולא שיקרה לו איזה נס, וכן על זה הדרך.

וע"ע שם טו: שאמר הגר"ק דהאיסור ללמד תורה לבנות, אולי אינו אלא ללמד, אבל שתלמדנה לבד אין איסור.

עוד פנינה מציאנו שם בב"ב סה: "גיסי הגר"ח קנייבסקי שליט"א סיפר לי ששאל פעם את הגאון ר' גדליה גדל זצ"ל על מי לסמוך בשאלה של לימוד לאור הגר של שעה בימינו בליל שבת, שהמשנ"ב (סימן ער"ה סק"ד) מתיר, והחזו"א אוסר. ואמר הגר"ג גדל זצ"ל שאם החזו"א מביא ראיה לדבריו, יש לפסוק כמוהו, מאחר שיש לומר אילו היה שומע המשנ"ב את ראייתו, אולי היה המשנ"ב חוזר בו, אבל אם אין לו ראיה אלא שהוא אמר דבר מצד הסברה הוי הם שקולים".

שלה שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

כי כה אמר אדני ה' הנני מביא אל צר נבוכדנאצר מלך בבל מצפון מלך מלכים, בסוס וברכב ובפרשים וקהל ועם רב בנותיך בשדה בחרב יהרג ונתן עליך דיק ושפך עליך סלה והקים עליך צנה ומחי קבלו יתן בחמותיך ומגדלתיך יתן בחרבותיו משפעת סוסיו יכסך אבקם מקול פרש וגלגל ורכב תרעשנה חומותיך בבאו בשעריך כמבואי עיר מבקעה בפרסות סוסיו ירמס את כל חוצותיך עמך בחרב יהרג ומצבות עזך לארץ תרד", (ו' יב').

ושללו חילך ובזו רכלתך והרסו חומותיך ובתי חמדתיך יתצו ואבניך ועציך ועפרך בתוך מים ישימו והשבתי המון שיריך וקול כנורריך לא ישמע עוד ונתתיך לצחיח סלע משטח חרמים תהיה לא תבנה עוד כי אני ה' דברתי נאם אדני ה'. כה אמר אדני ה' לצור הלא מקול מפלתך באנק חלל בהרג הרג בתוכך ירעשו האיים וירדו מעל כסאותם כל נשיאי הים והסירו את מעיליהם ואת בגדי רקמתם יפשטו חרדות ילבשו על הארץ ישבו וחרדו לרגעים ושמומו עליך ונשאו עליך קינה ואמרו לך איך אבדת נושבת מימים העיר ההללה אשר היתה חזקה בים היא וישיבה אשר נתנו חתיתם לכל יושביה עתה יחרדו האין יום מפלתך ונבהלו האיים אשר בים מצאתך! כי כה אמר אדני ה' בתתי אתך עיר נחרבת כערים אשר לא נושבו בהעלות עליך את תהום וכסוך המים הרבים והורדתיך את יורדי בור אל עם עולם והושבתיך בארץ תחתיות כחרבות מעולם את יורדי בור למען לא תשבי ונתתי צבי בארץ חיים בלהות אתך ואינך ותבקשי ולא תמצאי עוד לעולם נאם אדני ה'!" (יג' כא').

והנה בפרק כ"ט אומר יחזקאל:

"ויהי בעשרים ושבע שנה בראשון באחד לחדש היה דבר ה' אלי לאמר: בן אדם נבוכדנאצר מלך בבל העביד את חילו עבודה גדולה אל צור, כל ראש מוקרח וכל כתף מרוטה, ושכר לא היה לו ולחילו מצור על העבודה אשר עבד עליה".

ואותו רשע היה הולך וסובב בשווקים עם קושייתו, ולא ידעו חכמי הדור איך להשיבו. ובאותו הזמן עיינתי בדברי רבינו הדרך אמונה בסוגיית גבולות הארץ, והנה ראיתי לו שם בפ"א מתרומות, ציון קע"ח, שמביא את נבואת זכריה ט' ד': "ותיבן צור מצור לה, ותצבר כסף כעפר וחרוץ כטיט חוצות, הנה ה' יורישנה והכה בים חילה והיא באש תאכל". ומוכיח שבזמן זכריה היתה צור חיה וקיימת, וכתב דאולי נבואת זכריה על העבר, אבל לבסוף מסיק: "גם אפשר דנבואת יחזקאל הוא על להבא ובימי זכרי' עדיין לא נתקיים הנבואה ונתנבא גם זכרי' עליה". ולכאורה, הרי יחזקאל כותב במפורש בפסוק ז' שנבוכדנאצר הוא שיעשה את הרעה הגדולה הזו.

ואז אורו עיני, שכוונת רבינו היא דלמרות שהוזכר נבוכדנאצר באותה פסקה של פסוקים ז' – יב', אין הכרח דקאי על הפרק כולו, וכך נאמרו הדברים מפי הגבורה, גזירה ראשונה נאמרה כה אמר ה' הנני עלייך צור וכו', וגזירה שניה כי כה אמר ה' הנני מביא אל צור את נבוכדנאצר וכו'. וחזי' להדיא שהגזירה הראשונה הכוללת 'ונתתי אותה לצחיח סלע משטח חרמים תהיה', דהיינו כילוי גמור, לא הוזכר בה נבוכדנאצר, אלא גויים רבים, וכתובה בלשון רבים, ונבואה על סופה של צור היא. ואילו בנבואה שניה, גזירת נבוכדנאצר, מוזכר רק הרג וירידת מצבת עוזה, ומוזכר לשון יחיד.

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שלו

ומעתה נראה דגם הפיסקא השלישית, י"ג ואילך, היא המשך הגזרה הראשונה, כי גם היא בלשון רבים מדברת, על הגויים הרבים, וגם היא גזרת דינה לכליוי מוחלט.

ובאמת ממש כך היו תולדות מפלת צור. נבוכדנצאר לכד אותה, והעמיד בה חיל מצב, והגלה ממנה רבים, ועשה הרס בעיר. אבל לא כילה אותה אלא רק הכניעה. אמנם, לאחר מכן צור התאוששה, ורק אלכסנדר מוקדון הוא שהחריב את צור העתיקה לחלוטין. צור היתה אי בתוך הים, ועל החוף היה מבצר שנקרא מבצר צור, וכנראה היה הבסיס היבשתי של העיר.¹ צבא אלכסנדר מנה שבטים ועמים רבים, ובפרט בקרב צור סיפרו ההיסטוריונים כי השתתפו כמה עמים. צבא הגויים הזה הסתער על צור בקרב אדיר, מצור וקרב של שבעה חדשים אשר לא הועילו, עד שאלכסנדר בחמת זעמו ציווה לנתץ את צור היבשתית, ומחברותיה ליצור סוללה אל האי צור, אשר גם אותו ניפץ ושיטח. כך אלכסנדר ניפץ את צור והורידה לתהומות, חרבנה של צור שימש בעצם ליצירת משטח חדש שלא היה, צור הישנה נקברה באדמה תחתיה, ומקום חדש אשר לא היה מעולם צמח במקומה!

והמעין ביחזקאל שם, יראה כמה מדויקים הדברים: בתחילה סיפר הנביא בששה פסוקים כי הוא מביא גויים רבים אשר יעלו על צור, יהרסוה וישחיתוה, ומובא אף הנימוק, והסיום "וידעו כי אני ה'". והנה מיד שוב פותח הנביא כאילו לא אמר זאת מקודם "כי כה אמר ה' הנני מביא אל צור את נבוכדנצאר...". הנה הוא מביא שוב מלך שיכבוש אותה. - כאן יש שמונה ביטויים המתארים את הכובש בלשון יחיד, ואין שום ביטוי המתאר כיבוש בלשון רבים. כאן לא מדובר על עיר הנופלת לבור תחתיות אשר תבוקש ולא תימצא, מדובר כאן על ניצחון רגיל למדי - הרעשת חומות, הרג רב, רמיסת חוצות, ירידת מצבת העוז. מה שבהחלט יכול היה לקרות בקרב נבוכדנצאר עם צור. יתירה מכך, נראה שמדובר כאן על צור היבשתית, כי איך וכיצד אפשר לשפוך סוללה על אי בלב ים? וכיצד עולים סוסים על אי בלב ים? (נכון הדבר שהסוס כבעל חי יכול לשחות, אך בודאי אינו יכול להוביל 'רכב' אחריו ולא מצבור נשק. ברור שהסוס אינו יעיל ללוחמה מן הים באי בודד המוקף חומה). נבוכדנצאר יבוא מצפון, אך ה"גויים הרבים" המוזכרים בקטע הקודם אינם עולים דוקא מצפון. כל הקטע בנבוכדנצאר עוסק בכך שהוא יבא עם סוסים, רכב, פרשים (הסוסים מוזכרים שלשה פעמים בקטע אחד, והרכב והפרשים עוד פעמיים וכן הגלגל). אך בנבואת הגויים לא מוזכר הסוס אפילו פעם אחת. הגויים לא יתנו דייק ולא סוללה, רק בנבוכדנצאר מוזכר הדבר. בנבואת נבוכדנצאר מפורש כי החומות רק יורעשו ולא ינותצו, ואלו בנבואת הגויים הרבים ייהרסו החומות. לאחר הקרב עם הגויים הרבים לא ישמע עוד כלי שיר בצור, היא תיאבד לנצח בשאול תחתית, וכל העמים יקוננו ויתמהו לנפשם קינה נוראה ויוצאת דופן (מה שמתואר בפרק שלם לאחר מכן - פרק כ"ז) לא כן בנבואת נבוכדנצאר!

והנה המלבי"ם פירש שנבוכדנצאר החריב את צור לחלוטין, אלא שאחר כך חזרה ונבנתה במקום אחר. והנה באמת בספרים ההיסטוריים מבואר שזה אינו נכון, ונבוכדנצאר לא החריבה

ג). ושב הגבול הרמה ועד עיר מבצר צר ושב הגבול חסה והיו תצאתיו הימה מחבל אכזיבה" (יהושע יט כט), מדובר כאן בגבול המערבי צפוני היורד ממבצר צור לאכזיב, ואינו יכול להתייחס לצור האי. מבצר צור מוזכרת גם בשמואל ב' כ"ד כאחד המקומות בקצו הארץ שאליו הגיע מפקד יואב, אך בתושביו היו יהודים והיה בגבולות הממלכה.

לגמרי, וגם לא נבנתה אחר כך במקום אחר. ורבינו אינו סומך על ביאור המלבי"ם, ומן הסתם לא בדק בספרים, אלא נזרקה בו רוה"ק.

ובאמת מבואר הדבר גם בכתובים, וגזרת חרבנה של צור עתיקה היא, וכבר עמוס אומר "על שלשה פשעי צור ועל ארבעה לא אשיבנו, ושלחתי אש בחומת צור ואכלה ארמונותיה" (א' ט'). ובהמשך ישעיה (כ"ג) ניבא לצור כך: "הילילו אניות תרשיש כי שדד מעזכן: והיה ביום ההוא ונשכחת צר שבעים שנה כימי מלך אחד מקץ שבעים שנה יהיה לצר כשירת הזונה: קחי כנור סבי עיר זונה נשכחה היטיבי נגן הרבי שיר למען תזכרי: והיה מקץ שבעים שנה יפקד ה' את צר ושובה לאתננה וזנתה את כל ממלכות הארץ על פני האדמה". הרי שאחרי החורבן הראשון של צור, ואחרי הישדדה ועליית ארמונותיה באש, תהיה לה עדנה כימי מלך אחד. ורק יחזקאל הוא שקיבל את הנבואה על חורבנה הסופי, וכתבה לפנינו כמו שנאמרה לו מפי הגבורה, מה שנאמר לו בלשון רבים ובמעשי גויים רבים כתב כך, ומה שנאמר לו בלשון יחיד ועל ידי נבוכדנצאר כתב כך. ואולי אפילו ליחזקאל עצמו לא נאמר מתי ואיך יתגשם כל דבר, אלא כך בא דבר ה' בפיו כאש. ואחרי שנבוכדנצאר לא הצליח לכלותה כליל, נאמר לו שלא היה שכר וכו'. והמתין להתגשמות נבואתו שנית. ולכן בפרק כ"ז הוא מדגיש: "הנני עליך צור... והשבתי המון שיריך וקול כנוריך לא ישמע עוד... ותבקשי ולא תימצאי עוד לעולם", והכוונה כלפי נבואת ישעיה במשא צור דלעיל: "קחי כנור סבי עיר זונה נשכחה היטיבי נגן הרבי שיר למען תזכרי", שמתחילה עדיין יזכרו את צור העתיקה, אבל יבא יום והיא תיהרס לחלוטין. ושם ממשיך יחזקאל ומתאר בדיוק את סופה של צור, שנהרסה כולה ונעשתה סוללת גשר בתוך הים: "ונשאו אליך בניהם קינה, וקוננו עליך: מי כצור כדומה בתוך הים, בצאת עזבוניך מימים השבעת עמים רבים, ברב הוניך ומערביך העשרת מלכי ארץ עת נשברת מימים במעמקי מים מערבך וכל קהלך בתוכך נפלו". צור מתוארת כ"דומה" - מקום אליו מגיעים המתים בשאול תחתיה, בתוך הים, במעמקי מים היא וכל קהלה - גופות המתים הוכנסו יחד עם ההריסות אל הגשר היבשתי.

הרי לנו כמה מרגניא אשכחנא במלים ספורות של רבינו, שלולי דבריו לא היינו מעיזים לקבוע מסמרות בנבואה שלזמנים שונים נאמרו חלקיה.

וכאמור לעיל, לא ננסה להגדיר את תכונת חיבוריו, כי זה מקצוע לעצמו, רק נבא ללקט פירורים בכמה מקומות אשר רווחא שייר, לבא אחר המלך, ולהגדיל תורתו ולהאדיר.



אבדת רבו

על מקומות בהן מרן הגר"ח"ק כתב 'לא מצאתי'

רגילים אנשים לחשוב, כי מצווה רבה היא להחזיר אבדת העני, אבל באמת, גם העשיר הגדול מכל העשירים, מרוב חשקו להיות גדול עשירי העולם, יצר לו על כל פכים קטנים אשר יאבדו. ולכן בראותנו מקומות שרבינו הגדול, שר על כל השרים, ועתיר נכסין של תורה, מכריז

(ד). וראה חשוקי חמד יומא לו. בשם הגר"ח"ק: "נכון שצריך לדעת את כל התורה כולה, אבל אם לא יודע פרט אחד אין

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שלח

על אבדתו, ואומר 'לא מצאתי', אמרנו נתעסק באבידת רבו, הקודמת לכל דבר אחר. אם נוכל להשיב לו אבדתו.

אמנם יש לזכור להתייחס בסלחנות לכל ה'מציאות' האלו, כי הרבה פעמים מי שמשיג על הגדולים, נתפס בעצמו בטעויות הרבה יותר גדולות, ואין אנו משיגים על מי שאין בידינו להשיג מדרגתו, וח"ו לחשוב שיש לנו מעלה עליהם, כמו שאמר רבי עקיבא לריב"נ: "צהבו פניך שהשבת את זקן? תמיהני אם תאריך ימים!". אלא תורה היא וללמוד אנו צריכים, אילו היה רבינו חי היה מתגבר כארי לבאר דבריו, ועתה חסרנו שולחני גדול לפרוט מעותינו.

המקומות האלו, הן מעט מהרבה, בהם קובע רבינו קביעות גדולות על כולא תלמודא, או אפילו על כל דברי חז"ל בתלמודים ובמדרשים גם יחד, ולא הצליחו אבירי לב להשיבו אחור. אמנם כמה פעמים העירוהו והכניס התיקון בתוך דבריו, כמו: "שלא מצאתי שצריך לנהוג דיני נידוי עד שיתירוהו [העירוני שהר"ן בנדריים שם מסתפק בזה]" (בה"ל מעש"ש ו' ר'). "ובאיל הבר י"א בחולין פ' א' שהוא כוי וא"כ הוא ספק חי' ספק בהמה [העירוני דבתוס' שם מבואר שהוא חי' לדידי]" (בה"ל כלאים ט' ה'). וגם כשמצא בעצמו ולא מפי אחרים, משאיר הכתוב ומוסיף התיקון, כמו: "ולפנינו במאירי לא מצאתי זה, [שו"מ זה במאירי י"ב א']" (מתנ"ע ח' ציון שי"ז, וכוה תרומות י"ד ציון ק"ט). ולפעמים גם הוא טעות דמוכח בהבנה, מ"מ לא שינה, כמנהג אביו וצוק"ל (החזו"א לפעמים מחק, ולפעמים השאיר הקדום והוסיף החזרה), כמו: "וכ"מ לשון רש"י בגיטין ל"ז א' שכ' דהא מקומו או שלו הוא או השאילוהו לו [העירוני דרש"י מדבר באינו נקוב]" (בה"ל שביעית ט' יט'). "ונראה שא' מהב"ד הי' סופר ומוציא את כולם ולכן כ' החינוך שמתקבצים כולם כדי שא' יברך ויוציא את כולם ואפי' אם לא הוציא ל"ש שאחר יברך עוד פעם דכיון שא' מב"ד כבר בירך וספר כבר יצאו ידי המצוה וצ"ע [העירוני שהחינוך מדבר לענין קדוש ב"ד ולא לענין ספירה]" (שם י' א'). "עי' תוספתא ספ"ו דבכורות ומ"ש חצי נזק היינו צרורות [העירוני שאין כונת התוספתא לזה]" (שם י"א ציון קנ"א). "רש"י בפסחים שם [העירוני דרש"י קאי על אין זרעו כלה]" (תרומות י"א ציון שנ"ח), וכמוהו רבות.

♦ "לא מצאתי ראייה ברורה"

בבה"ל פ"ג מתרומות, כותב הגר"ח: "וכעת לא מצאתי ראי' ברורה שרבונו יכתוב שנא' על אסמכתא ופשטות הדברים שהוא מה"ת". ועי' במשנה הלכות ו' רס"ה: "ראיתי באחד מהאחרונים שכתב דבמקום שכתב הרמב"ם שנאמר אינו אלא אסמכתא ודכתיב הוא דאורייתא אמנם כלל זה אינו אמת", וקאי על התפא"י בבוועז שביעית ב' ב' שכתב דדרך הר"מ לכתוב על אסמכתא 'שנאמר' (אבל לא שכל מקום שכתוב "שנאמר" הי' אסמכתא, דזה ודאי לא יתכן). מיהו מצינו כבר למהר"י קורקוס שמציע פירוש כזה בפ"ח מביכורים, שהר"מ כתב: "אימתי מפרישין חלה כשיתן את המים ויתערב הקמח במים מפריש החלה מתחלת דבר שנילוש שנאמר ראשית עריסותיכם", וכתב ע"ז מהרי"ק בתו"ד: "מה שכתב רבינו אימתי מפרישין וכו' כלומר חייב להפריש מפני

הוא פושע, ומזיד, כי מבואר באגרות חזון איש שאי אפשר בדורותינו לזכור כל התורה בעל פה"...

שלט שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

התקנה שלא תטמא העיסה ובעיסה טהורה מיירי ושנאמר ראשית עריסותיכם אסמכתא בעלמא". אמנם זו אינה ראייה גמורה, והגר"ח רומז שהציעו ביאורים כאלו, אבל אין ראייה. וראיתי בחלק יעקב פ"א ממילה שהעיר ע"ד הרמב"ם: "אין מלין לעולם אלא ביום אחר עלות השמש, בין ביום השמיני שהוא זמנה בין שלא בזמנה שהוא מתשיעי והלאה שנאמר ביום השמיני ביום ולא בלילה" - "מ"ש שנאמר וכו' אסמכתא בעלמא דהא אצטריך ליה לגזירה שוה וכמ"ש בה' תרומות". אמנם שם אין הדין דרבנן, אלא דלא מהאי קרא ילפינן, וידוע שדרך הרמב"ם להביא לפעמים מקור אחר מן הכתוב (ובזה כמובן אין הבדל אם כותב 'שנאמר' או לא. ולדוגמא, גם בפ"ד מסוטה כ' אין משקין ב' סוטות כאחד שנאמר וכו', ואין זו הילפותא בגמרא, וכן ברמב"ם עדות ט' י"ב מחליף את הילפותא מזו שבש"ס, וכותב 'שנאמר'), ואילו הגר"ח מדבר על כך שיכתוב הרמב"ם 'שנאמר', ויהיה הכתוב אסמכתא, והדין דרבנן. ובאמת בפ"י מגרושין הכ"ד כתב הר"מ: "ולא יגרש אדם אשתו ראשונה אלא אם כן מצא בה ערות דבר שנאמר כי מצא בה ערות דבר, ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה", ולדעת ב"ש באמת ילפי' מקרא שכן הדין. אבל הר"מ לא פוסק כב"ש, רק לומד שכן ראוי, ו'תופס לישנא דקרא' כמ"ש הב"ש קי"ט ג'. מיהו בה' תפילה י"ד י"ד כותב הר"מ: "בכל מקום משתדלין שיהיה המקרא אותן ישראל שנאמר אמור להם מכלל שאין המקרא מהם", ונראה להדיא דאין זה דין מן התורה, אלא רק דבר שראוי להשתדל וסומכים על המקרא, ואפיק לה בלשון 'שנאמר'. ויש אחרונים שנדחקו בזה, אבל הפשטות כך היא, וכן פסק רבינו מ"ב קכ"ח "כ"כ הרמב"ם ואסמכה אקרא".

♦ "ולא מצאתי שם"

והנה תוכ"ד הדברים מביא שם הדרך אמונה את ראיות התפא"י, וכותב: "הביא מפי"א ממאכ"א ה"ה ולא מצאתי שם וכנראה יש ט"ס". אכן שם בהלכה ב' איתא "שנאמר", אבל הדין דין תורה, ואולי כוונת התפא"י לפי"ז הכ"ח: "אף על פי שאין בית דין מצווין להפריש את הקטן, מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה שנאמר חנוך לנער על פי דרכו וגו'". והרי זה קרא דדברי קבלה והדין דרבנן. ועי' גם פי"ז הל"ב.

♦ "לא ידעתי לאיזה רמב"ם מכוי"

בבה"ל מת"ע ב' א' מצטט הגר"ח את המנ"ח במצוות לקט, רי"ח: "והנה נ' דעת הר"מ ג"כ כאן (ל"י לאיזה ר"מ מכוי) דאף קטניות חייבין מה"ת בלקט". בסוגריים תמה הגר"ח 'לאיזה ר"מ מכוי', כלומר לאיזה קטע ברמב"ם, שהרי לא מפורש הדבר ברמב"ם. אבל דיוק לשון המנ"ח הוא, דקאי על דבריו לעיל רט"ז שמביא דלהרמב"ם קטניות חייבות בפאה, ומוסיף שנראה שכן דעת הרמב"ם גם כן כאן, בלקט, שקטניות יהיו חייבות. (במהדורת מכון ירושלים, הגיהו 'נ' לדעת הר"מ", אבל הכוונה מובנת גם בלא הגהה).

"לא ידעתי לאיזה ברייתא כוונתו"

בבה"ל תרומות ג' יח, כ' דלא מצאנו מי שהיקל דב' חביות בבית אחד נחשב מוקף בלי נגיעת החביות, וכתב: "ואם הם בכלים נפרדים יש ליוהר שיגעו הכלים זה בזה ואין להקל בזה דהא הרבה ראשונים ס"ל דלעולם צריך נגיעה ולא מצינו בהדיא מי שהקיל בכלים... ועי' בריטב"א ב"מ לח' א' שהביא ממס' תרומות פ"ב שהיין שבמרתף צריכין שיגעו זה בזה ואף שדעתו שם שתמיד צריך נגיעה עכ"פ הביא ברייתא שהחביות צריכין ליגע אך לא ידעתי לאיזה ברייתא כוונתו". הגר"ח קובע דלהרבה ראשונים צריך נגיעה, מכלל דיש מקילים, אבל בכלים לא מצינו בהדיא מי שהיקל, כלומר דאיכא סברא להחמיר בכלים טפי, כיון דמפסקי. ומביא מריטב"א דחביות צריכין ליגע, ואף שאין רא' מדבריו, דהוא סובר שגם פירות צריכין ליגע (הגר"ח סותם כאילו מובן הדבר מאילו מה סברתו, והרי ח' ב"מ הישנים אינם לריטב"א, ומנין לנו דעתו? אלא שבהמשך ד"ה או שתי מגורות מדקדק כן הגר"ח מדבריו, שמביא האי דינא דיין שבמרתף, ללמוד ממנו לענין פירות מופקדין, ומנין שהם בכלי?), מ"מ הרי מביא ברייתא ובה נאמר שהחביות צריכות ליגע. ועי' כותב הגר"ח: לא ידעתי איזה ברייתא. ובאמת בריטב"א לא נזכר שום דבר מבריתא, וזה לשון ריטב"א ישנים שם: "והא לא נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף?... ועוד גרסי' במס' תרומה פ"ב דאין תורמין שלא מן המוקף ואפילו באותו מרתף עצמו עד שיגיע היינות זו לזו". ומכיון שאין במשנתנו תרומות פ"ב, ולא בירושלמי שם, שום דבר לגבי חביות יין, הסיק הגר"ח שכוונתו לבריתא, אלא שלא ידע מקומה. ולכאורה פשוט שכוונתו לתוספתא תרומות פ"ג ה"י, שעליה מתבסס הרמב"ם שם, "המכנס פירותיו לתוך ביתו... וחביות של גרוגרות כולם בהקפה אחת תורמין ומעשרין מזה על זה", הרי הגם שהוא בתוך הבית צריך להקיף החביות זו לזו. ומה שכתב "יינות" לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט שבזמנו היו חביות יין במרתף ולא חביות גרוגרות בתוך ביתו, והכוונה חביות מכוונות בתוך בית אחד (אמנם במעש"ש ספ"ג ובירושלמי חילקו בין יין ושאר דברים, אבל חילוק זה הוא רק לגבי חבית סתומה, וכמו שמבאר הגר"א ביו"ד שכ"ה ח', וממילא י"ל דהירושלמי קאי גם על תוספתא זו ומבאר דהוא הדין ביין, עד שלא גפן, ושפיר הוי הבריתא גם על חביות יין. אגב, השגת הדרך אמונה שם ציון שכ"ז על החסדי דוד, כבר קדמו לגר"ח בתוספתא כפשוטה לתרומות עמ' 327). ואם באמת זו כוונת הריטב"א א"כ אין שום ברייתא מחודשת ואין רא' נוספת לנידון הדרך אמונה שם.



"לא מצאתי מי שיאמר כן"

בבה"ל כלאים ו' ט"ו: "וכן המותח זמורה כו'. דין זה מיותר דכבר כתבה לעיל הי"א... ולכא' יש לפרש דקמ"ל דאפי' זמורה זרה מאילן אחר אסור דסתמא נעשית שיהלך עלי' החדש... אבל לא מצאתי מי שיאמר כן וצ"ע". הנה לא מצאנו מי שיאמר כן, אבל מצאנו מי

ה). בודאי הגר"ח ידע שאינו ריטב"א, וכמ"ש החיד"א שהוא ריטב"א קדמון, אלא שהשתמש בלשון האחרונים שכינהו ריטב"א, ולפעמים כותב 'ריטב"א ישנות ב"מ' (בה"ל מעש"ש ד' ה'). ועי' לו בבה"ל תרומות י' כ' שמצטט ריטב"א יבמות צ. "וכבר פירשתי פרק הגיזקין", ומעיר: "בריטב"א שם לא מצאתי מזה". והרי ח' ריטב"א לגיטין ג"כ אינם לריטב"א, וכבר התח"ס גיטין נה. התעורר ע"ז.

שמואל – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

שיאמר להיפך, בספרי פ' כי תצא סי' ר"ל אמרי': "המותח זמורה של גפן על גבי זרעים אפילו מאה אמה הגפן אסורה ופירותיה". משמע דוקא המותח זמורה של גפן אסור, הא של אילן אחר מותר. ולא מסתבר לעשות פלוגתא בין מתני' לספרי, אלא ילמד סתום מן המפורש. ומה דאין הסתמא שיהלך החדש, חזי' ג"כ בדין חבל או גמי, דאין סתמו כאפיפרות, וכנראה משום שהגפן צריך תמיכה, ולפעמים הכוונה לתמוך בגזע שלא יפול, אבל לא להדלות עליו.

"לא מצאתי בגמ' כלל"

כתב הבה"ל תרומות ט' א': "וכל שהיא ספק גרושה ה"ז לא תאכל. כ' הר"י קורקוס שלמדה מהא דבסמוך ה"ג הניחה בעלה גוסס נותנין עלי' חומרי חיים וחומרי מתים ומהא דגיטין עג' מה היא באותן הימים דאזלי' לחומרא והנה מהא דגוסס לכאור' אין רא' דבבת כהן לישראל לא תאכל הטעם משום דמוקמינן לה אחזקתה ובבת ישראל לכהן הטעם משום דרוב גוססין למיתה כמש"כ רבנו ובהא דמה היא באותן הימים לא מצאתי בגמ' כלל דמיירי לענין תרומה דלא הוזכרה שם תרומה". אמנם הרי רש"י בגיטין כה: כותב: "מה היא באותן הימים - לקמן במי שאחזו (ע"ג) זה גיטך מעכשיו אם מתי מחולי זה הרי זה גט אם מת מאותו חולי מה היא כל ימי החולי. כאשת איש - אם כהן הוא אוכלת בתרומה ואם זינתה בחנק", וכ"כ ר"ן שם. הרי פשיטא להו לרש"י ור"ן דהאמור 'כאשת איש לכל דבריה', הוא גם לענין אכילת תרומה (דר' יהודה מתי, ועל זה חולק ר' יוסי להחמיר מספק), וכך פשטות הלשון 'לכל דבריה'. אמנם איכא לדחויי, ד'לכל דבריה' הכוונה לכל עניני אישות, ובא להדגיש שהיא אשת איש בודאי, ולא מספק (ועי' עמק המלך גרושין ג' כ"ג שנתקשה בזה). אך כמקור לרמב"ם בודאי יספיק הדבר, וזו כוונת ר"י קורקוס, וגם הכס"מ כתב דנלמד מהדינים שבסמוך. (ועי' גם בירושלמי אמתני' דמה היא באותן הימים, נראה דלא קאי רק אדיני אישות).

"לא מצאתי לרבינו"

בבה"ל תרומות י"א י"א: "וצ"ע שלא מצאתי לרבנו שיביא דין עצמות הקדשים שאם השליכן מותרות". כוונתו דאי' בירו' דתרומות י"א ד' דגרעינים שיש בה רוטב, אם מחוסרים למצמץ (שצריך למצוץ מהן, ואינו ניכר בלי זה), תלוי אם הכהן כנסן, או השליכן, ועל זה קאי מתני', והוסיפו דכן גם בעצמות הקדש, שמחוסרות למצמץ, תלוי אם הכהן כנסן או השליכן. אמנם, לכאורה אינו מובן, שהרי אם העצמות נשארו עם בשר הנותר, הן נאסרות יחד עמו. ואין הנושא אלא כשהפרידו אותן מכל בשר, וממילא בזה אין צריך השלכה, אלא עצם זה שהכהן רצה לאכול את בשר הקודש, ושייר העצמות, הוי כהשלכה, דאין לומר אכל ושייר, דמאי שייר דהאי שייר. והרי זה מבואר להדיא ברמב"ם פ"י ממעה"ק ה"י: "והעצמות הנשארות מותרות ועושה אדם מהם כל כלים שירצה", ונשארות היינו השלכה. ואם אינן מחוסרות למצמץ אלא, יש עליהן רוטב או מוחל, הרי יש להן דין נותר, כמו שפסק באבות הטומאה ח' ד' ועוד.

"באמת לא מצאתי אחד מהראשונים"

בבה"ל מעשר י"ג י"ד, מביא פלוג' ר' אושעיא ור' יוחנן בירו' דמאי פ"א ה"ג, בטעם דאין חשש דמאי בכמה דברים המנויים שם במשנה, וכתב דהרמב"ם ותו' יומא ט. פסקו כר' יוחנן, אע"ג דהוא תלמידו דר' אושעיא, ודוחה את דברי התו"ט דמפרש בר"ש דהלכה כר' אושעיא, וכתב: "ובאמת לא מצאתי א' מהראשונים שפסק כר' אושעיא". אמם לענ"ד הדבר מבואר במאירי פ"ד דחלה, שכתב: "ומה שאמרו בראשון של דמאי חלת עם הארץ פטורה מלעשר פירושו בשעם הארץ מפרישה על ידי חבר דכל שעושה לו בטהרה ליתנה לכהן חבר וודאי אינו נותן לכהן חבר דבר שאינו מתוקן שאימת קדשים עליו אבל זו צריכה עשור וכדעת ר' אושעיא אף על פי שר' יוחנן חלק בה בתלמוד המערב בראשון של דמאי", הרי תופס כר' אושעיא. ומש"כ הדר"א דהר"ש פוסק כר' יוחנן משום שהירו' שהביא רפ"ה דדמאי כר' יוחנן, הרי הירו' חלה ד' ד' מקשה אר' אושעיא, ומתרץ רב מני אליבא דרב אושעיא, משמע דלא אידחי (וכ"ז לפי הפנ"מ, ואילו לפי הגר"א הכוונה למימרא אחריתי דר' אושעיא). וכן לא התייחס הדר"א לטענת התו"ט אליבא דרע"ב דפוסק כר' אושעיא (ואולי נתכוין לדחות בתוך דבריו על הר"ש). ועוד משיג שם הדר"א על הפאה"ש (יח' ג'): "והפה"ש הביא זה כשני דעות ולא ידעתי על מי כונתו שפסק כר' אושעיא". ובאמת הפאה"ש לא ראה את המאירי, ואף שמביא את דברי השושנים לדוד דסובר אליבא דהרמב"ם הלכה כר' אושעיא, הרי הפאה"ש דוחה אותם לחלוטין. וכנראה חשיב ב' דעות משום דלא פשיטא ליה בדעת הר"ש ור"ב, וכהתו"ט, ולכן מנה את הרמב"ם רק כדעה אחת, דרך מדבריו מוכח כן, אבל הסתמא דראוי להיות כר' אושעיא דתנא הוא, וכמ"ש השושנים לדוד (וכעין זה ראה פ"ג ממתנ"ע ציון קע"ב, דהפאה"ש כותב בלשון י"א דבר שנלמד רק מרמב"ם).



"ולא מצאתי אזהרה"

בבה"ל מעש"ש ג' ה' הביא את דברי הרדב"ז שמבאר טעם הרמב"ם שאין לוקה על נתינה למת ממעש"ש, ואילו על אוכל בטומאה או באנינות לוקה, וטעם אחד כתב הרדב"ז: "דטומאה ואנינות אית בהו אזהרה", וכותב הגר"ח: "ולא מצאתי אזהרה באנינות". והנה הרדב"ז כותב: "אית בהו אזהרה כדכתיבנא לעיל", ובאמת לעיל בהלכה ה' פותח הרדב"ז בדין האנינות, אבל אזהרה שהביא אינה אלא לטומאה, וז"ל: "האוכל מעשר שני באנינות וכו'. תנן המעשר והבכורים טעונים הבאת מקום וטעונים וידוי ואסורים לאונן ומכאן למדו שכל אונן אסור בקדשים ואעפ"י שלא צוה הכתוב לא תאכל ממנו בטומאה ולא תאכל ממנו באנינות מ"מ כיון שצוה הכתוב שיתודה ככה למדנו שהוא מצוה שלא לאוכלו בטומאה ולא באנינות ובספרי דריש ליה הכי והיכן מוזהר על האכילה בטומאת הגוף דכתיב נפש אשר תגע בו וטמא עד הערב ולא יאכל מן הקדשים וטומאת עצמו מנין דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך וכו' ומייתי לה פ' אלו הן הלוקין". ואולי סובר רדב"ז דטומאה ואנינות חדא מילתא נינהו, דפסולא דגברא הוא, משא"כ נתינה למת. אמנם מהר"י קורקוס הביא מקור לאזהרה באנינות, וז"ל: "א"נ דסובר רבינו דלא בערתי לחודיה הוי סגי למלקי וכדמוכח במסכת פסחים פרק כל שעה דאמרינן התם והבשר אשר

יגע בכל טמא לא יאכל אם אינו ענין לגופו דנפק לן ממעשר הקל דכתיב לא ביערתי ממנו בטמא וכי תימא אין מזהירין מן הדין הקישא הוא דכתיב לא תוכל משמע דאי מזהירין מן הדין לא בעינן קרא דלא תוכל אלא מלא בערתי ילפינן לאו שפיר דהוא כאילו אמר לא תבער בטמא כ"ש שכבר יש לנו עשה גבי אונן מושמחת בכל הטוב הילכך לא אכלתי באנינות קרי לאו", ולפמ"ש בסו"ד, תהיה האזהרה דוקא באונן מדכתיב ושמחת בכל הטוב. (אמנם ברמב"ם סה"מ שורש ח' מבואר לא כן, שאין החילוק באזהרה, וצ"ל כתי' ב' דרדב"ז, דבסיכה יכול לאכול כנגדו, וכ"כ גם מהרי"ק בה"י, ומשה"ק הדר"א למה לא יאכל כנגדו באכילת טומאה, בקל יש לחלק, דבאכילת טומאה כבר אכלו, ואין אכילה פעמיים).

◆ "וחיפשתי ולא מצאתי שם"

כ' הבה"ל מעש"ש ט' י': "מרן בחזו"א שביעית סי' י"ז סקכ"ט וסי' כ"ו סק"ב דעתו... לענין ל' יום בשנה חשובין שנה לא אמרי' מקצת היום ככולו לא בתחלתו ולא בסופו ורק לר"מ אמרו בר"ה י' ב' יום ל' עולה לכאן ולכאן אבל לרבנן בעינן ל' יום ממש והביא ראי' ממ"ש בפ"ק דפרה שאין נעשה בן ב' שנים עד יום ל"א. וחיפשתי ולא מצאתי שם רק לענין חטאות ואשמות דמביאין אותן ליום ל"א למצוה מן המובחר שיהיו גדולים קצת". ותמיהני, דהדר"א מדבר על משנה ד' שם, דבהדיא אמרינן "חטאות הצבור ועולותיהן חטאת היחיד ואשם נזיר ואשם מצורע כשרין מיום שלשים והלאה ואף ביום שלשים", וע"ז כתבו שם הר"ש ושאר"י: "לכתחלה אית ליה להביא מיום שלשים למצוה מן המובחר", אבל במשנה ג' שם הנושא הוא בדין איל, ותנן "כבשים בני שנה ואילים בני שתים... בן י"ג חדש ויום אחד הרי זה איל" (וע"ש תוי"ט: "לשון הר"ב דאינו נחשב איל עד שיכנס שלשים יום משנה שניה לו. וכן לשון הר"ש. וכלומר עד שיכנס שלשים יום שלמים. ולפיכך לא נחשב איל עד יום ל"א").

◆ "לא מצאתי גירסא זו בשום מקום"

בבה"ל מעש"ש י' ח': "בתוספתא פ"ק דערלה... נטעו בעציץ שאינו נקוב נשבר וחזר ונטעו בעציץ נקוב אם יכול לחיות חייב ואם לאו פטור... והנה סיפא דקתני נטעו בעציץ שא"נ כו' העתיק בחזו"א ערלה סי' ב' סקי"ג אם יכול לחיות פטור ואם לאו חייב וכנראה דכוונתו להגיה כן כי לא מצאתי גי' זו בשום מקום". ותמיהני, דהא בתשו' הרשב"א ג' רכ"ה הגי' כמו שהעתיק בחזו"א, ומובאת תשובה זו בב"י יו"ד רצ"ד, ומן הסתם משם העתיק החזו"א את התוספתא, ולא התכוין להגיה דרך הילוכו. ונראה שכן גרס גם בביאור הגר"א.

◆ "ובברכות שם לא מצאתי"

בדר"א ה' מתנ"ע פ"ג ציון רנ"ג, בדין אילנות המצטרפין לפאה ע"י שרואין זא"ז: "עי' בבכורות נ"ד ב' דעד ט"ז מיל שולטת העין ומש"כ בפה"ש דסתם ראי' הוא עד מיל כמבואר

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שמד

בברכות ס"ב ובכ"ד לא ידעתי כונתו ובברכות שם לא מצאתי זה ובאמת אין כ"כ פלא אם מצטרפין עד ט"ז מיל". ותימה, שכוונת הפאה"ש ברורה למה שאמרו בברכות שם דרבא ביממא הוה אזיל עד מיל (ליפנות) משום צניעותא שלא יראוהו, וכנראה כוונת הדר"א דהעיקר הוא שלא יראו פירועו, ולא שלא יראוהו כלל. אבל מלשונו נראה שלא מצא שם שום דבר השייך לענין. ומ"מ מה שהביא מבכורות לכאורה אינו לפי המציאות הידועה לנו, שאין אדם יכול לראות יותר מ-5 קילומטר במישור, בגלל כדוריות הארץ, אא"כ הוא נמצא על הר, או שרואה מה שעל הר. ואולי ברועים כך היה הדרך שהרועה נמצא על הר גבוה ורואה את כל צאן מרעיתו נפוצים על ההרים סביבותיו. וגם יתכן שהיה עומד באמצע, וט"ז מיל דשלטא עינא הוא יחד מב' הכיוונים ח' מיל לכל כיוון.

♦ "לא מצאתי לא' מהראשונים"

בשקל הקודש שקלים א' י' מביא רבינו את הירושלמי שפירש את מתני' שקלים א' ג' אין ממשכנין את הכהנים מפני דרכי שלום, מפני דרך הכבוד, כלומר לא משום שיריבו (שוז בד"כ הכוונה דרכי שלום), אלא משום כבודם. וכתב: "בירו' אמרו כיני מתני' מפני דרך הכבוד משמע דמפרש דהא דתנן מפני דרכי שלום הכונה מפני דרך הכבוד וכמו שפי' בת"ח אבל רבנו העתיק מפני דרכי שלום נראה דל"ג לי' בירו' וכן בנוסחת הר"ר משולם ותלמיד רשב"ש ורש"ס ליתא א"נ גריס כהגי' שנדפס בגליון תני מתני' מפני דרך הכבוד ומפרש דברייטא פליגא אמתני' ואמרה טעם אחר ופסק כמתני' וכן בפי' ריבב"ן והרא"ש לא הביאו את הירו' משמע דל"ג לי' או דס"ל דפליגא אמתני' וכנ"ל ולא מצאתי לא' מהראשונים שהביא הירו' הזה". והנה הרע"ב מפרש על התיבות 'מפני דרכי שלום' – 'לפי שעבודת הקרבנות עליהם חולקים להם כבוד', והוא פי' הירושלמי כמו שכתב התוי"ט שם. והרע"ב היה אחד מן הראשונים, ומהרי"ק מזכירו בשורש ע' ("ידיד נפשי עובדיה מברוטנולר").

♦ הא ידידיה הא דרביה

כל ספרי רבינו הגר"ח מלאים במובאות מדברי החזו"א, מספריו, ממכתבים כתב יד, ומהוראות בעל פה. הרבה יותר משאר תלמידי החזו"א. ובאמת היה בקי ביותר בכתביו, הרבה יותר מאחרים (ראה במאמרי: 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין'). אמנם, גם כאן, יש להעיר כדרכה של תורה, שלפעמים הבין הגר"ח את דברי החזו"א באופן מסוים, ולכאורה אין זו כוונת החזו"א כלל. ודברי החזו"א כתובים בצורה מאד קשה להוציא ממנה מסקנות, ולפעמים נראה שכותב דבר מסויים, ואינו אלא לפי צד אחד, או שיטה אחת, ולא קאי להלכה (וכן עי' שיח דבר ח"א עמ' שכ"ג מעיר הגרד"ל על השונה הלכות – "לכאורה לשון החזו"א אינו החלטת להתיר, אלא נטיה". ושם עמ' תע"ז שהחזו"א שמועתק בשונה"ל לא כתב בהחלט אלא 'לכאורה'. וראה שם עמ' שכ"ט שמעיר על שונה"ל י' י"ח שמעתיק את דברי החזו"א, אבל למסקנת החזו"א אינו כן, והגר"ח קיבל את ההערה, עמ' של"א).

שמה שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

ונביא עוד כמה נקודות בתורת החזו"א בדרך אמונה:

ערלה באילן שאין מחזיק ג"ש: כתב בה"ל מעש"ש י' ח': "מרן בערלה סי' י"ב סק"ג ובדיני ערלה אות ל"ח כ' שאילן שאין מתקיים יותר מג' שנה אין חייב בערלה ומסתמא הטעם משום דכתיב שלש שנים וגו' ובשנה הרביעית וגו' וצריך שתהא ראוי' לשנה רביעית וחמשית ויל"ע באותן שנוטעין אילנות רכים לתוך עציץ שאין יכול להתקיים בו ג' שנים ודעתם להעבירם אח"כ כשיגדלו כמו שדרך הרבה אנשים לעשות כן היום אם נוהג בהן ערלה בעודן בעציץ כיון שאין מתקיימין שם ג' שנים... כאן שלכתחלה נטעה באופן שאין ראוי להתקיים ג' שנה י"ל דאין כאן דין ערלה כלל עד שיטענה בקרקע ואז יתחיל דין ערלה".

אמנם הדברים תמוהים, דהחזו"א שם דן בזיהוי גידולים אם הם ירק או אילן, והסימן אילן גזעו מחליף ירק אין גזעו מחליף, ועל זה אמר דאם מתקיים פחות מג' שנים, אף דאינו כלה תוך שנה כירק, מסתבר דהוא אילן. אבל כאן הוי אילן גמור, אלא דבמקום גידולו הנוכחי לא יחזיק אם יגדל מאד, וכמו זורע בקרקע עולם במקום שיש הרבה אבן ומעט אדמה ולא יחזיק זמן רב. אבל שפיר יכול להעבירו אם ירצה, ואפילו לא יעבירו, הרי הנדון הוא אם הוא ירק או אילן. וכאן לא שייך.

אופן שיעור הוספת מאתיים: נחלקו הרמב"ם וראב"ד בכלאים פ"ה הכ"א בביאור הירו' פ"ה, איך משערים הוספת מאתיים ע"י ירק אחר, והחזו"א ד' י"ט מבאר את שיטותיהם ודן בסוגיא זו. ובדרך אמונה מביא את השיטות, ומביא גם את שיטת ר"ש, שהיא דרך אחרת מהר"מ ור"א, ומסיים (בציון ר"ג): שגם החזו"א מצדד כר"ש, אלא שהחזו"א תמה על ר"ש שכתב בכרם, שהרי בכרם אסור, וכו'. והנה, יראתי בפצותי פי לפני רבינו, שר בית החזון, ובודאי החיסרון בי, אבל לענ"ד לא מצאתי שום מקום בחזו"א כלאים שמדבר על שיטת הר"ש הזו, ולא בשום מקום אחר. ואולי היה לגר"ח איזה מכתב של החזו"א, או שמקורו נעלם ממני. אך לכאורה אינו בחזו"א.

הזרוע בתוך הבית: הדרך אמונה מעשרות פ"א ציון צ"ב, כתב דמש"כ החזו"א על גליון ס' בית ישראל דנטע רוב הבית ה"ל שדה ובטל מיני' שם בית, חזר מדבריו דהא התיר גדולי מים בשביעית בבריכות שהם עציץ שאינו נקוב תחת גג שעשה להן. אבל אינו מוכרח לקבוע סתירה, דבודאי מסתבר טובא לענין מעשרות, דכיון שהוא זרוע, לא מקרי בית אלא גינה מקורה, ובהא לית מאן דפטר. ושביעית אפשר דשייכא לכלל שבת הארץ, שהוא השדות הנזרעין, ולא תליא כ"כ בגידולי קרקע. אך אפשר דבדבריו בגליון שם תברי' לגזיו', דהסברא היא רק שהגג מונע גשם, שהרי נטע רובו עדיין לא בא הגשם והשמש, אלא מתנה שיהיה עליו שם בית, ובית דרכו שמונע כו'.

דמאי קודם גמ"מ: ולפעמים הוא להיפך, דמתוך שיצא רבינו משיטת החזו"א, הניח אותה כדבר מובן מאליה. עי' לו בבה"ל מעשר ה' ו', דמסיים: "עי' תוס' בכורות י"ב א' ד"ה טבלים שכ' דרוב ע"ה מעשרין ל"ש אלא אחר מירוח משמע ג"כ דס"ל דלא קי"ל כסוגיא דביצה הנ"ל ומ"מ יש לתמוה שלא הביאו הגמ' דביצה וצ"ע". כוונתו לסוגיא שהביא לעיל שם - "בביצה ל"ה ב' אמרי' הלוקח תאנים מע"ה במקום שרוב בנ"א דורסין אוכל מהן עראי ומעשרן דמאי כו", הרי גם קודם גמר מלאכה, יש לפירות דין דמאי. והלך רבינו בשיטת החזו"א שביעית א' י"ז שהבין

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שמו

דרוב עמי הארץ מעשרין כשנותנים לאחר גם קודם גמר מלאכה, ולכן מעשרן דמאי. אבל הדבר לכאורה תמוה, ובפשטות הכוונה כמו שהבינו התוס' בכורות שם, שהוא רק חשש שמא עישר הע"ה קודם גמר מלאכה, ולכן מחמיר בו שלא לברך, אבל אין בו קולות דמאי. ולכן לא הביאו סוגיא דביצה.

שורש בשורש: בחזו"א דיני כלאים ל"ו כתב: מותר לנטוע אילן בצד הגפן אף שהשרשים מתרכבים בגפן. ע"כ. אפשר להבין דרך דרך זריעה התיר, אבל בידיים אסור, ובשבט הלוי ח"ד ק"נ תמה ע"ז למה אסור שורש בשורש בידיים. ובאמת, בגוף דברי החזו"א כלאים י"ג י' נראה שהוא מתיר גם בידיים, ולשון דינים העולים לאו דוקא בנטיעה. ובדרך אמונה פ"א מכלאים כ"ז הבין דהחזו"א מתיר רק משום שהוא מתחת לג"ט. סמך על החזו"א ב' ו' אליבא דהגר"א, אבל התם לא מיירי שורש בשורש, אלא שורש בזמורה. ולכן מש"כ בדרך אמונה 'דוקא בשורש של גפן שהוא רך נכנסין בו השרשים' לאו דוקא, דהרי שורש בשורש מותר לפי ר"ש ורא"ש, ודוקא בזמורה של גפן, שהוא שורש בגזע, אסרו. והגר"א לא קאמר אלא פרט זה דזמורה שתוך הקרקע דינה כשורש. ועכ"פ הגר"א בביאורו לש"ע כתב כר"ש ורא"ש. על כן אין לחשוב כאן פלוגתא להלכה, ולכו"ע שורש בגזע אסור ושורש בשורש מותר. ומהחזו"א י"ג י' נראה להתיר בכל גווני.

כילוי טבל: החזו"א בדמאי ד' ט"ו כתב דאיסור כלוי הוא אף בשל אחרים, ואף שאינו נהנה כלל, ואפשר שהוא מדרבנן (דן בזה בהמשך הדברים ולא הכריע אם הוא מדרבנן). ולמד הדבר ממה שאסרו בתוספתא פ"ק דדמאי לעשות עם הגוי בטבל. ויש להפליא על הגאון הדר"א, שסותם בבה"ל פ"ו ממעשר ה"י "דטבל אין אסור לשרפו ולאבדו כמ"ש בחזו"א דמאי ד' ב", דלא מיירי שם החזו"א אלא מביטול עשה של בעליו, אבל איסור איבוד כתב אח"ז בסקט"ו וכתב שאסור, וכמש"נ.

המכניס חיטה במוץ לפטור ממעשר: בחזו"א מעשרות ג' א' כתב הכניסן במוץ לכאורה לאו דוקא, אלא ה"ה קודם מירוח או העמדת ערימה. מיהו הר"ש כתב דוקא במוץ וכמ"ש סק"ח. ובסק"ח הביא החזו"א את דברי הר"ש שכתב דמהני מירוח בבית, והיינו לתירוצו דבעי' מירוח. הרי דגם הר"ש לא דיבר מהנדון אם פני הבית קובע בלא מירוח, אלא אם מירוח קובע בתוך הבית להשיטה דבעי שניהם. וכדברי הר"ש כ"כ גם רבינו פרץ. וכן ברש"י מנחות ס"ז כתב דאין החטה מגולה מחמת המוץ, אלמא דוקא בכה"ג פטור. וגם אין שום ראי' מדברי הר"ש לדידן, דהא לא מיירי הר"ש אלא ליישב תי' קמא דב"מ, אבל להלכה סובר דעיקר כתי' בתרא.

והנה רש"י מנחות שם כתב ב' פירושים לענין במוץ שהוא מאכל בהמה, וכן שלא יראה פני הבית, אבל תרוייהו ענין אחד, דכל שאינו בגדר מאכל אדם א"א לקבוע עליו כניסה. ובריתב"א ע"ז מב. כתב דכל שלא נתמרח הוי כבמוץ שלה, אבל הא תנן בהדיא דאם אינו ממרח משיעמיד ערימה, אלא ס"ל דהמירוח הוא גם ברירה קצת, כמ"ש הרמב"ם בפיה"מ וה"ר יונה ברכות לא. ונמוק"י שם (שהרוח מדיף המוץ במירוח).

והנה בדרך אמונה על דין דר' אושעיא (פ"ג ה"ו ציון ק"ט) סותם במוץ לאו דוקא, חזו"א. אך דעת הר"ש דדוקא במוץ. ואינו מובן, הא כל הראשונים סברי דבמוץ דוקא, וגם החזו"א שלא

שמוז שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

ראה דבריהם ראה עכ"פ את דברי הר"ש, ולא כתב אלא דלכאורה לאו דוקא מיהו הר"ש כ' כו'.¹

וביותר תמוה שהדר"א עצמו במקום אחר (על הר"מ שמצריך ראיית בית, פרק ג' סקל"ט ציון ע"ז) מביא שני ראשונים דסברי הכי. וכתב יש קצת ראשונים דסברי דהאי כללא שנגמ"מ אסור ע"י הכנסה לבית, לזה סגי בדיגון, הריטב"א והרא"ה ברכות לד: ומיד בסמוך מביא הדר"א דיש ראשונים דסברי שבלא מירח צריך ראיית פני הבית, ואינו מובן דלזה גם י"א קמא מסכים דבלא מירח צריך ראיית פני הבית והיא המחייבת. אלא דמחדשים הני י"א שמביא שמירוח לבד קובע, אבל זה אינו שייך לפרטי ההלכה כאן, שהרי הם חולקים בזה על הרמב"ם שמצריך ראיית פני הבית. וכל רשימת השיטות שמביא הם הם הסוברים כתי' בתרא שכו' לעיל, וביארו בסקט"ז שיש מח' כללית אם צריך ראיית פני הבית.²

ולפעמים אגב הילוכו יבאר את דברי החזו"א הקשין, ומסתייעים דבריו ממקום אחר בחזו"א: היתר חריץ בכלאים: החזו"א בדיני כלאים כ"ב, סותם דאין להשתמש בהיתר חריץ, ולא ביאר כלל טעמו, וגם בספר לא נתפרש חשש בזה. וכתב בצה"ל פ"ג מכלאים קס"ז דנראה שכוונתו על תלם, דאולי חיש' שיתמעט. ובאמת החזו"א בדיני כלאי הכרם ל"א סומך על חריץ, וכנראה הכוונה לתלם כמ"ש הדרך אמונה. וטעם החילוק הוא דבחריץ אין חשש שיתמעט, דתמיד יכול לעשותו בריוח קצת, משא"כ תלם, בעינן רחבו כעביו, והוא דבר שקשה לעמוד עליו, ובפרט שבתוספת חצי טפח יועיל כמו חריץ. (ונראה דגם מעיקר הדין רחבו כעביו הוא רק למראית העין, דהלא א"א לדייק כשחופר חריץ בשדה שיהיה מדויק כריבוע של תפילין, ובפרט שהמים והרוח משנים תמיד כל דבר, כיו"ב בעומק טפח).

ולפעמים הוא להיפך, הגר"ח סבר דהחזו"א קאי לדעת יחיד, והשיגוהו ע"ז:

מחיצות לכלי או לעמוד: בשונה"ל שמ"ה י', כתב דאוריר כלי עולה לרקיע ככל רה"י, ובהערה כתב דבחזו"א ס"ב י"ג הביא רשב"א בשם רמב"ן שחולק ע"ז, אבל כפי הנראה רוב הפוסקים חולקים עליו לכן לא העתקתי זה. ובהג' הגרד"ל (נדפס קו"א וכן בשיח דבר ב' עמ' ס"ח), כתב: "לא ידעתי מי הם רוב הפוסקים החולקים". וכן שם סט"ו כתב הגר"ח ובחזו"א מבואר וכו', וכתב הגרד"ל שם דאין כוונת החזו"א להכריע (והגר"ח ק משיבו דלדעתו כן מכריע החזו"א, שם עמ' ס"ט. וכן

1. וגם הר"ש לא מיירי מהדיא מזה, ובדר"א מעתיק את הר"ש שלא מקרי ראיית פני הבית כי הוא מכוסה, אבל כל זה לתירוצו קמא ולא לתירוצו בתרא. ולכן מצריך מירוח בבית.

2. ובמקום שלישי דן בזה הדר"א (בסקס"ד אצל ציון קי"ח) וכתב דעה זו רק בשם הר"ן "שאם הכניס לבית אחר שזרה בחוץ והעמיד כרי ממקצתו בבית חייב דהכנסת בית חשיב כמרוח... אבל שאר מפרשים לא חלקו בזה". ואין זו רק דעת הר"ן, אלא עוד הרבה ראשונים. אמנם הרא"ה בביצה כתב לא כן, אבל סותר עכ"פ דבריו בברכות שכן כתב הכי. וכן בספר המכתם קצת משמע דבמוץ בא לאפוקי שלא יכניס אחר דישה, וכן מדגיש רבינו יהונתן. אבל ודאי דעת הרמב"ן ותלמידיו עיקר. וראיתי גם בתורי"ד ביצה שכתב דאין לומר כן אלא בגורן כמו ליקוט כלכלה וכדו' אבל לא מה שצריך שינוי (מש"כ החזו"א: "בעשה כרי ממקצתו דפטור בורה בבית", הבין הדר"א שעשה כרי ממקצתו בחוץ והכניס לבית וזרה, אבל זה דבר שאי אפשר, דאין יעשה כרי קודם וריה? ואין כוונת החזו"א אלא שעשה כרי ממקצתו אחר שזרה בבית).

עוד מקום בדבריו יש להעיר בענין זה, בסקמ"א מביא בשם הרמב"ן שההכנסה אינה קובעת שום דבר, אבל ההכנסה היא במקום מירוח ומכניס אחר זריה מתחייב מחמת זה כנ"ל.

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שמוח

שם עוד כמה חילוקי דעות ביניהם על אותו ענין האם אולי' בטר סתימת לשון החזו"א, או שאפשר להכריח מן הענין או להטיל ספק בסתימת הלשון, ובעמ' ע"ה: "הבנתי דברי מרן ז"ל בענין אחר". וכלדהלן בפרק 'מול הגרד"ל'.



הא במילי דשמיא הא במילי דעלמא

נודע שהגר"ח היה עילוי עצום, ובצעירותו יצא לו שם שאינו מבדיל בין דברים שכל נער יספרם, בין סוגים של מאכלים בסיסיים, או של מכשירי חשמל שימושיים, ואין עינו אלא על התורה הקדושה. אמנם עם הזמן שפרסם דברים להלכה, ברור שאי אפשר לפסיקת הלכה בלי הכרת המציאות, ועם חיבור הדרך אמונה, שעוסק בעניני זרעים הקשורים להבנת והכרת טבע הארץ והגידולים, למד והעמיק בכל דבר שהוצרך לו. וכידוע היה מזמן אצלו מומחים לענינים שונים, שיסבירו לו כל דבר על הוייתו.

ויש דברים שכותב במפורש שצריכים לבדיקה, כמו למשל בבה"ל תרומות פי"א: "אך איני יודע אם המציאות כך שאפשר לשתול את הקנים עצמן (אם עקן עם שרשיהן)". ויש שרואים הבדל בין הבה"ל שלפעמים נכתב מתחילה כחידושים, ובין החלק ההלכתי. בתרומות פי"א הכ"ה בבה"ל כתב רבינו: "ורבנו שכ' בפ"ה כדי שרש קטן סמך על מש"כ בפ"ב מטו"א ה"ט כדי שיצא בו שרש קטן וזה קרוב למוציא זית באורכו [ואם הזיתים נתקטנו גם השרשים נתקטנו]". הרי פשוט"ל אגב הילוכו דאם נתקטנו הזיתים גם נתקטנו השרשים. ובאמת הדבר צ"ב, דנתקטנו הזיתים אין הכוונה שכל הדברים שבעולם נתקטנו בכל חלקיהם, כלומר גם העץ נמוך יותר בחצי, וגם שרשיו נתקטנו בחצי, וכך כל העצים שבעולם (דהרי שורש קטן אין הכוונה לזית). ויתכן שנתקטנו הזיתים הכוונה לסוג זית גדול וסוג קטן, שהיום נעשה נפוץ יותר הסוג הקטן (מנולינו), ואילו בסוריה למשל נפוצים זנים אחרים הרבה יותר גדולים. וגם יתכן כמובן שאותו עץ עצמו חל בו שינוי גנטי והפרי נעשה קטן יותר או גדול יותר, כמו שעושים היום ע"י תכנון גנטי, יכול להיות גם מאליו עם שממת הארץ (שבעת השפע חקלאים טורחים ומשיגים זרע של זית גדול כדי שתתברך ארצם וכך מתרבה, ובעת שממה צומח מה שצומח באופן בר ותו לא). אבל אין זה נוגע לשורשים, דאין שרשי האבטיח יותר עבים משרשי הלימון. ובאמת בצה"ל שם אות תע"ה, כשבא לנסח להלכה כתב: "ויתכן שבזמנינו נתקטנו השרשים כמו שנתקטנו הזיתים ואולי השרשים נתקטנו יותר ויש לשער לפי השרש של היום לכן א"א לידע השיעור", וזה נוסח הרבה יותר שקול. אבל האמת נלע"ד דלא שייכת התקטנות לגבי שורש קטן, דכל ענין שורש קטן הוא לא יחסית לעץ מסויים, ויש עצים עם שרשים עבים ויש עם דקים, וגם העץ עצמו מתאים את השורש לפי הצורך, אם יש לבקוע מקום קשה מוציא שורש עבה, ואם יש להרחיק נדוד כדי למצוא מים מוציא נימים דקים. אלא ששיעור קטן הוא קבוע בקירוב אצל האדם (כלומר גם אם מעיקרא היו 70% מהשרשים דקים, וכעת רק 30% מהשרשים דקים, עדיין קטן הוא קטן ואינו מושפע משינוי הטבע הכללי), ושורש שהוא 'קטן' הוא השיעור. ולכן אם שרשי הזיתים מתעבים, שוב אינם 'שורש קטן'. ו כמו שביארנו כעין זה בורה אורח סי' ס"ח.

שמט שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

אם סלע הוא בהכרח אבן: כתב בה"ל כלאים ו' ח': "הבריכה בסלע. כ' רבנו בפיהמ"ש סלע היא הקרקע הקשה ונ' דאין כונתו כפשוטו אדמה קשה דפשיטא דלא עדיף מחרס שהשרשין עוברין וגם בירו' קאמר הד"ד בהדין צונמא (כ"ג רש"ס ור"י קורקוס וכן העתיק הב"י ביו"ד סי' רצ"ה וגם לגי' שלפנינו צלמא הוא ג"כ צונמא כמ"ש פ"מ) וצונמא הוא אבן חזקה וקשה מאד כמ"ש בערוך ערך צנם וכ"כ רבנו בפ"ט משכנים ה"ו אלא משום שכל אבנים נעשין ע"י שהאדמה מתקשה לכן קרי לה קרקע קשה וזו גם כונת הגר"א בשנו"א וזה דלא כמעשה רוקח". והוא תמוה לפי המציאות, שכך נעשים כל אבנים ע"י זה שהאדמה מתקשה, ואולי מכלל מעשה בראשית הוא, אבל אינו בתהליכים שאנו רואים בעינינו. והא דקרי ליה בירושלמי צונמא, אינו מוכרח, דאפי' אם פי' המילה אבן, הרי יכול להתפרש גם אדמה קשה, כמו שאמרו בספרי אם צונמא היא פירותיה שמנים, ופי' התו' חולין פח. כעין צונמא קאמר (וע"ע נמק"י ב"ב יד: מרה"פ סוטה ט' ה'). ובאמת מצאנו סלע שפירושו אדמה, בתוספתא דב"ב רפ"א: "ר' יהודה אומר בסלע הבא בידו זה חופר בארו מיכן וזה חופר בארו מיכן זה מרחיק שלשה טפחים וסד בסיד וזה מרחיק שלשה טפחים וסד בסיד" (ובב"ב יו. מית' לה כהלכתא בלא יחושו לר"י, ועי' דק"ס). וע"ש בחזון יחזקאל שפי' שהכוונה אדמה רכה ביותר, וסלע בל' סגי נהור נקט, ונראה לכאוי' תמוה ודחוק. ויותר נראה שהוא סלע רך כמו סלע גיר, וכן בתוספתא שם פ"ו לענין כוכין דנו אם בסלע הבא בידיים יחפור יותר, כנראה מכיון שקל יותר לחפור בו יכול לעשות בו יותר. ואין הכוונה שבא בידיים ממש, שהרי אפילו באדמה אין דרך בני אדם לחפור בידיים חשופות. אלא הכוונה ע"י כלי קטן הניטל ביד, ולא ע"י הכאות בקרדומים וגרזנים, שאבן גיר ניתנת להיגרר במגרה. ונראה באמת דסלע אינו

ח). ויש עוד נפ"מ להלכה מדעתו של הגאון זצ"ל דצונמא הוא בהכרח אבן. דבריש הלכות כלאיים מחדש רבינו כך: "פשוט שאסור לזרוע כלאים אע"פ שתחת האדמה מפסיק צונמא שאין היניקות מתערבות כיון שמתערבות למעלה".

ובצינונים שם מביא ראיה מב"ב יח. לא יטע אדם אילן סמוך לשדה אא"כ הרחיק ממנו ד"א ותני עלה כדי עבודת הכרם הא לא"ה סמך והאיכא שרשין דמוקי, במפסיק צונמא. היה גדר זה סומך מכאן וזה סומך מכאן. ופרש"י היה גדר זה סומך וא"נ א' מהן שדה לבן אין בו משום כלאים. הרי דאף דאיכא צונמא בעי' לגדר כדי להתיר הכלאים דגפן וזרעים. וראיה זו היא על סמך ההנחה דבצונמא דב"ב יח. הוי סלע גמור שאין דרכו יניקה, וממילא מוכיח לאסור. אבל אם נאמר דגם קרקע קשה כעין צונמא נקראת בלשון חכמים צונמא, וכמ"ש תוס' הנ"ל, ממילא אין ראיה, דנהי דאין בכח השרשים לנקוב קרקע קשה, הם עדיין יכולים לינק ממנה.

מיהו בעיקר הראי' יש לפקפק, שהרי מן התורה האיסור הוא רק במפולת יד ולא ע"י עירוב למעלה, אלא דרבנן גזרו על ערבוביא, בקישואין ודלועין, אבל בערוגה לא גזרו. וכתב הר"מ (פ"ד הט"ז) דבזמן שיש הרחקה הראויה שלא יינק, אין חוששין למראית עין, ובזמן שייראו מובדלים זה מזה אין חוששין ליניקתן. וא"כ יהיה תלוי אם הצונמא ניכר על פני הקרקע, וניכר שהוא עמוק, ככה"ג אין ראיה שגזרו חכמים. (ומרש"י ליכא ראי', שהרי כתב "אע"ג דאזלי שרשין תחת הגדר ומתפשטין לתוך השדה". הרי שרש"י עצמו כתב דהיתר הגדר הוא אע"ג דאזלי שרשין, והרי הכא מיירי באיכא צונמא, ובע"כ דסמך על מה שאמרו בסמוך אימא סיפא היו שרשיו יוצאין וכו' ה"ק אי לאו דמפסיק צונמא והיו שרשיו יוצאין וכו'. והיינו דהמשנה לא מיירי דוקא בצונמא, אלא דלא דברו על דין שרשים משום דלפעמים איכא צונמא. ואם בבא דהיה גדר וכו' מיירי לענין כלאים, גם היא לא באה אלא לכלאים. ועי"ל דצונמא דהכא אפשר שהיא למטה מג"ט (ובזה מיושבת קו' התו' שם ד"ה דמפסיק, דכיון שיש אדמה מעל לצונמא אורח ארעא לחרוש בה ג"כ), וקי"ל בכלאים פ"ו מ"א וירר' שם שאין שרשי הגפן עולים למעלה מג"ט (כדלהלן יט: וכמוכא בש"ך רצה' ה'). וממילא לכלאים לא מהני מיד, דגם אם אין השורש עצמו הולך, עדיין איכא יניקה באדמה המשותפת, וזה ודאי שאין האיסור רק בהליכת שרשים אלא גם ביניקה קרובה מאדמה משותפת). אבל להלכה נלע"ד מתוך דברי מור"ר הגר"י פון שליט"א דיש לאסור, וע"פ חזו"א כלאים י"ג ט"ז.

דוקא אבן, אלא כל הר או גוש גדול הוא סלע, כמו סלע שביקש עוג לזרוק המוזכר במתני', שלא היה אלא הר כפי האמור בברכות נט:

פירוש השמות קישות, מלפפון, ואבטיח: כתב הדרך אמונה פ"ג מכלאים סקט"ו בשם תפא"י שקישות הוא אויגרקע (-מלפפון בעברית מודרנית, וכ"כ בשו"ת ש"א ל"ז). והוסיף שמלפפון דחו"ל הוא קישואים לבנים (ע"פ פיהמ"ש), משמע שמפרש ד'קישות' דחו"ל, המה קישואים שלנו שהם יותר בהירים מהאויגרקע (והתפא"י לא ביאר כן, אלא כתב ציטרענאן, והוא שם לאבטיח או דלעת). ולענין אבטיח כתב בשעה"צ שם כ"ז: 'ודע דמה שקוראין היום אבטיח אינו נכון כלל', אבל סתם ולא פירש מה הוא אבטיח. ובפ"ה מתרומות סקר"ל כתב דהוא מלון שלנו.

הרי לדברי רבינו: קישות של חז"ל – מלפפון שלנו, מלפפון של חז"ל – קישואים שלנו, אבטיח של חז"ל – מלון שלנו.

אבל לענ"ד הוא תמוה טובא, ונסתר גם ממה שידוע לנו על המציאות, וגם מדברי חז"ל.

הקישות: הר"מ כתב: קישות אל תכא, ותכא זה הוא מין דומה לאבטיח שעדיין מגדלים אותו אצל הערבים (תמונתו תחזה ב'הצומח והחי בתורה' לפליקס). ותמוה שיהיה המלפפון שלנו, דהיינו אויגרקע, שהרי חז"ל בכלאים א' ב' החשיבו את הקישות והאבטיח מין אחד, והמלפפון שלנו אינו מין אחד לא עם אבטיח ולא עם מלון. ושמו כנראה משום שקליפתו קשה, להבדיל מרוב הפירות והירקות, ולכן מקום גידולו הוא מקשאה, מקום הפירות הקשים. ובשעה"צ א' ח' כמלונה במקשה, פרש"י שם שגדלין בה קישואין וכן כתב רש"י בב"מ צג., ולכן בתורה נסמכים הקישואים והאבטיחים, ונודע שהם גדלים במצרים. והא דאמרו תמיד שומר קישואין, נראה שהוא המלאכה הקלה ביותר, כיון שהם נמוכים ומפוזרים על פני השדה א"צ להסתובב אנה ואנה. וממקום אחד יכול לראות אם יש מזיק או גנב. וגם הגנב צריך לטרוח ואינו יכול לקחת כלאחר יד.

המלפפון: לא יתכן שהוא קישואים שלנו, שכן אלו הגיעו מאמריקה ולא היו אצל קדמוננו. ולפי משנתנו שהוא מין אחד עם הקישות, גם הוא מין קרוב לאבטיח שלנו, ובכפתור ופרח פנ"ו כתב "מלפפון מין מהאבטיח" (ואבטיח פי' לעיל שם בטיח בלע"ז). וכתב הרמב"ם שהמלפפון הוא קישות לבנים, ועי' רש"י ע"ז ל': אבטיח מלפפון מלון בלע"ז, וכן מאירי חולין ט. מלפפונות הם הנקראים מילונש בלע"ז. ואולי הכוונה למילון שלנו, שתכונתו דומה לאבטיח אלא שהוא יותר בהיר. והוא פרי גדול, כדאמרי' בשבת צא: קישואין ודלועין שהם היפך מחרדל, ופרש"י שממלאים בארכם כל רוחב הקופה. וכן בשבת קנג: ונזיר ח. ולכן אמרו ב"מ צב. אוכל פועל קישות אפילו בדינר, כי הוא הדוגמא לפרי גדול. ובירור' מעש"ש ד' א' שניים שהיו שותפין בקישות. ולזה מתאים הא דירור' תרומות ח' ג' חד גברא הוה טעין מלפפון והאכיל ממנו לעשרה בני אדם. ויש לו כעין מיעיים (עי' ירושלמי מעשרות א' ב' מה בין מעי אבטיח למעי מלפפון).^ט

ט. אמנם במקרא דכתיב את הקישואים מתרגמינן ית בוצינאה, והוא ממיני הדלועים כדאמרי' סוכה נו: בוצינא טב מקרא, מגלה יב' איהו בקרי ואיהו בבוצינא, והוא דאמרו ברכות מח. בוצין מקטפיה ידיע, והוא מתאים לדלעת שנעשית גדולה מאד ועליו אומרים זה הקטן גדול יהיה. וכן פרש"י שם דלעת. אבל אינו מין דלעת ממש לענין כלאים, וכדתנן הכא וכמבאר בריטב"א ב"מ פג: אבל הוא בדומה לדלעת. ואולי בזמן המתרגם לא היה כינוי מצוי לאבטיח על כן כינה

שנא שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

האבטיח: הרמב"ם (תרומות ח' ו') מתרגם 'אל בטיח', שהוא אבטיח של זמננו. ודברי הדר"א תמוהין טובא, איך יפרנס הדעה דקישות ואבטיח מין אחד, דאטו המלפפון שלנו אויגרעקע הוא מין אחד עם מלון שלנו? ועוד שמביא דעת או"ז שקישות ומלפפון ודאי ב' מינים אבל קישות ואבטיח ספק, ואטו יש צד בעולם שמלפפון שלנו רחוק מקישוא שלנו אבל קרוב לאבטיח? (והוא באמת נובע ממתני', שנחלקו בקישות ומלפפון ולא הזכירו כלל את האבטיח, ובירו' מבואר דפשוט שהאבטיח קרוב יותר).

משיכת שוורים בעגלה: כתב הדרך אמונה פ"ט מכלאים ס"ק נ"ז: "ואם בהמה מושכת בקרון לא יקשור מין אחד בחבל לא בצדי הקרון ולא אחר הקרון מפני שדוחה הקרון בהליכתה (יר"ד סי' רצ"ז סט"ו ואיסורו מדרבנן כ"כ הסמ"ק מ"ע ק"ע וכ"כ התוס' בשבועות כ"ז ב' ד"ה עד אבל הטור כתב דלוקה וכ"פ רש"ס) ולכן יש למחות בטבחים שקונים שוורים וקושרין אותן אחר הקרון והטבח הולך אצל העגלה (ברכ"י בשם חו"י)". ובס"ק ס"ט כתב: "ולכן יש למחות ביד הקצבים היושבים בעגלה שהפרה קשורה בה והסוס מוליך את העגלה ואף על פי שאין יושבין בה אלא לפי שעה", (ט"ז). הנדון בס"ק ס"ח, הוא אפילו הכל של נכרי, כל עוד הישראל יושב בעגלה. אבל מעצם דברי הט"ז, דיש למחות וכו', מבואר כבר האיסור לקשור פרה אחורי העגלה, כשישראל קושר, כי העגלה מובלת על ידי סוסים שהוא מין אחר. והוא הדין שכתבו בס"ק נ"ז בשם חו"י, ואינו מה שמבואר בשו"ע יו"ד ט"ו המובא בריש סעיף נ"ז, דשם לא מבואר לאסור בלוקח פרה לשחיטה

אותו בשם הכללי לדלועים.

ואילו הרע"ב כלאים שם ובתרומות ב' ו' מקוואות ט' ד' כתב קישות בערבי פאקוס, ולפי הערבית בימינו, הוא מין הדומה למלפפון שלנו (מלפפון ערבי الخيار العربية). ועל מלפפון דמתני' פי' כיאר כמו הר"מ (והוסף ציטורלי בלע"ז, והיינו אבטיח או עכ"פ דלעת), וכן הכו"פ כו' כתב מלפפון כיאר בלע"ז והוא כינוי המלפפון שלנו בערבית בימינו خیار, ודעתו בפנ"ו שמלפפון ממיני האבטיח, ומ"מ כתב קישואים אל פאקוס. הרי לדעתם יהיה המלפפון שלנו והאבטיח שלנו או אחד ממיניו מין אחד, והוא לכאור' בלתי אפשרי במציאות.

ובדעת הכו"פ אפשר שיש חילוק בין לשון תורה ללשון חכמים, דבתורה קישואים הם אויגרעקס שלנו, אבל בלשון חכמים הכל ממיני האבטיחים. וכן דעת רש"י במדבר י"א ה' שמתרגם את הקישואים קוקומברוש ולכאורה הם הנקרא בלשונינו מלפפון cucumber (אמנם גם המלון נקרא בלשונות לעז בשם דומה מאד ('מלפפון המלון' Cucumis melo), ואין להכריח מדברי רש"י, וגם האבטיחים והמלונים מקורם מאיזור מצרים, משא"כ המלפפון שלנו). ואבטיחים פי' בורקש והוא אבטיח שלנו. אמנם דברי הרע"ב דקאי אמתני' צ"ע, איך יפרנס משנתינו שהם מין אחד. וצ"ל דגם בלשון משנה תרי מיני קישואין איכא, חדא הקישות שהוא מלון, וחברו הקישואים שהם אויגרעקס. ובאמת שניהם ממשפחה אחת (משפחת הדלועיים Cucurbitaceae) ואינם רחוקים אלא בגודל ובטעם, אבל דרך הגידול והמרקם דומה. ומ"מ הרע"ב אינו מבין כן גם במשנתינו.

ואחר דברי הרע"ב אלו נמשכו הרבה מבני אשכנז וקבעו בשפת הלשון את השם קישואים לאויגרעקס, כן הוא בשל"ה ובט"ז רי"ב א' מג"א ז' א"ר בסי' ר"ב הגר"ז תמ"ז ל"ו א"ח א' מ"ג ה' זכרו תורת משה לו' שבו"י ב' י"ב ערוה"ש א"ח ש"ט ל"ב. אבל גם אם כן הוא בלשון תורה, אין זו לשון חכמים כאמור.

ובספר הערוך כתב מלפפון מלון, והמערך כתב שהוא מילון אדום, כנראה ר"ל אבטיח, אולי קשיא ליה הא דמעי אבטיח דמיירי במילון ומכאן למד שמלפפון הוא אבטיח שלנו והפכס. וכן בהגה רצ"ז י"ד (ואינו מרמ"א) כתב ד"מ שמלפפון הוא הנקרא בלע"ז ציטרולו, דהיינו אבטיח שלנו. מיהו בערך קט כתב הערוך (גירקען) תרגום ירושלמי את הקשאים ואת האבטיחים. ית קטיא וית מלפפוניא, הרי שגם הוא מפרש הקישואים אויגרעקס, ויש לומר כמו שנתבאר דהוא בלשון תורה לבד. ובאמת יש גם חילוק, דבלשון תורה הוא 'קישוא' ובלשון המשנה הוא 'קישות'.

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שנה

וכדו' שכוונתו להובילה, אלא רק שכלאים אסור אפילו רותם מצד אחר של הקרון, וכמבואר מן הטעם מפני שדוחה הקרון בהליכתה. ועל זה חידש הט"ז שהוא הדין בהולכת עגלה לשחיטה.

אמנם בעצם יש כאן כפילות לא מובנת, ואפילו סתירה. החו"י לא מדבר כשהישראל קושר, אלא כשהישראל הולך עם עגלה שהנכרי קשר בה שוורים, ובדרך אמונה עצמו מצוטט "והטבח הולך אצל העגלה", כלומר שאין העגלה שלו, אלא מחמת זה שהוא הולך. ואילו להלן בציטוט דברי הט"ז, האיסור הוא רק כשיושבים בעגלה. (ובזה נחלקו הפוסקים אם איסור כזה לשבת בעגלה שאינה שלו הוא מן התורה או מדרבנן, כמובא בציון שמצוטט לעיל בתוך ס"ק נ"ו. ומאי דמציין רבינו דלרש"ס לוקה, לא ידענא, הלא רש"ס מוכיח דאינו לוקה, וכמ"ש כל הראשונים וכן מפורש בספרי). ואיזה איסור יש בהליכה אצל העגלה?

ובאמת החו"י דיבר על מציאות שהיתה בזמנו, שהיא טעם דינו, והעיקר חסר כאן מן הספר. הנושא היה שוורים שאינם מסורסים ולכן אינם בני תרבות, כלומר שוורים שחיים בטבע בין ההרים, ולא בתוך מכלאה. ולכן אינם רגילים שמוליכים אותם, והם משתוללים ומנסים לברוח (והגויים לא רצו להתעסק איתם, והיהודים מחמת עניותם היו קונים אותם בזול וטורחים אחריהם). ולכן מי שהולך אצל העגלה, הוא איש חזק שתפקידו לכוונם ולהוליכם בדרך הישר ואם צריך גם לצעוק עליהם או להכותם, ולכן אסור מחמת ההילוך אצל העגלה, כי מחמת אופי השוורים האלו הוא צריך להיות מנהיג. והדרך אמונה לא ירד לפרטים האלו לכן העתיקו בסתם.

בצלים שגדלו באויר: כתב הדרך אמונה פ"ב מתרומות ה"א בבה"ל ד"ה אוכל: "בצלים שגדלו באויר מהתוס' בשבת נ' ב' עירובין ע"ז א' דא"צ לעשר, והנה התוס' כתבו שם הטעם גבי הטומן לפת וצנונות דא"צ לעשר משום שלא נתכוין לזריעה, ולפ"ז אפשר דגם בבצלים הגדלים בחלון אם נתכוין לתתם בחלון כדי שיגדלו יהו חייבין, אמנם מסברא לא עדיף מכמהין ופטורין שגדלים מאויר ופטורין אפי' זרעם. [כמו ששמעתי שיש מקומות שזורעין אותן שיש להם שרשים דקים מאד שאינם ניכרין ומ"ש בירו' ריש מעשרות שאין נזרעות משום דזה לא מקרי זריעה כיון שאין ניכר]."

הנה חידושו של רבינו מנוגד לדברי התוס' שמביא בראש דבריו, ומאי דמדמי לכמהין ופטוריות, תמוה, הרי בצל גדל מתוך עיקרו, ועיקרו הוא גידול קרקע, ואילו כמהין ופטוריות מעיקרא אינם נחשבים לגידול קרקע. וכנראה סובר רבינו כמו שכתב בהמשך, שכמהין ופטוריות יש להם שרשים דקים שאינם ניכרים, ולכן בעצם הם גידולי קרקע מצד תכונתם, אלא שההלכה לא מתחשבת בזה. אמנם לפי הידוע לנו אינו מדויק, דיש להם כמין זרעים שמהם מתפתחים (נבגים), אבל אין זה שורש ואינו נכנס לקרקע כלל, שאין צריכין אלא לחלוחית. ויכולים לצמוח גם בלי קרקע. ומה שנמצא לפעמים קצת בתוך הקרקע הוא רק כדי שיוכלו לעמוד, אבל לא יונקת מהקרקע יותר מאשר מן הצדדים.

י. ובדר"א שם תמה על דבריו מהא דמתנ' פ"ה דמעשרות מ"ב דבצלים שהשרישו בעליה טהרו מלטמא, אלמא תוספת מן האויר גרע מכמהין ופטוריות, ות' דהיינו באיכא קצת עפר. אבל לא היה צריך דוקא לזה, דלא אמרו התם אלא דטהרו מלטמא ט", וטעמא דהתורה ריבתה טהרת זרעים שזריעה מוציאתו מתורת אוכל, כמ"ש הירושלמי (וצ"ע, שבפיה"מ כתב הטעם לפי שאינם אוכל ונפסדו). אבל לענין מצוות התלויות בארץ הרי הם כתלושים כדתניא בתוספתא, וכן לענין שבת התולש מהם פטור כדמסקינן בירושלמי לדעת ר"י שהיא ההלכה, וכן מבואר בהגר"א רצ"ד ס"ג שמתחילה

שנג שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

גבולות ארץ: בענין הגבולות כתב רבינו בדרך אמונה (בה"ל ריש תרומות) כמה דברים, כנראה על פי עיון במפות. ורוצה לקבוע את גבול הארץ בין השאר ע"פ המאמר על נהרות וימים המקיפים את הארץ. וסבר שם הגאון זצ"ל דנחל צין הוא מן הנחלים הסובבים את א"י שהוזכרו בב"ב, משום שהוא מחובר לים המלח, ובראשיתו מחובר לואדי אל עריש, ואמרו שהירדן ממשיך מים המלח עד ים הגדול.

אמנם הני 'סובבים' אינם הגבול עצמו, אלא סבוב בעלמא, וכדמוכח ימא דשילת שהוא ברכת רם שהיא בגדר חו"ל, אלא שמ"מ מקיפה, ואין שם שום ים אחר, וכמו קרמיון ופיגה שהם סמוכים לא"י ואינם מקיפים ממש בגבול.

כתב ללמוד לענין תרו"מ, ובליקוט חזר בו ותמה על הרא"ש. ומשמע שם בתוספתא וירושלמי גם דקילי מעציץ שאינו נקוב, דאינם זרועים ממש בקרקע, רק קצת הוסיפו מן העליה, ופטורין לגמרי. וכ"פ הרמב"ם פ"ב ממעשרות דהרי הן בחזקתן למעשרות.

עוד מביא בדר"א מהאי מדרש דהשמן שנעשה בנס פטור ממעשר, וכתב שטעם הפטור משום דלאו מקרקע רבי, ושוב כתב לדחות דהפטור הוא משום שגדל בנס ואפי' היה גדל בקרקע. והנה הנס אינו אלא סבה, אבל לו יצויר שהעץ יגדל פירות רבים שבעתים מכחו, כעין שמצינו בקיין דיונה, לא שייך לומר שלא גדל בקרקע, דהא קמן שגדל על העץ, ובודאי חייב. ולדבריו שאינו גד"ק גם אינו שמן, אבל לא היה בנס אותה האשה יותר מנס השמן דימי חשמונאי שלא כלה השמן והשתמשו בו עוד ועוד, ולדבריו לא היה שם שמן כשר להדלקה.

אבל טעם הפטור מסתברא משום דהכל מכח שמן מתוקן קאתי [ופשוט שהיה מתוקן, שהרי הוא הוא חבר שמת והשאר וכו']. ואם לא היה מתוקן, הרי היה מעורב עכ"פ שמן של טבל בכל וטבל לא בטיל במינו, ואף שיל"מ הוא מדרבנן, יל"ע בטעם הב' דלא בטיל ע"ז עג:]. ואין בריאה יש מאין אחרי ימי בראשית (שו"ת רשב"א ח"ד רפה' ועוד), שכל הנסים נעשו יש מיש, כמו שהאריכו הקדמונים, וממילא הכל הוא כפי היש הראשון. ועי' גם סנהדרין נט: אין דבר טמא יורד מן השמים ואין כאן מקומו לבאר הדבר, ועמ"ש בס' יו"ד סי' פ' סק"ז.

[ועי' בספר חסידים (סי' תתתמ', עמוד שצט') שכ' על המן היו מברכים הנותן לחם מן השמים, וכן אליהו הנביא היה מברך כן על עוגת רצפים. משמע דלא ניחא לי' לברך המוציא לחם מן הארץ. וכן לגבי עוגה דסבר שברכתה המוציא, דאילו מזונות יכול לומר, וגם במן פשט"ל שהוא המוציא משום שמו לחם, אע"ג דמתיאור צורתו ל"נ שיש עליו שם לחם. אבל מנא לי' דעוגת רצפים מן השמים, ודלמא ממטבחו של אחאב היתה באה וכיו"ב. ומה שהלך בכח האכילה, בלא"ה צ"ל משום שהתברך במעיו. וכ"ז לצד שהיו החסידים מברכים גם קודם שנתקנו ברכות].

ומשם המקור ברוך ח"ב ה' הביא בדרך אמונה, הטעם משום דהגדל בבית פטור ממעשר [וכתב שם דזה דוקא להראב"ד דפטור מדרבנן, אבל הא לא כל התקנות נתקנו כבר בזמניהם, ובאותה הפרשה מפורש שרכבה על החמור לילך לנביא, ואמר לה בעלה לא חודש ולא שבת, דהיינו שבחדש ושבת ראוי לעשות כן]. אבל אין זה שייך כלל לגדל בבית, דהיינו דוקא משום שאינו דרך גידול כמו שנתבאר לעיל במקומו.

וע"ש עוד בדר"א דתמיה מהא דאמרו תענית ח: דהמודד את גרנו אומר ברוך השולח ברכה בכרי הזה, ודוקא קודם מדידה, ואיך מעשר ממה שאינו גד"ק, וכבר נתבאר דטבל שהתרבה דינו כטבל, ובלא"ה אין מזכירין מעשה נסים, וא"צ לחוש שאירע לו נס, אלא שעיקר האזהרה היה שלא יתפלל על נס לאחר שמדד, שאז אין לו טעם. ובעיקר הדבר, ענין הברכה המצויה שם עיקרו מניעת ההפסד הטבעי שהוא בגדר חסרונות, וכדמוכח התוס' שמביא, דהיינו שהשד לוקח ומפסיד.

ועי' לו בפ"י ממעש"ש ה"ו שכתב דעץ חרובים דאיברי לרשב"י במערתא לא הוה בי' ערלה דהוי כהובא בגושיו מן השמים. ואיני יודע מנין דחשיב כהובא בגושיו, ודלמא שלא בגושיו הובא? וכתב שלא הייתה הקרקע ראויה לזריעה. אבל הא מנא לן, ובפשוטו גם לא ה' העץ תוך המערה רק בקירוב אליה. ועי' בירושלמי פ"ט דשביעית דרשב"י איטמר תלת סרי שני במערתא דחרובין דתרומה, וכנראה היה המקום ידוע להם והיה שם חרובין עד זמנא, להכי כינוה מערתא דחרובין. עכ"פ ש"מ דהוי דחרובין ככל העצים ונשארו גם לאחר זמן. ועי' גם בח"א למהר"ל שכתב דלא היה נס בבריאת

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שגר

וגם מש"כ דאף שנחל צין זורם לתוך ים המלח מקרי הולך, דכל הנחלים הולכים אל הים, הוא תימה, דבודאי כל הנחלים הולכים אל הים, אבל לאו כולהו לים הגדול, ונחל צין הולך לים המלח, ואין ים המלח הולך אצל נחל צין.

אמנם עיקר הדבר מילתא דתמיהא לפי המציאות. נחל צין אינו נחל כלל ובשום זמן אין בו מים הולכים, אלא רק מי הגשמים הולכים בו כשטפון בעלמא, אבל אין בו נביעה המספיקה לנחל, רק כמה מעיינות קטנים חרבים שאינם אלא למקומם. לכן מש"כ דבמקומות שמפסיק הוא הולך מתחת לאדמה, אינו שייך, דאין כלל שום נחל, וממילא אין מה להמשיך מתחת לאדמה. (אמנם מאי דמסיים דמחתנא דגרר הוא בדרום, כן נראה ברור, והיינו המכתש הגדול שהוא מחתנא גדול וחשיב כמחיצה).

עוד כתב בבה"ל שם ה"י, דעקרון היא קיסרי. אבל קיסרי נבנתה ע"י הורדוס, ועקרון היתה בנחלת יהודה קרובה לירושלים כיהושע ט"ו י"א, ואילו קיסריה הרבה לצפון ממנה, ושם ט"ו מ"ו שהיתה עקרון ע"י אשדוד. ובמגלה ו' לא נאמר אלא דדרשו על ועקרון תיעקר דגם קיסרי תיעקר בדרך הרמז מן הפסוק ולא זיהוי העיר, או שכוונת הנביא על עקרון אחרת לא זו של פלשתים ע"י רד"ק יהושע יט' מ"ג דהיו ב' עקרון. ועי' כו"פ יא' מונה הערים כסדרם ומונה חיפה קיסריה אכשף יפו עקרון אשקלון הרי עקרון דרומית ליפו ואינה קיסריה. ובאמת הכו"פ בהמשך מבאר דיש מקום נקרא עקר בין יפו לאשקלון, וכתב שהוא קיסרי בת אדום דחז"ל, וע"י חיפה אינו אלא קסטרא, אבל ודאי על קיסרי האדומית הידועה דברו חכמים, והיא שהיתה ע"י חיפה, ואין מקום להסתפק בזה. ומש"כ הדר"א דשמות המקובלים אצל יושבי הארץ אינו דוקא, הלא זה היה עיקר מקורות הכו"פ ואדמת קודש.

עץ חרוב הזה. וגם לא שייך ערלה בחרוב שעושה פירות רק לאחר שנים רבות. והנה ק"ל המטליא חייב במעשר תוספתא מעשרות ג' ח', ובע"ז לח': מתבאר דמטליא הוא גידול שצומח מהר לגדול רב בשעות ספורות על ידי כשפים.

ובעוד מקום מביא רבינו מדברי אגדה לדברי הלכה: בבה"ל ביכורים פ"ו ד"ה ליבשה, לגבי מצות הנאפות בשמש, דבירו' חלה א' ג' נר' דפסולות, ובתרגום נראה דכשרות. ותי' דבשבת לט. אי' דחמי טבריא הוו חמי האור דחלפי אפיתחא דגהינום, ובב"ב פד. השמש מאדימה בבוקר דחלפה אפיתחא דגהינום. א"כ מצות שנאפו בשמש של הבוקר בנץ יהיה תולדות האור וכשרות.

ועי' בהגהות הגר"ק להקדמת הרמב"ם שמנסה לחשבן את דברי מדרש חנוך שהוא ממדרשים חיצונים, ושם נאמר: "אמר להן אני רציתי אני חשקתי ופקדתי ואני מסרתי למטטרון עבדי בלבד, שהוא אחד מכל בני מרום ומטטרון מוציא אותו מן בית גנוזים שלי ומסר אותו למשה ומשה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים לאנשי כנסת הגדולה ואנשי כנסת הגדולה לעזרא הסופר ועזרא הסופר להלל הזקן והלל הזקן לרבי אבהו ורבי אבהו לרבי זירא ורבי זירא לאנשי אמונה ואנשי אמונה לבעלי אמונה". מריש כתב דלפ"ז א"ש בפשוטו הא דאמרו בסנה' יא. הלל תלמידו של עזרא, ולבסוף מסיק בצ"ע. אבל ברור שאלו הן דברי אגדה חיצוניים, או שבאו לומר רעיון בלבד, או שהזכירו את כמה שמות שראו להזכיר באמצע המסורת הזו. אבל א"א ללמוד מהם דברי הימים. (ובהגהות אלו לא הזכיר את כל הדנים לפניו בשאלות דברי הימים לפי הרמב"ם, כגון מהר"ץ חיות. ועוד. ובהא דשמואל למד מרבי הביא מב"מ, והרי כן מוכח ג"כ בירו' מעשרות. וכתבם בצעירותו, ועי' סוף הערה כט. ויש לציין לתיאוריה שמעלה שם דבר קפרא היינו בנו של רבי אלעזר הקפר. וכיו"ב שמעתי מה"ר יצחק דשמא בר פדא הוא ר"א בן פדת, והאריך לבאר הדבר. וע"ע שם עמ' מ"ג שמסתמך על דברי דורות הראשונים שהוכיח שהיה גם רבינא אחרון, וכן מסתמך שם על שיטת הדוה"ר בסדר הגאונים, ו'הראיות תמצא שם').

שנה שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

ומש"כ בציון קע"ה דצור אחרי כיבוש נבוכדנצאר נהפכה כולה לתוך הים, אמרת לא כך היה, דנבוכדנצאר לא החריבה לגמרי, כמ"ש בהמשך בסוגריים דזכריה נתנבא עליה ובימיו כבר נבוכדנצאר לא הוה, ורק אלכסנדר הגדול הוא שהחריבה, וגם הוא לא הפכה לתוך הים אלא חיבר אליה יבשה ועשאה מאי לחצי אי. ועכ"פ בודאי נכון הדבר שהי' צור אי, וגם מבצר צור ביבשה כמפורש במקומות רבים, ביהושע י"ט כ"ט: "ושב הגבול הרמה ועד עיר מבצר צר ושב הגבול חסה והיו תצאתיו הימה מחבל אכזיבה". ומיירי כאן בגבול המערבי צפוני הירוד ממבצר צור לאכזיב, ואינו יכול להתייחס לצור האי. מבצר צור מוזכרת גם בשמואל ב' כ"ד כאחד המקומות בקצוי הארץ שאליו הגיע מפקד יואב. (ומ"מ דבר גדול דיבר רבינו כאן, ככתוב בראש מאמרינו).^א

ראשית הגז: כתב הדר"א פ"י ממעש"ש ה"א נראה דלא תקנו עין יפה ועין רעה בראשית הגז משום דלא שכיחא כ"כ. ולא ידענא אמאי לא שכיחא, יש ששכיח ביניהם גידולים ויש ששכיח מקנה. ובגמ' תמיד הוזכרו בעלי צאן, ואולי כוונתו לתקנה שלא לגדל בהמה דקה בארץ ישראל. בננות קשות: הבה"ל תרומות ד' כ"א, כותב בדין הבנות שנלקטין בעודן קשין ואין ראויין לאכילה עד שיהיו מונחים איזה ימים, דאפשר לעשרן מיד כיון שעומדין לכן. והביא ראי' מדין התאנים שיבחילו שנוטל א' ומניח כד' שעות ומעשר על כולן, ומשמע שאפשר לעשרן כולן. הבין רבינו שגם התאנים אינן ראויות לאכילה עד שיבחילו. אבל במציאות כמדומני שאינו כן, התאנים ראויות לאכילה עוד קודם לכן, אלא שע"י ההבחלה כ"ד שעות הן מגיעות לגמר בישולן, וכמ"ש בפיה"מ. ואילו הבנות הירוקות אינן ראויות לאכילה כלל, והן כמר מדל, ולפעמים ממתינים שבוע ויותר עד שיהיו ראויות.^ב

זיהוי השממית: בפירוש לפרק שירה, בו נאמר: שממית מה היא אומרת הללוהו בצלצלי שמע הללוהו בצלצלי תרועה, ביאר הגר"ח דהשממית היא אנקה ומשמיעה קול גדול, ולכן מתאים לה פסוק זה.^ג אמנם נכון הדבר שהשממית (סוג הלטאה הנקראת בעברית מודרנית שממית) משמיעה קול שדומה לאנקה, ולכן זיהה אותה הרד"ק עם אנקה המוזכרת בתורה (ואילו רוב המפרשים כתבו שהאנקה היא קיפוד). אבל אין זה קול גדול בכלל, אלא שהיא היחידה מהשרצים שמוציאה הגה כל שהוא, רק שפתיה נעות וקולה כמעט לא ישמע, והוא כמו אנחה רפה. ואין כאן לא צלצלי שמע ולא צלצלי תרועה. ובאמת כבר הגרד"ל בשיח דבר ח"ב עמ' קמ"א השיג עליו בזה, דכיון דנמנית בפ"ד בין שרצי העוף, ושרצים ורמשים שאינם פורחים נמנו פרק ו', משמע שהיא שרץ

יא). ומה שמביא בחזו"א שביעית ג' י"ט דצור וצידון מפלשתים והיו גם בדרום, תמוה טובא, וכבר נתבאר במאמר לדרכי התחברות ופסיקת המ"ב והחזו"א.

יב). ועוד לומד שם הדר"א, מהא שאמרו דתאנים שיבחילו היינו שיתבשלו תוך מעל"ע מן התלישה, אלמא שאם מתבשלין אחר מעל"ע, פטורין, אע"ג דראויין, כיון שאין דרך ללקוט כך. ואינו מובן, דהרי לא מיירי שם בממתין שיתבשלו, אלא באוכלן מיד, אלא שאמרו דאפי' מבשילין תוך כ"ד שעי מלקיטה, חשיב כבר עכשיו בעונה"מ, ואין ראי' אם המתין כמה ימים והתבשלו מה דינן.

יג). ומה השתלשל לפני כעשרים שנה דבר שטות, שאנשים התחילו להיקבץ בכותל המערבי ולהתבונן על לטאות המהלכות שם, וכשרואין אותן אומרים נשמת, משום ששממית אומרת הללוהו בצלצלי שמע. וכן אמרו ששממית בגימ' נשמת, והסתמכו על דברי הגר"ח כאן.

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שנו

עוף. אלא דאם היינו אומרים כן, הרי נשלל גם פרש"י דשממית היא עכביש, וכתב הגרד"ל להציע דאולי גם בשבת עז: אימת שממית על העקרב הוא בגלל קולה, ולא כפרש"י, אלא שא"א לנטות מפרש"י בלי מקור אחר מראשונים. ובאמת מציין שם לערוך שמביא י"מ דהיינו לטאה (והגר"ק משיבו: "אין לי [מה] להוסיף"). עכ"פ גם הצעת הגרד"ל אינה מתאימה למציאות, שאין קול השממית יכול להטיל פחד, ובודאי לא על עקרב, שהוא מפרוקי רגלים ושמיעתם מאד גרועה. ובאמת הסכמת המפרשים כדברי רש"י בהרבה מקומות, דהשממית שבמקרא ושבל' חז"ל היא העכביש (רש"י לתהלים ק"מ וסוכה נב. וסנה' קג. ולקוטי מהרי"ל אות נ"ז ומג"א שט"ז ג', ובמצודות ורלב"ג על המקרא באיוב ובעוד מקומות). ובאמת ראיית הגרד"ל לא נראית מוכרחת, דאין הסדר בפרק שירה לפי מבנה מורפולוגי, דהרי בפרק ששי, שכתב דשם נמנו השרצים, מופיעים גם הכלבים. וגם אין הסדר לפי סדר הבריאה, דא"כ למה השרצים אחרי הבהמות שבפרק ה'. ויותר נראה דבפרק ד' נמנו בעלי חיים הפחות חשובים, ובפרק ה' החשובים יותר, ובפרק ו' חוזר ומונה את השפלים כמו שרצים, וגם כלבים חשיב בהדי השפלים. ולבאר את המקרא שאומרת השממית נראה דכיון שהיא בידים תיתפש בהיכלי מלך, ממילא נטפלת היא לקול התרועה וההלל והחצוצרה דשם.¹



מקורות

רבינו בחיבוריו מקבץ את כל המקורות, לנושאים אשר לא היו עליהם מראי מקומות, החל מנחל איתן בימי צעירותו, אשר 'לא ייעבד ולא ייזרע' עד שבא רבינו לעבדו ולשמרו, דרך כל הקונטרסים המפורסמים, ועד דרך אמונה לרמב"ם זרעים, אשר גם הוא היה כארץ לא זרועה (ולא כמו שו"ע או"ח, אשר המשנה ברורה דרך בדרך שסללו רבים לפניו והוא היה רק המאסף לכל המחנות). ואחריו יכולים כל המחברים לבא וליהנות מפרי עמלו, ולעשות סדרים בין השיטות השונות. ולכן אין לתמוה אם לפעמים לרגל המלאכה לא נשלמה מלאכת סידור השיטות, כי רבינו היה אב המון גוים אשר העיר ממזרח שמש לבדו, וכך טבעו של עולם: אברהם קראו הר, יצחק קראו שדה, יעקב קראו בית. ורווחא השאיר גם לבאים אחריו לסקל סידורי השיטות.²

בדיני גמ"מ: בדרך אמונה מעשרות ג' ב', כתב: "י"א דמוליך לשוק צריך בית שבגורן, (ריטב"א רא"ש ר"פ תו' שני לא כרמב"ם ותו' ע"ז מא: ור"ש וראב"ד. חזו"א מעשרות ג' כ'). הנה התו' שאנץ בב"מ כתבו כן ליישב את התירוץ הראשון בגמ' שם דמוליך לשוק צריך בית שבגורן, ומועתק תירוץ זה בר"פ וריטב"א ועוד, אבל לתירוץ בתרא בגמ' לא צריך לומר כן, והלכה כתירוץ בתרא, כמ"ש הדרך אמונה עצמו בפ"ג ציון כ"ט. (אגב, גם בציון שם יש שגגה, שכשמונה את הדעות מביא שכ"כ

יד. אגב, בפ"ד איתא: רציפי אומר נחמו נחמו עמי. ויש בצדו נוסחא אחרת אונכי אומר. וכ' הגרד"ל שם עמ' קמ"ג דאולי צ"ל יוכני, והקשר הפסוק הוא לפי הכתוב בס' תשבי שעתידי לעשות ממנו סעודה לצדיקים. ויותר נראה שהוא לפי הכתוב בת עמי לאכזר כיענים במדבר, וכיון שהוא סמל החורבן, הוא הנחמה כמו שאמר ר"ע על שועלים ההולכים בו. והקודם לו הוא ציה מה אומרת, וגם ציה היא סמל החורבן, כמאמר ישעיהו יששום מדבר וציה.

טו. עי' גם שיח דבר ח"ב רכ"ט אות י"א, ט"ו, שהעיר כיו"ב על האמור בס' שקל הקודש.

שנו שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

הר"ש בפ"ק דמעשרות, ובהמשך שכן נראה בתו' רשב"א לפסחים, אבל תו' רשב"א הם מר"ש משאנץ עצמו¹). וע"ע שם בציון ל"א: "וי"א דלאו דוקא דגן תירוש ויצהר אלא ה"ה כל דבר שיש לו גורן כגון קשואין ודלועין ואבטיחין דכל אלו יש להם גורן וא"צ ראיית פני הבית", ובציונים: "דעת הר"ש מבואר בחזו"א שביעית סי' א' סק"כ ומעשרות סי' ג' סקי"ב ע"ש וכ"כ התוס' בב"מ פ"ח ב' וע"ש בחזו"א שכ"ד הרמב"ן ורש"י", ובאמת זה מוכרח ממש"כ לעיל לפסוק כתי' בתרא, וכל המנויים שם, סוברים גם כאמור כאן ואין זו דעה נפרדת. (אמנם ראיתי לר' יהונתן ברכות לא. דמחלק בזה אלא שהוא דעת יחיד, וגם לא הביאו הדרך אמונה. ודע דמשמעות הראב"ד לחלק בדבריו, אבל אינו מוכרח, וגם היעב"ץ כתב דאין הראב"ד מחלק. ואולי נמשך רבינו אחרי החזו"א דנטה לחלק בזה בראש דבריו. וגם כאן לא מוכרח למסקנה, וצ"ע).

עוד שם, ציון ק"י, מציין על שיטת הרשב"ם: כן עי' מאירי בביצה לד: בתבואה שהכניס במוץ ומירח ומוציא וחוזר ומכניס חייב ויש פוסקין. ומנ"ח בהכניס במוץ ומירח וחוזר ומכניס לבית אחר נטבל, והוא כהמאירי. ובראב"ד ע"ז מא: דמוציא וחוזר ומכניס לא מהני. ע"כ. אמנם לאו כולו בחדא מחתא אתו. המאירי סובר דמירוח בבית אינו מחייב, כרש"י ותוס' ב"מ פח:, וכדעתו בברכות לא. והפלוג' שמביא אם חוזר ומכניס מתחייב היא פלוג' הראשונים בתוס' מנחות סז: שמובאת להלן, ומאי שייטי' הכא (ולא עוד אלא שמוסיף חדוש דפלוג' זו שייכת גם לאחר מירוח, ומסברא נראה דבכה"ג לכו"ע נפטר. וכן סתם הדר"א בפ"ד סק"ח בשם החזו"א דאין הכנסה נוספת שייכת בפירות שנגמ"מ, ולא הביא דבמאירי כתב אפכא). המנ"ח גם קאי לשיטת רש"י ותוס', אלא דקאי דלא כהמאירי, רק סובר דחוזר ומכניס לא מהני (וכמ"ש מהחזו"א), ובא לחדש דבבית אחר מיהו מהני (וגם זה לא נראה כלל מסברא, דאין זה שייך לבעלות, ולא לאותו פתח שכבר נכנס בו, רק כיון שכבר היה מוכן לאכילה). והראב"ד משמע כאן שסובר כהרשב"ם דהוציאן סתמא כתב, וממילא מיירי במוציאן במוץ, ובע"כ חוזר ומכניס היינו לאחר מירוח, דהכנסה שניה במוץ מאי תהני.

כלאי אילנות: כתב הדר"א כלאים פ"א סקכ"ה: "כלאי האילנות. הוא הרכבה וקרי לי' כלאי אילנות משום שדעת רבנו שאין איסור הרכבה אלא באילנות כדלקמן סקל"א וע"ש שיש חולקין". אבל כבר בגמ' קרו ליה הרכבת האילן סנהדרין נו:. ומן הסתם משום דמצוי באילן.

דעת רבינו אפרים בהנהגת בהמות: דעת רבינו אפרים ששלח לראבי"ה המובא ברא"ש ה' כלאים סי' ז', בישראל הרוכב על הסוס להביא ציד ומושך בחבל כלבים אצל הסוס, שלדעתו לוקה משום מנהיג בכלאים. ובדרך אמונה פ"ט מכלאים ס"ק נ"ד, מביא את דעת רבינו אפרים, ומוסיף בציונים: "להוליקן בב' ידיו מותר לכ"ע וכן מבואר במושב זקנים מבעלי התוס' עה"ת פ' תצא". ולכאורה הדבר תמוה, שהרי כל חידושו של רבינו אפרים בא על אותו שרוכב על הסוס ואוחז

טז). ונפיק מיניה חורבא אחריתי, שהדר"א בפ"ד ה"ו, אחר שמביא דברי רש"י ותוס' שאין מירוח קובע בבית אחר שהכניס במוץ, כתב מיהו להפוסקים ה"ב סקט"ז דבחסין ושעורין א"צ פני הבית, מירוח בבית חייב ואסור אפי' עראי. והנה זו דעת רוב הראשונים דפסקי כתי' בתרא ב"מ פח: וכמו שהביא בציון כ"ט. ולדבריו כאן יש לצרף התוס' להני דפסקי כתירוח קמא (בדעת רש"י יש לדון ואכ"מ). אבל לא ידענא מנא לי' הא, דאי אמרי' דלתוס' אין דרך למרח בבית, א"כ מירוח אינו קובע בבית, אע"ג דאין שום ענין בראיית פני הבית. וגם הרמב"ן דן אי יש דרך מירוח בבית, ומה מהני לי' שיאמר שאין דרך מירוח בבית, הא איהו פסיק בהדיא כלישנא בתרא, ובע"כ שזה אינו. וכן מביא בסק"ז שהרשב"א בתו' פסחים כתב כן, והאמר ניהו הר"ש משאנץ מפרש המשניות, דפסיק כתירוח בתרא נמי בפירושו למעשרות פ"א מ"ה. וכן הראב"ד ומהר"ם חלאוה שכתבו דין זה, פסקו כלישנא בתרא, כמובא לעיל שם.

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זל"ה שנה

בידו חבל שקשור בו הכלב, שהוא אסור. והרי הוא אוחז הסוס ברגלו, והכלב בידו. וזה מה שבא לומר, דכל שהאדם משתמש בשניהם, הוא עצמו החיבור, ולא צריך לקשור את ב' הבהמות יחדיו זו לזו. ומה שמביא הגר"ח ראיה מתוס' על התורה, אינו מובן, הלא מנין דתוס' סבירא להו כרבינו אפרים, והרי גם הרא"ש בשבת כתב להתיר באוחז בב' ידיו, משום דאינו סובר כרבינו אפרים.

צמר ופשתים מב' צדדים: הר"מ כלאים י' ט' פסק דבגד שיש בו חוט צמר מצד זה וחוט פשתן מצד שני, אסור. וכתב הדרך אמונה מא': "דעת שאר פוסקים שאין אסור אא"כ החוט של צמר אצל החוט של פשתן וכן המנהג", אבל הביא כמה פוסקים שמחמירים. ובציון פ"ב כתב בתוך הדברים: "גם במ"ב סוף סי' ט' כ' שהאחרונים פקפקו בעצתו של המג"א לתת בטלית פשתן כנפות עור וליתן בהן ציצית", נראה שהבין דהא שפקפקו אחרונים, הוא משום דסברו כרמב"ם, אבל המעיין במקור דבריו באליהו רבה שם, יראה דהטעם הוא שמא לא יעשו כנפות עור ויהיה כלאים בהדיא, ולא משום דאין הלכה כרמב"ם.

חלה בנלקח מן הנחתום: הדרך אמונה פ"ו מה' ביכורים ס"ק ק"ע מביא בשם ש"ך שכו"ד לקיים את מנהג הנשים המפרישות ממה שלוקחות מן הנחתום. אבל בש"ך הביא את הב"ח שמבטל המנהג בתוקף, ואח"ז מביא את המשאת בנימין המלמד זכות, ומסיים אין דבריו מוכרחין. הרי נראה שהש"ך אינו מקיים המנהג הזה.

גידול שצריך המתקה, לענין מעשר: הבה"ל בתרומות פ"ד הכ"א רוצה לומר, דכל גידול שאינו חייב במעשרות בגדילתו, משום שאינו ראוי לאכילה, לא מתחייב אם אח"כ עשו בו מעשה להיותו ראוי, כל שאינו עומד לכך (נפ"מ לקליפות תפוז). וכתב: "באוכלין שצריך להמתיקן ועי"ז נעשין אוכל, אין מתחייב לכו"ע בתלוש, [אא"כ עומדין מתחלה להמתיקן]... וכן מוכח בתוספתא דעוקצין פ"ג מובא בר"ש שם פ"ג מ"ו מודה ריב"נ (דס"ל דומן טו"א הוא עוה"מ) בפגין ובוסר ששלקן עד שלא באו לעוה"מ שמטמאין טו"א אלמא דפטורין ממעשר אף ששלקן שאין מתחייבין בתלוש". ולא ידענא היכן מצא רבינו שם דפטורין ממעשר, וכל ההלכה במשנה שם היא שדין טומאת אוכלין תלוי בדין מעשרות. וגם לגבי התוספתא שם, אין רמז שפטור מן המעשרות, ולהיפך, בסופה אמר ר"ש לר' יהודה בתמיהה, יש לך דבר שאינו מיטמא טומאת אוכלין וחייב במעשרות? ולא הזכירו כלל שיש דבר שמטמא טו"א ופטור מן המעשרות (והגדון שם בסיפא הוא מדרבנן אם גזרו על כרשינין, כמ"ש החזו"א מעשרות א' כ"ב).

כיון שהתחיל בהיתר: הבה"ל פ"ד ממעשרות הי"ז תמה אסוג' דביצה לה. שרוצה להוכיח דשבת אינו קובע, מהא דר' אליעזר שהתחיל האשכול ונכנס יגמור ("היה אוכל באשכול ונכנס מגנה לחצר, רבי אליעזר אומר יגמור, רבי יהושע אומר לא יגמור. חשכה בלילי שבת, רבי אליעזר אומר יגמור, רבי יהושע אומר לא יגמור. התם כדקתני טעמא רבי נתן אומר לא כשאמר רבי אליעזר יגמור בחצר יגמור אלא יוצא חוץ לחצר ויגמור, ולא כשאמר רבי אליעזר יגמור בשבת יגמור אלא ממתין למוצאי שבת ויגמור), הא התם ע"כ טעמא משום דהתחיל בהיתר, ואדרבה מוכח דקודם גמר מלאכה קובע אי לאו דהתחיל בהיתר? משמע שמבין הגר"ח, דגם טעמא דר' נתן הוא פרט בהא שהתחיל בהיתר, דמשום הכי יכול לגמור אחר שיצא מן החצר. אבל בירושלמי ספ"ג מבואר בהדיא לא כן, דר' נתן אומר דאין טעמו משום

שנט שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

דהתחיל בהיתר, אלא דס"ל דשבת וחצר אין קובעין אלא לזמנא ולא קבעי דין בחפצא. והגמ' ס"ד ללמוד מזה דהיינו דוקא קודם גמ"מ, ולהכי ליכא קביעה, ומשני דאיכא קביעה לזמן מ"מ. (ובכל מקרה אין הכרח בראייתו, דתמיד אפשר לאוקי באשכול שאינו עומד לדריכה וכבר נגמרה מלאכתו).

תנאי ב"ד לתיקון מעשרות: בספר המעשר והתרומה כתב שיש תנאי ב"ד שהמעשרות חלים גם על מה שבחרצנים או בלוע בכלי וכדו', מביאו הבה"ל תרומות ד' כ"א ותמה, דבזמן חז"ל לא היה תנאי כזה, ואיך נעשה תנאי ב"ד מעצמנו? ומביא דבמתני' סוף טבוי", שנינו ר' יוסי אומר אף מי שיש בו דעת להתנות ולא התנה נשברה אינה מדמעת שתנאי ב"ד הוא. וכתב חזו"א (ליקוטים לזרעים ד' ז'), דלא שייך תנאי ב"ד לבטל תרומה, אלא צ"ל שהכל תורמין על דעת ב"ד ולא הוי דברים שבלב. וממילא מבאר הדר"א שגם כאן אין צריך תנאי ב"ד, אלא להיפך התורם הוא על דעת שלא יבא לידי תקלה. עד כאן. והדברים מרפסי איגרא, הלא כל הדיון אינו אלא בדעת רבי יוסי, אבל ההלכה אינה כמותו, וכמ"ש הרמב"ם בפיה"מ ובספרו, ודברי הרמב"ם אלו הם באותו הפרק ג' הלכות קודם (פ"ד הכ"א), ואיך פוסק להקל בזה ע"פ מאי דלא כהלכתא. מיהו ראיתי בשיח דבר ח"א עמ' ק"א שכותב הגר"ח דהלכה כר' יוסי במעשר ולא בטבוי", וצ"ע בזה. (וגם עיקר הדבר מאד תמוה, דא"כ לא מצינו מעולם תרו"מ מקולקלין, ועל הכל נאמר שכאילו התנה שלא יקלקל. ודוקא בבור דתרומה איתמר שהוא מעלה את החבית מן הבור, ואורחא דמילתא שפעמים החבית נעצרת ונפגמת ונשפך ממנה, ומאי ה"ל למיעבד. ובמקרה מיוחד זה דרך בנ"א להתנות, כרישא דמתני', א"ר יוסי דאפי' לא התנה, ברור שהפרשתו תחול רק בסיום המעשה, כשיתברר שבאמת ההפרשה בחבית הפרידה מן הבור. וגם דברי החזו"א תמוהין, ואכ"מ).



הגרי"ש והגר"ח

למרות שבאו משני בתי מדרש שונים, הגרי"ש הוא אחרון גאוני ירושלים, חותם שושלת הזהב של מהר"ל דיסקין, ר' שמואל מסלנט, והגרי"ח זוננפלד. והגר"ח הוא מגידולי בני ברק, וכנודע רבו בין הערים האלו חילוקי המנהגים, דרכי הלימוד, ואפני הפסיקה. הא לן והא לאו. עדיין, היה הגר"ח כמו ממוצע בין הגרי"ש לרבני בני ברק, יען כי גם הוא לא הלך בדיוק בדרכי תלמידי החזו"א. והרבה פעמים מביא הוראות חמיו, ונדיר מאד שהורה למעשה לחלוק על דברי הגרי"ש (כמו בדוגמא המפורסמת של שעון יד, שהגר"ח אסר משום שדומה לתכשיט, וכך מסר בשם החזו"א,

יז). הכוונה כשמביא דבריו או כשמכירים, כי חילוקים רבים בין פסיקתם יוכל למצוא המעיין בספרים.

כגון הזורע בעציץ נקוב בשביעית אם צריך לעקור, הגרי"ש סומך על המתירים, משנת הגרי"ש עמ' מ"ח, והגר"ח במכתב המובא בשיח אמונה שביעית א' הערה 226 אוסר.

לגבי מעשר בננות שהבאנו לעיל (אצל הערה יב) את דברי הדר"א המתיר לעשרן מיד, פוסק הגרי"ש דאין לעשר בננות לפני ההבשלה (לבן הלכה במעשר פרי הבננה, ח"ב עמ' י"ט).

גינה ציבורית שיש בה עצים ופרחים שניטעו בשביעית באיסור, דעת הגרי"ש שאין לעבור דרכה כדי ליהנות מראייתה (וישמע משה ח"א עמ' שי"ב), והגר"ח כתב שמן הדין אין איסור (נור החיים עמ' ק"ס).

לגבי השקאת גינה בשביעית, באופן שחלק מהצמחים מותרים בהשקאה וחלק לא, הגר"ח מתיר להשקות הכל (שיח אמונה פ"א הע' 325, וכן הגר"ח משפטי ארץ פ"ד הערה 13) והגרי"ש (במשפט"א שם 14) אוסר. ובמשנת הגרי"ש עמ'

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

אמנם הגרי"ש השתמש בשעון יד מוזהב, ולכן כל ימי חייו לא דיבר מזה הגר"ח ושמר את הדבר בליבו ששים שנה. ורק אחרי פטירת הגרי"ש התחיל להורות לאחרים להסיר שעון, גם תלמידים אחרים אמרו כן בשם החזו"א, ראה ארחות רבינו ד' פ"ב. בזמן שנדפסו רוב ספרי הגר"ח, עדיין לא נדפסו ליקוטי פסקי הגרי"ש, ולכן תמיד מביא מתשובותיו כתב יד וכדו', מלמד שטרם להשיג דבריו. והקשר ביניהם תמיד היה ברוח טובה ובכבוד גדול, מבלי שהיה ניכר שום מתח.

ולפעמים מתבטאים הבדלי החשיבה בין שני בני הענק האלו, בכך שהגר"ח מביא בספריו את דברי הגרי"ש, אבל מסיים 'וצ"ע', משום שאין זה מתאים לדרך לימודו. גם אם אין לו קושיא מסויימת על הדברים, קשה עליו לקבעם בלא שום הסתייגות."

כ"ח כתב שישאל לחכם איך להשקות. כמנהגו שאינו רוצה להתיר היתר גורף, וכדלהלן.

תמלול הקלטה של דיון הלכתי ביניהם מובא באשרי האיש דיני מעש"ש עמ' קצ"ג, לגבי הדין של פדה ולא נתן את החומש שאינו מעבב, אבל אסור לאכול. ושאל הגרי"ש איזה דין יש לחומש? (יש כאן טעות בתמלול או שיטפא בדיבור, הנושא הוא לא דין החומש שעדיין לא ניתן, אלא דין המעש"ש) הוא יצטרך לאכול בירושלים דוקא? יש לזה קדושה של ממון גבוה? לפי הסברא צריך להיות שזה חולין לגמרי, אין שום קדושה? והגר"ח השיב: מדרבנן מסתמא. ואחד המשתתפים אמר: יש קנס שעושה קדושה מדרבנן וצריך לאכול בירושלים. והגר"ח השיב כן, ע"כ. ובאמת אין שום מקור לזה, וכמו שתמה הגרי"ש, וגם בדרך אמונה (מעש"ש ה' י"ב) לא מוזכר שום מקור שצריך לאכול בירושלים, והרי הוא נמצא רחוק מירושלים, והוא צריך לשלם חומש ובינתיים אסרו עליו שלא יאכל. וגם האיסור הוא רק לאותו אדם שחייב, כמבואר בדרך אמונה בבה"ל שם (ומן הסתם גם אסור לו למכור). ולכן לא מובן כ"כ מה קו' הגרי"ש, דזה איסור אכילה שמא יפגע, ולא קדושה. וגם אם הוא בירושלים לא יכול לאכול, שהרי זה חולין, ומה יועיל שהם בירושלים, ואינו יכול לאכול עד שישלם חומש, שמא יפגע.

ולפעמים הגר"ח קאי בשיטת הגרי"ש, מול שאר תלמידי החזו"א, כמו בנדון להפעיל מלאכת השדה בשביעית על ידי שעון מערב שביעית, דהגרי"ש מתיר (משנת הגרי"ש עמ' רע"ח), וכן מצדד הגר"ח (עלי ש"ח עמ' רס"ז ומסיק בצ"ע), אבל שבט הלוי י' ר' וחוט שני עמ' ע"ד אוסרים מטעם שביתת שדה.

החזו"א התיר בנעבד, ולכן הקילו תלמידיו בכיו"ב, הסטייפלר לא דקדק אם הערבות שלוקח הושקו כדין או יותר מן המותר (ארחות רבינו ג' עמ' רע"ב). כל הציונים לארחות רבינו הוא למהדורה החדשה. והגרי"ש החמיר בזה (שבות יצחק עמ' ז"ג), וכן לגבי אתרוג שעשו בו מלאכה בשביעית החמיר הגרי"ש (משנת הגרי"ש עמ' ל'). ובכתב ענפי סכך באיסור, התיר הגר"ש וואזנר להשתמש (מבית לוי ח"ד כו'), אבל הגר"ח אסר (שיח השמיטה עמ' רכ"ג גבורי כח עמ' 511).

יח. אגב, בנוגע להגרי"ש אלו רק פעמים ספורות, אבל בנוגע למחבר אחר הוא ממש בולט במידה מרובה, הכוונה לס' ערוה"ש, בדומה לשאר תלמידי החזו"א (ראה במאמרי לתולדות התחברות ופסיקת המ"ב והחזו"א, וכן מאמרי לשיטתו של שבט הלוי), שהסתייגו מחדשנותו שהרבה פעמים אין לה מקור. ובולט הדבר אצל הגר"ח, דאף שהרבה פעמים מביא ממנו, וגם הרבה פעמים משיג עליו כדרכה של תורה, עוד יותר רבות הפעמים שמציין לדבריו ומציגם דרך הילוכו כדברים דחויים שאין צריך אפילו להסביר למה, אלא בעה"ש כתב כך וכך וצ"ע, או 'ותמוה', ו'לא ידעתי מנא ליה', ו'לא הבנתי'. ואעתיק מלשונותיו, שע"ז ניתן לשים לב איך הוא מקצר את החידוש במלים ספורות, ומביע פליאה בסתימתו, מאין בא, או איך ניתן לקבלו.

"עי' בעה"ש שהסב דין זה לדין שכחה ותמוה" (מת"ע ד' ט"ז, בה"ל). "גם מש"כ בעה"ש כאן לא הבנתי" (תרומות י"ג א', בה"ל). "ומה שתייר בעה"ש צ"ע" (מעשר ה' י"ד, בה"ל). "ועי' בעה"ש אות ט"ז דאם אין מכירה אח"כ חייב למצוא ואין לזה ביטול וצ"ע" (כלאים ב' ציון כ"ז). "וכ' בעה"ש אות מ"ד דבדיעבד אין נאסר וצ"ע" (כלאים ו' ציון נ"ה). "ועי' בעה"ש ש' שאם זרע לא קידש וצ"ע" (כלאים ח' ציון ס'). "ועי' בעה"ש שרוצה לומר שאם מכין באמת שירביענה אסור לכ"ע וצ"ע" (כלאים ט' ציון י"ח). "ובעה"ש פי' דמיירי שהתנה לפני עניי העיר ונתרצו וס"ד דהוי כמתיאשים וצ"ע" (מת"ע ה' ציון ק"ו). "ועה"ש המציא טעם חדש משום דעתיד לזכרו אח"כ ולי' מנ"ל" (מת"ע ה' ציון קע"ג). "ומש"כ בעה"ש בשם הר"ש לא הבנתי", (שם ר"ט). "וכ' [עה"ש] דאם תלש ונתן כמה צבורי זיתים על הארץ מודה רבנו דאינו שכחה אם הוא סאתים וצ"ע" (שם רמ"ט). "ובעה"ש כ' שאם מבקשין ממנו לחלקן יכול לחלקן וצ"ע" (מת"ע ו' ציון ע"ב).

שסא שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

ראה בתרומות פ"ב ה"ט, בבה"ל שמביא חילוק בשם הגרי"ש, בסברת 'קאטינא מכח גברא דלא מצית לאשתעויי בהדיה', ומסיים וצ"ע, כנר' לא ניחא ליה בחילוק מסברא בלי ראייה. ובפ"ד משמיטה ה"ב, מביא את ראיית הגרי"ש לפשוט את ספק החזו"א, ולא ניחא ליה בה משום דאית לאוקי בכמה אוקימתות ואין הכרח. ועי' בצה"ל מתנ"ע ז' ל"ד: "ושמעתי בשם מו"ח שליט"א דדוקא בעני צריך ליתן לו אפי' סוס לרכוב עליו אבל בעשיר שחסר לו סוס לרכוב עליו א"צ לתת לו וצ"ע". החידוש מסתבר, אבל אולי מכיון שהדין בא סתום בגמ', מוסיף הגר"ח וצ"ע. ובמעש"ש ה' ציון ס"א: "ושמעתי בשם מו"ח שליט"א דכ"ז דרך חילול אבל דרך מקח גם רבנו מודה שנתפס גם יתר משווי וצ"ע". גם כאן חידוש גדול, למרות דמסתברא מילתא, ובפרט

"ומש"כ העה"ש ריש ה' תרומות תמוה מאד" (תרומות א' ציון מ"א). "ועי' בעה"ש ספנ"ו שכ' דבמדינות הסמוכות לא"י גם בכה"ג פטור וצ"ע מנ"ל" (שם של"ז). "ועי' בעה"ש שכ' דה"ה כרשינין וצ"ע" (תרומות ג' ציון מ"ט). "וגם מש"כ בעה"ש תמוה" (שם שכ"ז). "גם מש"כ בעה"ש צ"ע" (שם תי"א). "ומש"כ בעה"ש סי' ק"ח סי"ז תמוה" (תרומות ד' ציון ת'). "ועי' בעה"ש שכ' דגם לר"ע אין בו מיתה וצ"ע" (תרומות ז' ציון קט"ו). "ומש"כ עה"ש סי' פ' סי"ג תמוה מאד" (תרומות י' ציון ג'). "עה"ש וצ"ע" (תרומות י"א ציון פ"ד). "ועי' בעה"ש סי' פ"ב סי"ד שהסביר הטעם משום דהוי כנתחלה וצ"ע" (שם רס"ד). "ומש"כ בעה"ש סי' פ"ג סי"ז שהתירו לו לאכלה נקודים צ"ע" (שם ת"ט). "ומש"כ כאן בעה"ש לא הבנתי" (תרומות י"ד ציון ב'). "ומש"כ העה"ש שגם בידוע נתבטל במנין צ"ע" שזה נגד המשנה לכאור" (שם י"ב). "ומש"כ בעה"ש דגם אמצעיתו מצטרף צ"ע" (שם ס'). "ומש"כ בעה"ש תמוה" (מעשר א' ציון ק'). "מש"כ בעה"ש תמוה" (מעשר ז' ציון י"ב). "ומש"כ בעה"ש סי' ק"י ס"ה צ"ע" (מעשר י' ציון א'). "ועי' בעה"ש שכ' דזה דוקא כשגם החבר עוסק בחנות וצ"ע" (שם ג'). "ובעה"ש כ' להיפך ולא הבנתי" (שם פ"ו). "ומש"כ בעה"ש שצריך לשאלו אם הוא נאמן צ"ע מנ"ל" (מעשר י"ב ציון ז"ז). "גם מש"כ בעה"ש צ"ע" (מעש"ש ב' ציון קצ"א). "ובעה"ש כ' דכשמחלל על פירות א"צ להוסיף חומש וגו' צ"ע" (מעש"ש ד' ציון ל'). "ועי' בעה"ש ודבריו צ"ע" (שם קנ"ה). "ועי' עה"ש ודבריו צ"ע" (מעש"ש ו' ציון כ"ג). "ומש"כ בעה"ש סי' קכ"ב ס"ד צ"ע" (מעש"ש ז' ציון ק"ג). "ובעה"ש תי' דכאן כיון שמתחלה הי' בו יותר כבר נתחייב בחומש וצ"ע" (מעש"ש ח' ציון ק"ג). "ועי' בעה"ש שכ' שעל ביכורים לבד מתורה וצ"ע" (מעש"ש י"א ציון קכ"ז). "ומש"כ בעה"ש יו"ד סי' ס"א סקל"ו צ"ע" (ביכורים א' ציון מ"ה). "ועי' בעה"ש שדעתו דבחסין ושעורין ליכא גרועים וכולן ראויין וצ"ע" (ביכורים ב' ציון ל"ט). "ובעה"ש כ' דשותפות גוי פטור ולי"י מנ"ל" (ביכורים ב' ציון צ"ט). "מה שפקפק ע"ז בעה"ש סי' שכ"ו סי"א צ"ע" (ביכורים ז' ציון כ"ג). "עי' בעה"ש סי' שכ"ד סי"ט מש"כ בזה וצ"ע" (שם ציון מ"ז). "ועי' בעה"ש סי' שכ"ד סכ"ב שנראה שפי' שפטורין לגמרי מחלה והוא תמוה" (שם ציון נ"ט).

ומעניין שבמקום אחד בודק הגר"ח גם אחרי הגהת ערוה"ש, וכותב בבה"ל תרומות ט' ב': "ובעה"ש כ' שט"ס כאן וצ"ל ותאכל אשתו והנה מלבד דלא נמצא כן בשום דפוס וכת"י של הרמב"ם גם הלשון אין מדויק... העיקר חסר מן הספר".

כנודע, הגר"ח טורח תדיר לבדוק גירסאות כתבי יד ולהשוות להגהות השונות, גם להגהות החזו"א, ראה בדרך אמונה בכ"מ: כפי שהגיה החזו"א בפיה"מ נמצא בהעתקה החדשה (שמיטה ד' ציון ק"פ). מה שהגיה בר"מ ט"ז ח' ב', כך הוא בכתב יד (קרית מלך). מש"כ החזו"א מעשרות ה' ו' להגיה בר"מ כ"ה ברמב"ם כתי"י (מעשר ד' ציון קכ"ה). לפעמים נר' דלא ניחא לי' בהגהה: כ' בחזו"א ב"ק כא' לג' להגיה הר"מ תרומות ג' וצ"ע (תרומות ג' ציון ש"ב). בחזו"א עצמו יש ב' אפשרויות אם להגיה: בחזו"א שביעית כ"ח ג' משמע שהר"מ חזר בו ממש"כ בפיה"מ, ושם סי' ג' כה' כתב שט"ס בפיה"מ (מתנ"ע ו' ציון כ"ד). "וכן מצאתי בירו' כתי"י" (בה"ל מתנ"ע ה' א'). ובבה"ל כלאים י' כ"ד: "הציורים שם מצוירים בטעות ובהעתקה חדשה שבפיה"מ" שהועתק הציורים מכ"י הרמב"ם שם הציורים נכונים".

יט. לכאור' מובן מאליו, הלא צדקה אינו אלא בעני, ועשיר מאי שייטי' ליקח מן הצדקה, יקח לו בכספו סוס לרכוב לפניו. הנה מקור הדברים באורח צדקה פ"ה הערה י"ח, והמדובר באדם שרגילים לכבדו במקומו ורצים לפניו, ובא לעיר רחוקה ושם אין מכבדין אותו, דאין מצווה של די מחסורו בזה, כי סו"ס אינו עני. ולא ידענא אם סימוה קמי' דהגר"ח באיזה אופן נאמר. [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): זה פשיטא לגמרי שאין צדקה אלא בעני, וכל גדר די מחסורו אינו אלא בצדקה. וכל טענה אחרת מקורה בדברי רבינו בעל ספר החינוך, שהוא דעת יחיד בזה. ועד ספר הים הגדול לרב טולדנו לא העלה אף אחד על דעתו ליישם דין סוס ועבד על מי שאיננו עני].

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שסב

שהחזו"א סתם דאין להקל ולא חילק, לכך כתב רבינו 'וצ"ע'. ובמעש"ש ד' קי"א: "וצ"ע אם אתרוג כשר בסוכות שדמיו הרבה אם צריך לפדותו כדמי המצוה או כדמיו לאכילה כיון שאין חייב במעשר אלא מצד האכילה", ובציון קע"ו: "ומו"ח שליט"א הביא ראי' מתוס' סוכה ל"ט א' ד"ה יותר דכשמוכר אתרוג כשר בשביעית נתפסין כל דמיו בקדושת שביעית וצ"ע". הרי דאף שהגרי"ש הביא ראי' מתוס', הגר"ח מסיק בצ"ע, וגם סותם בפנים שהדין צ"ע. (משום שהראי' אינו מוכרחת, כמו שציין לבה"ל שמיטה ו' ו'). וכן במעש"ש פ"ה ס"ק ע"ג סתם דאסור לתת חומש בשבת, ובציונים כתב דמוכח בגמ', והביא מהגרי"ש צידד דמותר, וכתב איך לדבריו ניתן לדחוק הראיה, ומסיק בצ"ע. אבל בפנים סתם דאסור (ובאמת כן מוכח לכאורה במאירי שהביא שם בסמוך).

אחד ההבדלים היסודיים ביניהם, הוא היחס למדינה ולחוקיה. בעוד הגרי"ש, בהתאם ליחס רבני ירושלים (אין הכוונה אין הכוונה לאנשי הישוב הישן שדוגלים בהתנגדות למדינה, שלמרות שגר בתוכם, היתה דעתו שונה מהם, והלך בדרכו של הגרצ"פ פראנק, יחד עם רעיו הגאונים: הרב שלמה זלמן אויערבך, הרב אליעזר וולדנברג, הרב בצלאל זולטי, הרב יצחק קולין. ועוד, בעיקר מגידולי ישיבת עץ חיים, שלמעשה הרבנים הליטאיים 'כבשו' אותה), שכיבדו את החוק והסדר המדיני הקיים בארץ, ולכן יכלו לכהן בבית הדין הרבני. הגר"ח התגדל בין רבני בני ברק, שלא הכירו בכלל במציאות הקיימת, גם לא בתור חוק וסדר ומנהג המדינה, ולא ראו במוסדות המדינה מציאות שאפשר להיעזר בה או לכבד אותה ואת פעלה.

ולכן הגרי"ש תמיד מורה לשמור על הסדר הקיים, ובכל מקרה של פשיעה, כגון גניבה, נהיגה שלא בזהירות, אפילו לאחר מעשה, מתיר ומחייב לדווח למשטרה, כל עוד יש חשש שימשיך במעשיו (לשון חיים עמ' נ"ב, 'שא יוסף ו' רע"ט. וראה מאיר נתיבים עמ' 135 דאם רואה שאביו עשה עברת תנועה שמסכנת אחרים וחושש שיעשה שוב, לא יסמור בעצמו כי זה קצת פגיעה בכבוד אב, אלא יגיד לאחר שימסור). וכן פוסק: "תקנה שהתקבלה בעירייה וכל חוקי העזר העירוניים וההקצאות, תקפות ומקובלות על פי הדין, כיון שהבחירות מקנות למועצת העיריה דין שבעה טובי העיר גם אם אינם חרדים" (פד"ר ירושלים ט' רע"ב, י"ד ש"ז). ואילו הגר"ח תמיד אוסר לפנות למשטרה, גם בגניבה, דמנא לן שיענישו כחוק, וגם בעבירות תנועה מנא לן שהם אוסרים כדין ומענישים כדין (מובאים מכתביו בזה בס"ס שער החיים לרב בשארי).²

כ. וראה כתבי תלמידים שבסוף אשרי האיש יו"ד שע"ח: "אסור לשקר בשביל לקבל כסף מביטוח לאומי יותר ממה שמגיע וכן מהאגודה עותומנית וכ"ש מהממשלה", הרי הממשלה יותר פשיטא מהכל. ואילו לפי חכמי בני ברק הוא להיפך, ביטוח לאומי הוא מוסד עצמאי, ויש יותר חשש לגזול ממנו, משא"כ הממשלה היא הגולנית. (אמנם יש שנתהפכו השיטות, החזו"א כידוע פוסק שמכירה בזמנו בלי טאבו אינה כלום, כי מבחינה משפטית לא יועיל לו כלום. ואילו הגרי"ש סובר דהמפקיר חלקו בגינה משותפת מועיל בלי טאבו, אף שלא תופס בחוק, קובץ שערי הוראה גליון י' עמ' פ"א. ולכאורה אין כאן שום הפקר ועל פי הרישומים החלק שייך לו ואם תהיה נפקות ממזנית יתבעו ממנו [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): היא מחלוקת קדמונית בין חכמי ירושלים בעניין מעמד הטאבו, עוד מימי הטורקים]]. אבל באופן כללי הלך תמיד הגרי"ש אחרי הסדר הציבורי, וראה במאמר על קובץ תשובות ח"ה, מה שהבאנו מפסקיו בענין המדבר בטלפון בנהיגה שהוא רודף ופסור על נזקיו.

ומעניינת גם פסיקתו (בס' ערב פסח שחל בשבת פ"י הערה ו') שאשה שקבלה שבת, ושכחה להפריש חלה, אין קבלתה את השבת חלה, כי היא משועבדת לצרכי הבית. והוא מן הפסקים המחודשים, ששעבוד כזה יבטל קבלת שבת. וכן פסיקתו, דאונן מותר בנתינת צדקה דדל מהכא ה'מצוה', הוא עושה דבר טוב (מורשת חיים עמ' מ"ג).

גם ביחס לשיטת החזו"א בכלל, הגרי"ש כותב כמה וכמה פעמים שאינו מבין את שיטתו, ודוחה אותה על הסף, ואילו הגר"ח כמובן תפס בכל דבר כחזו"א. וגם בנוגע לדרך פסיקת ההלכה, יש ניגוד גדול בין שיטותיהם. ראשית, הגרי"ש היה פוסק הלכה, והגר"ח לא ראה את עצמו כפוסק, ואפילו בתשובות שעבר עליהן ותיקנן (ס' דעת נוטה) כתב בהקדמה שאין לסמוך עליו. לא זו בלבד אלא שהגרי"ש היה בשיטה שאין הרב רק חכם ובקי ולכן מצליח להביא ראיות לדבריו, אלא שההלכה נקבעת ע"י הרב, וסברתו אינה רק ראייה אלא ההלכה עצמה, וכפי המקובל בישראל משנים קדמוניות. ולכן פסיקותיו הרבה יותר נחרצות מפסיקת רבנים אחרים שראו עצמם רק תלמידים לחזו"א או לגדולי הדור הקודם וכמבררים שמועותיהם.^כ ומן הצד השני, לפעמים דבריו לא חד משמעיים וסותרים, מכיון שלדעתו ההלכה נקבעת מפי הרב, ותלויה במציאות, ואינה עשויה להיות מוגדרת בצורה שתכתב בספרים כהוראה.

ונביא כמה דוגמאות כדי להבין את האמור לעיל.

היחס לדברי החזו"א, כאמור לעיל, נקודת המוצא של הגרי"ש היתה רבני ירושלים, שמעיקרא לא הלכו בדרך החזו"א. אמנם במשך השנים נוצרה אחדות יחסית בתוך הציבור, ומכיון שחלק גדול מהשיבות, וגם ת"ח שבבני ברק, היו מאד קשורים לחזו"א ותלמידיו, כן ראה הגרי"ש מחוייבות לפסיקת החזו"א. וכמה וכמה פעמים הורה שדברי החזו"א הם הקובעים ועליו אפשר לסמוך. ולמשל נכתב בשמו כי "יש להקל בערבה מקו שלשים ודרום שכבר הורה זקן החזו"א" (הגבול הדרומי ושטח הערבה עמ' נ"ה, אבל ליחידים השואלים אמר רבינו שיש להעדיף פירות נכרים גם למטה משלשים, שם). ובזקנותו גם הורה להחמיר בכל מיני דברים כשיטת החזו"א, שמעיקרא לא היה מחמיר (כך אני ראיתי בהוראות משמו, ולמשל על גנרטור בשבת הזהיר רק בזקנותו. אמנם אמר לי אחד מגדולי תלמידיו שזה לא מדויק. ומכיון שאני לא יודע מה ההגדרה המדויקת אני משאיר את הדברים כך עם הערתו). אבל, בכל מה שקשור להתנגשות של שיטת החזו"א עם מה שהגרי"ש ראה כמקובל בישב הישן, או בכלל מנהג מקובל, דחה את דברי החזו"א באופן נחרץ. הן מטעם המנהג, והן מטעם שבכלל אינו מבין דבריו ועל מה מתבסס.

כך למשל על דברי החזו"א שיש איסור בונה בחשמל, אמר "תורת הנסתר הוא ואינני מבינו" (כתבי תלמידים בתוך אשרי האיש יו"ד עמ' שע"ב). על מעמיד דמעמיד אמר שאינו מבין מה אומר החזו"א (שם). לחזו"א אם יש מיעוט ערלה מותר לקנות בשוק כי הולכים אחר הרוב, וקבוע הוא רק כשנולד ספק בלקיטה, "ורבינו מחמיר בזה משום דאם לא יודעים מהיכן הפירות הרי זה כקבוע" (הכשרות פט"ז סכ"א. ובאשרי האיש כתבי תלמידים יו"ד עמ' שס"א כתוב בשמו שאמר "אין כזה חזו"א שמתיר"). וכן מיקל כידוע כשיעור הקטן (אם כי יש בזה סתירה בקובץ תשובות, כמו שהערנו במאמר על קובץ תשובות ח"ה. דבח"ב סי' ל' כתב בתוקף שהשיעור בירושלים הוא השיעור הקטן ואין להקל ע"פ שיעור הגדול, אך בח"ב סי' ט"ו סתם להחמיר כשיעור הגדול. ושוב לענין ברכה קובע לברך על הפרשת חלה בשיעור הגר"ח נאה, הפרשת חלה כהלכתה עמ' צ"ח).^כ בפירות נכרים הורה שא"צ להחמיר כי כך נהגו גדולים

כא. וידוע ההבדל בהנהגתם, שהגרי"ש היה נוסע כל יום מימי חוהמ"ס לירושלים העתיקה, כדי לקיים מצוה דאורייתא של נטילת לולב, ואילו הגר"ח היה מגיע דוקא בלילה, כדי שלא להתחייב, דמי ימר שד' מינים שלנו כשרים בוודאות (וכך אומרים שהיה מקפיד הגרי"ח).

כב. וראה ארחות רבינו ח"א עמ' שצ"ה: "א' בא למו"ר זצוק"ל בענין להוציא מחדש ספרו של אחד המחברים בדורינו

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה ססד

וטובים (אבני ישפה מובא באשרי האיש שביעית עמ' ר"ז). ובמשמרת השביעית עמ' רל"ז כתב בשמו דפשוט שדברי החזו"א נאמרו רק בשוב החדש, ומה שאמר בסתם הוא כדי להחדיר תודעת שמיטה וחומר האיסור (אמנם מתלמידי החזו"א ידוע לא כן, וגם בדבריו לא 'אמר בסתם' אלא טרח והאריך שלדעתו הדעה המתירה בטלה ממש). וכן החמיר בשמור ונעבד דלא כהחזו"א (קונטרס קיצור הלכות שביעית צ"ד). וכן אמר שהמחמירים לעשר שמן סויה חומרא הוא בלא טעם (אשרי האיש תרו"מ עמ' קע"ה, בזה י"א שהשתנה המציאות למעלייתא מזמן החזו"א, ראה למשל תשובות והנהגות ד' רנ"ה). החזו"א יו"ד קנ"ד סובר דבהטפת דם ברית סגי בנצרר הדם, וכן שמקום השריטה הוא למטה מהעטרה, "ולא נקטינן כחזו"א בשני דברים אלו", אלא עושים שריטה שיצא דם ממש וכן עושים שריטה

שבו מביא את השיעורין של מרן החזו"א וצוק"ל וכן השיעורין של הרא"ח נאה ז"ל צעק עליו מו"ר וכעס מאד על זה שמביא בספרו ג"כ את השיעורין של רח"נ וכן שעושהו כבר פלוגתא של מרן החזו"א ובמיוחד שעושה אותם למנהגי ירושלים וצעק עליו מו"ר מנין לו לעשות כן למנהג ירושלים... וסיפר בנו הגר"ח שליט"א שאמרו אז בשם מרן החזו"א וצוק"ל שאמר שאף מהתורה אין לחשוש לשיעור של הרב נאה, וסיפר לי עובדא שמרן וצוק"ל הורה לקדש עוד פעם עם ברכה היכא שקידש על כוס שיעור קטן". תא חזי גדלותו של רבינו הגר"ח ק, שנתגדל אצל החזו"א ואביו הסטייפל, שראו בהכרה בשיעור הקטן חטא גדול, ועם זאת הסתדר עם חמיו הגדול ועם שיטתו וקיבל ממנו. ועם כולם הלך בדרך הישר ובצורה הנעימה והמכובדת. (אגב, שם בארחות רבינו עמ' שצ"ד אמר הסטייפל שמתחרט על הצורה התוקפנית בה התייחס לרח"נ ושפגע בו ושוה יישאר לדורות, והלואי שלא היה מדפיס את הקונטרס).

אמנם יש להעיר על מש"כ בקובץ תשובות ח"ב סי' ל', דלגבי טענת החזו"א שהרב"צ ידלר שהיה אחראי על הערובין סומך לקולא על השיעור הגדול שלא יחשב פירצה י' אמות, כבר בירר הדבר הרח"נ שהיה איש ירושלים שאינו כן. שאין דברי רח"נ שבייר שאינו כן, אלא שהתפלפל כדי לבטל הראיה. ומדבריו מבואר שמורה כן, שלא העלו על דעתם בירושלים להקל שהאגודל 2 ס"מ. ודבריו כנגד העדות שמביא החזו"א, הם תיאוריה מופרכת, שאינו מובן איך סמך הגר"ש על דבר כזה.

(דברי הרח"נ במלואם בשיעור צ"צ סי' יז' אותיות 2-3, ונדפסו לאחרונה שוב, בספר עמודי עולם עמ' ל', וכתוב שם להדיא שאף אחד מגאוני ירושלים לא העלה על דעתו שיש להוציא שיעור האגודל הקטן משיעור החלה, "ועד השיעור תורה לא נמצא מי שיקדיש זמנו לבירור השיעורים". ועל דברי החזו"א "שהיו אלפי רבבות ישראל מיקירי ירושלים נושאים משא בחוצות ירושלים על פי הוראת רבם באין מוחה ומערער", אחרי שמלגלג עליהם בסוגריים (שרומו כאילו החזו"א חשב שיש מליוני אנשים בירושלים. ואין הכוונה שהיו אלפי רבבות יחידיו אלא כל פעם מחדש במשך דורות כך נהגו בירושלים), כותב: "הא תינח אם הממונה על העירוב היה מפרסם ברבים לאלפי רבבות שיש לו פירצות עשר אמות... אבל האמת הוא שאילו ידעו מזה אפילו מועטים מיקירי ירושלים כגון הגאון הצדיק רבי דוד בהר"ן ז"ל וחבריו היו מרעישים על זה ואוסרים הטלטול, אלא פשוט לא ידע אף אחד מהסדרים של העירוב... ובכלל החזיק הממונה את סדרי העירובין בסוד גמור... וקהל קדישא דבירושלים האמינו לפי תומם שהעירוב בירושלים בודאי הוא ע"פ כל הדקדוקים על הצד היותר טוב... אני אומר את הדברים האלו בתור יליד א"י ותושב ירושלים משנת תרס"ה ומעורה בעניני הציבור ומכירם מקרוב, ולא שייך כלל להביא ראיה לא גדולה ולא קטנה מאלפי רבבות נושאי משא דסברי שהטפח 10 ס"מ ולא שום סרך של ראיה כלל ועיקר".

ואלו דברים בטלים, החזו"א כותב עדות של נאמן (כנראה ר' קלמן כהנא) בשם "רב"צ ידלר שליט"א, וקבעו בדפוס בחייו של נשוא העדות (שנפטר אחרי החזו"א). רב"צ היה תלמיד מובהק של ר' שמואל סלנט, וקיבל ממנו סמיכה, ורש"ס מינהו לאחראי על העירוב בירושלים, וכן היה אחראי על מצוות התלויות בארץ בהרבה מקומות, והיה בא כחם של גדולי ירושלים להרבה ענינים הלכתיים (נשלח על ידיהם תמיד למושבבות לתקן ענינים הלכתיים וחינוכיים, נסע לדבר בשמם בכנסיה הגדולה של אגו"י בתרפ"ג). ובעיני הרח"נ אין הוא אלא 'ממונה' אנונימי, אשר שומר בסוד גמור את סדרי העירובין, כאילו שזה ענין פוליטי, וכאילו שבענין חמור כזה של עירוב כשר או פסול, שבדאי יש בו מנהג של דורות, לא עשה על פי דעת רבו הרש"ס וע"פ מה שהיה מקובל בירושלים. וכך הוא גוף העדות שכתב החזו"א בשמו, שהיה ע"פ הרש"ס. וכנראה מרוב סודיות הענין לא טרח רב"צ ידלר להכחיש את הדבר אחרי שנדפס ועורר פולמוס גדול, שנפ"מ

שסה שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

בשני המקומות (גרות כהלכתה עמ' קי"ט). מנהג העולם לעשות הטפת דם ברית כשמגירים לחומרא אדם מהול, אף שהחזו"א התנגד לכך (אשרי האיש יו"ד ב' עמ' ע"ט). גם בענין קו התאריך נוטה הגרי"ש לשי' הרימ"ט.

בעיקר היחס למנהגים, הוראות הגרי"ש נראות לכאורה סותרות. ולאחר העיון נראה, שמנהגים שהחשיב כצורת קיום המצווה, ראה בהם עיקר גדול בהוראה ושאינן לשנות בשום אופן, ובדברים מאד נחרצים. ואילו עצם מה שנהגו משהו, לא ראה בזה סימן שמדובר בדבר עם טעם בהכרח. וכך למשל אמר כי לא ידוע מדוע אומרים עלינו בברית, ונראה שנמשך ממה שהיו מלים בבית הכנסת קודם עלינו (הבט לברית עמ' תפ"א). וכן פסק כי אין צורך לכסות את ראש התינוק בברית (שם עמ' תע"ז). ושני אלו מנהגים עתיקי יומין בישראל. ולא חש לבטלם משום שאין מקור. אבל לגבי מציצה מאד החמיר שלא לשנות. וכן לגבי צורת כתיבת ס"ת, נאמר בשמו: "לתקן ספר תורה בעט אמר רבינו שחלילה מלעשות כן, ואפי' בשעת הדחק" (אשרי האיש עמ' צ"ז, בשם כתבי אבני ישפה. והנה השבט הלוי ט' רט"ו כותב לכתחלה לא לעשות כן. וידוע שהחזו"א התיר לתקן בעט, כמובן כשהוא מן המותר בפיו. אולי הכוונה כשידוע שנעשה מחומר סינטטי ולחוש לרא"ש. בכל

עצומה למנהג ירושלים במדות האורך.

וכל הטענה הזו היא מנוגדת לטבעו של עולם, כל מי שידוע איך נעשה עירוב, בפרט אם הוא יליד הארץ ומעורה בעניני הציבור (אמנם בתרס"ה עבר לירושלים, אבל נעדר ממנה לאחר מכן כעשר שנים, ובהמשך גר וכיהן כרב בשכונת הבורכים), ידוע שמתעוררות שאלות כל הזמן. ובפרט בתנאים שלהם, שלא היו להם אמצעים כספיים וחמרי בניה לפתור בעיות כמו בזמננו, והיו בגלות הטורקים העריצים, ולא היתה להם רשות לעשות מה שרוצים, ושאלות עולות ובאות לבית הדין של ירושלים, ולחברי בית המדרש. ומגוון לחשוב שכל ענין הערוב נשמר בסוד, ושמישהו אנונימי הטעה את חכמי ירושלים, ואם היו יודעים היו מרעישים וכו'. ולשם מה ינהיג הרב"צ ידלר קולא בעירוב כנגד מנהג ירושלים וישמור בסוד?

כג. וכן כתבו בשמו: "אין זה כבוד שמעמידים ספר תורה בתוך מקום שיש בו שני חורים וגם אולי צריך לעמוד כל הקהל" (אשרי האיש יו"ד עמ' קי"ב בשם אבני ישפה). ובאמת הוא מנהג אשכנזים עתיק בהרבה קהילות, וכך הוא בבית הכנסת של רבינו הש"ך ז"ל בק"ק הלישווא. וכן אוסר באגרות משה או"ח א' ל"ח, אלא דהאגרו"מ באמת כך שיטת לימודו להכריע מסבא (אגב, לטסיפולר היתה יראת כבוד מהגרמ"פ, ותפס אותו כפוסק הדור, ועי' ארחות רבינו ח"ד קס"ג, ח"ה קנ"ח).

כן החמיר כנודע בפתלה חשמלית שאינה נחשבת גרוף וקטום (ארחות שבת א' עמ' ס"ו), ורק מעטים מחמירים בזה כדעתו. [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): אמנם אין זו דעת יחיד, כי כך הורה גם הראש"ל הגר"מ אליהו].

וע"ע הכתוב בכתבי תלמידים בסוף אשרי האיש, יו"ד עמ' שס"ח: "מה שבחתונות יש צלמים בריקודים אצל הנשים אין שום היתר ועושים כי לא שואלים". [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): וכן כתבו עוד פוסקים רבים] ושם עמ' קל"ט, דצריך להחמיר שלא ללמוד שפות זרות, ואינו יודע מה ההיתר של בית יעקב ללמוד אנגלית ויש להקפיד לא לשלוח את הבנות ללמוד אנגלית, ורבינו לא שלח את בנותיו לשיעורי אנגלית.

בכלל לא התרגש מרעיונות מקובלים, ראה פניני תפילה עמ' קי"ד שזולזל ברעיון ללכת ארבעים יום לכותל, ואמר להתפלל זה תמיד טוב שילכו מתי שרוצים, וכן עי' אשרי האיש יו"ד פרק פ' עמ' רנ"ו, שעדיף ללכת לכותל מליסוע לציון רשב"י. הגר"ח היה מוכן להתייחס לרעיונות כאלו, לפחות בדיעבד, ובלבד שיוסיפו מחמת זה כספי צדקה...

אגב, החזו"א לא היה מדקדק בסדר הנחת המינים על קערה של פסח, וכששאלו הסטייפלר איך לסדר, אמר לו 'כרצונך' (ארחות רבינו ח"א תכ"ז).

כד. כלומר, למרות שהמציצה דוקא בפה ולא ע"י שפופרת אינה דין המבואר בחז"ל או בפוסקים, מכיון שמנהג זה הוא צורת קיום הדין המקובלת החמיר בו.

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שסו

אופן הנחרצות לבטל הדבר היא משום שינוי צורת כתיבת המצווה). עוד שם נכתב "אין לסופר לכתוב בציפורן של מתכת", וגם בזה הרבה אחרונים לא ראו איסור מעיקר הדין (בני יונה יו"ד רע"א, ע"פ הרמ"א בגט, ועי' שבה"ל שם).

ובענינים אלו דרכו של הגרי"ש לכתוב באופן שמבהיר שהדבר שנאסר הוא בטל כחרס. ראה משנה הלכות עמ' רל"א: "ח"ו לשנות ולחתוך עור הפריעה ולבטל פריעה בצפרניים, ופשוט מאד, החותך עור הפריעה חייב משום חובל, ואם תחול הברית בשבת חייב סקילה במזיד, ואין ספק בזה כלל, וח"ו לשנות אפילו כל שהוא".^כ ובקובץ אור ישראל גליון ל"א שנה ח' ג' עמ' פ"א, לגבי שבלונה לכתובת ס"ת: "זה לא כתיבה השמות בלי כוונה וצריכים לאסור את זה ולבטל את הדבר הזה לא שווה שום דבר וחייבים לגנוזו וכל לוקח שקנה כזה על דעת שהוא כשר פשוט הוא שהמקח בטל וכל המברך על ספר תורה כזה הוי ברכה לבטלה" (באמת, בקובץ תשובות ב' ה' כתב שיש לדון שזה בגדר המבואר בירושלמי וכתב ולא השופך. ובאור ישראל שם כותב בשמו 'מי התיר להם את זה? זה לא כתיבה אלא ושפך? והרי הראי' מירושלמי אינה מוכרחת כלל, ועיקר הדבר הוא שינוי צורת המצווה, והדבר בסמכות הרב, לקבוע שאם שינה לא עשה כלום). גם לגבי קבורה בקומות החמיר מאד שלא לשנות את צורת הקבורה, הגם שאין ממש ראייה לאסור בזה. כמו כן החמיר להמתין ו' שעות אחרי גבינה צהובה, אע"ג דהטעם לא שייך בזמננו שאין גבינה צהובה קשה שנשארת בשיניים, 'כדי שלא ישתכח הדין של גבינה קשה'. אבל אין הדין הזה בגמרא, ומנא לן שצריך לעשות זכר למשמרתו? (החזו"א היקל בזה, ארחות רבינו ד' כ"ה).

וכן לענין שינוי צורת הדין שבחז"ל, לפעמים הקפיד מאד שהדין האמור הוא זה שמקיימים כצורתו,^כ ולפעמים הורה לשנות מחמת המציאות. ובאמת לא רבים עוסקים בשאלות אלו, שמתחדשות בדורינו, וגם הדרך אמונה כשמגיע אליהן מצטט פסקי הגרי"ש: "עי' במש"א ע' קפ"ב בשם מו"ח שליט"א שבזמננו שאין דרך לסוך שמן אסור לסוך כלל בין להנאה בין לרפואה ועי' באו"ח סי' שכ"ז ס"א ובמ"ב שם סק"ד" (שמיטה ה' ציון ע"ה. בהפניה למ"ב נראה שבא לפקפק מעט על הפשיטות שבזמננו אין סכין בשמן, שכן במ"ב שם נראה שסכין בשמן בזמננו, ובאמת יש בזמננו הרבה חמרי סיכה שעשויים משמן וכן שמנים לעיסוי וכדו'). "ובענין חרש שאינו מדבר ואינו שומע שלימדוהו לדבר כמו שמלמדים היום ראיתי תשו' ממו"ח שליט"א שדעתו שדינו כמדבר ואינו שומע" (תרומות ד' ציון מ"ט. מעניין מה הטעם שמציין דוקא לתשו' הגרי"ש, בינתיים נדפסה בקובץ תשובות א' י', בעוד דוקא בזה האריכו טובא הרבה אחרונים: היעב"ץ בסידורו ה' קה"ת, צ"צ ע"ג, מהרש"ם ח"ב ק"מ, מהר"ם

כה). וכאלו לשונות היו רגילים אצלו גם לגבי פסיקות שהיו לא מבוססות לפי דעתו, וביטל אותן כעפרא דארעא, כי הקפיד על זה שכל אחד מפרסם פסקים גם אם לא המחווה הציבור וזקני הדור, ומחדש חידושים בלי בסיס והכרח. וכמה פעמים שאלתי אותו דעתו לפסקים של פוסקים שונים (כלי הזכרת שמם), ותוך כדי הדברים קטע אותי: דברים בטלים, הוא יודע כמו שאתה יודע, לא יודע כלום. ונראה שהקפיד מאד על דברים אלו. (ראה גם בספר אגרתא דחדוותא י' קמ"ז שנשאל הגרי"ש אם חתם בוררות לב"ד, והתברר לו שהדיינים לא טובלים כל יום, והוא חסיד המקפיד על טבילות, האם יכול לבטל הבוררות... והשיב הגרי"ש שאלו 'דברים בטלים ומבוטלים').

לגבי דין מחודש ותמוה בקצה"ח, פסק דאפילו קים לי אי אפשר לומר כדברי הקצה"ח בזה (עמק המשפט ח"א ס"ז).

כו). ראה דוגמאות לעיל, וכן: לגבי השקאת גינה בשביעית, באופן שחלק מהצמחים מותרים בהשקאה וחלק לא, הגר"ח ק מתיר להשקות הכל (שיח אמונה פ"א הע' 325, וכן הגר"ק משפטי ארץ פ"ד הערה 13) והגרי"ש (במשפט"א שם 14) אוסר. ובמשנת הגרי"ש עמ' כ"ח כתב שישאל לחכם איך להשקות. כמנהגו שאינו רוצה להתיר היתר גורף.

שיק אה"ע מ"ט, שבט סופר אה"ע כ"א בשם אביו, דברי חיים אה"ע ע"ג, ועוד רבים. ומעניינת גם פסיקת הגרי"ש עצמו שהדין משתנה והאחרונים הסתבכו בזה ולא פשיטא להו. ועי' גם קריינא דאיגרתא שהסתפק בזה ולא הכריע, והדר"א העדיף את פסיקת הגרי"ש! ועי' פד"ר דיני ממונות ובירורי יוחסין י"א עמ' קע"ה בשם הגרי"ש). כן אסר הגרי"ש להרוג בשבת כינים שהתירו בגמ', משום שבזמננו נראה לכאורה שהם פרים ורבים, ושמא אינו אותו המין (נחלקו בזה כידוע הרבנים בימי ר' יצחק למפרונטי, ומאז ועד פסיקת הגרי"ש לא היה מי שפסק לאסור, והגרשו"א התיר משום שבגמ' התירו, וכדרך האחרונים שאינם פרים ורבים הכוונה שלא ניכר, כמו שכתב מכתב מאלוהו ועוד). ובאמת מפסק אחד בשמו נראה לכאורה שאסר רק לרווחא דמילתא, ומעיקר הדין סמך שמותר (משום דבארחות שבת ח"א תכ"ו כתבו בשמו שבמקום צער של קטן מותר להרוג כינים, והרי לא הותר איסור גמור משום צער קטן). כן כתבו בשמו שרק בכסף גדול אמרי' שאדם עשוי למשמש בכיסו ולא בכסף קטן (כתבי תלמידים בסוף אשרי האישי יו"ד עמ' שפ"א, השבת אבדה כהלכתה פ"ה הערה ח'). אבל בגמ' נראה די ברור שלא הבדילו וכל המוצא מעות אמרו שעשוי למשמש. וסובר הגרי"ש דבזמננו השתנה ואדם אינו יודע כמה כסף קטן יש בכיסו, וזה כמובן מסתבר טובא. ובאמת הגר"ח אומר בשם החזו"א דאין משתנה הדין שבגמ', וגם אם השתנה הדרך, הפקר ב"ד הפקר (מובא בחשו"קי חמד גיטין כז.). וכן כותב הגר"ח בשיח דבר ח"א רכ"א: "כמדומה שהשיעורין שקבעו חז"ל אין משתנין אף אם המציאות משתנה, וכבר דנו אחרונים בכה"ג" (הנושא הוא שיעור מוזגת היין). עוד כתוב בשמו, דלמרות שכתבו בגמ' ובפוסקים דאסור לאיש להריח בשמים של ערוה, מותר לאשה להתבשם ברחוב, דאמר רבינו שהיות ורגילים לזה אפשר להקל. וכן חידש לענין גילוי השוק, דאפי' אם ההלכה לא כמ"ב, והשוק שחז"ל הצריכו כיסוי הוא החלק התחתון, מ"מ במקום שהמנהג לגלות חלק התחתון המנהג משנה את הדין שאינו נחשב מקום שדרך לכסות.¹³

והסיבה שיש סתירות בהוראותיו, היא כמו שנתבאר, שהוא לא ניסח הוראה כללית, אלא כל תשובה היתה מבחינתו הוראה פרטית. כך למשל נכתב בשמו: מצוי שאברכים אינם רוצים לבטל את חברי הכולל ומשום כך עושים את ברית בשעות הצהריים, רבינו הורה שיש לעשות בבוקר (הבט לברית עמ' תפ"ד אות ל"ה), ובפעם אחרת הורה שעדיף לערוך את הברית בצהריים אם יש חשש ביטול תורה (אשרי האישי יו"ד נ"ג ד'). והביאור שבאמת אם היו הכל זריזים לפי שורת הדין, היו עושים בבוקר בלי שום ביטול תורה, בשעה מוקדמת, ומשתהים זמן קצר והולכים לתלמודם. ולכן הורה כעיקר הדין. אבל בפעם אחרת התייחס למציאות, שאחרי כל הדיבורים לא יקרה כך, אלא יבואו בבוקר ויתעכבו ויפסידו חצי היום.

וגם ראה את תפקידו לקבוע שיעורים, כמו שחכמים קבעו שיעורים בכל הדורות. ולעומת הגר"ח, שכשלא מצא מה הוא הרגיל בזיתים שקשה לשכחה, הביא ממקום אחר בש"ס שאמרו רגיל ולמד משם שאולי הוא ל' יום. הרי הגרי"ש קובע בסברא שיעורים בהוראותיו: תשלום על מקום בבית הכנסת, אפשר לשלם חצי ממעות מעשר, וחצי צריך משלו (ישא יוסף ח"ב פ"א). בעל מוסד הרוצה לשנות מהאמת במספר התלמידים, אם זה דברים שדרך העולם להגזים, כגון אם יש לו ארבעים בחורים ואומר שיש חמישים מותר... אבל יותר מזה אסור משום שקר רמאות

כז). עוד אמר, בניגוד למה שרגילים לומר בשם רבנים: "גרבים שקופות, לא שחורות, מותר היות שלא רואים ברור רק מטושטש ותלוי במנהג המקום, וזה מנהג בני ביתו" (כתבי תלמידים יו"ד עמ' שס"ט).

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה טסח

וכו' (קונטרס מצוות חינוך ואיסור שקר ס"ח). פג שהיה באינקובטור מונים ח' ימים למילה משעה שיצא מהאינקובטור (חשוקי מד פסחים עמ' רצ"א). השוכר מלמד פרטי לבנו, אם עושה כן כדי לשמור על הרמה המקובלת, אינו יכול לשלם ממעשר, אבל אם עושה לקדמו מעבר לרמה של הכיתה יכול לשלם ממעשר (אורח צדקה י"א מ"א). ולפעמים יש בפסיקות האלו חידוש שנראה ללא מקור,¹ ולשיטת הגרי"ש זה תפקידו של הפוסק לשער.

ולפעמים כששינה מדין הגמ' לפי שינוי המציאות, לא רצה לקבוע את הדבר כהלכה. ראה באורח צדקה פ"א הערה י"ט בשמו: "מותר לתת יותר מחומש, ואמר לשואל: כאשר אניע לב"ד של מעלה אזי אניע את דעתי וסברתי למה מותר, והיה אם יקבלו, מוטב, ואם לא, אקח את הגהינום עלי". ובכלל כך היתה דרכו לפעמים שלא לקבוע היתר כללי, אלא שישאלו כל פעם. וכך נאמר בשמו: "רבינו לא מתנגד עקרונית להרדמה במשחה יחד עם זאת לא רצה לפרסם היתר ברור וכללי והעדיף שיודיעו למוהלים" (רפואה והלכה עמ' 353).² אבל אם נקבעים הדברים

כח. דמי יימר שהרמה המקובלת היא הקובעת מה נחשב מצווה, ואין נקבע שיעור זה של 'רמה מקובלת' שמשנתה ממקום למקום. ואם היה בבית ספר אחד ובו הייתה רמה מקובלת מסוימת, ועבר למקום אחר שבו הרמה המקובלת נמוכה ורוצה להשוות למקום אחר.

וכן עוד פסקים מחודשים, כמו:

אדם בא להתגייר מספק שהוא יהודי, והובן ממנו שרק מחמת שהוא ספק יהודי מתגייר לחומרא, ומאליו לא היה מתגייר, ופסק הגרי"ש שאין זה נחשב לקבלת מצוות (אשרי האיש דיני גרים עמ' צ"ב). ומחודש טובא.

וע"ע באשרי האיש יו"ד פרק ס' עמ' ק": קראים הזמינו פרוכת לבית כנסת שלהם, ושאל רבינו האם הס"ת שלהם כשר? וכשהושב שכנראה שכן, ענה הרי גם הם צריכים לקרוא, הם יהודים, מותר (ולבסוף אסר כי רצו שם ה' על הפרוכת, וחלילה לתת להם. וצ"ב מה הענין דוקא בזה). באמת הקראים מקדים את ספר התורה (כי לפי שטותם א"א למסורת ע"פ, ואם לא ייכתב הניקוד לא יוכלו לקרוא) ולכן הוא פסול. מיהו יש לדון כיון שאת הנוסח לוקחים מאיתנו, הרי הוא כחומש עכ"פ.

בנשמת אברהם מהדו"ת ב' תקכ"א כתב בשמו, דאבר המושגל בחי יש בו עדיין מצוות קבורה והוי ביטול עשה אם אין פיקו"נ. והדבר תמוה, דכיון שהשריש אין עליו כבר שם אבר המת אלא גוף החי (ולדבריו משכח"ל דיטמא המושגל ג"כ באוהל מחמת האבר).

בכתבי תלמידים יו"ד עמ' שס"ב: רבינו אמר לי שאם יבואו אורחים בשבת תוך חילול שבת יש לדחות את הברית ליום ראשון. ואינו מובן, וכי משום לפני עיוור ידחה הברית? וגם באמת אין בזה משום לפני עיוור, דהוא עושה מצוותו, והם יודעים שאסור ליסוע בשבת ושאלו בזה שום מצוה, ועימם ילון חטאם. וכנראה לא פירש השואל כל פרטי השאלה. [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): זו מחלוקת מאוד ידועה בין פוסקי זמננו, ויש עוד שהורו כגרי"ש.]

אדם מפורסם שנתן שיק לצדקה, ובמקום לפדות השיק, מכרו את השיק עם חתימתו בדמים מרובים, לא יצא ידי נדרו, כי לא נתן מכספו כלום (חשוקי חמד יומא עמ' שמ"ג בשם הגרי"ש). וצ"ב, שהרי נתן דבר שוה מעות הרבה.

לא ברור אם כל מה שכתוב בשמו מדוקדק, והבאנו עוד דוגמאות במאמר על קובץ תשובות ח"ה. ואפשר גם שמכיון שדרכו היתה לענות במהירות הבוק ובאופן מוחלט, השומע חשב שהדבר נחרץ, ולא הבין שזו פסיקה אך ורק עבורו לפי מצבו ולפי כל התנאים והפרטים שנסקרו ע"י הגאון בחלקיק שניה.

כט. היה כאן שינוי בעמדתו, ראה נשמת אברהם מהדו"ב ח"ב עמ' ש': מתחילה התיר הגרי"ש מילה בהרדמה במשחה, ובהמשך אסר אם התינוק בריא. ובישא יוסף ח"ב צ"ב שהורה לרב שכובד בסנדקאות בברית בהרדמה שלא ילך לברית. וברפואה והלכה עמ' 353 כתב "חלילה להשתמש בהרדמה מקומית בברית רגיל ולשנות מהמנהג שנהגו אבותינו ואבות אבותינו משנות דור", למרות שהוא עצמו התיר בעבר.

כעין זה ראה נשמת אברהם אה"ע ה' י"ב ב' לגבי פונדקאית: "וכן אמר לי הגרי"ש אלישיב זצ"ל לגבי השאלה מי נחשבת

שסט שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

בספר (מובא גם בס' אשרי האישי), שוב יצאנו מכוונתו. וכן פסק דומה: "תינוק שחולה במחלה מדבקת התיר למצוץ בצינורית, ואמר שהוראה זו היא חד פעמית לאותו התינוק, ואם יקרה שוב יש לשאול שוב רב" (אוצר הברית ח"ד עמ' קל"ח, מובא בס' אשרי האישי). וזה מתאים מאד לשיטתו שאין לקבוע היתר לשנות את הדין המקובל, אבל מכיון שהודפס בספר כבר הפרו הוראתו שזו הוראה חד פעמית, כי מובן שאין באמת חילוק בין תינוק לתינוק, אלא שלא רצה לקבוע הוראה כללית.¹

לעומת כל זה, הגר"ח לא פיתח שיטה בפסיקה, אלא השיב מה שנראה מפשטות הדברים בסוגיא, בפוסקים, ובחזו"א. ומתוך התחושה שמובעת בחזו"א בהרבה מקומות, שראיות צדדיות

האם כשהדבר נעשה בדיעבד, אמר לי הגאון זצ"ל שאמנם אין הכרעה בכל הנושא אך נראה שהאשה היולדת היא האם ואם היא גויה יצטרך הילד לגיור". וראה אשרי האישי דיני גרים פרק נ"ז שבזמן אחר פסק אחרת, 'והצגתי לפניו את הסתירה', וכו', אבל לא מובא שם יישוב. בפשטות היה אפשר ליישב שהחמיר לתרי אנפי וראה בו מצב ספקי, וכך משמע מההבטאות שם שאלו דברים שלא הוכרעו ע"י חז"ל, אבל השואל שם לא הבין כך.

עוד בנשמת אברהם ח"ד עמ' קטז, שהורה דילד שנולד ע"י הזרעה מלאכותית אין מילתו דוחה שבת, ובמהדו"ת ח"ב עמ' ש' שבהמשך חזר בו והורה שדוחה שבת. וביארו בשם ר' עזריאל אורבך, שהדבר נעשה שכיח ונחשב לידה רגילה, ולכן דוחה שבת.

באשרי האישי או"ח ג' כ"ו כתוב שאין לעשות את המילה בסוכה מחשש שיסתכן התינוק מלכלוך שיכול ליפול מהסכך. ועי' ביו"ד נ"ד ל' בהערה שהטעם שהורה כמה פעמים אחרת, כי תלוי בסוג הסוכה. ובעצם אין כאן שום הוראה מיוחדת, יש סכך שמצוי שיפול ממנו לכלוכים ובודאי שם זה סכנה, ויש סכך שלא מצוי.

ל. לכן יש בכתיבת והעקת כל הדברים, שמבחינת הגרי"ש היו הוראה לשעתם ולמקומם, קצת נגד המכון. ואמנם ניכרת מאד הוזהירות להיצמד ללשונו, ועדיין לא זו היתה הכוונה, וגם לפעמים נראה קצת מזולזל. (אמנם גם ספרי תשובות בשם הגר"ח נראים מזולזלים, אבל הגר"ח לא בא לפסוק הלכה אלא רק לסייע לשואל, וגם כתב בעצמו את ספריו באמנות מופלאה, ולכן אין הטפל מעיב על העיקר). ובפרט כשמסדרים פסקים של אחד מגדולי הפוסקים שבדור, צריכים יותר מתינות ועיון, מאשר העתקת המילים עצמן, ומלבד כל מיני שגיאות מוזרות בסידור הספר (דברים חוזרים על עצמם באופן מוזר, כך למשל בכתבי תלמידים' ביו"ד, מלבד מה שחוזרים הדברים באשרי האישי עצמו, עוד נכפלים שוב ושוב, ק"ו נכפל בק"ב, ושוב בקצ"א, ק"ח נכפל בק"ג, ושוב בקצ"ב. בכתבי תלמידים עמ' שע"ה: 'מקום ציור' ואין שום ציור, וכן שם עוד בסמוך. הקטע המופיע ביו"ד ב' עמ' ע"ט לענין הטפת דם ברית לחומרא, מופיע שוב בעמ' צ'), גם לא תמיד התחקו ובדקו אחרי המקורות שמעתיקים.

לדוגמא, בנדון אם צריך לפתוח שימורים בזמן הביעור, מובא מכתב הגרי"ש באשרי האישי דיני תרו"מ עמ' קפ"ה, דיפריש בערב שבת, שאז הותר להפריש שלא מן המוקף. והעיר הגר"ח שהרי הותר רק לצורך שבת, והשיב הגרי"ש 'העצה הזאת אינני מכיר'. וכתבו באשרי האישי דלכאורה צ"ל 'עצה לזה איני מכיר', ולא מובן מה תקנו. ובאמת תמוה שלא עיינו באותו מקור ממנו העתיקו, בהליכות שדה תשנ"ב 75, שכותב הדברים שהריץ את השאלות בין הגרי"ש לגר"ח ק, הראי"ש קנייבסקי, כותב שכוונת הגרי"ש היא שהעצה הזו לא יצאה ממנו, ולא דיבר על זמן הביעור אלא על ספק מוקף. ולכן לק"מ. (ולומן הביעור העצה היא להפקיר, כמו שעשה מרן החזו"א, וכך נוהגים. ועוד כתב בדרך אמונה מעש"ש י"א ציון ע"ג: "מיהו יכול לפתוח א' ולעשר על הכל ולא יחוש למוקף כיון שהוא זמן הביעור ואין לו עצה אחרת").

וראה עוד שם ה' שבת עמ' קמז, כותב: "אם מכנים מפתח לכובע לתוך הכובע ג' ימים קודם השבת, נתבטל המפתח לכובע, ומותר להוציאו כך בשבת". והדבר פלא, הרי המפתח דבר חשוב ואינו בטל לכובע, אפילו יהיה שם מאה שנים, ובפרט שתכלית נתינתו היא כדי לטלטל ולהשתמש בו בשבת לפתיחת הדלת. אמנם במקור הדברים (קובץ קול התורה נ"ו עמ' מ"ג), מבואר שהנושא הוא במי שהכובע גדול ממידתו, ומניח בתוך הכובע פיסת לבד להקטינו, שיכול להחליף פיסת לבד זו במפתח, וע"ז החמיר הגרי"ש שיעשה זאת ג' ימים קודם ולא רק בשבת.

ועוד דוגמאות איך לא דקדקו בדברים בשמו כתבנו במאמר על קובץ תשובות ח"ה, וגם על ספרי ההערות. וע"ע בהערות

וכדו' שהביאו אחרונים אינן העיקר, כי כל ראייה אפשר לדחות, ומה שקובע הוא פשטות ענין הסוגיא. ומכיון שאנן עניי, לא נתן מקום לפסיקה מסברא, והרבה פעמים כותב 'אולי' וכדו'. ובמידה מסוימת זה קשור גם לכך שאין מתח בין שתי שיטותיהם, כי הגרי"ש היה רב ומורה הוראות שקובע את ההלכה, והזהיר את מי שנטה מפסיקתו, והגר"ח רק הביא מקורות וכתב את העולה מן הסוגיא, והזהיר שלא לסמוך עליו.^א



מול הגרד"ל

הגר"ח והגרד"ל, יש להם מן המשותף, שנתגדלו בערוגת הרועה הגדול מבני ברק, ושניהם לא הלכו ממש בקו של שאר התלמידים, שהצטמצמו בעיקר לדרך לימוד החזו"א, ולספרים בהם

קידושין עמ' תי"ט, שהסתפק אם אפשר למנות גר לראשות ישיבה, ולא מביא כלל את דעת הרבה ראשונים ששמעיה ואבטליון היו גרים (רמב"ם בהקדמה ליד, פיה"מ עדיות א' ג', תו' ברכות יט. רשב"ץ לאבות א' י' ועוד רבים). וכתבו אחרונים דראש ישיבה שאני, דאין זו שררה שרירותית שמחליטים למנות, אלא מכיון שהוא ת"ח הכל צריכים לדרוש ממנו את התורה, והשררה היא לתורה, ולא לאדם. וכמ"ש בחמדת ישראל ע"פ האמור 'לא את מוקרית ליה, אורייתא מוקרית ליה'. מיהו הני מילי כשאותו גר הוא באמת ת"ח גדול שמוכן שצריך למנותו כדי שיגדיל תורה ויעמיד תלמידים, ולא שהוא כאחרים וסתם רוצים למנותו, דאז באמת יש לדון אם נקרא שררה. (גם הגר"ח"ק בהגהותיו להקדמת הר"מ, הנקראות בשער המלך, כתב וצ"ע היאך נתמנו שמעיה ואבטליון, ונעלמו ממנו הני אחרונים שדנו בזה וגם הברכ"י בחור"מ מביאים).

לא. שיטת הגרי"ש שלרב יש סמכות לקבוע מה לעשות, והם מחוייבים לציית לו, היא השיטה המקובלת לפנינו בישראל, וכן הנהגת מהר"י פוזן שליט"א, משרידי רבני אשכנז. אבל כיום בהרבה קהילות שרבו בהן אברכים ת"ח, אין מתייחסים כך. וכבר אמר החזו"א "שהיום אין לרב האחריות בהנהגה בעניני תורה ומצוות על בני עדתו כי אין לו סמכות לזה מבני עדתו ואינם מציינים לו בכל מה שדורש מהם וכך זה המצב בכל ארצנו הקדושה" (ארחות רבינו ח"א תכ"ד). וכנראה זה היה המהלך בליטא, שהיתה ארץ של ת"ח, ואילו בירושלים היה הכל נעשה רק ע"פ הרב.

הסטייפלר היה בעל השקפה ישיבתית, והיה יותר תקיף מהחזו"א בהתערבותו בעניני הציבור. החזו"א אמר תמיד שאינו מתערב בשום ויכוח, ולא אומר לאחרים מה לעשות, וכל מכתביו היו מכתבים ליחידים הנשענים עליו. (ולכן יכול היה להיות מאד תקיף בדבריו ובהנהגות שציווה, כי לא אכף אותם על אף אחד, וכך גם היתה הנהגת הגר"ח"ג). אבל הסטייפלר הלך באופן יותר דומה לראשי הישיבות הליטאים, שהורמו על העדה ליצור קהילות ההולכות בדרך בני תורה. ולכן היה קצת מתח מול מחותנו הגריש"א, עם כל הכבוד שרחשו כמובן זה לזה (ופעם אחת חשש שהגרי"ש נעלב מתגובתו וכתב מכתב לפייסו). אך הגריש"א והגר"ח"ק, היו כשני מקבילים, וגם רואים איך גדולי ישראל מנהיגים את עצמם ואת תלמידיהם באור המידות התרומיות שזכו להם. הגרי"ש היה ג'נטלמן, וזה ניכר בכל הליכותיו ותפיסתו את העולם ואת ההלכה. וגם בצורת התבטאותו, אין אצלו הומור, וגם אין התבטאויות מחמת ריתחא, תמיד דבריו קצרים ומדודים, יכול היה לשתוק שלושים שנה כי לא פנו אליו, אבל כשפנו אליו הוא קבע בעדינות ובתקיפות כרב בישראל. הגר"ח היה מענטש, וכך נראית הנהגתו ותורתו. וכל מעשיו בחייון ובהומור (סיפר שפעם אחת החזו"א ראה מישוהו על שולחנו עובר באיסור לישא, והתחיל לצחוק, ואז אמר לו בהומור: וכי כבודו רוצה ללוש?). הגר"ח"ל היה מוסרניק, וכך גם הנהגתו ותורתו. שדורש מעצמו כ"כ בקיצוניות ובוחן כל מעשה מה עומד מאחוריו, עד שלא יכלו לעמוד כנגדו. ולולי שהיה דורש מעצמו פי מאה מהדרגות הלא נתפסות שדרש מאחרים, היו נעלבים... כי אצלו לא היה מעולם הומור, אלא רק ציניות, מוסרית ונוקבת. וכמובן היה מנתח גם למה אדם מדבר בציניות (כי כך יותר קל להתמודד מול האמת), ולמה מנתח מדוע מדבר בציניות (כי לא נח לו עם הציניות), וכן מדוע מנתח וכו' עד לאין סוף של יסורים עצמיים וחייבתי נפש. הגרי"ש חיבב מוזיקה קלאסית, הבני ברכים נעדי חוש מוזיקלי לחלוטין, וגם כשהם מספידים זה עדיין במנגינת כד יתבין וכו'.

שעא שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

עיין החזו"א. הגר"ח הביא עמו מבית אבא את רוחב האופקים הפינסקא, והגרד"ל את הגאונות והלמדנות הפולנית. ועדיין, הגרד"ל נוטה לפלפול, גם אם ביקורתי ונוקב, והגר"ח לשליטה וסידור הדברים על פי הדרך הפשוטה יותר. בקריאת דברי הגרד"ל יוצא הקורא במסקנה שאין הוא, הקורא, מבין כלום בסוגיא, ושום דבר אינו כמו שהוא נראה. ואילו בקריאת דברי הגר"ח יוצא הקורא במסקנה שמעולם לא היו הדברים ברורים יותר.

בשנים האחרונות התפרסמו התכתבויות הגר"ח והגרד"ל, אשר היו גנוזות שנות דור, לראשונה בעלונים, ואח"כ בספר שיח דבר (ב' כרכים, ב"ב תשפ"ג). המכתבים מתחילים מתשי"ח (לכן לא מדויק מה שנכתב בשער חלק שני "המכתבים בין השנים תשל"ח - תשס"ח").¹ הדבר הראשון הבולט בהם, הוא ההתבטלות המפחידה של הגרד"ל מול הגר"ח (ודוקא במכתבים מהשנים הראשונות). באותן שנים הגרד"ל היה ר"מ ישיבת סלבודקא, והגר"ח היה אברך בכולל חזו"א, אמנם מבוגר מהגרד"ל בשנתיים, אבל אף אחד לא שיער ולא פילל שאותו אברך, למרות שהיה ידוע כבקי עצום וכעמל בתורה נורא, ייחשב לשר וגדול על כל בני הגולה. וגם חבריו לא התייחסו אליו כך, מלבד ר' גדליה נדל, שהיחסים ביניהם נשארו כמו בימי החזו"א. ואילו הגרד"ל, הידוע בתקיפותו ובביקורתו, מתבטל לחלוטין כלפי הגר"ח. ונראה שהוא הרגיש בעינו החדה שספר תורה חי כזה, יגיע רחוק הרבה יותר ממה שאפשר לחשוב. עכ"פ, בד"כ הגרד"ל פונה אל 'הדרת כבודו', והגר"ח משיב אל 'ידידי' (ובח"א נ"ט במכתב מתש"כ: "כבר זמן רב לא קיבלתי מידידי כת"ר שליט"א שום מכתב", והגרד"ל משיב: "מה מאד נצטערתי על שהשהיתי את דבר שליחת ספקותי לפני הדרתו כמשפטי מדע פעם בפעם, גרמה בזה איזה נדנוד חשש לרום הדרכ"ג שליט"א, ומה ירב הצער... ואבקשה מאד מהדרתו שימחל לי על שבגיני נגרם צער להדרתו").

ובאמת, למרות שהגרד"ל הוא גם בקי גדול, הגר"ח בתשובות למכתביו, כמה וכמה פעמים מעירו על בקיאות, ולפעמים ממש בסוגיא: "מה שכתב בדברי רש"י סותרים, כבר עמדו ע"ז ברש"ש ובטהרת הקדש, וכן מש"כ כת"ר שליט"א בכוונת המרדכי כבר קדמו בטהרת הקדש" (ח"ב עמ' כ"ד). "מה שנסתפק ביצא בשבת בח' ציציות אי חייב הוא מבואר בערובין צה ב" (ח"ב עמ' כ"ו). "מה שהעיר בד' המ"ב... עי' בפמ"ג גופא שמצרף זה לסניף" (שם עמ' כ"ז). "מאי דפשיטא ליה למר... כבר שדו בה נרגא האחרונים ז"ל" (ח"ב עמ' מ', המקורות שם בהערה כ"ו, ומובאים בספרו של הגר"ח למס' תפילין). "אם צריך בב"ש דע"ד – תלוי מח' הרא"ש ורבינו מנוח... בענין ב"ש הפתוח לבה"כ – מבואר להדיא במס' מזוזה" (שם). "מש"כ בשם בית מאיר – הוא שיטת

לב). עוד דבר מוזר נדפס בשער ח"א: "מכתבים אלו נכתבו בין גדולי הדור שיחיו בעיקר משנות (?) תשי"ט עד שנת תשל"ח ולאחר מכן באו פסקי פסקי. בשנים קדמוניות אלו, עדיין לא ראו לאור (?) רוב ספרי רבותינו הראשונים שקיימים היום, ומשכן ניכר במיוחד דרך הלימוד של גדולי הדור שלפנינו שמתוך הלימוד העצמי בש"ס וספרי וספרי היד שאבו את עוצם ידיעתם ועוזו מרחב מחקרם". נראה שקצת נסחף הכותב לתאר את השנים שעד תשל"ח כ'שנים קדמוניות', שבהן 'גדולי הדור שלפנינו' לא היו לפנינו הראשונים... ודוקא שני הגאונים המדוברים, להבדיל משאר תלמידי החזו"א, מעיינים טובא בריבוי ספרים, ולא רק בש"ס וספרי... וגם המכתבים האלו גופייהו משופעים במקורות רבים מכל הזמנים. מה שכן נכון הוא שעדיין, כתלמידי החזו"א, עיקר העיון של הני רבנן הוא בסוגיא ובראשונים המרכזיים, ומהם הציר המרכזי של הדיון. אבל אין זה מחמת היעדר ספרים. (וראה בח"א עמ' ל"ט, שהגרד"ל מציין לעיין בחידושי רבינו יונה לסנהדרין, ובהגהה נכתב אולי צ"ל ביד רמ"ה. ולא ידעתי למה הוגה, ואם על דעת הגאון המחבר, כי דברי רבינו יונה מיישך שייכי לדבריו שם, וכבר היו בדפוס חדש בזמן כתיבת המכתב).

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שטעב

המרדכי" (שם מ"א, ומציין שם גם לדבריו במסכת מזוזה שעמד בשאלות אלו. כנראה חלק מהדברים כתב הגרד"ל כהערות לספרי הגר"ח על מסכתות קטנות, וחלק כתב בלא עיון בספריו אלו, וכן שם מ"ג: "מה שהקשה על רבינו מנוח כתבתי בזה הרבה"). "מש"כ דהטור פליג אתשובת הרשב"א – כבר תיקן זה ביד הקטנה... "מש"כ דדעת הרא"ש דחצר חייבת מצד עצמה – בחזו"א נסתפק בזה, ואני הארכתי בזה" (שם מ"ב). "משה"ק מתפילין כבר יישב זה מהר"ם שיק... מה שכתבתי... בשם כת"ר... ראיתי אח"כ שכבר קדמו בזה בתשו' כת"ס" (שם ס"ה).

ובח"ב עמ' ק"ל "הערות לדרך אמונה כלאים", משיב הגר"ח"ק (בעמ' קל"א): "הערתי בזה בשער הציון סוף פ"ד." בהערות למס' כלה עמ' קע"א אות ל"ח, שואל הגרד"ל מנ"ל להגר"ח"ק דע"ז מביא לידי שפיכות דמים? ובעמ' רט"ז משיב הגר"ח"ק ממקור בויק"ר ד' ו' (וע"ש בהמשך שהגרד"ל רוצה לחלק, אבל הגר"ח לא מליכו כתב). בעמ' קצ"ט תמה הגרד"ל על המאמר בכלה "תושיה דברים של תוהו עולם משותת בהם", דלכאו' ט"ס וצ"ל תורה, ולא תוהו, ולא מסתבר שתכונה התורה 'תוהו' שאינו לשון של כבוד. והשיבו הגר"ח"ק עמ' רי"ז דכן הוא בגמ' סנה' כו: "למה נקרא שמה תושיה שהיא מתשת כחו של אדם... ד"א תושיה דברים של תוהו שהעולם משותת עליהם". ושתיק ליה הגרד"ל. בח"א עמ' ו' מביא הגרד"ל מהלשון בגמ' "מוזב שנעקר", דצ"ב אם שייך לגבי דבר תלוש, ומשיבו הגר"ח"ק (עמ' י') דמצינו עקירת שולחן, ועוד (מיהו מה שמביא שם מלשון 'נעקר מן העולם', אינו מן הענין, דהוא מליצה, אבל ענינה שהאדם מחובר לחיים, קהלת ט' ד', ואין לך עקירה ותלישה גדולה מן המיתה). "מה שנסתפק אם מת שלם שעורו בד' מפורש בערובין ל. מה שכתב דמתני' דביב מיירי בכזית, כבר קדמו הר"ש באהלות וכן מפורש בתוספתא" (ח"א עמ' ס"ז). "קושיית כת"ר קדמו הבאר שבע ושאר אחרונים... ולבד זה כ' בקר"א וכמדומה דכ"ה במאירי" (ח"א עמ' קכ"ח). "לא זכרתי דברי הרמב"ם בפיה"מ שהביא הדרתו" (ח"א קנ"ד). ובח"א צ"ג כותב הגר"ח: "מה שנסתפק באומר גולתני ב'... לכאו' היינו מתני' בשבועות מב: ". שם ר"ד, כותב על מה שנסתפק הגרד"ל: "כבר דן בזה ר' מיכל (-טיקוצ'ינסקי, בגה"ח), והביא בשם פ"מ להקל". שם ר"ל אות ח' מדקדק הגרד"ל ממ"ב דלא כט"ז, ומציין לו הגר"ח"ק בעמ' רל"ב, דהבאה"ט מביא את הא"ר שחולק בזה על הט"ז. בח"א רמ"ט שואל הגרד"ל על הגר"א איך מצטרפת טיפה על פחות מכביצה אוכל, להשלים לכביצה, ומשיבו הגר"ח"ק בעמ' ר"נ דמשנה שלמה היא טהרות א' ה' (וראה דברי הגרד"ל רנ"א אות ב', והתשו' עמ' רנ"ד). ועל קו' הגרד"ל עמ' רנ"ב, מעיר הגר"ח"ק עמ' רנ"ד: "תרומה שלא הוכשרה בזה"ז בקבורה כמ"ש טו"ד שלא", ואומר הגרד"ל: "לענין תרומה שלא הוכשרה בודאי נתעלמה ממני הלכה", עמ' רנ"ה). "כבר קדמו בראיה זו בתורי"ד מגילה ח: " (שם עמ' ש"א). על קו' הגרד"ל ח"א רצ"ד איך מימי ים מכשירין לטומאה, הרי אין ראויין, משיב הגר"ח: "עיי' ערובין כח: דאם אפשר למתקן ע"י אור מקבל טומאה" (עמ' רצ"ו, ועיי' עמ' רצ"ז, הגרד"ל צריך ראיה גם לתירוץ, ולא סגי ליה שאפשר לתרץ). "כבר הקשה כן המלבי"ם" (ח"א שנ"ח).

ולפעמים הגר"ח 'מחזיק ראש' על ההתכתבות יותר מהגר"ד. בח"א עמ' רמ"ו כותב הגרד"ל ראי' מתו' חולין קל: לשיטת הגר"ח, ומשיב לו הגר"ח"ק בעמ' רמ"ז: "כמדומה שהבאתי במכתבי דברי תוס' אלו". ואכן מובא במכתבו לעיל עמ' רכ"א כראיה לדבריו.

שעג שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

בח"א שמ"ה שואל הגרד"ל מהגר"ח, האם מכיר עוד מקום ובו מוזכר כלי בשם 'פתיקה', שנמצא בתוספתא כלים ספ"ב לפי הגהת הזר זהב (ופירש מלשון פותקין ביבותיהם ושופכין בו מים). והגר"ח ק"ק עמ' שמ"ו מציין לילקוט המובא בגליון ירו' לשקלים ג' ב': כוס גדול הנקרא פוסקא. ובערוך ערך פתקא. ואכן האמור שם בילקוט אסתר ששמו פוסקא, בספרי דאגדתא על אסתר הגי' פתקא: "אין אונס. אמר רבי לוי כך היה טכסיס של אנשי פרס, היו משקין בכוס גדול מחזיק (ד' ה' שמיניות) ונקרא פתקא, ואפילו מת או משתגע לא היה מחזירו עד ששותיהו, ושרי המשקים שלהם היו מתעשרים מאותן המסובין שלא ישקו אותם בו, אבל אחשורוש לא הכניס אותו הכוס לתוך סעודתו דכתיב אין אונס". ולפ"ז ממש דומה לפותקין ביבותיהם, ששפיכתו ששופכין ממנו היא זרם גדול.³⁷

ולפעמים הוא להיפך, בח"ב עמ' קל"ד מעיר הגרד"ל דהמובא בדרך אמונה פ"ט מכלאים בשם אגודה, הוא דברי התוס' ב"ק נה. (ואכן הכניס ציון זה הגר"ח ק"הוספות לדר"א). ובהערות לקרית מלך (ח"ב עמ' ע"ד ואילך), י"ד מוסיף הגרד"ל בקיאות על הגר"ח, ועל המובא שם כמה מקורות בשבת כ"ז י"ג, מציין הגרד"ל דרמב"ן ערובין מא: אייתי לכ"ז. ובהמשך שם מוסיף מקורות על מקורותיו של השר הגדול העומד לפני המלך. והגר"ח משיב לו: "חלק גדול מהם כבר העתקתי בשם הדר"ג שליט"א, ויש מהם שכבר רשומים אצלי בהוספות... ויש מהם שהם ציונים והערות נחמדות אבל אינם שייכים לקרית מלך" (עמ' ק'). ועל האמור אות נ' משיב הגר"ח ק"ק עמ' ק"א שכבר נמצא בספר קרית מלך (וכן בח"א רס"ו הגרד"ל מציין על ס' מזוזות ביתך מכלאיים, ומשיבו הגר"ח עמ' רס"ז דכבר הביאו בהוספות. וראה ח"א שכ"ד שהגרד"ל מעיר על השונוה"ל שבספר קרית מלך כתב שהוא ט"ס... והגר"ח ק"ק משיב דשונוה"ל מיוסד על מ"ב. ושם תע"ד הגר"ח ק"ק מעיר על הערות הגרד"ל לנחל איתן, ומציין לו מקומות שדן בזה בנחל איתן עצמו, ראה שם אות י"ד, י"ט, נ"א). ובח"א קצ"ב כותב הגר"ח: "דברי הב"ש

לג). והנה כמה פעמים אמרו חכמים נפל פתקא מן שמיא, ויש מרבתינו שפירשו כמו בת קול, שפתאום הבינו הדבר. כ"כ המהר"ל בח"א ב"מ פו. והמלבי"ם במדבר י"ט ב'. ומקדם חשבתי שכוונתם שכאילו נכתב בפתק ונודע לכולם בבירור. אבל קצת צ"ב הדימוי של כתיבה בפתק, דמה פתאום יכתבו פתק מן השמים, ורוה"ק היא בהשגת הנפש והנשמה, ולא בפתקים. ולפי ביאור זה, אולי הכוונה כמו זרם מים, שפתקא הוא זרימה חזקה שבאה על כרחו של אדם, והתורה נמשלה למים, וגם דבר ה' מלאה הארץ דעה כמים, ויגל כמים משפט, ותבא כמים בקרבו (אבל לפ"ז לא יתבאר הא דסנה"ס. נפל פתקא דכתיב ביה אמת. ואולי הכוונה לשון נופל על לשון, דחכמים הבינו דספר ה', שעליו אמר משה מחני מספרך, הוא דור דור ודורשיו, וכאילו יש בו פתקאות על כל אדם ואדם, ונפל פתקא הוא שיש שפע ומינים פתאום מה כתוב בפתק העליון. וזה שאמרו סנה"ס קב. יצא ירבעם מירושלים יצא מפתקה של ירושלים, יצא מן הכתב הכתוב לצדיקים וכו', נשים צדקניות שלא היו בפתקא של חווה. ולכן גם הדין נקרא פתקא, דבסוף כותבין בפתק, שזו היתה הצורה לכתוב פקודה, שיש פתק ושולחין אותו עם השליח לבצע. וגם הגורל בחיק יוטל ומה' כל משפטו, ולכן אומרים עליו 'טלו פתקיכן', בתנחומא בהעלותך. והתרגום איוב י"ט כ"ג פי' יוחקו בספר – בפיתקא יתרשמו, משום שהבין שהכוונה לספר של מעלה). ואולי גם הבקעה נקראת פתקא (לחלק מהגירסאות) משום שבעת הגשמים נפתקין אליה כל המימות ושוצפת. ולא רק מים אלא כל דבר, פתקיה ד' מאה פרסי, פתק ביה גירא, פתקי גנבי.

לד. אגב, שם עמ' צ"ב, וכן עמ' קל"ד, כבר נוהג הגרד"ל להעתיק מהרשום אצלו, וכן שלח להגר"ח העתקה מהרשום אצלו נקודות לעיין. ובעמ' קל"ו שלח לו הגהה על שעה"צ קי"ד: "צריך חיפוש ולא עיינית". בהערות לכלה עמ' קצ"ח אות ק"כ כותב "יש לעיין שאג"א מט' ועי' מה שכתבתי שם על הגליון", ואולי הוא הוספה שהוסיף לעצמו אחר שליחת המכתב.

וכמובן שההערות המובאות שם אינן כל מה שחידש בזה. כך למשל בקרית מלך פ"ג ממלוה ה"ו, דן במקור הרמב"ם שם אם הוא ממדרש תנאים, והגרד"ל בח"א עמ' ל"ד במכתבו מוצא מקור מתוספתא.

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שיעור

שהביא באמת לא ראיתי אז". והגרד"ל: "מש"כ הדרתו... כ"כ הגר"י מלצן בשם הגאון בעל פרי יצחק" (ח"א רל"ג). "משה"ק הדר"ג... כזאת הקשה רש"ש בחידושו" (ח"א רס"ט). "מש"כ הדר"ג... במ"מ פ"ח מגרושין בשם תשו' רמב"ם כ' לא כן" (ח"א רפ"ו). "בהא דקלעים באמת טעיתי... וכעת אני רואה שרש"י לא פירש כן" (שם תט"ז).¹

ומעניינת גם תשובת הגר"ח בדרכי המחברים, שהגרד"ל הביא בעמ' ע"ח כמקור לרמב"ם שהרלב"ג כתב כן בשם 'אמרו ז"ל', ומשיבו הגר"ח (עמ' ק"א) שכמדומה שהרלב"ג קורא 'אמרו ז"ל' גם לדברי רמב"ם (אמנם לא מצאתי שכן דרך הרלב"ג, והכוונה היא שבמקום זה כך הוא).² וע"ע בהגהות למס' כלה אות ד' (שיח דבר ח"ב עמ' קס"ב) שהגרד"ל מדקדק בלשון 'מקדש' למי שמברך על הכוס, ומשיבו הגר"ח: "כל ברכה שצריכה כוס נקראת קידוש, עי' תשובת רמב"ם סי' קכו' וכן נהגו הספרדים עד היום לקרוא למברך על הכוס במילה מקדש" (עמ' רט"ו).³

לה. דבר פלא הראני המופלג רפאל ויהודה שימל נ"י, שהגר"ח בח"א עמ' רפ"ט מסתפק אם נוהג הקהל בזמן ששמיטה דרבנן, ומדייק קצת שהיה הקהל בימי עזרא. והרי משנה ערוכה היא בסוטה ז' ח' שהיה בימי אגריפס המלך, ואת"ל שהיה רק מדרבנן זכר להקהל, שמא עזרא ג"כ היה באותו אופן (דהרי לא היה מלך כלל). ובכלל לשון הגר"ח שם צ"ב: "אם יבנה ביהמ"ק כעת אם יהיה הקהל מאחר ששמיטה היה דרבנן... וצ"ע החשבון", הרי כשיבנה בהמ"ק גם יהיו רוב ישראל על אדמתם, ותהיה שמיטה מן התורה. ואולי כוונתו מאחר שנפסק קיום השמיטה מן התורה שוב לא יתחייבו בהקהל? ובאמת עיקר הדבר מבואר בחינוך תרי"ב דאין הקהל נוהג אלא כשרוב ישראל על אדמתם. ולכן כתב האדר"ת בס' זכרון דבבית שני נהג מדרבנן.

לו. עוד בדרכי המחברים, כותב הגרד"ל לר"ח בשיח דבר ח"א עמ' קי"ד: "מה שהאריך הר"ח בלשון ציון הפרק [הר"ח כותב: "פרק המוכר שדה בזמן שהיוכל נוהג וכו'"], מצאתי לזה פעם דוגמא בדברי הר"ח במקום אחר שהאריך בלשון ציון הפרק, ואינו (צ"ל ואינו) זכור כעת היכן הוא, אמנם מלת וכו' קשה". ובאמת כך דרך הר"ח הרבה פעמים, לעורר את הקורא על זכרון נושא הפרק, כמו: "בפרק ארבע מיתות נמסרו לבית דין" (שבת קנד.), "בפרק המוכר פירות לחבירו ובפרק הכונס צאן לדיר (שבת צט.)", "בפרק בהמה המקשה לילד (שבת קלו.)", "בפרק ואלו קשרים שחייבין עליהן" (שבת קמ.), "בפרק בנות כותים נדות מעריסותן" (שבת קמח.). "בפרק כל הבשר אסור לבשל בחלב" (חגיגה יח.). "בפרק הכותב לאשתו דין ודברים אין לי בנכסין", (ב"מ מב.). "בפרק שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצדה", (ב"ב יז.). ודוקא בפרקים שעשו בהם אחרים סימן מפני הדומות, סותם: "והתנן בפרק רבי אליעזר" (פסחים עב.). וכן בביצה ו. "בפרק רבי אליעזר במסכת שבת". שזמה מובן שאין כוונתו לסימנא, אלא ללמד את תוכן הפרק, וכשתחילת הפרק 'רבי אליעזר' אין מה להרחיב המשפט (ובמקום אחד כן עשה סימן לפרקי רבי אליעזר, בתענית כב. כתב "בפרק רבי אליעזר אומר תולין", אלא שדוקא שם אינו מדויק, והוא בפ' שמונה שרצים, ויש שם בסמוך עוד ציון שגוי, אולי כ"ז מתלמיד טועה. ועי' לו בב"מ כח: "פרק סדר תעניות השני"). וגם במקום שקיצרו שאר חכמים, וקראוהו 'פרק חלק', לא שינה ממנהגו וכתב "בפרק אלו שאין להם חלק" (תענית ה.). ולפעמים מחבר את תוכן דבריו עם שם הפרק, כמו: "רבנן פליגי על ר' שמעון דשרי דרך גגות ודרך חצירות ודרך קרפפות ואף על גב דאמר רב הלכתא כר' שמעון בפרק כל גגות העיר רשות אחת הן" (שבת קלא.). וכן: "והיא מצותו כדתנן בפרק איזהו מקומן של זבחים הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים שחייטן בכ"מ" (ר"ה כח.). ובסוכה ח. "וגרסינן בפרק חלון שבין ב' חצרות א"ר יוחנן חלון עגול". ומה שכתב הגרד"ל שמלת וכו' קשה, מצאנו לו גם כזאת בתענית יח. "במנחות בפרק רבי ישמעאל אומר עומר היה כו' איתוקם תמידא", כי הכוונה כאמור, לחבר שם את הפרק עם תכנו. ובב"מ ז: "פי' תורף כדתנן בפרק כל גט שנכתב שלא לשם אשה וכו' הכותב תופסי גיטין צריך שינח מקום שם האיש והאשה".

לז. אגב, הגרד"ל ח"ב עמ' כ"ג כותב, על האמור במס' כלה ב' ז' לגבי דור המבול: "שלא תעלו בחשבון עולם", דאולי רומז דשנת המבול אינה בחשבון שנות עולם, ומוסיף: "כמדומה שיטת הגר"א, וכעת לא עיינתי". וגם הגר"ח לא השיבו ע"ו. ובאמת הגר"א (בביאורו לחומ"מ ס"ז) הרי סובר להיפך, דשנת המבול, למרות שלא שימשו בה המזלות, עולה לחשבון עולם. והיא פלוג' במדרשים ובירור ר"ה, אלא דסובר הגר"א דקי"ל דעולה לחשבון עולם. (וביאור שלא תעלו בחשבון עולם, פירשתי בביאור מס' כלה, שכל מה שקודם המבול נשכח ולא יזכרוהו, והיו מונים למלכים מאחר המבול ואילך).

שעה שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

לא לנו לשפוט מי משני הגאונים האלו בקי יותר בספר חזו"א ובמשמעויותיו, אבל בהיכרות עם החזו"א גופא, בודאי הגר"ח הכירו והיה קשור אליו במשך שנים רבות, ומתבטא הדבר למשל במכתב הגרד"ל בח"ב עמ' ל"א (מתשכ"ג), שרוצה לדקדק מחזו"א יו"ד קס"ט ב', כחימודי דניאל לחייב פחות מדע"ד דחוי לתשמישו. אך במשך הזמן נודע מתלמידיו, שהחזו"א לא ס"ל כחמו"ד, ודחה דבריו, וכן שמעתי ממנה"י פוזן (וכ"כ בהגהות שם, ממוזות השער, דהחמו"ד חזר בו, וגם בשם הגר"ג והגר"י וסרמן שאין זו כוונת החזו"א, ובעצמו נהג לא כן). ובעמ' ר"ל שואל הגרד"ל לענין קיום מצוה בזמן אמירת ק"ש פרשה ראשונה, והגר"ח"ק משיב בעמ' רל"ב: "מרן זצ"ל הורה לי דחייב לקום מפני חכם אפילו תוך פסוק ראשון". וראה בח"ב מ"ד שהגרד"ל כותב "כמדומה דהחזו"א במסכת ידיים צידד דלא כתשובה זו ואינו תחת ידי כעת", ו"ה והגר"ח"ק משיב: "עיינתי בחזו"א ואין ברור שם..." (שם עמ' ס"א, ולעומת זאת בח"א שם"ב הגרד"ל מצטט מחזו"א כלים, והגר"ח"ק משיב: חזו"א כלים אינו תח"י כעת). ואילו לגבי כתבי יד החזו"א, פעמיים מחדש הגרד"ל להגר"ח, בח"ב עמ' ע"ד כותב הגרד"ל: "מאד דקדק הדרכ"ג בלשונו... וכן כתב מרן זצ"ל בהשגותיו לחי' רבינו חיים הלוי (כת"י)", ובח"ב עמ' ז': "נראה לי דבחזו"א או"ח ח' ד' ד"ה ניקב, בסופו, צ"ל "להחמיר בניקב (כולה) [תוכה] אפילו", וכו'... לכאורה הוא מוכרח בכוונתו, וראיתי בכתי"ק המונח אצל הרש"ג שליט"א וכתוב כמו בדפוס, ואולי הוא שיטפא דכתיבה". שמע מינה דבשנת תשכ"ג (זמן כתיבת הדברים) ניתן היה עדיין לבדוק את הכת"י אצל ה"ר שמריהו, ועדיין לא גנבוהו הגנבים. וראה ח"א נ"ז: "מה שהקשה בד' התו' חולין עב. מהא דכרי' ז. קו' זו כבר קדמוהו רבנן, ובילדותי שמעתי קו' זו בשם זקני הגאון בעל בית תלמוד זצ"ל, וגם בחזו"א יו"ד טז' ה' דן בקו' זו [ולא הביאה בשם אביו], ואח"כ ראיתי זו הקושיא גם בעוד אחרונים ז"ל". ועל נדון הגרד"ל ח"א עמ' קע"ד, כותב הגר"ח עמ' קע"ו שנדון בחזו"א יו"ד.

עוד הבדל ביניהם, שהגר"ח"ק אוהב תמיד את הפשטות, והגרד"ל לפעמים מוכרח לו מתוך עיונו פירוש מחודש, ואינו חושש (ראה דוגמאות במאמרי החווה והכהן, בקטע: פירותיהם ופירות פירותיהם). וראה שיח דבר ב' עמ' כ"ה: "מה שפירש כת"ר שליט"א... דוחק גדול מאד" (ח"ב עמ' כ"ה). "משכ"כ... לענ"ד דוחק גדול הוא ולא מסתבר" (שם עמ' כ"ו). "מה שאמר לי כת"ר... עיינתי בזה ולענ"ד הוא דחוק" (שם עמ' כ"ז). "משכ"כ כת"ר לחלק... קשה לומר כן" (שם עמ' ס"א). "משכ"כ כת"ר שליט"א רחוק מאד, אף כי דבר חכמה אמר" (ח"א עמ' נ"ח). ובח"א עמ' ס"ז, על הצעת הגרד"ל לפרש חומר בכזית מבמת, על ענין מופשט, כותב הגר"ח"ק: "לענ"ד קשה כטינרא לומר כן, דלא מצאתי בשום מקום חומר רק על נ"מ בדין". ובח"א עמ' קנ"ז: "לפי דעת כת"ר אסור למי חטאת ליגע בשום כלי וחפץ, דכל מה שתגע תטמאנו, ומיד תטמא ממנו, והוא פלא" (הגרד"ל מוכיח זאת לכאורה מדברי החזו"א, אחרי שכתב בקוצר עמ' קמ"ט, והגר"ח"ק בעמ' קנ"ב "איני מבין קושייתו". ושוב ביאר הגרד"ל בעמ' קנ"ז את החשבון איך זה מוכח מדברי החזו"א אליבא דהגר"א. אבל הגר"ח"ק דוחה הכל מחמת שזה מחודש, ולא נזקק עוד לבאר). וכשהגר"ח"ק מיישב הדברים בסברא פשוטה (ח"א עמ' רנ"ד),

לח). אינו תח"י אין הכוונה שאין לו את הספר, אלא כמו בחזו"א, שבעת הכתיבה אינו פותח. וראה ח"א ש"ס שכותב הגרד"ל "הנה ראיתי במסכת כלה רבתי פ"ו, ראיתי מובאת פעם בספר סדרי טהרות על כלים ואינו תחת ידי", והולך ומצטט את המאמר שם. ומסכת כלה רבתי נמצאת בכל ש"ס בסוף ע"ז.

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שעו

משיב הגרד"ל: "בודאי שאין הדברים נכונים מה שכתבתי בזה, ואחר כתבי מיד נמלכתי" (עמ' רנ"ו).

ובח"ב עמ' כ"א מציע הגרד"ל ביאור וכותב: "כמובן דאין זו אלא השערה בעלמא והדרכ"ת שליט"א ישפוט בזה אם ניתן להיאמר", ועל זה משיב הגר"ח קצרות: "מש"כ כת"ר שליט"א ניתן להיאמר". בח"א קי"ב מזכיר הגר"ח את דברי תרגום רות שמונה צליבת קיסא כאחד ממיתות ב"ד, וכותב שהכוונה דלמיגדר מילתא אפשר לתלות. והגרד"ל עמ' קט"ז כותב דאפשר דתליה היינו נמי חנק, והגר"ח משיבו בעמ' קכ"א: "תמהני הרי בתרגום מפורש צליבת קיסא" (כי פירוש המילה קיסא בארמית הוא עץ, בתרגומים ועוד, ולכן לא נאמר כאן תליה אלא נאמר עץ).^{לט}

לכן גם הגרד"ל ממחר להגיה טפי בהרבה מקומות, והגר"ח קמשיב לו איך אפשר ליישב את הנוסח שלפנינו. כמו בח"ב עמ' ז', שהגרד"ל רוצה להגיה בחזו"א, והגר"ח קדוחה. ובח"ב עמ' ק"ס מגיה הגרד"ל הגהה גדולה במ"ב, שהדר ביה, ולא תיקן, ונדדו כמה תיבות, וכו', והגר"ח קדוחה בפשטות 'עיינתי מקופיא ולא הבנתי כל כך ההערה'. אמנם הגרד"ל מחלק חילוק הגון, ואיך למד המ"ב זה מזה, אלא שהגר"ח קטוען שהמ"ב לא חילק ולכן לא מובן לו מאי קשיא. (אך בח"ב עמ' קל"ז להיפך, הגר"ח קבדך אמונה רוצה להגיה, והגרד"ל מיישב מדוע אין צורך). בהגהות למס' כלה (ח"ב עמ' קס"ו אות ט"ו) מציע הגרד"ל לבחור גירסא אחת (האוכל ארבע ביצים לבו נעקר, במקום ארבעים), והגר"ח קמשיב (עמ' רט"ז) שמה שרשם הוא ע"פ כלה זוטא" (וכעין זה שם אות נ"ה עמודים

לט). ועי' בליקוטי חב"ח ח"ח בהגהות לאהע"ז שכתב דהחת"ס תמה אם תרגום רות משל צדוקים כי המיר חנק של תורה בצליבת קיסא. ומש"כ ע"ז בהג' לשכת הסופרים אינו מובן. וכן תמה מהר"ץ חיות באמרי בינה (ויש בו עוד ב' דברים שלא כהלכה, שכתב דהעומר נקצר בער"פ, וכן מתרגם שלף נעלו כפפת היד). ולפי מה שביארתי בקונטרס פסקי חזו"א בעגונות פרק ח', יל"פ דעיקר צליבה בד"כ היא במסמרים, ולכן באה לומר דאצלינו אין הורגים במסמרים אלא בחנק, ולדוגמא הביאה צליבת קיסא שהיא בחנק, ועיקר הכוונה לומר דחונקין, ולא דוקא על ידי התליה (כט"ז י"ז מ"ג).

מ). הגרד"ל משיב (עמ' רי"ט): "כפי ששמעתי מאז [בטבעים דהיום] אין אדם יכול לחיות כשיאכל ביצים במספר פחות בהרבה מארבעים, ואיני זוכר המספר ששמעתי, אבל היה זה ודאי פחות מכ". והדברים תמוהים, אטו סובר הגרד"ל שמי שיאכל ארבע ביצים ימות? והרי גם במה שאמרו על האוכל ארבעים אגוזים, או רביעית דבש לבו נעקר, בודאי אין הכוונה שמתים מזה, ומעשים בכל יום שאוכלים מאלו ג' המינים כמות גדולה, ואין מסתכנים. והכוונה שמכביד על הלב (בחולין נט. אמרו מתעקר תליא דליביה), בריבוי השומן (ובטבעים דהיום מדברים על הכלסטרול או הסוכר), או שאוכל כך תמיד בקבע סוף בא לידי התקפת לב. וע"ע באגודה שג"כ גורס ארבעים ביצים, וכמדומני שכך ברוב הנוסחאות הקדומות לכלה.

וע"ע בח"א רפ"ח שהגרד"ל דן בענין דרכי האכילה של לימון לענין שביעית, וכותב שע"פ החזו"א שההיתר בשבת הוא רק אם נותן המיץ לימון בתוך מים, "לא נראה שיש מי שאוכל בענין זה מיץ לימון, א"כ הו"ל הפסד פירות שביעית", ומשיב הגר"ח ק: "אני ראיתי הרבה אוכלין כן, מ"מ חלילה לי לפסוק למעשה". והוא משקה לימונדה שהיה אז מאד נפוץ, ועדיין קיים. (ושם תכ"ו מניח הגרד"ל, דאדם שיש לו חתול, החתול אוזל ואתא כל היום והוא כמו יוני שובן, דהגול רק משום דרכי שלום. וכמדומני שאין כך דרך חתול ביתי).

עוד בעניני ברור המציאות, דן הגרד"ל בח"א עמ' קמ"ה, דבקטורת ובלחה"פ הוזכרה לבונה זכה, ובמנחות הוזכרה לבונה סתם. והרמב"ם בכלל לא מזכיר זכה בהלכות שכתב. ומשיבו הגר"ח עמ' קמ"ז דסתמא דשוין. אבל הגם שנסתפק, לא נחית הגרד"ל לבאר לן מה הוא זכה, ומה הוא הספק. והנה התרגום מפרש 'לבונה זכה' – 'לבונתה דכיתא', כלומר כתושה, הלבונה היא צמח, ומעליה מוציאים שרף, שהוא הלבונה הראויה לשים במנחה או להקריב. ומכאן לכאורה ברור כמ"ש הגר"ח, דלבונה שאינה זכה צמח בעלמא היא, ובודאי לא עליה דובר לתת על המנחה. וכן פ' בתשו' רב נטרוניא (אופק) תל"ו: "עפר לבינתא שרי, שבת נ: פירוש עפרורית שללבונה, ותרגום לבונה זכה (שמ' ל, לד; וי' כד, ז) לבונתה דכיתא",

שעז שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

קע"ז ורט"ז). וכן שם אות י"ח מציע הגרד"ל הגהה, והגר"ח מיישב את הלשון. בכלל בהערות למס' כלה מציע הגרד"ל הרבה תיקונים (כפי שכותב בסו"ד עמ' רי"ד שנוסח מס' כלה 'כאומר הגיהני ופרשני'), ולרובם אין הגר"ח מתייחס כלל. ואחד מהם מחודש טובא, עמ' קע"ח סעיף נ', "ואפי' בשבת", כותב הגרד"ל: "השערה, תיבת 'ואפי' יכולה להשתבש מתיבת 'מפני', ותיבת 'בשבת' יכולה להשתבש מהקיצור 'ח' השם' [על ידי שנדבקו האותיות זה לזה ע"י התפשטות הדיו ונשתנתה צורתם וחשבם הסופר המעתיק לתיבה אחרת^{מא}], וח' היינו קיצור מתיבת 'חילול', וא"כ היה כתוב כאן 'מפני חילול השם'". וכל זה כדי להשוות לגי' ביומא פו: וכדרך הגר"א להשוות ספרים חיצונים לתלמוד. אבל בפשטות מיירי באופן שיש סכנה מהחנף, כגון סכנת מסירה מרצונו להחניף לנכרי, ולכן מפרסמין אפי' בשבת. (בח"א ק"כ כותב הגרד"ל: "נ"ל דט"ס הוא אך לא ידעתי לתקנו", ובעמ' קכ"ב אות ט"ו מציע הגר"ח את התיקון הנדרש שם).

הגרד"ל אינו נרתע להישאר בצ"ע, והגר"ח תמיד נוטה לכתוב איזה יישוב (וכפי שמתבטא בקונטרס הנפלא 'יישוב הדעת', שמיישב בכל מקום שהמהרש"א לא ביאר היישוב). ראה ח"ב קכ"ה, הגרד"ל תמה טובא על החזו"א, והגר"ח מיישבו בכמה מילים. וכן בהרבה מקומות. בהערות לכלה ח"ב

ומובא זה גם בערוך ערך עפר, ודכיתא כמו מדוכה. (אמנם את לשון התרגום עצמו מצינו לפרש דכי מלשון טהור, ואולי הכוונה טהורה מלכלוך או משחוררית). ולבונה זכה הוא רק דרך ביאור איך משתמשים בלבונה. אבל אין לבונה שאינה זכה שדנים עליה להקרה, וכ"כ ספורנו: לבונה זכה, שאינה צריכה תיקון. ובוה מוכן הדין שמביא שם מע"ז יד. שמוכרין לגויים בימי אידיהם לבונה שאינה זכה, כי אינה ראויה לשימוש, ואין הדרך להכין באותו היום. ורש"י כתב לבונה זכה מין לבונה הוא, אבל אין הכרח למין צמח נפרד, אלא שהוא מוצר אחר, בא לבאר שיש ב' סוגים. וכבר כתב הרשב"א שאין אנו יודעים איזו לבונה זכה. אמנם ברמב"ם שמביא הגרד"ל, ע"ז ט', מבואר שההיפך מלבונה זכה הוא לבונה שחורה, והכוונה כנראה כפי שראיתי תמונות משרף לבונה, שמצטבר ומתקשה בצורת גרגרים, ויש מהם לבנים זכים, ויש קצת כהים מחמת לכלוך או שלא נעשו בהקפדה כ"כ. וכ"נ ברמב"ם שם דדרך הלבן להיות מעורבב בשחור (אברבנאל כותב: "לפי שיש ממנה זכה ולבונה וממנה עכורה והיא הסמוכה לקליפה", לא ברורה כוונתו, כי כל השרף מופק תמיד מקליפת העץ. וכותב שם שגדלה בהרי הלבנון, כנראה לא הכירה, כי גידולה הוא דוקא בתמן ובאפריקה, וזה מבואר כבר בכתובים). ולפ"ז אפ"ל כמ"ש הגר"ח דזכה למצוה ולא לעיכובא, כי גם לא נתבאר בהלכה גדר זכות הזכה, דאין אלו ב' מינים, אלא יותר לבן ופחות לבן, וכנראה ככל שיותר זך יותר מהודר. ואילו הנכרים אינם משתמשים כלל בלבונה כהה, כי כך חוקם (כינוי הלבונה בלע"ז עתיק: Franc encens, דהיינו 'קטורת טהורה', וראה לעיל מהתרגום), ולכן מותר למכור להם שחורה ביום אידם. ובספרי איתא לבונה זכה שתהיה ברורה, לכאורה אין הפשטות כרמב"ם, דהל"ל שתהיה לבנה ולא שחורה, ויכול להתפרש כהגאונים שתהיה מבוררת לשימוש והקטרה, או כרמב"ם ברורה כמו צלולה ושקופה, לאפוקי עכורה, ושחורה לאו דוקא. ומלבי"ם פי' זכה ברורה מפסולת. וב"ח קל"ג ג' פי' זכה לבנה ביותר, נר' מדבריו שם דאינו אלא כינוי ללבונה מתוקנת.

גרגרים של שרף לבונה שהתקשה, רואים שיש יותר כהים ויותר בהירים:



מא). כנר' צ"ל 'אחת'. הספר בכללו מתוקן, אבל יש בו טעויות, כמו בעמ' רכ"ז "דין בו דין עדות", צ"ל "דיש בו דין עדות". וראה גם לעיל סוף הערה א, והערה לה. בח"א העימוד בעמודים קע"ט – ר"ה שונה משאר הספר, וכן ת' – ת"ה לסירוגין, ועוד בהמשך. שם עמ' רל"ט הערה י"ד יתומה.

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה טעה

עמ' קצ"ו אות קי"ז, תמה הגרד"ל על האמור שם: ויספדו לו כל ישראל אפי' נשים ועבדים וקטנים, הלא עבדים לא מיקרו ישראל, וכתב דצ"ב. והגר"ח ק משיב (עמ' רי"ז) דעבד שמל וטבל בכלל ישראל ניהו. וע"ז כ' הגרד"ל: "כבר כתבתי בפתקאות ע"י חתנו שליט"א" (עמ' ר"כ). ובאמת הגרד"ל כ"כ בעוד מקומות דעבד נחשב נכרי, ועמ"ש על שיטתו בזה בספרי חזקה בתרייתא אות ש"ח ואילך. ועי' גם בשיח דבר א' עמ' נ"ג שדן אם עבד כנעני שקנה עבדים מותר לשחררם, או שלגביו נאמר ג"כ לעולם בהם תעבודו. (ואכן מעצם הדין דלעולם בהם תעבודו, מבואר דאין העבד ישראל גמור, דאל"כ לא הוי 'בהם'. והגר"ח ק עמ' נ"ח מביא ראיה דאסור לו לשחרר, אם כי את הראיה יש לדחות, נראה דהוא סובר שיש לו דין ישראל גמור. ויל"פ ד'בהם' קאי על כלל האומה דישאל מצוים לעבוד בהם, והעבד חייב במצוות ולכן מחזיק בדכותי' בתוך שאר אנשי ישראל).

ולפעמים מרוב החידוד בדברי הגרד"ל ובצורת כתיבתו, גם הגר"ח ק לא ירד לכוונתו. ראה ח"ב עמ' ל"ט מה שכתב דחדר פנימי וכו' "אף שהוא סברא נאה מ"מ כמדומה שלא נהגו כן", ושם בהערה כ"ה. שאין זו כוונת הגרד"ל, אלא גם הוא כתב להיפך (ובח"א רע"ז כותב בעצמו: "כנראה לא הבנתי בפעם א' את קו' כת"ר, ועיינתי עוד פעם", והגרד"ל שם עמ' שי"ז: "קיצרתי בדבר, אבל כוונתי היתה..."). וכן שם עמ' ס"ב כותב הגר"ח ק: "מש"כ כת"ר דבית שער צריך להיות מיוחד לכך, תמוה, הרי הרמב"ם כ' אפי' י' בתים זה לפניו מזה אם הפנימי חייב כולם חייבים משום בית שער". ובאמת בודאי לא אשתמיט מהגרד"ל הלכה פסוקה זו, ולא כתב שבית שער צריך להיות רק אחד המיוחד הסמוך לבית, ראה דבריו עמ' מו-ז' בסק"ג. וכן מה דתמה הגרד"ל על החזו"א בח"ב עמ' קנ"ז, לא נחית הגר"ח ק לקושייתו במה שרצה להשיב, עי"ש עמ' קנ"ח הערה ה'. ושם עמ' קס"ד כותב הגרד"ל: "לשון כדבעינן למימר קמן בפשטא קאי על מה שנאמר קודם לכן, ולא על מה שנאמר לבתרא". והגר"ח ק משיב: "במחילת כבודו אינו נכון, עי' סוטה י. מו"ק ג: ב"מ כא:" (ובאמת יש עוד רבים כאלו בתלמוד). הנה הבין שהגרד"ל רוצה לומר שפירוש המלים 'כדבעינן למימר קמן' הוא – 'כמו שאמרנו לעיל', וברור שאין לך בן תדל שיחשוב כך, לא כ"ש אחרון גאוני פולין... וכוונת הגרד"ל היא שהנושא שעליו רוצים לדבר להלן (בעינן למימר קמן) מגיע לפני ג' תיבות אלו, ולא אחריהן. (עי' עמ' רי"ח, ומה שהשיב הגר"ח עמ' רי"ט הוא חידוש אחר, ובאמת על הרבה דקדוקים של הגרד"ל בלשון כלה רבתי, יש להשיב שמס' זו לא דקדקו בה כל הדורות שתישמר בלשון חכמים, והיא מאוחרת והרבה לשונותיה אינן דייקא כמו בגמרא, וראה הקדמתי למס' כלה בתוך יו"ד ח"ב).

וכיוצא בדבר בח"א עמ' קי"ח, כותב הגרד"ל: "כתו' פו: רש"י ד"ה ע"י [במוסגר], דהא לא קטען ליה תובע אלא רצוני שתשבע לי וכו', לא ידעתי מנ"ל לרש"י דין זה דבעי' שיתבע שבועה דלא מצאנו זאת אלא בההיא דשבועות מא. אישתבע לי ולא בזולתה מן השבועות, וגם בפוסקים לא ראיתי". והגר"ח משיבו (שם עמ' קכ"ב אות י"א): "הקשה על דברי רש"י כתובות פו: ולא הבנתי כוונתו, דברי רש"י הן דברי המשנה שבועות מה.". הנה הגר"ח חשבו לגרד"ל טועה בדבר משנה, כאילו לא ידע דאי אפשר להשביע בטענת שמא, ועוד כותב שלא מצא בפוסקים... ובודאי שלא זו היתה כוונתו, אלא דקדק מרש"י דלא סגי בטענת ברי כלפי בעל דינו, אלא שצריך לתבוע 'הישבע לי', ובלא זה אין חיוב שבועה. אמנם הדיוק מרש"י יש לדון בו, אבל הנדון הוא תביעת שבועה אפי' שהוא ברי, ולא להשביע בטענת שמא. ובח"ב קל"ג כותב

שעט שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

הגר"ח ק"ק קושייתו לכאורה זו קושיית התוס", אבל הגר"ל עמ' קל"ד מבאר מדוע לא סגי לי' בדברי התו'.

בח"א ק"ס כותב הגר"ל: "פיקוח נפש דחיי שעה כמדומה שראיתי במשנה ברורה או במנ"ח דיש לדון דדוחה שבת", ומשיבו הגר"ח (בסוף העמוד): "מש"כ דפקו"נ דחיי שעה דוחה שבת מפורש ביומא פה א". וגם כאן ברור שלא היה הגר"ל כותב כמדומה שראיתי במנחת חינוך, על דבר שכל תשב"ר יודע אותו, שמחללין שבת אפילו לשניה אחת של חיי אדם. ונושא הגר"ל שם לעיל הוא באדם שהוא טריפה, וגם הקטע הזה קאי על טריפה, והנדון הוא לחלל שבת על חיי שעה של טריפה, דיש לו דין של גברא קטילא. (וכנראה כוונתו לבה"ל שכ"ט ד"ה אלא, שכתב דגם במרוצץ מחללין עבור חיי שעה, ומרוצץ הוא ודאי טריפה. אגב המ"ב שם נוקט לשון חריפה ולא אופיינית כלפי מהר"י חאגיז: "ולא ידעתי מה היה לו לבעל הלכות קטנות שנסתפק בזה אם מחללין ואם הורגין עליו ודבריו תמוהים מאד עי"ש היטב". והכל מפני חומרא דפקו"נ, שלא יבואו להימנע).

וראה עוד ח"א עמ' נ' ששואל הגר"ל האם מותר לתלות מטלית על המזוזה התלויה בדלת, מי הוי כמשתמש בתשמיש קדושה, או"ד כיון דלכבוד המזוזה קעביד ש"ד. והגר"ח ק משיב: "לא הבנתי מה משתמש בקדושה יש כאן" (עמ' ס"ג). ובאמת דבר גדול דיבר הנביא, דהרי אין מטרת הכיסוי לכבוד עצמי, או להגנתה, כמו כיסוי ס"ת, אלא שהוא עושה לצרכו, ורוצה לעשות בחדר מה שאינו כבוד המזוזה, לכן תולה עליה כיסוי, ויותר ראוי לתלות על מסמר מיוחד שיהיה מעל המזוזה, ולא להשתמש במזוזה עצמה לתלית מטלית שאינה דרכה (ואין כוונת הגר"ח לשאלה אם בית המזוזה יש בו קדושה, דבזה מביא הגר"ל מקורות לספק).

ושם עמ' נ"ה כותב הגר"ל: "מש"כ שם הדר"ג... כ"ז שלא דר בשל הפקר ל' יום מתחילת הפקרו ואע"ג דדר בה מקודם אינו מצטרף, לענ"ד אולי י"ל דכיון דדר מקודם ועצמות הדירה מחייבת גם בלי בעלות, מה מאתנו יהלוך אם באמצע הפקר בעלותו ומה אכפת לן אי גר מתורת בעלים או מתורת הפקר, ושפיר י"ל דמצטרפין, ולא דמי לההיא דאו"ח יד' ס"ג". והגר"ח משיב: "איני מבין מה חילוק בין ציצית למזוזה" (עמ' ס"ד). ובאמת בודאי צדקו דברי הגר"ל, דבציצית שם הנדון כשהוא מחזיר לבעליו תוך ל' ימי השאלה, דאז בודאי הוי השאלה חדשה, דהוציא מרשותו, אבל כאן דר ברצף ל' יום, ואם היה הפקר היה חייב, אטו משום שהיתה שלו מתחילה ייפטר? העיקר הוא שיש כאן דירת ל' יום, וזה מחייב אפי' בלי בעלות, אבל אין הבעלות גורעת, ולא היתה כאן הפסקה בדירון, כמו שהיה בציצית שהוציאה מרשותו.²² (ובד"כ הגר"ל מניח להגר"ח את 'המילה האחרונה', ראה למשל ח"ב קי"ד-קי"ז שדנים רצוא ושוב, ותמיד הסיום הוא

מב). ובח"ב ק"כ מדקדק הגר"ל מב"ק נה. חיבר חיטה ושעורה בידו וזרע א' בא"י וא' בחו"ל ה"נ דחייב? דהטעם דהצריכו חיבור בידו הוא משום דגם בכלאי זרעים צריכים מפולת יד, ולא כחזו"א כלאים ב' י' שדן שלא להצריך מפולת יד בורעים. וכן שמפולת יד הוי רק בזרע בב"א כחזו"א כלאים א' ז'. והגר"ח דוחה בפשטות: דאין זה קשור למפולת יד, אלא דכיון שא' בארץ וא' בחו"ל אם לא חיברן הוי כורע לכתחלה א' בארץ וא' בחו"ל ואיזה חיבור יש לזה עם זה. ע"כ. והנה כדברי הגר"ל כ"כ גם במקדש דוד כלאים סי' י"ב, וד' הגר"ח אינם מובנים, דבאמת זה הנדון שם בגמ' זורע ב' זרעים סמוכים לזה, ונהי דא' בחו"ל, עדיין אותו א' שבארץ יש לו עירוב עם זרע אחר, ועכ"ז פשיטא לגמ' דאינו חייב, אבל זה היה הנדון. ולדבריו ג"כ אינו מובן מה מועיל חיבור היד, סוף סוף אם בקרקע אחד נמצא בא"י וא' בחו"ל מה אכפת לי באיזה יד הניחתי? ועי' תוס' תלמיד ר"ת לב"ק שמדקדק מה טעם בידו וכתב דאולי לאו דוקא, ועי' דקדוקי סופרים דיש שלא גרסו 'בידו', ומ"מ אמרו 'חיבר'. ועי' גם תו' שאנץ בשטמ"ק ב"ק שם דמוקי לנדון שם בחד תירוצא כר' יאשיה.

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שפ

בדברי הגר"ח ק. וגם בהרבה מקומות שבתשובת הגר"ח ק נאמר 'לא הבנתי כוונתו', אין הגר"ח משיב, וכתלמיד לפני רבו, ראה למשל ח"א עמ' קכ"ח אות ג', וכמוהו רבות^מ.

בעמ' ק"צ אות צ"ו מדקדק הגר"ח ל, דאין לשון בליה מתאים אלא בלחם אבל לא בבשר, דההוא נרקב. ומשיבו הגר"ח ק בעמ' רי"ז, דבשר מלוח יכול להתבלות, והשיבו הגר"ח ל בעמ' ר"כ, דגם המלוח כשמתקלקל הוא ע"י ריקבון, והשיב הגר"ח בעמ' רכ"א: "כל ענין כליה נקרא בלה, כמו אחרי בלותי". ואינו מובן מה תשובה השיבו, הרי 'בלותי' הוא ג"כ בליית הגוף של אדם זקן, ואין בו ענין כליה. אמנם היה לו להביא מישעיה ל"ח י"ז "הצלת נפשי משחת בלי", הרי מחשיב את הירקבות הגוף כ'בלי', או מלשון בליה, או מלשון היעדר (כמו בל, בלת, בלעדי). וכ"פ רד"ק 'שחת הוא הקבר שגופו של אדם בלה בו'. ובאיוב י"ג כ"ח: "כרקב יבלה", איכה ג' ד': "בילה בשרי ועורי". כי עיקר הוראת ב"ל הוא ביטול הצורה, כמו בלל, בלע, בלס, כבלע את הקודש, פן יבולע לו, ועוד רבים (וכן אמרו 'שיבילו שפתותיכם מלומר די', אבל ג"ז מליצה, כי אין השפתיים ניזוקות מדיבור רב).

בסופו של דבר אין ביניהם הרבה ויכוחים בסברא גרידא, ואין זו דרכם של שני הני רבנן לכתוב סברות גרידא, אלא הכל נתמך במקורות. ומעניין הויכוח ביניהם בח"ב עמ' ר"נ, אם מדין תורה מותר לקדש את החודש למפרע וממילא יצא שנעשה איסור דאוריתא, שהגר"ח ל כותב: "ומשמע מדבריו שאין כאן איסור דאוריתא לעשות למפרע שיהא עברה... היאך יתכן לומר כזאת?... היתכן כדבר הזה שאין כאן אלא איסור מדרבנן ומן התורה שפיר דמי לעשות כן?". והגר"ח ק משיב: "איני מבין למה תמה על זה, הרי תחלה עשה כדן ולא יענש על זה, רק יקבל שכר, ומנא ליה דאסור מן התורה! ובעוד מקום כיו"ב, הגר"ח ל מתעצם בסברא, והגר"ח ק אינו מבין מדוע, בח"א עמ' מ': "עכו"ם אין להם גמר דין, רק בירור הדבר, וסברא זו שמעתי מאמור"ר שליט"א, וגם כת"ר שליט"א מזכיר סברא זו, אלא שכותב שאינו נראה, ולא ידעתי למה, ובאמת בסברא זו יתיישב עיקר קושיית כת"ר שליט"א". כי להגר"ח ק אם יתיישב הקוש, לא ימאן בדבר, והגר"ח ל אם נראה לו מחודש, לא ממנו יהלוך להישאר בצ"ע. בח"א עמ' פ"ט מביא הגר"ח ל תמיהה, להאמור בר"ה ט: דאם אין חזרת קרקעות אין דין יובל, הרי מחמת הדין בתורה, כל מכירה אינה אלא לזמן, וא"כ אין כאן חזרת קרקעות דיובל, אלא מכירה לזמן גרידא. ומפלפל בזה בחידושים. והגר"ח ק משיב בפשטות (עמ' צ"ב) דמכיון שהמכירה נקבעת לזמן רק מחמת שסומכים על דין תורה, זה עצמו חשיב חזרת קרקעות, ופשוט (אבל הגר"ח ל בעמ' צ"ה אינו מסכים לדבר וחזור: "דמאכפ"ל אם אומדנת דעתו היתה מבוססת על דין תורה, הרי אין ההפקעה אלא מחמת רצונו").^מ מיהו תמוה אתרויהו, דהחזו"א באה"ע ע"ה ב' דן בזה, וכותב בפשטות כדברי הגר"ח ק.

מג). ומעניין הדבר דשתיק ליה גם במקום שחשבו לטועה בדבר משנה, וכמה מוסר יקח החי אל לבו מכבוד התורה שנהג הגר"ח ל בהגר"ח ק. והיטב דקדק בתשובות הגר"ח, כמתואר בהמשך, שהגר"ח ל לקח מהגר"ח את חליפת המכתבים בהשאלה, כנראה להעתיקה לעצמו, או לעיין בה (עי' ח"א עמ' קכ"ט).

מד). ובעוד מקום הגר"ח ק מחדש סברא מחמת הקוש, והגר"ח ל לא מעלה על דעתו דבר כזה. בח"א קס"ד דן לפי התוספתא דאין העדים לוקים או משלמים עד שילקו או ישלמו שניהם, אם אחד מהם אין לו לשלם, האם ייפטר גם השני משום דאין שניהם משלמים. והגר"ח ק מבטל הדבר מסברא, וכותב בעמ' קס"ח: "תימא לומר כן, דאם מת א' מהעדים או שאין לו ממון השני פטור, וכנראה כוונת התוספתא שיתחייבו שניהם".

שפא שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

בעוד מקום בולטת גמישות הסברא של הגר"ק, לעומת הדבקות של הגר"ל במהלך הניתוח. בח"א עמ' רכ"ז מעורר הגר"ל על בעיה במגדל נטוי המוזכר בערובין לז' ונראה שעדיין הוא רה"י גם כשהוא נטוי, ואיך ייחשב רשות, דהרי אין כאן חלל ישר, ואיך מחיצות עקומות יכולות לגדור חלל עקום? והגר"ק בתשובתו מתעלם לגמרי מהשאלה הזו, נראה שחשבה לסתם שאלת סברא, דאם מבואר בגמ' אחרת יש לקבל דאח"כ ותגדורנה המחיצות חלל עקום, דהכי אגמריה רחמנא. ובאמת הגר"ל אזיל בשיטת רבם החזו"א, שמתעצם טובא בסברא זו, דמחיצות יכולות לגדור רק מה שאכן נמצא בתוכן לפי תפיסת המציאות הטכנית,²⁷ ולכן דוחק ומוסיף דברים בכמה סוגיות. על מה שאמרו אין היכר באלכסון, לגבי מבוי שצידו אחד ארוך ואחד קצר, פירש שהכוונה שאין מחיצות כלל. לגבי פירצה בקרן זוית לא עבדי אינשי, ג"כ פי' שהכוונה דאין כלל מחיצות. וכן פוסל בעמודי צוה"פ עקומים. אבל ההבנה הפשוטה של הדברים היא שמתמייחסים לדברים כאלו כמו גרדומין, וכאילו יש מחיצה אלא שהיא חסרה או שזזה קצת או שהתעקמה. ואם היה דרך כך, היה נחשב מחיצה שלמה שחל בה שינוי כדרך בני אדם, וכמו שיש פתח, גם עקמומיות ואלכסון וכו', כל עוד שהם דרך אינם פוגמים בצורת המחיצה שאנו משלימים בעיני רוחינו. מיהו לגבי מחיצות באלכסון בהדיא דן החזו"א ק"ח ט', וכותב דאם מתלקט י' טפחים במשך ד' הרי זו מחיצה, בין אם משופעת לחוץ בין לפנים.

דיון מרתק, אשר בו הלכה ואגדה, פשט ודרש, עיון ובקיאות, יש ביניהם בח"א עמודים ו' – כ"ב, בשאלה הנראית בסיסית: האם מזבח הזהב בבית המקדש היה עשוי אבן, או עץ?

הגר"ל כותב לתמוך דברי הרד"ק דמזבח הפנימי המתואר במלכים ו' היה של אבן, משום שנמנה יחד עם הבנין בריש פ"ו ולא עם הכלים בפ"ז (וכ"כ גם המלבי"ם, דמשום שהוא בנין אבן נמנה בפ"ו. ואילו הרד"ק עצמו פי' דנמנה משום שהוזכר פתח הדביר, והוא כנגד הפתח, ובאמת נראה דחוק). הרד"ק כותב 'אפשר שהיה מאבנים וזה אינו מזבח שעשה משה',²⁸ והגר"ל כותב על הוכחתו דלעיל 'ולכאורה כך הוכחת הכתובים'.

מה. ראיתי פעם להגר"ל שסיים תפילתו, ובינו לבין מתפלל אחר שלא סיים היה עמוד, שאין בו ד' על ד' טפחים, אלא מעט פחות, ולכן לא הוי מחיצה, אבל אעפ"כ סמך הגר"ל על העמוד כמחיצה, משום שבאלכסון של העמוד יש ד'. וגם זה לטעמיה, דמחשבים את המחיצה כדבר טכני נתון. והיה מקום לומר שעמוד שאינו ד' לא נחשב מחיצה, גם אם באלכסונו יש ד', אין על זה שם עמוד ד'. וע"ע בשיח דבר ח"א רצ"ו מש"כ הגר"ח: "מש"כ כת"ר דגם באלכסון או בעיגול יסלק החיצון, לא מסתבר כלל".

מו. והגר"ק כותב בהמשך, דאפי' לדבריהם שהיה מאבנים, עדיין אינו נחשב מחובר לקרקע, שאבנים תלושות אין עושות אותו מחובר לקרקע. ולכאור' תימה, הלא כך הוא דרכו של בנין שמניחים אבנים זו על גבי זו, וגם אבני הכותל אינן מחוברות בשום חיבור מלבד כבדן. וככל שבונים מזבח אבנים אמה על אמה, אין בכך אנושי להזיזו ממקומו באופן הרגיל, וזה הוא בנין (וענין דבר העשוי לשמש את הקרקע, היינו דבר נפרד שקובע בבית, אבל לא הבנין עצמו, דאין בו תנאים). והטיט שהיו מניחים בבנין הרבה פעמים היה רק לסתום את הסדקים ולנוי, אבל לא מחמתו עמדו האבנים. והרי גם מזבח אבנים דודאי אינו כלי שרת, אינו אלא אבנים ושיד על גביהם. והרמב"ם כתב: "המזבח אין עושין אותו אלא בנין אבנים וזה שנאמר בתורה מזבח אדמה תעשה לי שיהיה מחובר באדמה שלא יבנוהו לא על גבי כיפין ולא על גבי מחילות" (בה"ב א' י"ג מזבחים סא; ובסה"מ כ' מביא הר"מ ממכילתא דרשב"י: "עשה לי מזבח המחובר באדמה", ולכן בזמן מסע המזבח, כשמרימים אותו מן הקרקע חשיב נפגם, כזבחים ס:). ועי' מהר"ל בגו"א על שמות כ"ה ט' דינא ד'וכן תעשו' לדורות לא חל על המזבח החיצון, כיון דנחשב מחובר, ודין זה רק על כלים (כ"ז אליבא דרש"י, ורמב"ן שם חולק). ואולי י"ל דגם מזבח הקטורת אם עשאו בנין ממילא אין עליו דין וכן תעשו, או שנתחדש לשלמה ברוה"ק דאם

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שפב

ומוסיף שם הגרד"ל שאל תתמה למה מוזכרים הכרובים בפ"ו, כי כתב היעב"ץ ב"ב צט. שהיו מחוברים לקרקע. ובאמת זה צ"ב, דאף שמן הסתם מוכן שחיבורם, כדי שיעמדו ימים רבים, הרי עדיין הם תוספת שמוסיף, וכי הנביא יסדר את הדברים לפי אם חיבורם במסמרים או לא? והרי כל הכלים הגדולים שהיו במקדש היו עשויים לנחת, ומה לי אם הם מחוברים במסמר או מונחים? בשלמא מזבח הקטורת היה חלק מן הבנין והיה מאבן, ממילא שייך הוא לעצם הבנין, אבל לגבי הכרובים לא נראה עיקר (וגם היעב"ץ שכתב דהיו מחוברים לא דוקא חיבור, אלא הכוונה שלא היו מטלטלין ולכן נממדים באמת החדר).^{מז}

ובהמשך מביא הגרד"ל את דברי הגר"א, שמה שחידש שלמה במזבח הקטורת הוא שהגדילו באמה, כדי שיהיה כפול, אבל באמת השתמש בשל משה. שמסתפק האם אפ"ל "דברותינו הרד"ק והרלב"ג נתכוננו לפרש את הכתובים רק לפי פשוטו של מקרא וכמו שמצינו להם ולזולתם מרביותא קמאי ז"ל שדרכו בזה, או דלמא כך היא השיטה". ויש להוסיף שגם רש"י במלכים פשיטא ליה ששל משה נגנו ושלמה עשה מן החדש. וכן, שלפעמים גם הגר"א מפרש פשוטו של מקרא לעצם הפשט ולא להלכה, וכדבריו המפורסמים באדרת אליהו פ' משפטים.^{מח} אמנם יל"ע אם מתאים גם בביאור לצורת הבית, דלמרות שהוא ביאורי מקראות, אולי יש בו כוונה לקבוע צורת הבית כמו שהיה ע"פ חז"ל. מ"מ ביומא נט. מפורש שמידת מזבח הזהב היא כמידת קרן, והקרן אמה על אמה. ותמוה מש"כ הגר"ח"ק עמ' י"ב דאפשר דלהגר"א היה גם בבית שני של ב' אמות.^{מט}

מגדילים את הבנין צריך להגדיל גם את המזבח באותו יחס (כמ"ש הגר"א), והוי בכלל וכן תעשו', שיהיה המזבח ביחס לדביר. או ש'וכן תעשו' הכוונה כשעושה מעצמו, אבל לעולם על פי נביא יכול לשנות הכל, וכמו יחזקאל. ואין זה עוקר דין תורה, דדין התורה הוא רק לעושה בעצמו כגון בנפגמו הכלים וכדו', ומקדש חדש תמיד צריכים על פי נביא בלא"ה, ולכן נמסר לנביא.

עוד כתב הגר"ח"ק, דאולי היה מזבח הקטורת חלול בתוכו, "ולכן שייך לשון ויצף". ולא הבינו מאי שייטי' דלשון 'ויצף' לדבר חלול, ויצף הוא ציפוי, וככתוב לגבי הבדים 'ויצף אותם זהב' (שמות ל"ז כ"ח), וכ"כ על הבריחים, והשלחן, ועל קרקע הבית, והכרובים, ואין אחד מהם חלול.

מז. ולענ"ד יותר מסתבר טעם חילוק המקומות בכתוב, משום שהכרובים הם דבר ששלמה חידש בחכמתו, מלבד הכרובים שעל הארון, והכנים דבר חדש לקה"ק, ובנס היה עומד, מלמד שהתקבל חידושו הנורא לעשות עוד דמות בתוך הקודש. ולכן בא מעיקרא, ולא בידח עם כל שאר הכלים. והים שעשה שלמה, אף שהיה גדול ונורא, עדיין הוא הכיור שציוותה תורה, אלא שהתאים אותו לבית גדול וכהנים רבים מאד. ולכן בא בפ"ו. וגם מבחינה מציאותית, קודם השלים את הבית וקודש הקדשים, ואח"כ התפנה לעמודים וכותרות וכלים חיצוניים. ולגבי מזבח הפנימי, אולי משום שציפהו זהב, מתאים לפ"ו ששם מבוארים כל ציפויי הזהב שעשה.

מח. ובפרט בספורות לשעבר, שאינו הלכה למעשה, והרי צורת המזבח דשלמה אינו להלכה לעת"ל שבהכרח כך יהיה. ובפירושו למשלי כותב הגר"א כי "אגור בן יקה" הנזכר במשלי שם חכם הוא (בניגוד למדרש שהוא שלמה וכ"כ מלבי"ם). ובביאור לדברי הימים (ג טו) "ובני יכניה אסיר שאלתיאל בנו, בנו אסיר ומלכירם וכו' שהם היו בני שאלתיאל, אבל חז"ל אמרו אסיר ושאלתיאל אחד הם". עוד בפירושו לדה"י (ה לו): "ויוחנן הוליד את עזריה, ערש"י ורד"ק שהכיעו לפרש כמ"ש ירושלמי דהוא עזריה שהיה בימי עזריה, וגם ע"ז תימה... ועוד קשה... אלא נראה כי הוא... עזריה השני". בפירושו ליהושע (ב ד): "ותצפנו, היינו שניהם לפי הפשט". וכן באדרת אליהו פרשת יתרו מפרש את פעולתם של שרי העשרות והמאות אחרת ממדרש חכמים. ראה גם בביאור הגר"א לסדר עולם כי דריש וארתחשטא שני מלכים היו (בניגוד למאמר בר"ה ג:). עוד בביאורו לדברי הימים פרק כ כי כלב בן יפונה אינו כלב בן חצרון.

מט. ומש"כ הגר"ח"ק עמ' י" על תמיתה הגרד"ל מיומא נט. שהכהן היה מקיף ממקומו להזות על ארבע קרנות מזבח

שפג שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

והגר"ק מביא ראיות מכמה מקומות, כמו שהזכירו דמזבח הזהב טעון טבילה וכו', ועוד כמה וכמה מקומות נידונו בין שני רבונותא בזה. ובאמת מסתבר טובא דדברי הרד"ק הם רק על בית ראשון, והגרד"ל בכלל לא מביא צד לחלק בזה בכל ראיותיו, ורק הגר"ק כותב בשולי אחד המכתבים, דאין לומר דהיה חילוק, כי ברמב"ם איתא שבית שני עשו כמו בנין שלמה. אבל באמת אין הכרח ברמב"ם שהכל נעשה רק לפי מקדש שלמה, אלא בא לומר שם שבאופן כללי נעשה לפי בית ראשון, ולא לפי נבואת יחזקאל, שפירשוהו זקנים ונביאים דקאי לעתיד לבא בגאולה שלמה ולא לבית שני. כי ביחזקאל יש שינוי גדול, אבל אין כאן כלל שנעשה הכל לפי כל פרט ופרט של שלמה. והרי שלמה הוסיף עמודים וכותרות וכו' ולא היה להם אפשרות לעשות הכל כמו שלמה, ולכן הזקנים היו בוכים. וכן הורדוס שינה דברים, ובמשניות יומא הזכירו את השינויים בכיור, ובטבלא של סוטה, ועוד דברים שהיה להם רשות להוסיף. והפשטות היא שעשו כפי פרשת המשכן, משום שלא היתה להם הוראת נביא לשנות, ושלמה סמך על הנבואה ורוה"ק להוסיף מדיליה מנורות וכרובים ועוד. ורק על צורת הבנין קאי הרמב"ם שעשו כשלמה ולא כיחזקאל.

ולפעמים מנסים שני הגאונים האלו לפתור חידות גאונים קדמונים, וכל אחד הולך בדרך משלו. הגר"א בהוספותיו לבריתא דמעשה תורה כתב "ג' אמרו מחצה למחצה", והגרד"ל מציץ (בח"א עמ' קי"ז, אחרי שכותב על נסיונות הביאור לפניו: 'כל הדברים יגעים') שהכוונה דמכל המשניות במכשירין הקובעות דין מחצה למחצה, יש שלש שאין הדין כרוב, אלא הדין באמת מחצה על מחצה.¹ ואילו הגר"ח מציץ (שם עמ' קכ"א), שהכוונה לג' מקומות שנחלקו אמוראים בדין מחצה על מחצה, פרוץ כעומד, פסח הבא בטומאה, ושחיטה (הביאור הזה בא בסוף בריתא דמעשה תורה בהוצ' ר' נח מקוברין, ואולי ע"ז כתב הגרד"ל דהדברים יגעים). לא ביאר הגר"ח מדוע נטה מדרך הגרד"ל, אבל כך תדיר ביניהם, שאם הגרד"ל בוחר ברעיון מופשט שאינו כתוב בטקסט, הגר"ח מעדיף את הפשוט יותר.² וכן ק"ק על דרך הגרד"ל כאן, למה מתמקד דוקא במשניות דמכשירין, הלא יש

הזהב, "הוא דבר נראה לחוש שקל להקיף ב' אמות", אינו מובן, והגרד"ל בעמ' ט"ו לימד עליו זכות שכנראה הבין שהיה עומד בצד א' ומזה על ימינו, ושוב עומד ממול ומזה על ימינו. והוא תמוה, דבהדיא אמרו שבמקומו היה עומד. ועוד, שאם נמצא בצד א' יכול להוות על ימינו וגם על שמאלו, וממילא הולך רק לשם הזאה א' ואין הקפה ביד. ובאמת בעמ' י"ט מבואר שלא זו כוונת הגר"ח, אלא שזורקו מרחוק. והנה, האלכסון של ב' אמות הוא בערך 1.70, ולזרוק טיפת דם באופן שתיצמד לקרן המזבח שנמצאת מאחורי מסלול זריקתה, נראה דבר קשה מאד, אולי באומנות מיוחדת שיסתיים כח הזריקה בדיוק בסוף המזבח. אמנם אין לתמוה שהיתה לכהנים אומנות מיוחדת, שהרי היו זריזים ועשו דברים כאלו, וכמה גדול כחן של כהנים וכו', וכן אלו שהוזכרו ביומא שעשו דברים מופלאים, אלא שלא הוזכר כאן כלל שצריך לזה אומנות מיוחדת.

ע"ד הגרד"ל עמ' רי"ב בענין מציגת יין, משיב הגר"ח: "ינות שלנו כמעט שאינם מזוגים לפי שזה גורם קלקול להיין" (עמ' רט"ו), והנה לא ידוע לנו על קלקול מחמת מציגת. ואולי כוונתו קלקול הטעם, ואינו מובן כ"כ, כי אין זה ענין קלקול אלא שנשתנו הטעמים, וכיום מי שחפץ ביין אינו רוצה אותו קלוש, ומי שרוצה שתיה מתוקה גרידא קונה שתיה מתוקה. וגם הגרד"ל כותב לו בהמשך (עמ' ר"כ): "העולם רגילים לערב בבקבוק יין".

ג. ובזה מובן מדוע אמרו 'כל קבוע כמחצה על מחצה', ולא אמרו בפשטות דאין דין רוב, משום דמחצה על מחצה הוא דין לעצמו, שלפעמים יש לו דין נפרד מאשר מיעוט.

גא. ופירש את כל הירושלמי מחדש, באופן הכי פשוט, הרבה פעמים לא כהמפרשים שעל הדף, שלא תמיד הלכו עם הפשטות. הק"ע שואף לאחד עם האמור בבבלי (ונודע שהרואגאטשוי התנגד לו בחריפות), והפנ"מ גם לא תמיד ע"ד

שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה שפד

דין מחצה למחצה בעוד יותר מעשרים משניות במסכתות אחרות. ובאמת גם דברי הגר"ח ק"ק, מה הייחוד בזה שנחלקו אמוראי במחצה על מחצה, הלא בברכות נג. דנו מה דין מחצה על מחצה. וכן מה הייחוד של מחלוקות אמוראים מכל דיני התנאים במחצה על מחצה, ובחלק מהם ג"כ יש מחלוקות. ועכ"פ היה לומר ג' נחלקו מחצה על מחצה, ולא ג' אמרו מחצה על מחצה. והנה הגרד"ל משתמש בלשון 'מחצה למחצה', כמו שהוא בגר"א, אבל הגר"ח פירש על לשון 'מחצה על מחצה' (ובסוף ברייתא דמעשה תורה שם, כתוב שבכת"י הגי' מחצה על מחצה). ולכאורה אין שום הבדל בין הלשונות. אבל התבוננתי שהלשון 'מחצה למחצה' הוא הלשון הקדום, ולכן נמצא עשרות פעמים במשנה, אבל בתוספתא ובגמרא בבלי וירושלמי תמיד 'מחצה על מחצה' (מלבד

הפשט, ועי' ארחות רבינו ח"א שצ"ו שהפני משה 'לא התקבל').

אגב שם בארחות רבינו באו כמה ידיעות בעניני ספרים וסופרים, וחלק מהם קצת צ"ב. אמר שם הסטייפלר שלא היו צריכים להדפיס את ח' רע"א על חולין משום שחדשם בילדותו וחלק מהם לפני בר מצוה, ורע"א עצמו התנגד להדפסתם. (ובעין במהדורות החדשות של רע"א שמקבילים לדבריו בתשובות ובחידושים אחרים, לכאורה לא נראה הבדל לגבי חולין שחזר בו וכדו', להיפך, כפל דבריו בהמשך, כמנהגו).

עוד אי' שם, דהחזו"א הקפיד על אחד שאמר לו שיוסיפון נוטה לצדוקים, שח"ו לומר כן אלא היה ירא השם מאחר שרש"י ותוס' מביאים אותו. והנה, יוסף בן מתתיהו עצמו בודאי לא היה מן הכשרים, וזה דבר שאין צריך עליו ראייה. וספר יוסיפון שנתחבר בימי הגאונים, בנוי עליו, כגון במה שטיטוס לא רצה לשרוף הבית, שמנוגד לחזו"ל שעשה כל מה שיכל כדי להשפיל ולבוזת כבוד הקודש. לכן אולי באמת המחבר היה כשר (לא ידוע מי הוא), אבל לא נתכשר חיבורו לגמרי בזה. ונודע שהגר"א ביקש לראות דברי יוסף בן מתתיהו במקור ועי"ז להבין צפונות חז"ל (שלפעמים רמזו בקיצור, דבר שאולי הוא סיפר באריכות), למרות שלא היה כשר. ואולי הנדון היה שאותו אחד אמר שאין להביא מיוסיפון, ועי"ז הקפיד החזו"א דאין לנו להיות צדיקים יותר מרש"י ותוס', שהם ידעו מי ירא שמים ומי לא.

עוד כתב שם בשם הסטייפלר, שלמנח"ח לא היה ירושלמי וספרי וספרא, והירושלמי שמביא העתיקו ממהרי"ט אלגזי, ולכן אין תימה דאשתמיט ממנו ספרא וספרי. הנה אמת נכון שכמה וכמה פעמים כתב המנ"ח שאין הירושלמי תחת ידו או שאינו יכול עכשיו לעיין בו, אבל לא נראה שמעולם לא היה לו ירושלמי, ובודאי לא שתמיד הביאו ממהרי"ט אלגזי, דאטו כל הירושלמי כריכא ליה במהרי"ט אלגזי (וגם לגבי הת"כ, כותב במצוה ש"ל וכן של"ט "ואינו תחת ידי כעת"). ואכן יותר מצוי במנ"ח שיכתוב שאין אצלו הירושלמי, והת"כ, מאשר ספרים אחרים, אבל כתב כן גם לגבי ח' הר"ן, וריטב"א, ועוד ספרים (הריב"ש, והערון, אמנם אלו ייתכן שלא ראה באמת מעולם, אבל לגבי הריטב"א למשל, מביא בעצמו הרבה פעמים שמצא בריטב"א, או שלא מצא בריטב"א). ומן הסתם, כמו שהיה אצל רבים אחרים, לא היו לו בביתו ריבוי ספרים, וכשהיה לומד בבתי מדרש שונים היה יכול לעיין בהם, ולכן כשכתב הרבה פעמים לא היה הספר אצלו לעיין בו (ועי' למשל דבריו במצוה ד': וזה ימים רבים היה בידי הס' יד דוד... ואין כעת הספר בידי לעיין בו). אבל בודאי למד גם בירושלמי, כפי תכונתו של אותו גאון, וא"צ לתלות את כל מובאות הירושלמי במהרי"ט אלגזי.

ונראה שלמד כן הסטייפלר מהמנ"ח שנ"ה, שכתב: "הר"מ כתב מפורש דגם מיד ההקדש יוצאת לבעלים וגם התוס' גרסו כן ברש"י", ובקומץ המנחה העיר על דברי עצמו: "אחר זמן זמנים טובא בא לידי ספר קהלת יעקב מהגאון מהרי"ט אלגזי חלק א' אות ה' סי' קט", תמה שהוא ירושלמי מפורש בקידושין ריש פרק האומר דשדה מקנה חזורת לבעלים הראשונים מן הגזבר ביובל בלא פדיון, עיין שם". הרי גם ספר זה דמהרי"ט אלגזי לא היה אצלו, אלא שכשבא לידו ראה שתמה על התוס' מירושלמי, ואין מכאן לעשות כלל שכל הירושלמי הכיר המנ"ח דרך מהרי"ט אלגזי שבא לידו בסוף ימיו (גם בקומץ המנחה ש"ס מצא מציאה מקהלת יעקב למהרי"ט אלגזי). וכמה פעמים מתאר המנ"ח שמצא בירושלמי בעצמו ("א א', ל' א', פ"ט א', ק"ו א', ר"פ ד', שם מציין שראה בדפוס אמשטרדם של הירושלמי, שס"ח א', תס"ד א'. הרבה פעמים מביא ירושלמי, אבל היה מקום לחשוב שראה מובא, במקומות אלו נראה ברור שעין בירו' עצמו. וכן מביא כמה וכמה פעמים ת"כ באופן שנראה דמעצמו הביא כמו ד' ו' צ"ח א' ועוד, ובל"ב ל"ט כתב להדיא: "וכן ראיתי בירושלמי ואינו ת"י כעת"). ועי' גם קומץ המנחה למוסך השבת ב', וכן במנ"ח צ"ט א', שהראהו בירושלמי, וכע"ז רצ"ח ח'. ואולי השומע לא הבין את דברי הסטייפלר שציין רק דוגמא לכך שהרבה פעמים לא היה הירושלמי תחת ידו של מנ"ח. ועי' הערה לו.

שפה שר וגדול – פירורים משולחן תורת הגאון רבינו חיים קנייבסקי זלה"ה

היכן שמצטטים את המשנה עצמה). מיהו, במשנתינו בג' מקומות נכתב הלשון המאוחר 'מחצה על מחצה' (גיטין ח' ב'-ג', ב"ב ב' ו', ע"ז ג' ו'), ואולי לזה כיוון הגר"א (וכגרסא בתרייתא), ג' משניות שבא בהן הלשון הזו, והוא הדרך הפשוט שמונה את לשונות המשניות.



זכו בני דורינו, לשבת למרגלות גדולים בתורה, שמסרו נפשם על ידיעת וקיום כל התורה כולה, במשך שנים רבות מאד. ולמרות ריבוי בתי המדרשות והת"ח בדורינו, עדיין לא ברור בכלל שיצמחו עוד כאלו ענקים, בעמל התורה ובידיעתה בעיון נמרץ, ושגם דורות הבאים אחרינו יזכו למראות להם אנו זכינו.



ועי' גם מנ"ח רע"ה שמביא שמהרי"ט אלגזי בבכורות מביא ת"כ, ולפעמים גם מביא שמהרי"ט אלגזי מביא ירושלמי (י"ח א', מוסך השבת ג', ש"ס א', ושם כותב בהמשך 'אין מהריט"א תחת ידי כעת'). ויותר מזה לא מצאתי שמביא ממנו ירושלמי, למרות שהמנ"ח רגיל מאד במהרי"ט אלגזי לבכורות, ומביא אותו יותר ממאה פעמים, שהגאונים מחבבים זה את זה... וכן מביא פעמים רבות את השער המלך, והפרשת דרכים (ואעפ"כ כותב ש"מ א' דיל"ע בפר"ד, ואינו תחת ידו, וכדלעיל, שבזמן הכתיבה לא היה אצלו. ועי' רצ"ה א': אין הירושלמי בידי ולא הדג"מ כעת. ו' ג' כמדומה לי שמצאתי כן בפמ"ג ואינו תחת ידי כעת).

אוצר התולדות

◆ "החפץ חיים לא היה שתקן" ◆

הרב אוריאל בנר

"החפץ חיים לא היה שתקן"

על גדולתו של החפץ חיים אין צורך להאריך, הלוא הדברים ידועים וכתובים עלי ספרים ובפיות רבבות עמך בית ישראל*. ברצוננו לגעת בשמועה מעניינת אודות הנהגתו, הראויה לשימת לב. וכה סופר מפי סופרים וספרים: "הח"ח לא היה שתקן, היה מדבר אבל כמו שצריך, בשמירת הלשון" (שיחות הרצ"י אישים 290). "כששאלתי את הרב אברמסקי, מהו הכלל של דברים בטלים. ענה, הח"ח ז"ל היה הלוא העובד הגדול על תנאי הדיבור, והיה דברן גדול כמעט באופן תמידי. העניין הוא לדבר, אבל לא לדבר מה שלא צריך ולדבר מה שצריך" (הרב דב כהן, וילכו שניהם יחדיו, תשס"ט, עמוד 417). "כבר שמעתי מהרבה גדולים שהכירו בבעל החפץ חיים, שהיו מספרים עליו את הפליאה, כי למרות שהיה כל כך נזהר בלשונו, אפילו מכל אבק לשון הרע ומכל שאר מוקשי לשון, בכל זאת היה אוהב שיחה, ומדבר הרבה עם בני חברתו, ולסתם בני אדם נראה כי הנזהר בלשונו הלוא מוכרח הוא להיות שתקן כל ימיו, ובכל זאת אצל הח"ח ראינו את ההיפך, כי דוקא היה מרבה בשיחה, והיה מוצא הרבה דברים לדבר בהם עם כל אחד ואחד מבלי לחטוא בלשונו" (הרב אריה זאב גורביץ, מאורי שערים, עמוד רס"א).

והרב הנזיר העיד על כך ממה שחווה בעצמו: "פעם אחת פרצה שריפה בראדין באותו הזמן התפזרו כל בני הישיבה לסביבה אז אני ועוד עשרה חברים נסענו לאיזה כפר קרוב לראדין, ומזמן לזמן חוזרים אל ראדין אל הישיבה בדרך מהכפר הזה, נסעתי חזרה לראדין יחד עם החפץ חיים. כל הדרך מהכפר עד העיר קרוב לשעה לא סגר החפץ חיים את פיו מלדבר, אבל שמתי לב לזהירות אם הוא סיפר על איזה משהו או על אודות משהו. זה לא דבר גדול לדבר פחות ולהיזהר מלשון הרע, אבל לדבר הרבה ולהיזהר שלא לפגוע באף אחד כך הייתה דרכו והדבר היה אצלו פשוט בפשטות כך צריך להיות" (בין שני כהנים גדולים, עמ' 208).

בעל השרידי אש הוסיף הסבר (זכרונות השרידי אש, עמוד טז), הוא נהג לספר שהח"ח נודמן פעם לעיירה, וישב שם עם מספר בעלי בתים. הוא שוחח איתם זמן ארוך בלי להוציא מפיו אף

* במלאת תשעים שנים לפטירתו. נלב"ע כ"ד אלול ה'תרצ"ג.

א). אנצל את המקום כדי לספר את הסיפור הבא - לפני מספר שנים סופר לי כי בעירנו שדרות, יש אדם שגדל בראדין וזוכר את הח"ח. מדובר ביהודי שחי אחר כך שנים רבות בברית המועצות, והתרחק לגמרי משמירת תורה ומצוות. לשאלתי מה הוא זוכר, אמר, וחזר ואמר, שהח"ח היה כותב שעות רבות ביום על שולחן ליד השולחן בביתו. היהודי וחבריו, שהיו ילדים, שיחקו בחוץ סמוך לחלון. לפי הבנתו, הדבר הפריע לח"ח, אבל הוא לא רצה לומר להם ישירות שהם מפריעים בעשותם רעש, ולכן אמר שהם מסתירים את אור השמש, והדבר מונע ממנו לראות טוב. הוא שב והדגיש שהדברים נאמרו בעדינות, וחזר על כך פעמים מספר, ובהטעמה. היה מרגש לראות כיצד כשמונים שנה אחר כך, ועל אף המרחק הרב בין עולמו כילד ובין עולמו כאדם מבוגר, היתה חוויה זו של עדינותו של הח"ח כלפי ילדים קטנים, חקוקה בליבו.

ב). לאחרונה התבטא הרב ברוך מרדכי אורחי "היו שניים שלא הפסיקו לדבר ולא הפסיקו לשתוק, הח"ח ור' מאיר חדש".

דבר תורה אחד, והדבר היה לפלא בעיני תלמידיו. אמר להם הח"ח: "רציתי שתיווכחו שניתן לשוחח שיחה קולחת ומעניינת בענייני חולין, בלי להיכשל בלשון הרע".

בסגנון אחר, והדגשה נוספת כתב הרב נתן קמינצקי על אביו: "בהיזדמנויות אחרות נהג ר' יעקב לשוחח אודות מנהגיהם של אישים נודעים. הוא תיאר את החפץ חיים שהשתלט תמיד על השיחה כאשר נושא השיחה היה בענייני חולין. בכל עבירה אחרת הסביר ר' יעקב יש ביכולתו של אדם לעצור את זולתו טרם יחטא לדוגמא כאשר נמצאים במחיצתו של אדם העומד לאכול מאכל לא כשר אפשר לאחוז בידו, אולם כאשר מדובר בלשון הרע אין אפשרות לדעת כלל כי עומדת להתבצע עבירה טרם הגיעו הדברים לאוזני השומע בשלב זה כבר מאוחר מדי כדי למנוע את הדבר דיבר החפץ חיים ללא הפוגה" (רבי יעקב, עמוד 256).

בשם הרב חייקין, הוסבר הדבר בעזרת משל: "וכן שמענו הרבה פעמים ממורינו הגאון הצדיק רח"י חייקין זצ"ל... תלמיד מרן הח"ח, שהתפעל מהרחבת הדיבור של רבו זצ"ל בלי שום תערובות של איסור והיה מזכיר משל מהחיים, שליד עקס-לע-בן היה מנזר ידוע שבו התגוררו הנזירות מהדיבור, ורק אם המנזר והמורה דרך לתיירים [הכל מותר בשביל ממון] היו רשאות לדבר, והיה אומר שהתורה לא אוסרת לדבר, ורק מצווה לדבר טוב, לא אוסרת לאכול בשר רק לאכול כשר, לא אוסרת חיי נישואין רק לחיות ע"פ טהרת המשפחה, זהו המשקל הנאה של התורה".



הדיבור הכשר בלא חטא קשה משתיקה

בנו של החפץ חיים הביא דברים שכתב תלמיד ביום השלושים לפטירתו (אגרות ומאמרים סימן קיט)⁷, ובתוך הדברים אנו קוראים על כך הדגשה נוספת, שאינה מדגישה את הצד החינוכי אלא רואה בכך מעלה עצמית: "אני זוכר מימי נעורי, בהיותי תלמיד צעיר בישיבת הח"ח בראדון, שהייתי מתקשה בדבר זה ביחוד: מה המופלא בח"ח? הרי חתנו ר' הירש [לוינסון], כפי הנראה, צדיק יותר ממנו. כשמגשישים לו לר' הירש לארוחתו בשר ומרק - וגמא את המרק ומפריש בצנעא להעלים מעשהו מעיני אשתו, את הבשר, כורכו בנייר ומשגרו לבן ישיבה עני, שמאכלו פת במלח בביהמ"ד על ספסל למדו. ואף בענין של שמירת הלשון ר' הירש מחמיר על עצמו יותר מח"ח. ר' הירש מונה וסופר ממש "מלה בסלע". ומזהירותו שלא להכשל ח"ו לא רק

ג). "מסופר על הח"ח שכשהוציא את ספרו על הל' לשה"ר הלך ליטול את הסכמתם של גדולי ישראל בתחילה עורר הדבר פליאה בקרב גדולי ישראל הייתכן שיבוא אברך צעיר ויוסיף על השו"ע החליטו אפוא לשגר את אחד מגדולי ישראל להתחקות אחר הליכותיו כדי לראות אם הוא כדאי והגון לכך. כשחזר אותו גדול אמר שהוא ראה אצל הח"ח שני דברים מיוחדים - האחד, שבניגוד למה ששיער מתחילה שכמי שחיבר חיבור על הלכות לשה"ר ישב בדד וידום רוב הזמן הרי שהח"ח דיבר הרבה, ובכל זאת, לא נשתרבו לתוך דבריו אפי' דיבור אחד שיש בו צל צילו של נדנוד איסור. היו שם רק דיבורים של יראת שמים ואמונה והדבר השני שראה אצלו היה התגלמות הפסוק אתה'לך לפני ה'" (קול התורה, מג, עמוד שה).

ד). "מצאתי לנכון להעתיק בסוף המכתבים מכתב שכתב חכם וסופר בעתון "בדרך" בחודש הראשון לאחר הסתלקות אבא ז"ל, מכנה שמו מחר הלוי, כפי דברו היה מקורב לבינתו, ומעתיק כתבי אבי ז"ל, דבריו ותיאוריו הם בלי הפלגה, אבל נעלה ונשגב ואמתיים מי יתן ואדעוהו ואכבדהו ואשלח לו מכתבי אבא ז"ל כבודו במקומו מונח"

בדבור של אסור אלא בדבור מיותר - הוא מכביד בדעת על פיו ולשונו, כמגמגם, והוא מקמץ, ככל האפשר, במלים. והמחבר של "שמירת הלשון", הח"ח, מרבה בדיבורו יותר מהר' הירש ומדייק במבטאו פחות ממנו - ומשום מה זו מפורסם הוא הח"ח, ולא ר' הירש, לצדיק? - ואני לא הבינתי אז, כי הדבור הכשר בלא חטא ובלא אבק החטא - קשה וחשוב משתיקה עקשנית ומהתאלמות. השתיקה העקשנית וההתאלמות מפרישה מהצבור, מרחיקה מהחיים, מעציבה ומדכאה. היא גם מין כילות והיא עוצרת את האדם שיהיה ציבורי ואסור לשתק אבר, אסור להסתיר שלא לחטא, ואסור לכלוא בדעת את הלשון. הדבור הוא אחד מיתרונות לאדם על הבהמה. ואדם לא יעשה את עצמו בהמה. הדבור מתנת אלהים לאדם, והאדם לא יתפטר ממנה. מלך המוזג כוס לעבדו - הישפכנה העבד על פני רבונו ומלכו? אכן בכל אבר ואבר נעשתה שליחותו של המקום, וגם הלשון עושה שליחותה בקודש, כגון: למוד התורה ותפלה וכו', ושליחותה בחול, כגון: משא ומתן, שמועות וידיעות וכו', וצרכים, איפוא, רק להיות נזהרים ב"שמירת הלשון" ולא להיות שותקים ומתאלמים. ולשון הח"ח מצאה, אמנם, את מסלולה, שטפה ולא נכשלה ולא נדקרה".



רמז בשמירת הלשון

ושמא ניתן למצוא רמז להנהגתו בשמירת הלשון (חלק א שער התבונה פרק א): "גרסינן בחולין (דף פ"ט) אמר ר' יצחק מאי דכתיב האומנם אלם צדק תדברון מישירים תשפטו בני אדם, מאי אומנותו של אדם בעולם - הזה ישים עצמו כאלם... יכול אף לדברי תורה תלמוד לומר צדק תדברון, יכול יגיס דעתו תלמוד לומר מישירים תשפטו בני אדם, ולכאורה תמוה, דמהיכי תיתי נאמר שיהיה אלם לדברי תורה א"כ למה נברא הדבור באדם אם לא לדבר בתורת ה' וברוממותו יתברך...".

בתשובה ניתן למצוא הד לדברים דלעיל: "ונראה דהנה ידוע דלמוד התורה יש בשני גווי א' ללמוד בעצמו, ב' ללמוד בחבורה עם אחרים. ובכל אחד יש מעלה וחסרון, אם לומד בעצמו יש מעלה שלא יכול לבוא לשום דיבור אסור כי אין איש אתו שידבר עמו, אבל יש חסרון שהלימוד לא נתברר יפה עי"ז. ואם לומד עם אחרים יש חסרון שע"י התחברות בא לפעמים לדברים בטלים ולשה"ר ולצנות, אבל כנגדו יש מעלה גדולה שע"י נתברר הלימוד יפה. וזו כוונת הגמרא יכול אף לדברי תורה פירוש לא שלא ידבר כלל בתורה, רק ישתמש במדת האילמות שהיא השמירה היתירה אף לדברי תורה כגון שלא ידבר עם אנשים כלל אף בדברי תורה מיראה פן ימשך עי"ז לבסוף לדבורים אסורים ורק ילמד לעצמו, וכהאי גוונא בשאר עניני מצות הבאות ע"י דיבור כגון תפלה וכדומה, לא יצטרף לעולם עם שום אדם כדי שלא יבא לדבורים אסורים, על זה השיבו תלמוד לומר צדק תדברון ולא כתיב צדק ידבר בלשון יחיד כמו שפתח תחלה בלשון אלם, להורות לנו שידבר צדק בחבורה כמו שאחז"ל (ברכות ס"ג) חרב על הבדים חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שעוסקים בתורה בד בבד ולא עוד אלא שמטפשין וכו'. וכן כהאי גוונא בתפלה, מצוה בצבור וברוב עם הדרת מלך.

ואם - כן לפי זה האדם השלם הוא במעלה הגדולה, שצריך להתנהג בשני הפכים, דהיינו בענייני העולם יהיה כאלם ולא ידבר אפילו במותר כי אם במה שהוא הכרח, ובענייני התורה והמצות ירחיב הדבור בכל היכולת ללמוד עם רבים ולדבר עמם בדבר שבקדושה, ומכל מקום יעמוד על המשמר לבלי לדבר עמם בשום דבור האסור^ה. ונאה מי שדרש וקיים.



ה). דגם זה הפך לדוגמא גם בתיאור גדולים אחרים: "אומרים על החפץ חיים כי היה דברן עצום ואף על פי כן לא נכשל באף לשה"ר רכילות וכיו"ב. בשם הגר"א בריסקער ביאליסטוצקי זצוקללה"ה מוסרים שאמר, הכרתי שנים שהיו גם הדברנים הגדולים ביותר, גם השתקנים הגדולים ביותר הלא המה הגרנ"צ פינקל הסבא מסלבודקא ותלמידו הגר"מ חדש המשגיח והדברים מדברים בעד עצמם" (ברכת מרדכי, שמות צח).

אוצר חקר ועיון

זה וזה גורם ♦ קיימו ולא קיימו ♦ הנשים הנכריות בימי עזרא [חלק ב]
♦ מקום המקדש לפי מבנה הכיפה והצחירה

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן, בני ברק

זה וזה גורם

א.

ביאור המשנה לפי הגמ' שנחלקו בזה וזה גורם

מתני' (ע"ז מח:): זורעין תחתיה ירקות בימות הגשמים, אבל לא בימות החמה וכו'. ר' יוסי אומר - אף לא ירקות בימות הגשמים, מפני שהנביה נושרת עליהן - והוה להן לזבל.

לפום רהיטא היה אפשר לומר, שטעם רבי יוסי שאסר לזרוע תחת אשירה אף ירקות בימות הגשמים מפני שהנביה נושרת עליהם, הוא משום שהוא החמיר להחשיב את הנביה, דהיינו עלי השלכת הנופלים מהאילן לקרקע, נרקבים בה ומזבלים אותה - כנהנה מעבודה זרה.

משא"כ רבנן דסברי שזה לא נחשב אלא כעין גרמא בעלמא, כיון שהוא לא מכוון לכך ומסתמא היה אפשר גם בלי נבייה זו לירקות לצמוח. ולא דמי למי שזורע תחת האילן, שהוא מכוון או נחשב כמכוון - ליהנות מהצל של האילן, שהוא יותר הנאה ישירה.

אמנם בסוגית הגמ' על אתר מבארים, שנחלקו בדין זה וזה גורם, כדרך הגמ' בהרבה מקומות שמעדיפה לתלות מחלוקת תנאים במחלוקות כלליות (וכהסוגי' בתמורה ל: שתלתה בדין זו"ז גורם את המחלוקת האם וולדות האסורים למזבח מותרים בהנאה, על אף שהיה אפשר לומר כפשוטו שמהיכי תיתי לן לאסור כלל ולדות, וכך נראה מהסוגי' מו: מהרמב"ם ואכמ"ל).

אולם באמת גם זה די ברור לפור', שאם רבי יוסי היה סובר שזה וזה גורם מותר, היה צריך להיות מותר גם הכא, דעכ"פ הרי הכא זבל הע"ז אינו הגורם היחיד להצמחה ולהשבחה, שזבל הוא רק גורם ומסייע להשבחת הקרקע ע"י נתינת מינרלים שונים המסייעים להצמחה. והלא גם הקרקע עצמה גם נותנת את המינרלים החיוניים להצמחה, והיא העיקר. משא"כ הצל שעושה האילן, הלא יתכן שמבלעדיו היו הירקות מתייבשים מכוח החמה הזורח עליהם בקיץ, ועל כן זה נחשב גרם גמור לאיסור.



ב.

סוגית הגמ' - והקושי שבה

והנה הגמ' התקשתה בהעמדת פלוגתת רבי יוסי ורבנן במשנתנו במחלוקת של זה וזה גורם, משום שהשיטות נראות כמתחלפות מלעיל (מג:), בפלוגתת רבי יוסי ורבנן לעניין איבוד ע"ז, שרבי יוסי אמר מפורר וזורר לרוח, ורבנן אמרו ליה - אף הוא עושה זבל ורחמנא אמר לא ידבק וגו'. הרי ששם רבי יוסי הוא שהקל ולא חשש ממה שהעבודה זרה מזבלת.

אלא ששם הוא שונה מהכא, שהרי מדברים שם בחומרים הנזרים לרוח, ובכלל אין וודאות שהם מזבלים משהו מסוים - אם בכלל, ואם כן יתכן לומר שרבי יוסי סובר שזה וזה גורם אסור. אבל רבנן ששם החמירו - האין הכא יקלו?

ואמרו בגמ' איפוך. עוד אמרו - לעולם לא תיפוך: שיש ליישב, שרבנן אמרי סברא חדשה, שבימות הגשמים מה שנהנה מהנבייה הוא מפסיד מהצל (כדרך שאמרו לעניין פסולי המוקדשין שאסור להרגילן אף שהוא מרוויח בעור הוא פוגם בבשר. אף ששם הוא עניין אחר לכאורה שהכל תלוי ברווח או הפסד להקדש, וי"ל). ואם כן לא יתכן שהוא מכון לכך, ועל כן לא חשיב כנהנה בכלל.

אולם בהמשך, הגמ' מביאה ראיות שרבי יוסי אומר שזה וזה גורם מותר, שבערלה התיר בדיעבד הברכה והרכבה מפרי ערלה, אף שהצומח מזה הוא בבחינת זה וזה גורם. ואף שיש לדחות שהכא בעבודה זרה חמיר טפי, מכל מקום איכא ברייתות שיש מי שהתיר להדיא ז"ז גורם בעבודה זרה, שעל כן התיר לשחוט בהמה שהתפטמה בכרשיני עבודה זרה ושדה שהזדבלה בזבל של עבודה זרה. ועל כן נראה שרבי יוסי הוא הסובר שזה וזה גורם מותר אף בעבודה זרה.

ומזה הגמ' מגיעה למסקנא שצריך לומר, שרבי יוסי הוא זה שסובר שזה וזה גורם מותר אפילו בעבודה זרה. ומה שמשמע ממנו במשנתו שאסור לגרום לעבודה זרה להיות זבל, לדבריהם דרבנן קאמר, שהם סוברים שזה וזה גורם אסור, להם יש לאסור אף לזרוע תחת אשירה בימות הגשמים.

ויש לעיין, הלא מלכתחילה נאמרו ב' צדדים בגמ' או איפוך, או לעולם לא תיפוך וכו' כנ"ל. ואם כן, כיון שהגענו למסקנא שרבי יוסי אמר שזה וזה גורם מותר, לכאורה מחוורתא כדשנינן מעיקרא, שיש להפוך את משנתנו. ולמה הגיעו כאן למסקנא שונה, שרבי יוסי לדבריהם דרבנן קאמר?

אמנם כבר רש"י (ד"ה אלא) עמד על זה, שמהמשנה עצמה יש לדון שרבנן סברי דזה וזה גורם אסור, שהרי אמרו במשנה שאסור לזרוע ירקות בימות החמה. והלא הצל אינו גורם יחידי בגידול הירקות, שגם הקרקע משתפת עמו. ואם כן ליכא למימר כלל - איפוך, שהרי רבי יוסי סובר זה וזה גורם מותר, לא יכול לשנות 'אבל לא בימות החמה'.

אמנם לפי זה תימה על הגמ' בתחילת הסוגי' שאמרה איפוך, וזה אומר שת"ק של המשנה הוא רבי יוסי הסובר שזה וזה גורם מותר, והרי הוא אסר לזרוע תחתיה בימות החמה, שזה נכלל בזה וזה גורם?

וכתבו הראשונים (עיין ר"ן), שהדבר הזה השתנה כאן בסוגי' מתחילתה לסופה, שבתחילה חשבה הסוגי' שהמשנה יכולה להסתדר עם מ"ד שזה וזה גורם מותר, ומה שנאסר לזרוע ירקות בצל אשירה בימות החמה, זה משום שחשיב כב' גורמים שונים שלא מאותו עניין, שהרי הצל נותן דבר אחר מהקרקע, וזה לכו"ע נאסר. אולם מסקנת הסוגי' היא שמי שהתיר זה וזה גורם - התיר גם את זה.

וניחא היטב מה שלא היה אפשר לומר במתני' איפוך, ואנו מוכרחים לומר שרבי יוסי לדבריהם דרבנן קאמר. אלא שהשאלה היא, מה גרם לשינוי זה בין ההו"א למסקנא?

ג.

המקור שזה וזה גורם מב' עניינים - מותר

ומה שיתכן שיש לומר, שהברייתות המתירות זה וזה גורם בעבודה זרה - מוכיחות כן. שהרי נאמר שם, שבהמה שהתפטמה מכרשיני ע"ז - תשחט. ופירש רש"י שזה משום שהיא הייתה גדילה גם קודם לכן מאכילות אחרות. ולכאורה יש לעיין, מה בכך, הלא עכ"פ יש כאן שומן שגדל מחמת עבודה זרה, ומה לי שיש גם אכילות אחרות שיצרו בה שומן מותר?

אלא שבהכרח שאנו אומרים, שהיחס הוא בכללות לכל הפיטום - כדבר אחד, ואנו אומרים שכל אחד לא יכול לבדו לגרמו, ממילא זה נחשב כהיתר ולא כאיסור. ואם כן אפשר, שגם לעניין ב' גורמים שונים, כיון שעכ"פ אם נתייחס לכלל הצמיחה, אנו יכולים לומר שמלבד האיסור היה כאן גורמי היתר אף אם הן שונים במהותם - מותר.



ד.

יסוד זה וזה גורם מותר משום שלא אמרינן שההיתר מצטרף לאיסור

ואת יסוד הדבר יש לנו ללמוד מסוגי' הגמ' ופרש"י לעניין ר"א, שהגמ' רצתה לסדר מתחילה שהברייתות החלוקות לעניין זו"ז גורם בע"ז אינן ר"י ורבנן, אלא ר"א ורבנן. והביאה בתחילה מה שנחלקו ר"א ורבנן לעניין שאור של חולין ותרומה שנפלו בעיסה, ואין בזה ולא בזה שיעור לחמץ, והצטרפו וחימצו, שר"א אמר אחר האחרון אני בא, ורבנן אמרי שבין כך ובין כך כל שאין בו כדי לחמץ אינו אוסר. ואמר אביי דווקא בשקדם וסילק את האיסור קודם שהכניס את ההיתר, רק אז האחרון של היתר יכול להתיר.

הרי שר"א לא התיר אלא היכא שהאחרון היה של היתר, שנחשב שהוא הגורם, וכן דווקא שקדם וסילק את האיסור, שאז כמו שכתב שם רש"י (תד"ה ואמר אביי): '... ליכא למימר שההיתר מצטרף לאיסור', שבשעה שנפל ההיתר ליכא לאיסור. ורבנן התירו מכל מקום, משום שאמרו שלעולם ליכא דין שהיתר מצטרף לאיסור, לאסור, וכיון שאין בשניהם כדי לחמץ לא נחשב שיש כאן איסור.

וחזינן שהפלוג' בין מ"ד זה וזה גורם מותר או אסור, הוא האם אמרינן שהיתר מצטרף לאיסור או לא. והטעם שהיתר לא מצטרף לאיסור הוא מפני שכל אחד לבדו לא היה יכול. ואם כן, כמו כן לעניין פיטום הע"ז שאנו מתייחסים לכלל הפיטום, ואומרים שאין בכל אחד כדי לתת את האיסור, אנו מתירים.

ואף שיש בכל אחד כדי פיטום שלו, אנו מתייחסים לכולל, ואם כן לעולם נתייחס לכולל לא רק לעניין פיטום אלא אף לעניין כלל השדה, ונתיר אף בב' גורמים, וכמו שפסק הרמב"ם לדינא (פ"ז מהלכות עבודה זרה הי"ד).



ה.

דעת הרמב"ן - זה וזה גורם מדין ביטול

אמנם הרמב"ן סובר לדינא (וכן נראה מדעת התוס' בסוגי'), דאין אומרים זה וזה גורם כשבאו מב' גורמים שונים. וכוונת הסוגי' לומר שר"י אמר להם לשיטתם לעניין מפורר וזורר לרוח, שגורם הקרקע הוא כזיבול נמי כנ"ל.

ונראה שלדעתם יסוד ההיתר בזה וזה גורם מותר, הוא כביטול האיסור ברוב ההיתר, כמו שכתב כאן הר"ן בתו"ד. והיינו כיון שכל אחד לבדו אינו אוסר, האיסור כאילו בטל בהיתר. וממילא, זה דווקא כשיש כאן ב' גורמים מעניין אחד, שאז כאילו האיסור אינו יכול לבדו לפעול.

ובקיצור, יסוד השאלה הוא, האם הפשטות שזו"ז גורם מותר, כיון שאינו יכול לגרום איסור לבדו, וצריך שההיתר יצטרף לאיסור כזה לאסור. וממילא כל שיש כאן אפי' ב' גורמים מב' עניינים, כיון שהאיסור לא יכול לגרום את כלל הנגרם לבד, אינו גורר את ההיתר עמו.

או דילמא עיקר הסברא שזו"ז גורם אסור, כיון שצריך ביטול לאיסור, וממילא כל שאין כאן ביטול, כמו שהם ב' גורמים בעניין אחד וכל אחד אינו יכול בעצמו, הלא אינו מתבטל, ויש לעיין עוד.

והנפק"מ המצויה מזה היא, לעניין חלב של שביעית כשהפרה אכלה רק ספיחי שביעית, אולם הלא גידולה לכתחילה היה גם שלא מספיחי שביעית, וממילא הוא תלוי בפלוגתת הרמב"ן והרמב"ם הנ"ל, כמו שנתבאר.



הרב ישראל איסר צבי הרעג

קיימו ולא קיימו

מכות ט"ו ע"א רש"י ד"ה הניחא למאן דתני. "אלא למאן דאמר קיים את העשה פטור לא קיימו חייב וכו' ולכשיבא לבית דין או יקיים את העשה ויפטר או ילקה". שיטת רש"י במכות היא שלמ"ד קיימו ולא קיימו האדם מקיים את העשה כשהוא בא לב"ד, וכן שם ע"ב ד"ה קיימו ולא קיימו. אבל בחולין קמ"א ע"א כתב רש"י בד"ה קיימו ולא קיימו ובד"ה זה הכלל וכו' שלמ"ד קיימו ולא קיימו אינו פטור ממלקות אא"כ הוא מקיים את העשה בתוכו של התראה, וכמו שהעירו התוס' במכות בד"ה הניחא.

והנה במתני' בחולין שם איתא: "הנוטל אם על הבנים ר' יהודה אומר לוקה ואינו משלח וחכמים אומרים משלח ואינו לוקה", ובגמ': "בעי רבי אבא בר ממל טעמא דרבי יהודה משום דסבר לאו שניתק לעשה לוקין עליו או דילמא בעלמא סבר לאו שניתק לעשה אין לוקין עליו והכא היינו טעמא משום דקסבר שלח מעיקרא משמע".

"מעיקרא משמע" פירושו שהעשה שייך דוקא קודם עבירת הלאו, ואחר העבירה אין שום מצוה. כך איתא להדיא לעיל שם בדף קמ"א ע"א: "לר' יהודה דאמר שלח מעיקרא משמע אפי' עשה נמי ליכא". וכך מדויק מדברי רב אידי לרב אשי בע"ב שם. וקשה, שהרי שיטת רבי יוחנן במכות היא שלא שקדמו עשה לוקין עליו, כי הוא סובר שאע"פ שהעשה שייך גם אחרי עבירת הלאו כמו שכתב רש"י שם בדף י"ד ע"ב סוף ד"ה כל לא תעשה שקדמו עשה. ומכיון ששייך העשה גם קודם עבירת הלאו, רואים שלא בא העשה לפוטרו ממלקות. ולמה אם כן לא נקט רבי אבא בר ממל את האפשרות שרבי יהודה סובר שלוקה ואינו משלח משום שסובר שהוא לאו שקדמו עשה, ולא שקדמו עשה לוקין עליו כרבי יוחנן. ובמכות ט"ז ע"א ד"ה לוקה ואינו משלח באמת מפרש רש"י כך את שיטת רבי יהודה, ותימה שלא דנה הסוגיא דחולין באפשרות זו.

כדי לבאר נקודות אלו יש להבין איך קיום העשה פוטר את הלאו ממלקות למ"ד קיימו ולא קיימו. רש"י במכות מפרש ענין זה בשני מקומות. בדף י"ד ע"ב ד"ה כל לא תעשה שקדמו עשה, כשרבא עדיין לא אמר שרבי יוחנן בטלו ולא בטלו ס"ל, וס"ד דגמ' שגם הוא סובר קיימו ולא קיימו, רש"י מפרש "שנתק הכתוב את העשה להיות ענשו של לאו ותקונו". וכעין זה כתב רש"י בדף ט"ו ע"א ד"ה הניחא: "שהעשה תיקונו של לאו הוא... שמשעה שעבר הלאו נגמר אבל העשה ניתן לעקור המלקות". שיטת רש"י במכות היא שהעשה בא במקום המלקות, והוה תקון העבירה דומיא דעונש.

אמנם בחולין, אע"ג שרש"י אינו דן להדיא בסברת מ"ד קיימו ולא קיימו, מדויק שהוא סובר שסוגיא ההיא מבינה את מ"ד קיימו ולא קיימו בדרך אחרת. וז"ל במתני' בד"ה אין לוקין עליו: "דלהכי נתקן לעשה לומר אם עבר על הלאו יעשה זאת וינצל". הרי דברי רש"י הללו נאמרו

בין למ"ד ביטלו ולא ביטלו בין למ"ד קיימו ולא קיימו, כמבואר מהמשך דבריו שם, והוא אומר שעל ידי קיום העשה, העובר על הלאו אינו נפטר אלא ניצל, לשון שאינו מופיע בדבריו במכות. ומשמעו שאינו נפטר מהמלקות בלבד, אלא ניצל מהעבירה. ובשלמא למ"ד בטלו ולא בטלו, כיון שאין העבירה נגמרת עד שיבטל את העשה, בקיום העשה הוא ניצל מהעבירה, שאין קיום להתחלת עבירה אלא מצד מה שחוי לאיצטרופי לגמר, אבל למ"ד קיימו ולא קיימו, שסובר שהעבירה נגמרת בשעת עשייתה והעשה הוא במקום מלקות, איך שיך לומר שהוא ניצל ע"י העשה. אלא רואים מכאן שרש"י סובר שלסוגיא דחולין יש הבנה אחרת בסברת מ"ד קיימו ולא קיימו. ונראה שלפי סוגיא זו, מ"ד קיימו ולא קיימו סובר שקיום העשה עוקר את מעשה הלאו ולכן מפרש רש"י דוקא שם שלמ"ד קיימו ולא קיימו צריך לקיים את העשה תוכד"ד של ההתראה, שרק כך אפשר לעקור את הלאו. אלא שעדיין צריך לברר מנא ליה לרש"י שהסוגיא דחולין חולקת על הסוגיא דמכות בסברת מ"ד קיימו ולא קיימו.

ונראה שיצא לו זה לרש"י ממה שהסוגיא דחולין אינה לוקחת בחשבון את האפשרות שלאו שקדמו עשה לוקין עליו, כמו שהערנו לעיל, ונוקטת בפשטות שלאו שקדמו עשה הוא בכלל לאו הניתק לעשה ואין לוקין עליו. ואם הפטור ממלקות בא ע"י זה שהעשה עוקר את העבירה, כשיטת הסוגיא דחולין, הרי זה שיך בכל עשה שמתקן את תוצאות העבירה, ולא איכפת לן אם שיך לקיים את העשה גם קודם הלאו. אבל הסוגיא דמכות, שבה סובר רבי יוחנן שלאו שקדמו עשה לוקין עליו, גם בה"א של הגמ' שבה חשבו שסובר רבי יוחנן קיימו ולא קיימו, בע"כ סברא אחרת אית לה בדעתו, כי אם סיבת הפטור היא מה שהעשה עוקר את העבירה, הרי זה שיך גם בלאו שקדמו עשה. לכן פירש רש"י שם שלמ"ד קיימו ולא קיימו בלאו הניתק לעשה, העשה הוא העונש של הלאו. ואין שום סיבה לומר שעונש צריך להתקיים דוקא תוכד"ד של העבירה. והספק בדין לאו שקדמו עשה הוא שאולי אפשר לקבוע שעשה הוא במקום עונש דוקא בעשה שא"א לקיימו אלא אחרי עבירת הלאו, אבל בלאו שקדמו עשה, הרי רואים שיש תכלית לעשה מלבד עונש ללאו, ומנא לן לחדש שהוא גם עונש.

ומובן לפי דברינו למה רש"י במכות פירש שרבי יהודה סובר בשלוח הקן שלוקה ואינו משלח משום לאו שקדמו עשה, דלא כסוגיא דחולין. והוא משום שהסוגיא דחולין סוברת שלאו שקדמו עשה אין לוקין עליו. אבל לפי הסוגיא דמכות, דקיימא אליבא דרבי יוחנן שסובר לאו שקדמו עשה לוקין עליו, לא צריך להרחיק לכת ולומר, כמו הסוגיא דחולין, שרבי יהודה סובר שהעשה שיך דוקא לפני העבירה, אלא אפשר לצמצם את המחלוקת ולומר שרבי יהודה מסכים עם החכמים שהעשה שיך אחר העבירה, והם חולקים רק אם הוא שיך גם לפנייה.



הרב שמואל אריה ישמח
ישיבת צדור המור והדר להדר, חיפה

הנשים הנכריות בימי עזרא [חלק ב]*

פרק סז - חטאם של בני יהושע בן יהוצדק

סעיף א - הקושיא * סעיף ב - הדרכים השונות לפתרון הקושיא * סעיף ג - השיטה הראשונה: שני חטאים ושתי תקופות * סעיף ד - חטא אחד ושתי אפשרויות ביאור * סעיף ה - השיטה השנייה: בני יהושע נשאו גירות בלבד * סעיף ו - השיטה השלישית: בני יהושע נשאו גויות בלבד * סעיף ז - הראשונים שסברו שמדובר בחטא אחד * סעיף ח - הסבר שיטות הראשונים * סעיף ט - שיטת ר' תנחום הירושלמי ושיטת ראב"ש



סעיף א: הקושיא

לעיל בפרק סה הארכנו להביא ראיות לכך ש"הנשים הנכריות" להם נישאו ישראל בימי עזרא לא היו גויות אלא היו גירות. אחת הראיות שהבאנו שם לכך היא מדברי רב פפא במסכת סנהדרין.

נוכיר שוב בקצרה את הראיה: בספר עזרא (י, יח) מובא שהיו מבני יהושע בן יהוצדק הכהן הגדול שנשאו נשים נכריות: "וימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות: מבני ישוע בן יוצדק ואחיו - מעשיה ואליעזר ויריב וגדליה. ויתנו ידם להוציא נשיהם, ואשמים איל צאן על אשמתם. ומבני אמר - חנני וזבדיה...". לעומת זאת מדברי רב פפא נראה שחטאם היה אחר, שהרי הוא מביא שאביהם יהושע חטא בכך שלא מחה בבניו על כך שנשאו "נשים שאינן הגונות לכהונה" (סנהדרין צג, ע"א).

לפי מהלכנו בפרק ס"ה הקושיא מתורצת בפשטות: הנשים הנכריות הן גירות, ולכך כוונת רב פפא שאמר שבני יהושע נשאו נשים "שאינן הגונות לכהונה", שהרי הכהן אסור בגירות. בפרק שלפנינו נעסוק בקושיא זו כשלעצמה. כלומר, נתעלם מההוכחות שהבאנו בפרק ס"ה, ונניח שיתכן ש"הנשים הנכריות" הנזכרות בעזרא הן גויות ממש. מעתה, יפתחו בפנינו שתי דרכים נוספות לתירוץ הקושיא הנ"ל.



סעיף ב: הדרכים השונות לפתרון הקושיא

כפי שנראה בהמשך פרק זה, יש שלש דרכים לתירוץ השאלה. נסכם אותן כעת בקצרה:

* חלק א התפרסם בגיליון הקודם.

א. דרך ראשונה לתירוץ הקושיא: מדובר בשני חטאים שונים. בני יהושע נשאו גרושות וכדו' שאינן הגונות לכהנים, ובנוסף נשאו גויות. נביא שכך ביאר הרב מרדכי שנדורפי, וששו"ר שכך כנראה פירשו במנורת המאור לר"י אבוהב, ובצאינה וראינה, ובפירוש רבי אברהם בן שלמה, ושכן פירשו הרב אליעזר שלום הכהן ליוטעווסקי זצ"ל, והאדמו"ר מגור הפני מנחם.

אולם, מראשונים ואחרונים רבים מאוד עולה שאין כאן שני חטאים אלא חטא אחד, ולפיכך בהכרח שהם לא נוקטים בדרך הראשונה הנ"ל. לפי דעתם צ"ל שיש לצעוד באחת משתי הדרכים האחרות שנביא מיד.

ב. דרך שניה לתירוץ הקושיא: הנשים הנכריות הנזכרות בספר עזרא הן גיורות. הכהן אסור בגיורת, ולכך כוונת רב פפא שאמר שבני יהושע נשאו נשים שאינן הגונות לכהונה. כך פירשתי לעיל פרק ס"ה, והבאתי שם ששו"ר שכך כתב בפירוש דעת סופרים, ושכ"כ הרב יחיאל מיכל שטרן, ושכן מצאתי בדברי הגאון רבי אהרן ווירמש זצ"ל [ולדעתו כך יש לגרוס בדברי המנורת המאור הנ"ל (ואולי גם בדברי ר' אברהם בן שלמה ובלשון הצאינה וראינה), וכאן בפרק באות ה' נביא את דבריו במלואם]. נראה שכך גם יסברו כל המפרשים שהבאתי בפרק ס"ה שסברו שהנשים הנכריות הן גיורות.

ג. דרך שלישית לתירוץ הקושיא: בני יהושע נשאו גויות, ומה שאמר רב פפא שהם נשאו נשים "שאינן הגונות לכהונה" הוא לשון נקיה וכדו' (הרב אברהם ריבלין, הגר"מ מאזוז שליט"א, ועוד).

נעבור כעת לעמוד באריכות על שלשת דרכי התירוץ הנ"ל, ונביא את דברי החכמים השונים שדנו בענין זה.



סעיף ג - השיטה הראשונה: שני חטאים ושתי תקופות

הדרך הראשונה שנציע לסתירה היא דרך הפתרון הפשוטה ביותר: בני יהושע חטאו בשני חטאים שונים. הם נשאו נשים שאינן הגונות לכהונה, כלומר שאינן מיוחסות [או גיורות], ובנוסף נשאו נשים גויות. את ההסבר הזה שמעתי לראשונה מידידי הרב מרדכי שנדורפי שליט"א [ידידי הרב עמנואל בן ארצי שליט"א הוסיף שלפי"ז מתבאר מדוע יהושע הכה"ג לא מחה בבניו על כך שלקחו נשים "שאינן הגונות לכהונה": מכיון שלא מדובר בגויות, אלא רק בנשים שאינן מיוחסות, הרי שאין איסור בדבר, ולכן בחר יהושע שלא למחות בבניו, בגלל טעמים חינוכיים וכדו'].

הקשיים בהצעה זו: בהמשך הפרק (אות ז') נביא את דברי הראשונים והמפרשים שקישרו כולם בין דברי הגמ' לבין המובא בפסוקים, ומדבריהם אלו עולה שמדובר בחטא אחד.

מדוע המפרשים לא רצו לומר שמדובר בשני חטאים שונים? לענ"ד הסיבה לכך פשוטה: בפסוקים לא נזכר ש"אוד מוצל מאש" קשור לנשים בעייתיות שנשאו בני יהושע. נראה לפיכך

ברור שדרשת רב פפא נסמכת על הפסוקים המפורשים בהם נזכר שבני יהושע נשאו נשים נכריות^א. לפי^ז מדובר על חטא אחד.

שני חטאים ושתי תקופות: הר"מ שנדורפי הביא הוכחה לדבריו מדברי הגמ' הנ"ל (סנהדרין צג, ע"א), והוסיף שממנה נראה שלא זו בלבד שיש כאן שני חטאים שונים, אלא שהם גם אירעו בשתי תקופות שונות.

נסביר את דבריו: הצלתו של יהושע מכבשן האש, וחריכת בגדיו, נרמזו לפי רשב"י בפסוקים בזכריה (פרק ג, פס' א-ה, ונביא בסוגריים פירוש ע"פ רש"י): "ויראני (במראה הנבואה) את יהושע... והשטן עומד על ימינו לשטנו (=לקטרג על כך שבניו נשאו נשים שאינן הגונות). ויאמר ה' אל השטן: יגער ה' בך השטן (על שקיטרגת על יהושע)... הלא זה (יהושע) אוד מוצל מאש (=שניצל מן הכבשן, ומכאן שהוא צדיק ולכן אין לקטרג עליו). ויהושע היה לבוש בגדים צואים (=בגדים מלוכלכים, משום שבניו נשאו נשים שאינן הגונות) ועומד לפני המלאך. ויען (המלאך) ויאמר...: הסירו הבגדים הצואים מעליו [=יבדילו בניו את נשותיהם וימחול לו (רש"י, וכ"כ רד"ק, מצו"ד)]. ויאמר אליו (אל יהושע): ראה העברתי מעליך עוונך והלבש אותך מחלצות (=בגדים נאים)... וישימו הצניף הטהור על ראשו וילבישוהו בגדים...". על כך אמר רב פפא שבני יהושע נשאו נשים שאינן הגונות לכהונה, ולכן נחרכו בגדיו של אביהם.

פסוקים אלו בספר זכריה נאמרו בשנה השניה לדריוש (כך נראה מסדר הפרקים, ראה זכריה א, א; ז, ז; א). הרי שכבר אז הפרישו בני יהושע את נשותיהם הבעייתיות. לעומת זאת, נשיאת הנשים הנכריות [- גויות] נזכרת בפסוקים בתחילת עליית עזרא (עזרא י, יח), שעלה בשנה השביעית לארתחשסתא (עזרא ז, ז), שהוא דריוש השני (סדר עולם), כלומר כחמש שנים לאחר נבואת זכריה.

מעתה, מכיון שבשנת 2 לדריוש הפרישו בני יהושע את הנשים "שאינן הגונות לכהונה", לפיכך לא יתכן שלאחר 5 שנים מצא אותם עזרא עם אותן הנשים. בהכרח אם כן שמדובר בשתי פעמים שונות בהן חטאו בני יהושע, ולפיכך אין כל הכרח לחבר בין דברי הגמ' [העוסקת בחטאם הראשון, ומזכירה שהנשים היו כאלו ש"אינן הגונות לכהונה"] לבין הפסוקים [העוסקים בחטא השני, ובהם נזכרות "נשים נכריות"]. מעתה יש לתרץ בפשטות שבתחילה הם נשאו נשים "שאינן הגונות לכהונה", דהיינו גרושות וכדו', ופרשו מהם בשנת 2 למלך, ובהמשך, בשנת 7 למלך, הם נמצאו עם נשים נכריות-גויות (לענ"ד נוכל לומר לפי"ז שהיתה כאן הדרדרות הדרגתית: בתחילה, בימי זכריה, חטאו בני יהושע בחטא קל יחסית, ונשאו נשים "שאינן הגונות לכהונה", ולאחר מכן הם הסתבכו יותר ברשת היצר, עד שלבסוף נשאו גויות. בתחילה חיללו את כהונתם, ולבסוף חיללו את קדושת ישראל, שהם "ממלכת כהנים", ונישאו לגויות). עד כאן ההוכחה היפה של הר"מ שנדורפי^ב. (אגב, מהגמ' שם

א). יש להעיר כי לעיל פרק ס"ו הבאנו כמה רמזים מהפסוקים לכך שמדובר בחטא הקשור לנשים, ע"ש.

ב). קצת קשה: כיצד יתכן שזמן כה קצר לאחר שאביהם מחה בהם על נשיאת הנשים שאינן הגונות, שוב חטאו בני יהושע, והפעם בחטא חמור יותר, של נשיאת נשים גויות!? [ניתן לתרץ כך: יש מפרשים שסברו שיהושע נפטר בערך בשנת 4 לדריוש (ראה במה שהבאנו להלן אות ט' בהערה על דברי ר' תנחום). לפי"ז ניתן לומר שמחאת אביהם הועילה רק כל עוד הוא היה בחיים, וכע"ז ראיתי שביאר הר"מ שנדורפי] יש מקום להקשות עוד: כאשר עזרא הגיע לא"י, בשנת שבע לדריוש, והפריש את בני יהושע מנשותיהם הנכריות, מסתבר שלא היה מדובר רק בנשואים טריים, אלא גם בכאלו

עולה לכאורה שעוד מימי נבוכדנאצר היו בני יהושע נשואים לנשים "שאינם הגונות לכהונה", שהרי הגמ' שם מביאה שכבר בימי נבוכדנאצר הושלך יהושע אביהם לכבשן וניצל ומ"מ בגדיו נחרכו בגלל חטאם של בניו. אולם, לעיל פרק ס"ו הצענו שדברי רשב"י באים לבטא רעיון עמוק, עי"ש, ואינם בהכרח תיאור היסטורי-מציאותי, ולפי"ז אין הכרח שחטאם התרחש כבר בימי נבוכדנאצר. עוד נעיר בדרך אגב, שעל אף שבשנת 7 לדריוש הרחיק עזרא את הנשים הנכריות של בני יהושע, מ"מ בנחמיה יג, ו, ושם כח, נזכר שבשנת 32 לדריוש מצא נחמיה בן-נין של יהושע שנשוי לבת סנבלט).

הדחיה לראיה: ראייתו של הר"מ שנדורפי נסמכת על כך שבני יהושע הפרישו את הנשים כבר בשנת 2 לדריוש, ולכן לא יתכן שבשנת 7 לדריוש מצא אותם עזרא עם אותן הנשים. לפיכך, מדובר בשתי הזדמנויות שונות בהן חטאו בני יהושע.

אולם לענ"ד יש מקום לדחות את ראייתו זו של הר"מ שנדורפי, שכן אין הכרח לומר שבני יהושע הפרישו את הנשים בשנת 2 לדריוש. מדוע? בנבואת זכריה מובא שיש ליהושע בגדים צואים ומלוכלכים, בגלל חטא בניו, ומיד בגדיו הצואים מוסרים והוא מולבש בבגדים ובצניף טהור. מדובר בתהליך שמתרחש תוך כדי מראה הנבואה, וכלל לא מסתבר שבאותו הרגע בניו גירשו מיד את נשותיהם. לפיכך, מסתבר יותר שזכריה רואה במראה הנבואה שבעתיד בני יהושע ירחיקו את נשותיהם. לענ"ד כך קצת משמע מדברי כמה מהמפרשים, וכך ראיתי שפירש בפירוש דעת סופרים², וכן עולה מדברי הראשונים שדבריהם יובאו בסעיף ז' (שסברו שבני יהושע חטאו בחטא אחד, של נשים נכריות), וכמה מהם כתבו כן במפורש (כגון ר' דוד הנגיד, ומדרש עזרא, עי"ש).

מפרשים שסברו שמדובר בשני חטאים שונים: שו"ר שהר"מ שנדורפי כיוון לדברי האדמו"ר הפני מנחם מגור (ספר 'שולי הגליון' – ש"ס ח"ג' על סנהדרין צג ע"א), וזו לשונו (המובא בסוגריים עגולות הוא תוספת שלי): "מלמד שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה ולא מיחה בהם – '... נראה לי כי כאן (בגמ') לא איתא 'שאינן ראויות' (כלומר, לא נאמר 'שאינן ראויות לכהונה' שמשמעותו שיש בעיה הלכתית בליקחתן) אלא 'הגונות' (כלומר, נאמר 'שאינן הגונות לכהונה', שמשמעותו שיש בזה רק

שנישאו כמה שנים לפני כן, כלומר בסביבות השנה השנייה לדריוש – התקופה בה ניבא זכריה על הבגדים הצואים של יהושע [אמנם אין הכרח בדברינו אלו, ולכן אין זו קושיא מוכרחת].

ג. כתב בפירוש דעת סופרים לזכריה (ג, ד-): "זכריה ראה בנבואתו כי... שני הדברים ניתנו לשינוי וגם נשתנו: במשך הזמן הוכנו בגדים מתאימים, והנשים הבלתי מתאימות הופרשו מן הקהל... נצטוו המלאכים לעורר יוזמה בארץ להסרת הפגם מבני יהושע, והשלוחים לכך היו עזרא ונחמיה שפעלו לא רק לטהר את משפחת הכהנים אלא לטהר את העם בכלל... ניתנה המחשבה החזקה בלב עזרא ונחמיה לפעול להפרשת הנשים הבלתי ראויות, ולאנשים ניתן הכח להתגבר על רגשי הקשר המשפחתי לנשים אלו". אעיר כי בפסוקים לא נאמר שהסירו מיהושע את בגדיו הצואים. וראה גם רש"י לזכריה ג, ה, "ביקשתי רחמים", ובמצו"ד "כשיוסר העוון יגולה הזכות" (ויתכן לפרש שכוונתו שזכריה התפלל שאם בניו יסירו את הנשים אז יזכה יהושע לצניף טהור וכו'), ומיד זכה יהושע לכך, כי ידעו שבעתיד בניו יפרישו את נשותיהם). שו"ר מה שכתב בספר מלמד התלמידים (פרשת בהעלותך, לרבי יעקב ב"ר אבא מרי אנטולי, שחי לפני כ-800 שנה, והיה חתנו של ר"ש אבן תיבון): "ויראני את יהושע הכהן הגדול עומד לפני מלאך י"י והשטן עומד על ימינו לשטנו לפי שהיה לו חסרון מדות שלא מיחה בבניו שנשאו נשים... כאשר קנה השם הטוב בהשיאו בניו נשים הגונות נאמר עליו וישימו הצניף הטהור על ראשו וילבישוהו בגדים...". מדבריו משמע שהנביא רואה את מה שיקרה בעתיד כאשר יישאו בניו נשים הגונות.

ד. בתחילה הציע הפני מנחם כיוון אחר [עליו נעמוד בהמשך המאמר], אמנם מיד פונה האדמו"ר לדרך אחרת, שאותה ציטטנו בגוף המאמר, וכותב שהיא נראית לו יותר.

פגם מצד מעלת הכהונה), ועל בניו איתמר (בעזרא י, יח) שהיו מצאצאיו לזקנים נשים נכריות (וזה ודאי איסור ממש), ושם יש לומר שמיחה בהן [וע' רד"ק זכריה ג, ג], עד כאן. הרי שלפי פירושו היו כאן שני חטאים שונים. חטא אחד של נשים "שאינן הגונות", שבוזה לא מחה יהושע, וחטא נוסף של נשים נכריות, ובוזה יתכן שיהושע מחה.

עוד מצאתי שהרב אליעזר שלום ליוטעווסקי זצ"ל כתב שכוונת רב פפא היא לנשים שאינן מיוחסות, עד כאן". בפסוקים מובא שבני ישראל נשאו "נשים נכריות", ושכך עשו גם בני יהושע, ולכן קשה לומר שבפסוקים מדובר על נשים שאינן מיוחסות. מעתה עולה שלדעת הרב ליוטעווסקי מדובר בשני חטאים שונים.

אחר החיפוש מצאתי שכך נראה גם מדברי שלשה מפרשים קדמונים - מנורת המאור, צאינה וראינה, וראב"ש - שכתבו שלשתם שבני יהושע נשאו נשים "גרושות", ולפי"ז נראה שלשיתם מדובר בחטא נוסף על חטא נשיאת ה"נשים הנכריות" הנזכרת בפסוק. נביא כעת את לשונם.

במנורת המאור לר"י אבוהב הראשון (נר א כלל ב ח"ג פרק ה (כג)) הביא את לשון הגמ' בסנהדרין: "ומאי טעמא איענוש? אמר רב פפא משום דהוו בניו נסבין גרושות (!) ולא מיחה בהון... שהיו בניו נושאים לנשים שאינן הגונות לכהונה ולא מיחה בהן". נראה שכך גרס בחז"ל "גרושות". [ואולם, להלן אות ה' נביא את דברי הג"ר אהרן וירמש, שכפי הנראה סבר שיש לתקן את הגרסא במנורת המאור, ושיערנו שם שלפי דרכו יתכן שהגרסא המשובשת במנורת המאור התגלגלה לר' אברהם בן שלמה ולצאינה וראינה המובאים כאן בהמשך].

בפירוש רבי אברהם בן שלמה נכתב כך (תודתי לפרופ' אליעזר שלוסברג שעובד על ההדרת הפירוש לראשונה, ובטובו נתן לי לעיין בעבודתו): "אמרו חכמינו ז"ל: מאי טעמא איחריך תכלת יהושע בן יהוצדק? משום בנויה שנשאו נשים מגורשות [כך גם כתב ראב"ש בהמשך: "ונאמר בדרש שנשאו בני יהושע נשים גרושות"] ולא מיחה בהן... ויהיה על זה הפירוש 'והשטן עומד על ימינו לשטנו' הם אחאב בן קוליה וצדקיה בן מעשיה (שני נביאי השקר) שהשטינו עליו למלך להשליכו עמם שמה ינצלו בזכותו, ולא הועילו..." (בהמשך הפרק נביא את דבריו בשלימותם).

ב'צאינה וראינה' (הפסטר בהעלותך, חובר בשנת ה'שנ"ג ע"י ר' יעקב בן יצחק אשכנזי, וכאן הובא ע"פ התרגום לעברית שערך הרב הרשקוביץ, במהד' בני ברק תשל"ה) הביא את דברי הגמ' סנהדרין על השלכת יהושע לכבשן האש, וכתב: "ובאמת חטא יהושע בזה שבגדיו נשרפו מפני שהרשה לבניו לקחת גרושות שהנה אסורות לכהנים (!). ויהושע היה לבוש בגדים צואים כלומר שהיה עליו העבירה שבניו לקחו גרושות (!) והוא לא מנע מהם. ואז אמר המלאך למלאכים האחרים שעמדו על ידו:

ה. הרב אליעזר שלום ליוטעווסקי (תרס-תרצא) שימש כדיון ומו"ץ בעיר לודו' במשך נ"ו שנים. דבריו הובאו בספר שמעתי מרבי, הפסטר בהעלותך, ח"ב עמ' נ. הרב ליוטעווסקי דרש שמה שהשטן עמד "על ימינו" של יהושע "לשטנו" הכוונה שלא השטין על יהושע על חטאיו, שהם מצד שמאלו, אלא השטין על מעשיו הטובים, שהן ב'ימין' של יהושע, "שלצדיק כזה נחשב חטא קטן כחטא גדול, שהקב"ה מודקדק עם צדיקים כחוט השערה... שלא מחה בבניו שיקחו נשים ראיות לכהונה, מיוחסות (תרגום יונתן), כמאמרם (סנהדרין צג ע"א) שלקחו נשים נכריות לכהונה שאינן מיוחסות".

ו. אמנם לשונו היא "כמאמרם (סנהדרין צג ע"א) שלקחו נשים נכריות לכהונה (!) שאינן מיוחסות". לפיכך ניתן לדחוק ולומר שלדעתו ישראל נשאו נכריות ממש, אך מה שנאמר בפסוקים שבני יהושע נשאו גם הם נכריות, הכוונה בפסוק היא לנכריות לכהונה, ומ"מ זהו דוחק גדול לומר כך.

הוציאו את הבגדים המלוכלכים מעליו, כלומר תראו שבניו יגרשו את גרושתיהם (!) שיש להם לנשים, ואז ימחול לו הקב"ה את חטאו". [ואמנם לפני הבאת דברי הגמ' כתב בצאינה וראינה: "והשטן עומד לימינו לקטרג עליו, והיות שבניו לקחו נשים מאומות העולם", ולכאורה זה שלא כדבריו הנ"ל?! וצ"ל שכאן העתיק ממפרש אחד, ושם העתיק ממפרש אחר].



סעיף ד: חטא אחד ושתי אפשרויות ביאור

הבאנו עד כאן את השיטה הראשונה הסוברת שבני יהושע חטאו בשני חטאים. אולם, כפי שנביא להלן (אות ז') רבים רבים מהראשונים ומהאחרונים נקטו שמדובר באותו החטא, ולפי שיטתם שוב חוזרת הסתירה שבין הפסוקים המביאים שבני יהושע חטאו בנכריות לבין הגמ' המביאה שהם חטאו בנשים שאינן הגונות לכהונה.

לפי דעתם יש לצעוד באחת משתי הדרכים הבאות: האחת - לומר שהנשים הנכריות הנזכרות בספר עזרא אינן "גויות" אלא הן "נשים שאינן הגונות לכהונה". על דרך זו נרחיב בסעיף ה'. השניה - לומר שכאשר רב פפא אמר "נשים שאינן הגונות לכהונה" כוונתו היא לגויות. על דרך זו נרחיב בסעיף ו'.



סעיף ה - השיטה השניה: בני יהושע נשאו גיורות בלבד

השיטה השניה: בפרק ס"ה הבאנו ראיות לכך שהנשים הנכריות הנזכרות בספר עזרא אינן גויות. לפי זה תירצנו שם את הקושיא בה אנו עוסקים בפרק זה: הנשים הנכריות הן גיורות, והכהן אסור בגיורת, ולכך כוונת רב פפא שאמר שבני יהושע נשאו נשים שאינן הגונות לכהונה'.

הבאנו שם ששור"ר שכך כתב בפירוש דעת סופרים, ושכ"כ הרב יחיאל מיכל שטרן, וכ"כ הגר"מ מאזוז, ושכן מצאתי בדברי הגאון רבי אהרן ווירמש וצ"ל (חי בשנים תקיד-תקצו). למד אצל השאגת אריה, ולאחר פטירתו שימש תחתיו כראש הישיבה בעיר מץ. שימש גם כרב הראשי בעיר זו. על המחבר ועל ספרו ראה במאמרו של ר"ש שפיגל, בירשתנו, ח"ג, עמ' רסט-שט).

נראה לומר שכך גם יסברו כל המפרשים שהבאתי בפרק ס"ה שסברו שהנשים הנכריות הן גיורות (הלא הם: משנת רבי אליעזר, מדרש הביאור, הרב קאפח שהביא לזה ראייה מהרס"ג ומהרמב"ם, דורות ראשונים, יערות דבש, הרב דוד צבי ביימיל שדבריו הובאו אצל המהרש"ם שלא דחה אותם, דעת סופרים, משבצות זהב לרב וייס, הרב הרשמן, הרב שטרנבוך, אחד הפירושים ברב יואל שוורץ, אחד מהפירושים ברנת יצחק, ואולי כך סבר חובות הלבבות, ונראה שכן עולה מספר הקבלה לראב"ד שדבריו הובאו בספר יוחסין). [לעומתם, המפרשים שנקטו שהנשים הנכריות הן גויות, אותם הבאנו לעיל פרק ס"ה (סעיף ג, אות טו, הלא הם: מאירי, רמ"ד וואלי, וכך מסתבר יותר להסביר בדעת החכמים הבאים, אף שאין בזה הכרח: ר"י

ז). לפי דרך זו נוכל להסביר מה המקור לדברי רב פפא: בני יהושע נשאו נכריות (כנזכר בעזרא י', יח), ורב פפא הבין שנכריות הן גיורות (בגלל הראיות שהבאנו לעיל פרק ס"ה).

סקילי, רלב"ג, אברבנאל, יפה תואר, המלאך רפאל בירדוגו, המקנה, יפה ללב, עלי תמר, מדרש שמואל, ב"ח, מלבי"ם) יסברו כשיטה הראשונה שהובאה כאן, או כשיטה השלישית שתובא בהמשך].

נביא כעת את דברי הרב ווירמש בשלימותם, כיון שיש בהם תוספת חשובה: "ושם נשים שאינן הגונות לכהונה" נראה שהיינו נכריות כמו שכתוב בעזרא, וקמ"ל בלשון זה שנתגיירו ומכל מקום הן פסולות לכהונה. ובחיבור אשכנז נדפס גרושת וצ"ל גיורת, עכ"ד (ספר ק"ן טהור, והוא חלק ז' מסדרת ספריו 'מאורי אור', דף יט מדפי הספר, על סנהדרין צג, ע"א).

כמדומה שכוונתו בסיום דבריו היא שיש חיבור אשכנזי בו מובא ש"נשים שאינן הגונות לכהונה" הם "גרושות", ועל זה כתב המאורי אור שהגרסא הנכונה היא "גיורות" ולא "גרושות" (על יחסו של בעל המאורי אור להגהות ולכתבי יד ראה ירושתנו ח"ג עמ' רפד-רפז, ושם הערה 57).

לא מצאתי מהו "חיבור אשכנז" אותו הוא מזכיר, ונראה לענ"ד שהכוונה לתרגום לידידיש של ספר מנורת המאור המובא לעיל, ויתכן שגרסת מנורת המאור נתגלגלה אל הראב"ש ואל הצאינה וראינה [הובאו כולם בסעיף הקודם].

הרי לנו שלפי הגהתו של הרב ווירמש יתכן ששלשת המקורות הנ"ל, שהובאו לעיל כראיה לשיטה הראשונה [של ר"מ שנדורפי], נקטו באמת כשיטה השניה.



סעיף ו - השיטה השלישית: בני יהושע נשאו גויות בלבד

דרך שלישית לפתרון הקושיא גורסת כי בני יהושע נשאו 'נכריות-גויות, ולכך גם כוונת הגמ' שאמרה שהם נשאו 'נשים שאינן הגונות לכהונה'.

נראה שבדרך זו פסעו הגר"ד סולוביצ'יק מבוסטון, ובעל שבט הלוי^ט.

ח. מדובר בהכרח על חיבור שנכתב לפני שנת תקפ"ג, שהרי החידושים הנ"ל בספר ק"ן טהור נכתבו בין שנת תקפ"ג לתמוז תקפ"ה (כפי שנראה מהפרטים שהביא מ' קטן, ארשת ח"ב, עמ' 192, הערה 4). לעיל הבאנו שבמנורת המאור ובפירוש ראב"ש כתבו 'גרושות', אולם שניהם לא היו מאשכנז, ולכן לא אליהם כוונת המאורי אור. מסרו לי שיתכן שכוונתו לתרגום לידידיש של מנורת המאור (יש כמה מהדורות מתורגמות לידידיש, כגון בשנת תפ"ב), ושיתכן שהכוונה למובא בצאינה וראינה להפטר בהעלותך (יובא להלן), ושנסתבר יותר שכוונתו למנורת המאור שהרי שם נזכר 'גרושות' רק פעם אחת, ולכן בזה קל לשנות את הגרסא (משא"כ בצאינה וראינה, שם נזכר תיבת 'גרושות' כמה פעמים). לענ"ד יש סיבה נוספת מדוע מסתבר שהכוונה למנורת המאור בתרגומו לידידיש: נחלקו החוקרים מתי חי ר"י אבוהב הראשון, מחבר מנורת המאור, וככל הנראה הוכח שחי באיזור שנת ה'פ' 1320. כבר בחיי המחבר הועתק הספר והיה נפוץ בכתבי יד, ואף נתחבר עליו פירוש מאת ר' יוסף בן חלת, כנראה במאה ה-14. נמצאו בימינו כתבי יד תימניים של מנורת המאור מן המאה ה-14 (כל הנ"ל ע"פ המבוא הנרחב למנורת המאור מהד' ר' אדם בן נון, עמ' 98-100, 105-111). יתכן לפיכך שכך הגיע החיבור לידי הראב"ש, שחי סביב שנת ה'ק"פ 1420, וכנראה היה חכם תימני [ולכל הדעות הכיר את הספרות שהיתה בתימן].

ט. בשיעורי הגר"ד סולוביצ'יק מבוסטון (בספר 'שיעורי הגר"ד - עבודת יוה"כ' מהד' תשס"ה עמ' לא): "שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה... כלומר הבנים של יהושע נשאו נשים נכריות (עיי' עזרא י, יח, וברד"ק זכריה ג, ג). ב'דרשות ושיחות שבט הלוי תשנ"ט' (עמ' קכט, שם הובאה דרשתו ממוצ"ש מקץ תשנ"ט): "והשטן עומד על ימינו לשטנו - לקטרג עליו כדרשת חז"ל ע"ה פ' ויהושע היה לבוש בגדים צואים' שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה. היינו נשים נכריות, כמו שנאמר (עזרא י, יח) 'וימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע'..." (וכך גם בדרשתו שב'ממעניות הלוי' גליון תקמ"ט: "שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה, וכידוע הכוונה לנשים

מדוע אם כן נקט רב פפא בלשון "שאינן הגונות לכהונה"? יש שביארו שהלשון בגמ' היא לשון נקיה (הרב אברהם ריבלין, ספר גחלי אש, הגר"מ מאזוז שליט"א, ספר ציון חמדתי). יש מי שהציע שהכוונה היא שגויות אינן הגונות לכהונה גם אם יתגיירו (ספר כל ישראל*). יש מי שביאר שבזה שבני יהושע נשאו גויות הם חיללו את כהונתם (ספר אבני שי לרב יצחק אלבוים, הפטרת בהעלותך, עי"ש שהסביר מדוע הם מפסידים את כהונתם).



סעיף ז: הראשונים שסברו שמדובר בחטא אחד

כמה וכמה ראשונים ומפרשים חיברו את דברי חז"ל על ה"נשים שאינן הגונות לכהונה" עם הפסוקים בעזרא העוסקים בנשיאת "נשים נכריות", והרי שלשיטתם לא מדובר בשני חטאים שונים אלא בחטא אחד.

נביא כעת את דבריהם, ובסעיף הבא נדון האם הם סוברים כשיטה השניה או כשיטה השלישית.

מובא במשנת רבי אליעזר (פרשה יח, עמ' 328): "ויהושע היה לבש בגדים צואים... אלו בניו שנשאו נשים נכריות, שנאמר (עזרא י, יח) 'וימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע בן יהוצדק'..."

כתב ר"י אלנקאווה (מנורת המאור, פרק י, נישואי אשה מהד' חדשה עמ' 348): "וגרסינן במדרש תהילים... והנושא את הגויה מטנף קדושתו באומות העולם, שנאמר 'ויהושע היה לבוש בגדים צואים', אלו בניו שנשאו נשים נכריות, דכתיב 'וימצא מן הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע בן יהוצדק'..." (המהדיר העיר שאינו במדרשים שלפנינו, אך כך נמצא באחד ממדרשי תימן. לענ"ד נראה שר"י אלנקאווה הביא כאן מתוך המשנת רבי אליעזר, כפי שנהג במקרים נוספים).

רש"י זכריה ג, א, כתב שהשטן השטין על יהושע בגלל בניו, כדברי חז"ל, אך כתב שם שחטאם של בניו היה "שהיו בניו נושאים נשים נכריות" (וכן הלשון במצו"ד שם, ובמצו"ד לפס' ג, ו'לא כתב "שאינן הגונות לכהונה". בנוסף, הרי בפס' ג הביא רש"י את דברי התרגום "שנשאו להם נשים שלא כשרות לכהונה", ולכאורה זו סתירה בתוך דבריו. ולכן נראה לומר שלדעת רש"י

נכריות, כדכתיב בעזרא י, יח). ראה גם שו"ת המבי"ט (חלק שלישי סי' רו ד"ה עוד אני): "יהושע בן יהוצדק הכה"ג שנאמר עליו שהיה לבוש בגדים צואים... שבניו נשאו נשים נכריות או פסולות לכהונה כמו שתרגם יונתן בן עוזיאל 'נשיין דלא כשרו לכהונתא'..."

י. הרב ריבלין שליט"א בספרו עיוני הפטרה (ריש הפטרת בהעלותך), וכ"כ בספר גחלי אש (לר' אריה שרף נ"י, הפטרת בהעלותך), וכ"כ הגר"מ מאזוז שליט"א (באור תורה, ניסן תשס"ה, עמ' תרלב, אך ראה בדבריו לעיל פרק סה, ג, יג, שם סבר שהנכריות שנשאו בני יהושע הן גויות) וכ"כ בספר ציון חמדתי (לרב ציון כהן שליט"א, רבה של אור יהודה, עמ' 136, בשם "המפרשים").

יא. בספר כל ישראל (לרב שמואל הבר שליט"א, סנהדרין צג, ע"א, ד"ה נשים שאינן) כתב: "נשים שאינן הגונות לכהונה - יש לעיין מי הם שאינן הגונות? ורש"י עה"פ כתב דהם היו מאלה שנשאו נשים נכריות כמפורש בעזרא י, יח. וצ"ע, דאם כן אינן הגונות כלל גם לישראל ולא דווקא לכהונה, ועוד אין זה 'אינן הגונות' בלבד אלא אסורות ממש?! ואולי הכוונה שאינן הגונות לכהונה לעולם אפילו לאחר גירותן".

דברי חז"ל ופשט הפסוקים כוונתם לדבר אחד. זאת ועוד, הרי רש"י בפס' א' הביא את דרשת חז"ל, והוסיף "כמו שכתוב בספר עזרא ו'ימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני יהושע בן יוצדק'..."

בדברי הרד"ק (זכריה ג, ג, וכן ברד"ל בביאורו על פרדר"א לג הערה צה) הדברים מפורשים יותר, שהרי כתב: "זה משל על בניו שנשאו נשים נכריות, וכן תרגם יונתן 'ויהושע הווי ליה בנין דנסבין להון נשין דלא כשרן לכהונתא', וכן אמרו רז"ל כי על עוון שהיו בניו נושאים נשים שאינם הגונות לכהונה... שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה ולא מיחה בידם, וכן כתוב בעזרא ו'ימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע בן יוצדק ואחיו'..."

הרי שלדבריו הנשים ה"נכריות" הן הנשים "שאינן הגונות לכהונה", והן הנשים שתוארו בעזרא פרק י' כנשים "נכריות" (ראה גם רד"ק מלאכי ב, יב).

כך גם עולה מפירושו ר"י קרא (זכריה ג, ג, בגי'סא המתקנת המופיעה במקראות גדולות הכתר): "בגדים צואים אלו הנשים הנכריות שלקחו בניו, וכן עזרא הוא אומר 'והושיבו נשים נכריות' (נראה שכוונת ר"י קרא לעזרא י, יח ו'ימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע', ונראה לענ"ד שיש לגרוס 'הושיבו'). והלבש אותך מחלצות – שיקחו נשים הראויות להם, ויסירו נשים נכריות, בדבר הזה אני מעביר מעליהם עוונם".

ב'מדרש רבי דוד הנגיד', נכדו של הרמב"ם (פרשת וישב, מהד' תשכד עמ' קעא), מובא: "ואמרו רז"ל יהושע לא נתקלקלו בגדיו אלא משום שהתחתנו בניו בנשים נכריות שאינן הגונות לכהונה, והוא לא עכב בעדם ולא מנעם, כמו שכתוב ו'ימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע בן יוצדק ואחיו'... ומה שאמר 'הסירו הבגדים הצואים מעליו' בישרו שבניו עשו תשובה והוציאו אלו הנשים הנכריות והרחיקו וביקשו מאלהים ית' סליחה על מה שקדמו לעשות מן החטא, והקריבו לו קרבנות שיכפר להם על אשמתם, כמו שכתוב 'ויתנו ידם להוציא נשיהם' (פסוק זה הוא בעזרא י, יט, והוא מדבר על הרחקת הנשים ה"נכריות" בימי עזרא) (מכיון שנבואת זכריה היתה לפני עליית עזרא צ"ל שכוונת ר"ד הנגיד היא שבישרו על העתיד)..."

כך גם במדרש עזרא (לר"ש מסנות, לעזרא י, יח): "ו'ימצא מבני הכהנים וגו' (אשר הושיבו נשים נכריות) מבני ישוע בן יוצדק וגו' – הדא הוא דכתיב ו'יהושע היה לבוש בגדים צואים' וגו', וכי דרכו של יהושע ללבוש בגדים צואים? אלא שהיו בניו נושאים לנשים שאינן הגונות לכהונה ולא מיחה בהם, ולפיכך נענש, ואעפ"כ חזר ואמר 'הסירו הבגדים הצואים מעליו' ואמר התרגום 'אמרו ליה דיפיק נשין דלא כשרן לכהונתא מביתיה' וכן עשה שנאמר 'ויתנו ידם להוציא נשיהם' (עזרא י, יט, ושם הרי מדובר על הפרשת הנשים ה"נכריות" בימי עזרא) שהסכימו להוציאם בתחילה" [ובהמשך, בפס' יט, כתב במדרש עזרא שהחטא בימי עזרא היה של "הבועל ארמית", ומכאן שכוונתו בפס' יח היא שדברי חז"ל הם סניגוריה. אמנם לפי מהלכנו ניתן לומר שכיון שגיוון היה בעיית, לכן היהודים שלקחו אותן נחשבים כבועלי ארמית].

בספר מלמד התלמידים סוף פרשת תולדות (לרבי יעקב ב"ר אבא מרי אנטולי, שחי לפני כ-800 שנה והיה חתנו של ר"ש אבן תיבון): "יהושע הכהן כשנשאו בניו נשים נכריות", ובפרשת בהעלותך כתב: "והשטן עומד על ימינו לשטנו לפי שהיה לו חסרון מדות שלא מיחה בבניו שנשאו נשים

נכריות, כמו שכתוב בעזרא 'וימצאו מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע יהוצדק' וגו', וזהו שתרגם יונתן ויהושע היה לבוש בגדים צואים וגומר 'ויהושע הוא ליה בנין דנסיבין להון נשין דלא כשרין לכהנתא'...".

ב'פירוש על עזרא ונחמיה לר' סעדיה' (על עזרא ב, ב, שמחברו הוא הרס"ג לדעת חלק מהחוקרים): "יהושע בן יהוצדק... למה נקרא 'ישוע'? על שם שנשאו בניו נשים הפסולות לכהונה (והביא את התרגום שכתב כך)... וכתוב 'וימצאו מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע בן יוצדק...' [ונתן] לפרש כוונתו שהיו לבני יהושע שני חטאים שונים, אך מסתבר יותר לומר שהוא נוקט כשיטת שאר הראשונים שמדובר באותו החטא].

ב'קהלת עם פירוש רבנו סעדיה גאון' מהדורת פרנקל (הוסיאטין תרס"ג, לקהלת ט, ח) מובא ש'יהושע היה לבוש בגדים צואים בעבור שלא מנע את בניו מלהתחתן בעמי הארץ'. פירוש זה אינו מהרס"ג, ולא ברור מיהו מחברו (במבוא לפירוש הרס"ג על קהלת מהדורת הרב קאפח כתב הרב קאפח שכבר האריכו חוקרים רבים שמה שהדפיס פרנקל אינו מהרס"ג, ויש חוקר שטען שהמחבר הוא קראי, אך הרב קאפח דחה זאת, וכתב שלדעתו הוא פירוש של מפרש רבני ששילב בדבריו את דברי הרס"ג או הראב"ע).

כתב האלשיך (זכריה ג, א): "השטן עומד על ימינו לשטנו - מלמד חובה, שהוא כמו שאמרו רז"ל שלא מיחה בבניו שלא היו הגונים שהושיבו נשים נכריות". הרי שהביא את דברי חז"ל וכתב שמדובר ב'נכריות'.

כך נראה גם מלשון המלבי"ם: "פירשו חז"ל שזה היה מפני שבניו נשאו נשים נכריות... שנזכר בנחמיה שנמצא מבני אלישיב [מבני יהושע] שנשאו נכריות...", הרי שהמלבי"ם הביא את דברי חז"ל אך לא כתב "נשים שאינם הגונות לכהונה" אלא כתב את לשון הפסוקים "נשים נכריות".

כך גם בפירוש ר' שלום שבזי (על הפטרת בהעלותך, נדפס מכת"י בתוך ספר 'תורה קדומה' שיצא לאור ע"י יואב פנחס הלוי): "בגדים צואים - שנשאו בניו נשים נכריות 'ישוע בן יוצדק ואחיו' (כוונתו לפסוק בעזרא י, יח: 'וימצאו מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות, מבני ישוע בן יוצדק ואחיו'). ובזהר פירש צואים דא גלימא דלית בה ציצית ואלבשוה גלימא דבה ציצית, וכתוב בעזרא 'וימצאו מבני הכהנים אשר הושיבו נכריות ישוע בן יוצדק ואחיו'".

כך עולה גם מדברי היעב"ץ, שהרי בסנהדרין (צג, ע"א) מובא שבניו של יהושע היו "נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה", ובהגהות היעב"ץ שם כתב שדברי חז"ל מכוונים לנאמר בסוף נחמיה או לנאמר בעזרא י, יח, שם נזכר שבני יהושע נשאו נשים "נכריות"י.

(יב). זו לשון היעב"ץ: "נראה בעיני בני בן בן בנו, דור חמישי היו, ככתוב בסוף ספר נחמיה 'מבני יידע בן אלישיב' וכו' (חתן לסנבלט החורוני), והוא (-אלישיב) היה בן יויקים בן יהושע... ובימי יהושע כה"ג נתחתן יידע לסנבלט, לפיכך נענש (יהושע). אמנם כתוב בסוף ספר עזרא 'מבני ישוע בן יוצדק הושיבו נשים נכריות', ואין הכרח אם אותם (-שנזכרו בפס' זה) היו בניו ממש (של יהושע), או הם בני יידע (שהיה נינו של יהושע) ובני בנים קרויים בנים...". גם במגדל עוז ליעב"ץ (חלק בית מידות עליית היראה גנוז יא מהד' זכרון אהרן עמ' תקכז) כתב: "העברתי מעליך עוונך והלבש אותך מחלצות, ופירשו ז"ל שעוון שהיה לו הוא שנשאו בניו נשים נכריות", וכך גם כתב היעב"ץ בספרו הקשורים ליעקב (דרוש תפילת ישרים, עמ' קמ). [אעיר, בדרך אגב, שמה שכתב היעב"ץ בהגהותיו הנ"ל שבנו של יידע נשא את בת סנבלט, הרי כך מפורש בפסוק: "ומבני יידע בן אלישיב הכה"ג חתן לסנבלט" (נחמיה יג, כח). אולם, ב'יוחסין' מאמר

כתב במקור חיים לר' חיים הכהן מארס צובא (או"ח סי' ב, ג, ושוב כתב כך בסי' רעה, יא, וכן בסי' שה, א): "שאמרו חז"ל בפסוק ויהושע היה לבוש בגדים צואים וכי כה"ג היה לבוש בגדים צואים?! אלא שנשאו בניו נשים נכריות, וכן איתא בגמ' מאי טעמא נענש? לפי שבניו נשאו נשים נכריות" [ומשמע קצת שגרס כך בלשון חז"ל].

מובא בסידורו של שבת (אור יום שבת, שורש השישי, ענף ב, אות יד) "חטא יהושע היה מה שלא מיחה בבניו שנשאו נשים נכריות כמו שכתוב בתרגום שם" (הרי שכן הבין את התרגום)

בנוסף לכל המקורות הללו שהבאנו, מצאנו עוד רבים מהראשונים ומהאחרונים שכתבו שיהושע נענש משום שבניו נשאו נשים "נכריות" [ולא ביארו את דבריהם, ולא ציינו לפסוקים בספר עזרא. ונביא את החשובים שבהם: פירוש רבי יהודה החסיד (להפסרת בהעלותך, הובא בחומש אוצר הראשונים, ושו"ר שכן מובא ב'פירושי התורה לר' יהודה החסיד' סוף בהעלותך), בעל הרוקח (הובאו דבריו בנחל קדומים לחיד"א ויקרא כא, ט, אות ב), וכן נראה מדברי הראב"ע¹, וכ"כ רב חסדאי קרשקש (במאמרו 'מאמר בבטול עקרי דת הנוצרים' שנדפס מתורגם באוצר ויכוחים אייזנשטיין עמ' 301), ר"ש מחעלא (בספר מרכבת המשנה על התורה, הפסרת בהעלותך), הריא"ף² (ר' יאשיהו פינטו, בספרו כסף מזוקק, פרשת בהעלותך, דרוש א, וכן שם פרשת מקץ דרוש א), הגאון המקובל ר' אליעזר נחמן פואה (תלמידו של הרמ"ע מפאנו, בספרו דרכי התשובה, פרק שישי, עמ' פא"), קדושת לוי (על אבות ה, ב, בסופה, מהד' תשי"ח ח"ג עמ' תמ), חתם סופר (דרשות ח"ג, דרשה לר"ה, דף יח טור ב, ומשם לחת"ס על הש"ס, שבת, לא, ע"א, בענין ציפית לישועה, ד"ה והנה מה שאמר שכולי עלמא, מהד' תשסו דף קג, תורת משה, בראשית ט, כו, תורת

שישי (עמ' 242 במהדורת פליפוסקי ה'תרי"ז) הציע שמדובר בנכד של יידע, שהרי כתב: "ידוע הכהן הגדול בן יונתן הכהן... ומנשה אחיו היה חתן לסנבלט או לאחרים מהשומרונים...". יונתן היה בנו של יידע בן אלישיב הכהן הגדול (נחמיה יב, יא), ומעתה יוצא שמנשה בן יונתן בן יידע הוא זה שנשא את בת סנבלט. "בני בנים הרי הם כבנים" ולכן גם נכדו של יידע נקרא "מבני יידע".

יג. כתב הראב"ע (זכריה ג, ג): "יש אומרים כי הבגדים הצואים אחד מבני בניו היה חתן לסנבלט" [ובפירוש בע"פ מהראב"ע, שמופיע במקראות גדולות הכתר: "ויש מפרשים כי לא היה אלא עון שעשה בננו, כי מצאנו שנשא בנו, שהיה כהן גדול, בתו של סנבלט החרני"], ועל כך מקשה הראב"ע: "וזה העוון אינו על יהושע, כי לא היה זה בימיו" [דברי הראב"ע הובאו בר' תנחום הירושלמי, ובפירוש ר' אברהם בן שלמה, כפי שנציין להלן אות ט']. מסתבר שה"יש אומרים" שבראב"ע הם דברי חז"ל בגמ', והרי שלדעת הראב"ע חז"ל הסיקו שבני יהושע נשאו נשים שאינם הגונות לכהונה מהפסוקים בנחמיה יג, כג-כח: "גם בָּיָמִים הָהֵם רָאִיתִי אֶת הַיְּהוּדִים הַשִּׁבּוּנָשִׁים אֲשֶׁר־דִּיּוּת עֲמָנוּת מוֹאֲבִיּוֹת... וְאֲשֶׁר־בָּעִם בְּאֵלֵהֶם... הָלָא עַל אֵלֶּה חָטָא שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל... גַּם אוֹתוֹהֶם חָטְאוּ הַנָּשִׁים הַנִּכְרִיּוֹת. וְלָכֵן הִנֵּשְׁמַע לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל־הַרְעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת, לְמַעַל בְּאֵלֵהֶם הַנִּשְׁבִּים נָשִׁים נִכְרִיּוֹת. וּמִגֵּבִי יוֹדֵעַ בֶּן אֱלִישִׁיב הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל חָתָן לְסַנְבַּלֵּט הַחֲרָנִי". המלבי"ם (זכריה ג, ג) תירץ את קושיית הראב"ע וכתב: "מה שתמה על זה הראב"ע שזה היה אחר מותו, אינו תימה, שמה שנזכר בנחמיה שנמצא מבני אלישיב [מבני יהושע] שנשאו נכריות, פירושו שכבר נשאו מימים רבים כקבלת חז"ל". הרי לנו שהראב"ע והמלבי"ם סברו שהמקור לדברי חז"ל הוא מהפס' בנחמיה יג, על אף שהפסוקים בנחמיה שם עוסקים בנשים נכריות, ולא רק בנשים שאינם הגונות לכהונה [אין כאן ראיה ניצחת, שהרי יתכן לומר שבפרק יג בנחמיה נזכר חטא של נשיאת נכריות, ואחר כך מובא שהיו מבני אלישיב שחטאו חטא קל יותר ונישאו לגיורות. סנבלט היה שומרוני (כך משמע מהפס' בנחמיה ג, לד, ושו"ר שכן כתב גם בדעת מקרא נחמיה ב, ושו"ר שכ"כ ספר הקבלה וספר יוחסין מאמר שישי, וביוסיפון סוף פרק חמישי), והשומרונים היו 'גירי אריות', ואם כן יתכן שבנות סנבלט לא נחשבו "נכריות" אלא "גיורות"]".

יד. אגב, שם במדור 'שינויי נוסחאות' אות לח הביא שבאחד מכתבי היד של הספר הנוסח הוא: "והוא לבוש בגדים צואים... על כי הניח לבניו לישא נשים נכריות, אם כי פחותות מבנות שלש שנים היו".

משה, בראשית כו, א). הגאון ר' אברהם פלאג'י (פדה את אברהם, מערכת הצד"י, סוף אות א), החיד"א (כסא דוד, דרוש יב לשבת כלה). ספר צלח רכב (עמ' שפו), עץ יוסף על המדרש (שיהש"ר ה, ד), ספר עבודת הצדקה (הפטרות בהעלותך, עמ' רנב, לר' צדקה חוצין, מרא דאתרא בבגדד לפני כ-280 שנה), האדמו"ר האמצעי מחב"ד (מאמרי אדמו"ר האמצעי, עמ' ריב), הבן איש חי (עוד יוסף חי, דרושים, פרשת תצוה), הג"ר חיים משאש (בספרו נשמת חיים, עמ' קכב), ר' צדוק מלובלין (ישראל קדושים ט, ס"ק טז, עמ' 129, ומחשבות חרוץ ח, ס"ק לג, ורסיסי לילה נז, ד), ועוד. בחלק מהמקורות הללו משמע שכך הם גרסו בדברי הגמ' [אך אין הכרח גמור לומר כך].



סעיף ח: הסבר שיטות הראשונים

הבאנו בסעיף הקודם את דברי הראשונים שסברו שמדובר בחטא אחד. האם הם סברו כשיטה השניה שהנכריות הן גיורות, או שמא הם סברו כשיטה השלישית ש"נשים שאינן הגונות לכהונה" הן גויות?

לענ"ד הלשון ברוב המקורות נוטה לשיטה השלישית^{טו}, אולם אין הכרע בדבר [ביחוד לאור העובדה שלעיל (פרק סה, סעיף ב, אות ז) הבאנו שהמושג "נכריות" פירושו לעיתים "זרות", ותו לא].

מאידך, הרי הקדום מבין המקורות שהבאנו בסעיף הקודם הוא המשנת רבי אליעזר, ובהמשך דבריו הרי מבואר שהנשים הנכריות הן שפחות (הובאו דבריו לעיל פרק סה, סעיף ג, אות ב). מעתה מוכרח שלשיטתו הנשים שנשאו בני יהושע אינן 'נכריות-גויות' אלא שפחות [שהתגירן, לפחות באופן חלקי]^{טז}. הרי לנו שאין ללמוד בהכרח מנטית הלשון, וממילא כך ניתן לפרש גם את שאר המקורות שהובאו בסעיף הקודם.



סעיף ט: שיטת ר' תנחום הירושלמי ושיטת ראב"ש

בסעיף זה, שהוא נספח למאמר, נביא את דברי רבי אברהם בן שלמה בשלימותם, מפני שהם עדיין לא נדפסו מעולם. לשם הבנתם נביא גם את דברי ר' תנחום הירושלמי, ואת דברי הראב"ע.

טו). אעיר כי כדברי הראשונים הנ"ל כך כתבו גם המאירי והר"י אברבנאל (מאירי בחיבור התשובה, משיב נפש, מאמר א, פרק ג, ור"י אברבנאל זכריה ריש פרק ג, הקושיא הרביעית), וכבר הבאנו לעיל שהמאירי וכנראה גם האברבנאל סברו שהנכריות היו גויות (מאירי אבות א, א, ד"ה 'ועשו סייג', והר"י אברבנאל בפירושו למלכים א, ג, א, בביאור השאלה החמישית, ובביאור השאלה הרביעית, הובאו דבריהם לעיל פרק סה, סעיף ג, אות טו).

טז). ניתן לדחות ולטעון שהמשנת רבי אליעזר ליקט מקורות שונים, שאינם תואמים בהכרח זה לזה, ומעתה דבריו בהמשך [שם הביא שהנכריות הן שפחות] אינם מוכיחים שדבריו כאן מכוונים לשפחות. אינני מכיר את צורת כתיבת מדרש זה, ולכן אינני יודע האם הדבר ניתן להיאמר.

כתב הראב"ע (זכריה ג, ג): "יש אומרים כי הבגדים הצואים אחד מבני בניו היה חתן לסנבלט", ועל כך מקשה הראב"ע: "וזה העוון אינו על יהושע, כי לא היה זה בימיו".

בפירושו של ר' תנחום הירושלמי (זכריה ג, א) נכתבו דברים דומים, ולפיכך יש מקום לשער שמדובר בעיבוד של דברי הראב"ע. זו היא לשון ר' תנחום: "ויש מי שאמר ש'בגדים צואים' רמז לעוונות, ולכן פירשם במילה 'עונך'. ואותם עונות היו לו מפני שהיה מזרעו חתן לסנבלט. ופשט הכתוב רחוק מזה, מפני שלא היה בימיו, ואיזה עוון יש לו על כך? ... ואולם דבריו בדרך הדרש. ועל פיה (=על פי דרך הדרש) פירש התרגום בכתוב 'הוא ליה בנין דנסיבין להון נשים דלא כשרין לכהנתא'..."

נראה לענ"ד שדברי ר' תנחום הובאו, בעיבוד מורחב, בפירוש רבי אברהם בן שלמה לזכריה. הפירוש נמצא עדיין בכתב יד, ותודתי מסורה לפרופ' אליעזר שלוסברג, העובד על ההדרת הפירוש, שבטובו וברוחב לבו הרשה לי לעיין בעבודתו ואף לצטט ממנה.

זו היא לשון ראב"ש: "ויש מפרש ש'בגדים צואים' רמז לחטאים... ושאותם העונות היו לו בשביל שהיה מזרעו חתן לסנבלט. ומנין שהיה מזרעו חתן לסנבלט? שנאמר 'וימצא מבני

(יז). מפרשים אלו (שדבריהם מובאים גם בר' תנחום, כפי שנביא בהמשך) הביאו ראיה לכך שבני יהושע נשאו גויות מהפסוקים בנחמיה פרק יג, וצ"ע מדוע הם לא הביאו ראיה מהמובא בעזרא י, יח (כפי שעשו ראשונים רבים, המובאים לעיל אות ז)? חשבתי על שני אפשרויות להסביר זאת: 1 – לדעתם בעזרא פרק י' מדובר בנכריות-גויות שאסורות לכל [ולא רק לכהנים], ולכן לא על זה דיברה הגמ' שהביאה שהנשים "לא היו הגונות לכהונה". לעומת זאת, בנחמיה פרק יג מדובר על בת סנבלט, שהיה מהשומרונים שעברו גיור בעיית, ולכן בתו מותרת לכל ישראל אך אינה ראויה לכהונה. 2 – מפרשים אלו הבינו שהחטא עליו מדברת הגמ' הוא החטא הנזכר בעזרא פרק י', ושרב פפא הבין שהנכריות הן גירות, ולכן אמר "שאינן הגונות לכהונה". כדי להדגיש שמדובר בגירות, לכן הביאו המפרשים דוקא את הפסוק מנחמיה יג, כי בו מוכח שבני יהושע נשאו גירות (שהרי סנבלט הוא שומרוני).

יח). נראה לפרש כך: אחד מצאצאיו של יהושע היה חתן של סנבלט, כמוכא בנחמיה יג, כח. אולם, מדובר שם בשנת 32 לארתחשסתא, כלומר 30 שנה אחרי נבואת זכריה על עונו של יהושע, נבואה שניתנה בשנת 2 לדריש (שהוא ארתחשסתא, לפי חז"ל). לכן מקשה הראב"ע: חטא זה "לא היה בימיו" של יהושע, ולכן "איזה עוון יש לו" ליהושע "על כך" שאירע כזה חטא 30 שנה אחרי נבואה זו?! [אגב, ממשע קצת מלשונו שלדעתו יהושע נפטר מעט לאחר נבואת זכריה (ולהלן נביא שכן עולה מדברי הראב"ש). כך אכן סבר הר"י אברבנאל (זכריה, ריש פרק ג, הקושיא החמישית, וכן בתחילת פירושו לפרק שם) שכתב שיהושע נפטר לפני עליית עזרא, וביסס זאת על כך שיהושע לא נזכר בתנ"ך לא בחנוכת המקדש וגם לא לאחר שעזרא עלה. לעומת זאת, אחרים סברו שיהושע האריך ימים יותר, כפי שהבאנו בספרנו 'אשי ישראל לספר עזרא' כתי פרק נ, 1, ע"פ דברי היוסיפון, והגהות היעב"ץ יומא ט ע"א וסנהדרין צג ע"א, וע"פ דברי חכמים נוספים].

יט). מה שכתב "ויש מי שאמר" ניתן לפרש שכוונתו לאחד מהמפרשים (שדבריו לא הגיעו לידינו, ודבריו הובאו בראב"ע) שפירש כך (בעקבות דברי חז"ל), וכך נראה מהמשך דבריו. אולם, יתכן להסביר אחרת (וכך יותר נראה לפרש לפי ההנחה שמדובר בעיבוד של פירוש הראב"ע): כוונת ר' תנחום היא לדברי רב פפא (בגמ' סנהדרין צג, ע"א). לפי"ז מסתבר שכן יש לפרש את דברי ר' תנחום: "ויש מי שאמר ש'בגדים צואים' רמז לעוונות, ולכן פירשם במילה 'עונך' (עד כאן דברי רב פפא, וכאן מוסיף ר' תנחום/הראב"ע ביאור משלו לדברי חז"ל, וכותב) ואותם עונות היו לו מפני שהיה מזרעו חתן לסנבלט".

כ). ראב"ע כתב שמפני שלא היה בימיו לכן אין לו ליהושע עוון, ומסתבר שלזה כיוון גם ר' תנחום. אולם, מתוך דברי ראב"ש [שיובאו בהמשך] יתכן להסיק [אף שאין בזה הכרח] שלדעת ראב"ש כוונת ר' תנחום היא לשת שאלות שונות: האחת – "מפני שלא היה בימיו" [והכוונה כנ"ל], והשניה – "ואיזה עוון יש לו על כך", דהיינו שאף אם המעשה כן היה קורה בימי יהושע עדיין אין לו עצמו אשמה בגלל חטא של בניו, שהרי בניו "לא היו מקבלין ממנו" תוכחה.

הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע בן יוצדק ומעשיה ואליעזר ויריב וגדליה, ויתנו ידם להוציא נשיהם" (עזרא י, יח)^{כא}. על פירוש זה מביא ראב"ש כמה קושיות: "ופישוט הדברים רחוק מזה הפירוש, לפי שזה לא היה בימיו, ואם הדבר כן איזה חטא יש עליו בזה?" ומנין שלא היה זה בימיו? לפי שיהושע נזכר בספר עזרא בעלייה הראשונה שעלו ישראל בשנת אחת לכורש (עזרא ב, ב), ונזכרו בניו בעלייה השנייה על ידי עזרא בשנת שבע לארתחשסתא, ועזרא הוא שחפש על הנשים הנכריות באמרו "ויקם עזרא הכהן ויאמר אליהם אתם מעלתם ותושיבו נשים נכריות" (עזרא י, י), ואחריו כתיב "וימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע בן יהוצדק" (עזרא י, יח). ועוד - מה שזכר שהיו חתנים לסנבלט, וסנבלט לא נזכר בימי יהושע אלא בימי עזרא^{כב}. ודי בזה ראייה. ואלו היה עליו בזה חרפה לא העביר ממנו הבגדים וחזר ופיאר אותו וגידל אותו עד שאומר "והלבש אותך מחלצות"..." כלומר, ראב"ש מקשה ותמה: הרי חטא זה לא היה בימי יהושע, שהרי יהושע עלה בשנת אחת לכורש, ואילו בניו שנשא נכריות נזכרו רק לאחר עליית עזרא, ועזרא הוא זה שהפרישם מהנשים (כמבואר בעזרא י, יח)^{כג}. בנוסף, גם סנבלט "לא נזכר בימי יהושע אלא בימי עזרא", וכוונתו שלא מצאנו את שמו

כא. ראב"ש הוסיף על דברי ר' תנחום וכתב ש"נאותם העונות היו לו בשביל שהיה מזרעו חתן לסנבלט]. ומנין שהיה מזרעו חתן לסנבלט? שנאמר: 'וימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע בן יוצדק ומעשיה ואליעזר ויריב וגדליה. ויתנו ידם להוציא נשיהם' (עזרא י, יח). ודברי ראב"ש צ"ע, שהרי שאלתו "מנין שהיה מזרעו חתן לסנבלט" אינה מובנת, שהרי זהו פסוק מפורש בנחמיה יג, כח! בנוסף, תשובתו של ראב"ש אינה מובנת, שהרי הוא מביא פסוק בעזרא י, יח, אולם מהפסוק שם אין ראייה שבני יהושע נשאו את בת סנבלט [והפסוק שם מדבר על אירוע שהתרחש 25 שנה לפני האירוע שמתואר בנחמיה פרק יג, אמנם ראה הגהות יעב"ץ סנהדרין צג, ע"א, שהציע שאולי שני האירועים התרחשו בשנת 7 לדריוש?] לפיכך יש מקום לשער שיש כאן איזו השמטה, ודברי ראב"ש המדויקים הם בנוסח הבא, או בדומה לו: "ומנין שהיה מזרעו חתן לסנבלט? שנאמר 'ומבני יידע בן אלישיב הכהן הגדול חתן לסנבלט החורוני' (נחמיה יג, כח), ונאמר 'וימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע בן יוצדק ומעשיה ואליעזר ויריב וגדליה. ויתנו ידם להוציא נשיהם' (עזרא י, יח)". כך גם נראה מהמשך דברי הראב"ש, שם הוא כותב שאין חטא ליהושע על מה שעשו בניו לאחר ימיו, והוא שואל "מנין שלא היה זה בימיו?" ומחלק את תשובתו לשני חלקים: החלק הראשון עוסק בפסוקים מעזרא פרק י': "לפי שיהושע נזכר בספר עזרא בעלייה הראשונה שעלו ישראל בשנת אחת לכורש (עזרא ב, ב), ונזכרו בניו בעלייה השנייה על ידי עזרא בשנת שבע לארתחשסתא, ועזרא הוא שחפש על הנשים הנכריות באמרו 'ויקם עזרא הכהן ויאמר אליהם אתם מעלתם ותושיבו נשים נכריות' (עזרא י, י), ואחריו כתיב 'וימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע בן יהוצדק' (עזרא י, יח)". החלק השני של תשובתו עוסק בפסוק מנחמיה פרק יג: "ועוד - מה שזכר שהיו חתנים לסנבלט, וסנבלט לא נזכר בימי יהושע אלא בימי עזרא".

כב. הערנו לעיל שיייתכן לפרש שיש כאן שתי שאלות שונות, אך הבאנו שמכיון שכלל הנראה מדובר בהעתקה של דברי הראב"ע לכן נראה יותר לפרש שמדובר בשאלה אחת: "לפי שזה (חטא בניו) לא היה בימיו (של יהושע), ולכן) אם הדבר כן (ש"בגדים צואים" איננו משל למצבם השפל של ישראל בין הגויים כפי שכתב ראב"ש לפני כן, אלא הוא משל לעונות כפי שכתב כאן ראב"ש, אם כך הוא הפירוש הרי אז קשה) איזה חטא יש עליו (על יהושע) בזה (שבניו חטאו, והרי אין הוא אשם במה שבניו עשו לאחר פטירתו)".

כג. יתכן שיש לתקן "בימי נחמיה", שהרי סנבלט נזכר לראשונה רק בנחמיה ג, לג, כלומר, לאחר שנחמיה עלה לארץ בשנת 20 לדריוש. הראב"ע (ובעקבותיו ר' תנחום) הקשה ש"לא היה זה בימיו", כלומר שרק בשנת 32 לדריוש השני נזכר שצאצא של יהושע היה נשוי לבת סנבלט, ואם כן מדובר שנים רבות לאחר ימי יהושע. נראה שראב"ש מחזק יותר את קושיית הראב"ע, שהרי עדיין יש מקום לדחוק ולומר שנישואי אותו צאצא אירעו שנים רבות לפני שהדבר נזכר בפסוקים. לכן מציין ראב"ש שסנבלט כלל לא נזכר בתנ"ך בימי יהושע [וגם לא בימי עזרא], אלא רק בימי נחמיה, ולפיכך קשה לומר שהיו עמו קשרי נישואין כבר בימי יהושע.

של סנבלט אלא בספר נחמיה, בשנת 20 לארתחשטא, דהיינו רק לאחר עליית עזרא. לפיכך, מסקנת ראב"ש היא: "אלא הוא מאמר על דרך דרש, וממנו למד המתרגם שאמר "הווי ליה בנין דנסיבין נשין דלא כשרין לכהונתא"...". נראה פשוט שדברי ראב"ש הללו הם העתקה מדברי ר' תנחום (כדרכו של ראב"ש ללקט מאחרים, וכדרכו ללקט מפירוש ר' תנחום).

לפני שראב"ש מביא את דברי ר' תנחום הוא מביא פירוש נוסף: "אמרו חכמינו ז"ל: מאי טעמא איחרין תכלת יהושע בן יהוצדק? משום בנהי שנסאו נשים מגורשות (כך גם כתב ראב"ש בהמשך: "ונאמר בדרש שנסאו בני יהושע נשים גרושות") ולא מיחה בהן. וכי דרכו שליהושע שלא למחות בדבר זה? אלא שלא היו מקבלין ממנו... ויהיה על זה הפירוש 'והשטן עומד על ימינו לשטנו' הם אחאב בן קוליה וצדקיה בן מעשיה שהשטינו עליו למלך להשליכו עמהם שמא ינצלו בזכותו, ולא הועילו...".

הרי שראב"ש מביא כאן את דברי חז"ל, שהתכלת" של יהושע נחרכה כי בניו נשאו נשים גרושות [ומה שכתב שהן גרושות נראה יותר שזהו פירושו לדברי הגמ' "שאינם הגונות לכהונה", ולענ"ד אין לומר שכך היא גרסתו בחז"ל, שהרי לא מצאנו גרסא כזו בשום כת"י,

כד). בהערה לעיל ציינו שנראה שראב"ש [בניגוד לר' תנחום] הביא ראיה גם מהפסוק "וימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע בן יוצדק" הנזכר בעזרא פרק י'. פסוק זה עוסק בעליית עזרא, שהיתה בשנת 7 למלך. ראב"ש הקשה שיהושע כבר נפטר אז, ומכך עולה שראב"ש סבר שיהושע נפטר עוד לפני שנת 7 למלך, בדומה לשיטת הר"י אברבנאל אותה הבאנו לעיל.

כה). בכל המקורות האחרים מובא שבגדיו נחרכו, אך ראב"ש כתב "תכלת", וזהו חידוש. בדר"כ ראב"ש מלקט מתוך ספרים קדומים לו, אולם לא מצאתי אף מפרש שכתב כן (והשווה התורה והתלמוד, ח"ב, עמ' עה, והיה מקום לפרש שכוונת ראב"ש לבגדים חשובים, המכונים "תכלת" באסתר ח, טו, ועוד, וראיית ראב"ש היא ממה שנאמר שם בזכריה ג, ד-ה, שהעבירו מעל יהושע את הבגדים החרוכים והלבישו אותו "מחלצות". אמנם פירוש זה קצת דחוק, שהרי "מחלצות" אינם בגדי מלכות). ניתן לתרץ ולהסביר כך: אצל יהושע בגדיו נחרכו כשנזרק לכבשן, והרי זה בניגוד לחנניה מישאל ועזריה (כמו שהובא בגמ'), שהם נזרקו לכבשן עם "סרבלהון פטשיהון וקרבלתהון ולבושיהון" (דניאל ג, כא) ולא נשרף כלום אצלם ואף "סרבליהון לא שנו" (פס' כז). במדרש הובא שהציצית הגנה עליהם והיא לא נשרפה: "בזכות הציצית ניצלו חמ"ו מכבשן האש... 'לבושיהון' אלו טליתות המצוייצות שלהם" (משנת רבי אליעזר פרק יד עמ' 273, הובא גם במדרש הגדול במדבר טו, מא, ובמנורת המאור לר"י אבוהב נר ג ח"ד פ"א, קכג, עמ' 272, ובמנורת המאור אלנקה ח"ב עמ' 60, והשווה לדברי הערוך ערך 'כרב'ל' שכתב: "כרב'לתהון ... יש אומרים אלו הטליתות שהן עטופין"). יש להוסיף שעל התכלת נאמר "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", ולכן יהושע שנענש בעוון בניו שפגמו בענין זה מובן מדוע יאמרו עליו שהתכלת שלו היה חרוך. שו"ר שבוהר (פרשת שלח, דף קעד ע"ב, מהד' הסולם אות שכא) מובא שיהושע היה לבוש בגדים צואים ומביא הווהר שמכאן שמענו שכל אדם שלא זכה בעוה"ז "לאתעטפא בעטופא דמצוה ולאתלבשא בלבושא דמצוה" (להתעטף בעטוף של מצוה ולהתלבש בלבוש של מצוה, דהיינו ציצית - הסולם), או כשנכנס בעולם ההוא עומד בלבוש מטונף וכו', וכתב שם בביאור אור יקר לרמ"ק (פרשת שלח סי' ה) שמצות ציצית מצילה את האדם מאשה נכריה (כוונתו כנראה למעשה שהובא במנחות מד ע"א שטפחה ציצית על פניו של אותו חוטא שרצה לבוא על זונה גויה ואז חזר בו מחטאו) ואם כן יהושע שהיה פגום משום שבניו נשאו נכריות הרי מצות ציצית שלו היתה פגומה, עכ"ד, ובפירושו ר' שלום שבזי (על הפטרת בהעלותך, נדפס מכת"י בתוך 'תורה קדומה') כתב: "בגדים צואים - שנשאו בניו נשים נכריות... ובוהר פירש צואים דא גלימא דלית בה ציצית ואלבשוה גלימא דבה ציצית". (כל זה כבר הובא לעיל) עוד ראה בגמ' (סנהדרין צב, ע"ב) שכשהושלכו חמ"ו לכבשן הם לא שינו "מן הרבנות" שהרי לבשו את בגדיהם המכובדים הנ"ל, שהם "בגדי תפארתן" (רש"י), ולפי"ז א"ל ש"תכלת" הנזכר כאן בהקשר ליהושע כוונתו לבגד מכובד ומפואר.

וראה בהערה כאן²] והוא "לא מיחה בהן" [והוא מוסיף: "וכי דרכו שליהושע שלא למחות בדבר זה? אלא שלא היו מקבלין ממנו", ומסתבר שאלו הם דבריו שלו, ולא מסתבר שזו גרסא שלו בדברי חז"ל, שהרי לא מצאנו גרסא כזו], ואח"כ הביא ראב"ש את דברי ר' תנחום שכתב ש"יש מי שאמר" שהבגדים הצואים הם בגלל בניו, ופירש ר' תנחום שהכוונה היא שהם נשאו נכריות.³ לסיום, נצטט את דברי ראב"ש לפסוקים א-ה, ושוב נודה לפרופ' אליעזר שלוסברג שהרשה לנו בטובו וברוחב לבו לעיין בהם ולצטט אותם. השלמתי ראשי תיבות, פיסקתי, חילקתי לקטעים, וכן הלאה. כל המובא בסוגרים עגולים נוסף על ידי.

זה לשון פירוש רבי אברהם בן שלמה לזכריה ג, א-ה:

(פסוקים א-ב) ויראני את יהושע הכהן הגדול –

זה הוא יהושע בן יהוצדק שהיה כהן גדול באותו העת (ראה חגי א, א), כמו שביארנו בספר

חגי.

ואמרו "ויראני" אינו חוזר על "כי נעור ממעון קדשו" (זכריה ב, יז), והוא הפסוק האחרון בפרק הקודם בזכריה) אלא חוזר על מה שנאמר בתחלה מראיית המלאך ומשמיעת דברו. כלומר, אחר שהשלים אותו המאמר (שנוכר בפרק הקודם) חזר והראני דברים אחרים. אי אנה למא תם ד'לך

כו). באתר 'הכי גרסינן' יש חמשה כתבי יד לבבלי, ובכולם הנוסח כפי שנדפס לפנינו, ולא כנוסח שבראב"ש. מאידך, כבר הבאנו לעיל את לשון מגורת המאור לר"י אבוהב [נר א כלל ב ח"ג פרק ה (כג)], ומלשונו נראה שכן גרס בחז"ל "גרשות" [וממילא מסתבר שכן גם כוונת ראב"ש היא לגרסא בחז"ל], וראה מה שהבאנו לעיל מהצאינה וראינה, ומדברי הגאון רבי אהרן ווירמש זצ"ל.

כו). אלמלא שהייתי רואה את דברי ר' תנחום הייתי מפרש כך את דברי ראב"ש: "אמרו חז"ל: מאי טעמא איחריך תכלת יהושע בן יהוצדק? משום בנהי שנשאו נשים מגורשות ולא מיחה בהן... ויהיה על זה הפירוש 'ההשטן עומד על ימינו לשטנו' הם אחאב בן קוליה וצדקיה בן מעשיה שהשטינו עליו למלך להשליכו עמהם שמא ינצלו בזכותו, ולא הועילו". מלשונו משמע שכן גרס בלשון חכמים "נשים מגורשות" [ואף שמצד הסברא היה מסתבר יותר לומר שראב"ש גרס כגרסתו "נשים שאינם הגונות לכהונה" ופירש שהכוונה לגרורות שאסורות לכהן, ושילב את פירושו בתוך דברי חז"ל, מ"מ נראה שאין לומר כך לפי מה שנציין בהמשך. ראב"ש גם מוסיף: "...ולא מיחה בהן. וכי דרכו שליהושע שלא למחות בדבר זה? אלא שלא היו מקבלין ממנו", הרי שבדבריו נוסף טעם מדוע לא מחה יהושע בבניו, ונראה שגם דברים אלו הם חלק מדברי חז"ל שאותם הוא מביא. בהמשך דבריו כותב ראב"ש שאלו שתלו את הבגדי הצואים בחטא בניו דבריהם קשים ע"פ דרך הפשט, שהרי "איוזה חטא יש עליו בזה?!", ולפי הנ"ל הדבר מובן, שהרי לא יכול היה למחות בבניו]. בהמשך כותב ראב"ש: "ויש מפרש ש'בגדים צואים' רמז לחטאים... ושאותם העונות היו לו בשביל שהיה מזרעו חתן לסנבלט. ומנין שהיה מזרעו חתן לסנבלט? שנאמר: 'וימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע בן יוצדק ומעשיה ואליעזר ויריב וגדליה. ויתנו ידם להוציא נשיהם'..." על פירוש זה מקשה ראב"ש כמה קושיות, ולפיכך מסקנת ראב"ש היא: "אלא הוא מאמר על דרך דרש, וממנו למד המתרגם שאמר 'הווי ליה בנין דנסיבין נשין דלא כשרין לכהונתא'..." הרי שחיבר את דברי התרגום עם פירוש זה, ולא עם דברי חז"ל אותם הביא לעיל (וזה צ"ע, שהרי בפשטות דברי המתרגם קרובים יותר לדברי חז"ל שהוא הביא). לפי"ז יוצא שבדברי הראב"ש הנוכחים כאן יש שני פירושים שונים: לפי הפירוש הראשון, שמובא בחז"ל, בני יהושע נשאו גרורות [אין לומר שזהו פירוש לדברי חז"ל בגרסא שיש בידינו (שכתבו שבני יהושע נשאו נשים "שאינם הגונות לכהונה"), שהרי הוא כותב שבדברי המתרגם (שכתב שהבנים נשאו נשים שאינם כשרות לכהונה) אינם מבוססים על כך]. לפי הפירוש השני [שמלשון ראב"ש נראה שמקורו אינו מחז"ל], בני יהושע נשאו נכריות, ולזה כוונת התרגום שכתב שבני יהושע נשאו נשים שאינן כשרות לכהונה. עד כאן הסבר דברי ראב"ש כפי שהיה ניתן להבינם אלמלא ראינו את דברי ר' תנחום. הסבר זה בדברי ראב"ש יש בו קושי, שהרי בפשטות דברי המתרגם קרובים יותר לדברי חז"ל שהוא הביא ולא לדברי הפירוש שהוא מביא בסוף.

אלקול אראני שיא אכ'רא [תרגום: כלומר, כאשר הסתיים הדיבור הזה (שבפרק הקודם בזכריה) הראני דבר אחר].

ולפי שהיה זה יהושע הוא הכהן באותו העת, יתבאר שהענין הרמוז אליו בעמידת השטן ובשאר הדברים שזכר, שהם היו באותו העת (ולא כדברי חז"ל שיובאו בהמשך לפיהם השטן רומז לאירוע שהתרחש לפני שנים, בימי נבוכדנאצר), ו'שטן' הוא האויב כמו שנאמר "ויקם יי שטן לשלמה את הדד האדומי" (מלכים א, יא, יד), ונקרא האויב 'שטן' לפי שהוא עומד כנגד האדם ומונעו מהדברים שהוא רוצה לעשותם. וזה השטן משל לאויבים המונעים לישראל מלבנות הבית, כמו שנאמר עליהם בספר עזרא "כתבו שטנה" (עזרא ד, ו, ושטנה הוא מלשון שטן). ואותם האויבים הם רחום בעל טעים ושמשי ספרא (עזרא ד, ח, ושם הנוסח "בעל טעים")²².

וענין הגערה בהם (להלן פס' ב' "יגער ה' בך השטן") - שגער אותם וביטל מחשבתם והפיר עצתם שהיו יועצים ומחשבים למנוע אותם (-למנוע את ישראל מבנין המקדש). וזו הגערה היתה משעה שהתחילו (ישראל) בבנין במאמרו של הקב"ה על יד אלו הנביאים (עזרא ו, יב, ע"ש), ולפיכך אמר "הבוחר בירושלם".

וזכר בזו הנבואה כהן גדול לבדו שהוא מקום (=במקום) כל ישראל בזו הנבואה, והוא הדיבור אליו במקום כל ישראל, לפי שהוא גדול שלהם ומנהיג שלהם.

ואמרו "הלא זה אוד מוצל מאש" הוא עץ שמודדין בו האש שנשרף קצתו, וכמוהו "כאוד מוצל משריפה" (עמוס ד, יא). והענין, שישאל באותו העת חלשים ושהם עדיין ניצלו מצרות הגלות המשולה באש, ואין בהם כוח לשאת הלחץ שלוחצים אותם. ואלמרדד בדל'ך אן ישראל חנינד' צ'עפא וכמא כ'לצו מן שדאידי אלגלות אלמשבהה באלניראן פליס יחתמלון מצ'איקתהם להם (אין בידי תרגום לזה).

כח). נראה שדבריו כאן הם מפירוש ר' תנחום הירושלמי כאן: "ושטן הוא אויב, כמו שנאמר 'ויקם ה' שטן לשלמה', וכינו בו את האויב מפני שהוא מתנגד שהאדם ישיג את חפצו ומונע אותו ממנה ומטה אותו ממטרתו, במובן 'שטה מעליו ועבור' 'כי תשטה אשתו' והוא לסטות ולסור ולעבור מדבר. והשטן הזה משל לאויבים המונעים מישראל לבנות את הבית, כמו שכתב עליהם בספר עזרא ע"ה 'כתבו שטנה'...". יסוד הדברים הוא מדברי הרס"ג בפירושו לאיוב א, ו: "השטן (הנוכח בספר איוב) הוא באמת אחד מבני האדם, כעין מאמר הכתוב 'ויקם ה' שטן לשלמה את הדד האדומי', ואמר עוד 'ויקם אלהים לו שטן את רזון בן אלידע', ושני אלה בני אדם, וכמו שאמר הכתוב על יהושע בן יהוצדק 'והשטן עומד על ימינו לשטנו' והיה זה אדם, וייתכן שהוא רחום בעל טעים ושמשי ספרא אשר ביאר הכתוב את שטנתם ליהושע, וכאמרו 'ובמלכות אחשורוש בתחילת מלכותו כתבו שטנה על יושבי יהודה וירושלים' (עזרא ד, ו), ועל דרך זו תבואר כל הפרשה שהיא 'יגער ה' בך השטן' שבדברי זכריהו. ומשמושי מילה זו שהיא נאמרת על בני אדם האויבים זה את זה במקומות רבים במקרא לא אספרם, כגון אומרו 'ישטנוני תחת רודפי טוב' ואמר עוד 'תחת אהבתי ישטנוני' (והביא שם עוד פסוקים מעין זה)... וסברא רחוקה היא שיהא השטן הזה (שבספר איוב) מלאך, כי אנשי הייחוד בדעה אחת שהבורא יתרום ויתיהדר ברא מלאכיו מקורבים, בידעו שהם לא ימרוהו... ומי שמדמה כי זה המשטין על איוב היה מלאך - הרי עשה את המלאכים ממרים..." (בכד הקמח, בתוך כתבי ר' בחיי עמ' קמא, הביא את דברי הרס"ג בצורה מעובדת ומקוצרת). השווה גם ר' חננאל חגיגה ה, ע"א, שכתב בענין השטן בספר איוב ש"אדם היה". לעומת דעות אלו הרי שהרמב"ם כתב בהקדמת פירושו לספר איוב (כתבי רמב"ם ח"א עמ' כד): "והנה בא בספר הזה ענין השטן. וידוע בקבלתנו כי הוא מלאך נברא להשטין ולהזיק לאדם, ושמו מלשון 'כתבו שטנה'. וכבר בא בדברי רז"ל ביאור עניינו, ואמרו 'הוא השטן הוא מלאך המות הוא יצר הרע'. והנה החכמים ז"ל ייחסו לו כל אלו השמות, עם אמונתם שהוא מלאך באמת, לא טבע מן הטבעים, ולא כח מן הכוחות... כי זה המלאך נברא להשטין ולהזיק".

ויש מפרש "הלא זה אוד מוצל מאש" על יהושע עצמו (ולא על עם ישראל כפירוש שהובא לעיל), שאמרו חכמינו ז"ל (כעין זה בסנהדרין צג, ע"א): "מאי טעמא איחריך תכלת" יהושע בן יהוצדק? משום בנהי שנשאו נשים מגורשות ולא מיחה בהן, שנאמר 'ויהושע היה לבוש בגדים צואים' וכי דרכו שליהושע שלא למחות בדבר זה? אלא שלא היו מקבלין ממנו¹."

ויהיה על זה הפירוש (=לפי פירוש זה) 'והשטן עומד על ימינו לשטנו' הם אחאב בן קוליה וצדקיה בן מעשיה שהשטינו עליו למלך להשליכו עמהם שמא ינצלו בזכותו ולא הועילו (ע"פ סנהדרין צג, ע"א, ששני נביאי השקר הללו אמרו לנבוכדנאצר שישליך איתם לאש את יהושע, כדי שינצלו בזכותו, ולא הועילו בעצתם זו, שהרי הם נשרפו ויהושע ניצל).

(פסוק ג) ויהושע היה לבוש בגדים צואים ועומד לפני המלאך -

כבר ידעת, שיהושע כאן מקום כל ישראל, ולפיכך רוצה ב"בגדים צואים" - שפירושו בגדים מאוסים ומלוכלכים - מה שהיו בו ישראל באותו העת ממיעוט החן ושהם בזויים בין העמים. ולפיכך בישר אותם שמגדלם ומגדל החן שלהם ומחזק מלכותם, והוא ענין מה שהלביש אותם מחלצות.

ו"הצניף והמחלצות" הם חליפות, ודומה לו: "ויקח את חליצתו" (שופטים יד, יט, וכן שמואל ב, ב, כא, בשינוי לשון). ונקראו המחלצות "חליפות" לפי שלובש אלו בחסרת אלו. ו"הצניף" הוא המצנפת, וכן תרגמו יונתן: "מצנפא דכיא", ופירשו אותו בערבי "מטרף", וכמוהו "וצניף מלוכה" (ישעיהו סב, ג). ור' יונה פירש "צניף - נציף", והו' אלכ'מאר ואלמראד בה עמאמה סמי בד'לך לאנה ידאר ויקלב ויכוור עלי אלראס (אין בידי תרגום לזה), כענין "צנוף יצנפך צנפה" (ישעיהו כב, יח), שפירושו יהפך הפוך ויסבב סביב כסיבוב המצנפת.

וענין 'ראה העברתי מעליך עוניך' על זה הפירוש (-לפי הפירוש הזה) מה שסיבבה אותו העוונות מהשפלות. אי מא אוגבתה אלעונות מן אלד'ל ואלהואן פי גנאבהם (אין בידי תרגום לזה).

ויש מפרש² ש"בגדים צואים" רמז לחטאים, אי אשארה אלי אלד'נוב [תרגום: כלומר רמז לעוונות], ולפיכך פירשה באמרו "עוניך", ושאותם העונות היו לו בשביל שהיה מזרעו חתן לסנבלט³. ומנין שהיה מזרעו חתן לסנבלט? שנאמר "וימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע בן יוצדק ומעשיה ואליעזר ויריב וגדליה, ויתנו ידם להוציא נשים ואשמים איל צאן על אשמתם" (עזרא י, יח-יט), פירושו אשמים באיל צאן, כלומר באו באיל צאן להתודות שהם אשמים והקריבוהו על אשמתם.

כט). ראה לעיל מה שהערנו על זה

ל). ראה לעיל שהבאנו מי שכתב גם כן כך, וביארנו באורך את השתלשלות הפירוש הזה.

לא). הערנו לעיל שזה אינו בגרסת הגמ' שלפנינו.

לב). הבאנו לעיל שכל הקטעים הבאים (עד "ומילת לבוש") הם מדברי ר' תנחום שפסע בעקבות הראב"ע.

לג). ראה מה שביארנו לעיל על זה.

לד). ראה מה שביארנו לעיל על זה.

ופישוט הדברים רחוק מזה הפירוש, לפי שזה לא היה בימיו ואם הדבר כן איזה חטא יש עליו בזה¹⁰. ומנין שלא היה זה בימיו? לפי שיהושע נזכר בספר עזרא בעלייה הראשונה שעלו ישראל בשנת אחת לכורש (עזרא ב, ב, דהיינו 23 שנים לפני עליית עזרא), ונזכרו בניו בעלייה השנייה על ידי עזרא בשנת שבע לארתחשסתא (עזרא ז, א-ז), ועזרא הוא שחיפש על הנשים הנכריות באמרו "ויקם עזרא הכהן ויאמר אליהם אתם מעלתם ותושיבו נשים נכריות" (עזרא י, י), ואחריו כתיב "וימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות מבני ישוע בן יהוצדק" (עזרא י, יח). ועוד מה שזכר שהיו חתנים לסנבלט, וסנבלט לא נזכר בימי יהושע אלא בימי עזרא¹¹. ודי בזה ראייה. ואלו היה עליו בזה חרפה לא העביר ממנו הבגדים וחזר ופיאר אותו וגידל אותו עד שאומר: "והלכש אותך מחלצות" (להלן פסוק ד)¹².

אלא הוא מאמר על דרך דרש, וממנו למד המתרגם שאמר "הווי ליה בנין דנסיבין נשין דלא כשרין לכהונתא".

ומלת "לבוש" כמו "לובש".

(פסוק ד) ויען ויאמר אל העומדים לפניו לאמר הסירו הבגדים הצואים מעליו -

תרגם יונתן: "ואתיב ואמר לדמשמשין קדמוהי למימר אמרו ליה ויפיק נשין דלא כשרין לכהונתא מביתיה", ותרגם "והלכש אותך מחלצות" - "ואלבישית יתך זכוון".

והרמז באמרו "אל העומדים לפניו", כלומר שהמלאך שנאמר עליו "והנה איש רוכב על סוס אדום" (זכריה א, ח) אומר אל המלאכים שהם עומדים לפניו, שנאמר עליהם "ואחריו סוסים אדומים" (שם), שהם מלאכים רוכבים על סוסים אדומים גם כן. וכן נלמד זה מאמרו "אלה אשר שלח יי להתהלך בארץ" (שם י) ומתשובתם לו באמרו "התהלכנו בארץ" וגו' (שם יא) שהם כשלוחים לפניו והוא כאדון להם, על דרך משל, ואליהם רמז באמרו "העומדים לפניו". וכן מאמר המלאך גם כן "בין העומדים האלה" (להלן פס' ז) רומז אליהם.

ואמר להם שיבשרו ליהושע שהוא במקום כל ישראל בהליכת השפלות מהם ובגידולם ובחזיון מלכותם. וכן אמרו "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה" (פס' ז) כמו זה הפירוש.

ולא יתכן שיהיה זה הענין על יהושע עצמו כמו שאמר המתרגם ובעל הדרש, שאלו היה עליו חרפה מבניו לא יתכן שיעמוד הוא והמלאכים במקום אחד והוא מהלך ביניהם.

ויאמר אליו ראה העברתי וגו' - ענינו לפי הענין הסירו הבגדים הצואים מעליו והלבישו אותו מחלצות, ויסירו הבגדים הצואים מעליו וילבישו אותו מחלצות.

או יהיה: ויעשו כן, ואחר כך ויאמר אליו "ראה העברתי מעליך" וגו'.

לה). ראה מה שהערנו לעיל על זה.

לו). ראה מה שביארנו בזה לעיל.

לוז). ראייה זו האחרונה אינה מופיעה בדברי ר' תנחום, ונראה שהיא תוספת של ראב"ש. הרחבה לקושיא זו יש בדברי ראב"ש להלן פס' ד: "ולא יתכן שיהיה זה הענין על יהושע עצמו כמו שאמר המתרגם ובעל הדרש, שאילו היה עליו חרפה מבניו לא יתכן שיעמוד הוא והמלאכים במקום אחד והוא מהלך ביניהם".

(פסוק ה) ואומר ישימו צניף טהור על ראשו - "ואומר" הוא מקום "ויאמר", כלומר: ויאמר המלאך לעומדים לפניו שישמו צניף טהור על ראש הנביא.

ונאמר בדרש שנשא בני יהושע נשים גרושות (לא ברור מה שייכות תיבות אלו לכאן, ונראה לענ"ד שהן השתרבו ממקום אחר בפירוש, או שנשמטו כאן כמה תיבות מדברי הראב"ש).

וילבישוהו בגדים - כלומר אחר שהלבישוהו הבגדים שהיא המחלצות נתנו צניף טהור על ראשו.

עד כאן מפירוש רבי אברהם בן שלמה.



פרק סח - סיכום הדיונים והדעות בענין הנשים הנכריות בימי מלאכי

ובימי עזרא

סעיפים א-ג עוסקים בנבואת מלאכי (פרק ב), המוחה בישראל על כך שבגדו ב"אשת בריתך" ובעלו "בת אל נכר": סעיף א - האם אלו שבעלו "בת אל נכר" גירשו את נשותיהם היהודיות? * סעיף ב - האם חטא 'בת אל נכר' אירע בא"י לאחר עליית זרובבל, או בחו"ל במהלך גלות בבל? * סעיף ג - ראיות לכך שחטא "בת אל נכר" הוא אותו החטא של "הנשים הנכריות" הנזכר בספרי עזרא ונחמיה. סעיפים ד-י עוסקים בחטא הנשים הנכריות הנזכר בספר עזרא: סעיף ד - האם חטא הנישואין עם ה"נשים הנכריות" הנזכר בעזרא אירע בא"י לאחר עליית זרובבל, או בחו"ל במהלך גלות בבל? * סעיף ה - כמה אנשים נשאו נשים נכריות? האם הם היו מיעוט העם או רובו? * סעיף ו - האם עזרא הצליח לפתור לגמרי את הבעיה? * סעיף ז - האם עזרא נתן אפשרות לגייר נכריות שהסכימו להתגייר? * סעיף ח - האם "הנשים הנכריות" הנזכרות בעזרא היו גיורות או גויות? * סעיף ט - מאלו עמים היו הנשים הנכריות? האם הן היו מז' עמי כנען? * סעיף י - האם ישראל נתנו מבנותיהם לגויים? * סעיף יא - האם גם נחמיה הפריש נשים, או רק הזהיר לא לשאתן? סעיפים יב-יד עוסקים בבני יהושע הכה"ג: סעיף יב - האם מה שאמרו חז"ל שהנשים של בני יהושע הכה"ג לא היו "הגונות לכהונה" כוונתם שהן היו גרושות או שהיו נכריות? * סעיף יג - מדוע יהושע הכה"ג לא מחה בבניו? * סעיף יד - האם יהושע הושלך לכבשן כבר בימי נבוכדנאצר? האם השלכתו לכבשן היא פשט או דרש, והאם יתכן שהיא התרחשה רק במראה הנבואה? * סעיף טו (נספח) - תשובת הרח"ה שפרן בצירוף ביאור והערות.



הקדמה

בפרק ב' בספר מלאכי מתואר כיצד הנביא מלאכי מוחה בישראל על כך שחיללו את הברית עם אשת נעוריהם ובעלו "בת אל נכר". סעיפים א-ג יעסקו בכך.

בספר עזרא פרקים ט-י מתואר כי כאשר הגיע עזרא לא"י הוא נתקל בתופעה החמורה של נשיאת נכריות. עזרא דרש מנושאי הנכריות לגרשן, ובעקבות כך גירשו 113 איש את נשותיהם הנכריות. סעיפים ג-י יעסקו בכך.

בספר נחמיה יש אזכורים לבעיה של נשיאת נכריות שאירעה בימי נחמיה. סעיף יא עוסק בכך.

בגמ' סנהדרין צג, ע"א, מובא שיהושע בן יהוצדק הכה"ג לא מחה בבניו שנשאו נשים ש"אינם הגונות לכהונה". סעיפים יב-יג יעסקו בכך.



סעיף א: האם אלו שבעלו "בת אל נכר" (כנוכר בספר מלאכי) גירשו את נשותיהם היהודיות?

אות א: המקורות לכך שגירשו את נשותיהם: המדרש בראשית רבה יח, ה (ובמקבילות שהובאו להלן סעיף ב אות א) מתייחס לנבואת מלאכי, ומדבריו נראה בפשטות שהגברים גירשו את נשותיהם היהודיות כדי לשאת את הנכריות: "אמר ר' חגי: בשעה שעלו ישראל מן הגולה נתפחמו פני הנשים מן השמש, והניחום בעליהן, והלכו ונשאו נשים נכריות..."¹. בנוסף, בגמרא (גיטין ז, ע"ב) למדו מנבואת מלאכי זו על היחס למי ש"מגרש אשתו ראשונה".

אות ב: המקורות לכך שלא גירשו ממש: רש"י (מלאכי ב, יא) כתב "והיה מושיבה בביתו צרורה כאלמנות חיות והנכרית היתה גברת", וכע"ז באברבנאל ובמלבי"ם שם. ניתן לפרש כך גם את לשון מדרש בראשית רבה הנ"ל "והניחום בעליהן (בירכתי הבית כאלמנות חיות)... ונשאו (בנוסף להם) נשים נכריות". וכן פירש מהרז"ו את דברי המדרש הנ"ל, וכן לשון המדרש הנ"ל בנוסח שהובא בתורת המנחה (לר"י סקילי פרשת תזריע דרשה מה עמ' 416): "ונתחתנו באומות ונשאו נשים נכריות על נשותיהם הכשרות, והיו נשי ישראל עגונות כאלמנות חיות". לפי דרך זו, יתכן לומר שהגמ' הנ"ל למדה כך: אם מי שרק הרחיק את אשתו [ולא גירשה ממש] המזבח בוכה עליה, ק"ו מי שמגרש ממש את אשתו. לפי הצעתנו זו, מוסכם על הכל שלא היו כאן גירושין ממש. אולם מדברי ר' תנחום הירושלמי (מלאכי ב, י) נראה יותר שאלו הן שתי שיטות שונות: "שלקחו להם נשים נכריות... ומי שעשה זאת הגיעו הדברים לידי גירוש אשתו שהיא בת ישראל, או שהציק לה ומנע את המגיע לה..."². [כך גם ניתן להבין מהגמ' גיטין ז, ע"ב, המביאה שני פירושים לפסוק במלאכי "כי שנא שלח": "ר' יהודה אומר אם שנאתה - שלח. ורבי יוחנן אומר: שנאוי המשלח". ניתן בפשטות לבאר כך: לפי ר' יוחנן ישראל גירשו את נשותיהם, ועל כך אומר הנביא שדבר זה שנאוי בעיני הקב"ה (וראה ברש"י שיש גרסא נוספת בדברי ר' יוחנן). לעומתו סבר ר' יהודה שהנביא גוער בישראל ואומר להם שאם אשת נעוריהם שנאה בעיניהם, עליהם לגרשה ולא להשאירה בבית כאלמנה חיה (אמנם ע"ש בהמשך הגמ' "ולא פליגי". וצ"ע כיצד דברי הגמ' הללו נכנסים בפשט הפסוקים. ואולי כוונת הגמ' שלדעת ר' יהודה הנביא אומר לישראל שעליהם לשנוא את האשה השניה שהם לקחו, האשה הנכרית, ובעקבות השנאה עליהם לשלח)].

סעיף ב: האם חטא "בת אל נכר" אירע בא"י לאחר עליית זרובבל, או בחו"ל במהלך גלות בבל?

אות א: מקורות לכך שהחטא בספר מלאכי אירע בא"י: במדרש בראשית רבה [שהובא בכמה מקורות] משמע שהנישואין עם 'בת אל נכר' הנזכרים בספר מלאכי נעשו בא"י, וכך היא לשונו (בראשית רבה יח, ה, ילק"ש מלאכי רמז תקפט, ילקוט המכירי עמ' 36, ערוך ערך פחם וכן בערך שן, ר"י קרא מלאכי ב, יא, מדרש הגדול ויקרא פרשת מצורע יד, א, עמ' שסט, מנורת המאור לר"י אלנקוה פרק נישואי אשה עמ' 347): "אמר ר' חגי, בשעה שעלו ישראל (בערוך הנוסח "בשעה שעלה נחמיה") מן הגולה נתפחמו פני הנשים מן השמש (במדרש הגדול ומנורת המאור הנוסח: "מפני החמה והצנה ומפני היגון והדאגה נתפחמו פניהן") והניחום בעליהן, והלכו ונשאו נשים נכריות... הוא שמלאכי אומר... 'כסות דמעה את מזבח יי'...". הרי שהבעיה נוצרה לאחר העליה לארץ, ובעקבות העליה. [ראויות נוספות, מתוך פשט הכתובים, הובאו להלן סעיף ד אות ב].

אות ב: מקורות שאולי נקטו שהחטא בספר מלאכי אירע בגולה: משני מקורות ניתן להסיק שהחטא הנזכר במלאכי אירע בגולה, אף שאין הכרח להסיק כך: 1 - באסתר רבה (ה, ג) מובא שה' גזר על נשות פרס להגיע לארמון אחשורוש כעונש על כך שהן "היו מבזות בבנות ישראל כעורות". וביאר בפירוש עץ יוסף שבנות ישראל נתפחמו כמובא במדרש הנ"ל, ולכן בנות הגויים התנשאו עליהן לומר שהן יפות מהן. לענ"ד לא מסתבר לומר שבנות הגויים זולזו בבנות ישראל שהיו בא"י, אלא מסתבר שהכוונה לבנות ישראל שהיו בבבל ובפרס, ומכאן שכיעורן לא היה מחמת העליה לא"י [וניתן לדחות ולומר שהנשים היהודיות נתכערו בגלל הגולה, אך כשעלו לארץ הן נתכערו יותר בגלל הרעב, ושילוב שני הדברים הביא לכיעור כ"כ גדול עד שבעליהן גירשו אותן בא"י. עוד יתכן כמו שהצענו להלן (סעיף ד אות א), שהבעיה החלה בבבל והחריפה בא"י. בנוסף, ניתן לדחות בדוחק ולומר שבנות ישראל שעלו לארץ בעליית זרובבל ונתכערו, ירדו שוב לפרס]. 2 - ברש"י למלאכי (ב, יג) הביא ש"נשאו עליהן את הנכריות לפי שנתפחמו הישראליות ברעב ובגולה ונתגנו עליהם", ונראה שיסודו בדברי המדרש הנ"ל אלא שרש"י מוסיף וכותב "ובגולה", ומזה משמע שהוא סבר שכבר בגולה נתכערו הנשים [וניתן לדחות כמו שדחינו לעיל בדעת המהרז"ו. עוד דחיה הציע הרב מרדכי שנדורפי, ש'בגולה' אינו תיאור מקום, אלא כוונתו שהם התכערו בגלל גלותן ונדידתן מבבל לא", וטורח הדרך גרם לכיעור. אולם מסתבר יותר לענ"ד לומר שאכן כוונת רש"י כאן היא שהחטא אירע לאחר העליה לא"י בדווקא, ויש לרש"י הכרח לפרש כך, כמו שביארנו להלן סעיף ד אות ה].



סעיף ג: ראיות לכך שחטא "בת אל נכר" הוא אותו החטא של הנשים הנכריות

הנזכר בספרי עזרא ונחמיה

הנביא מלאכי ניבא בתקופה בה פעלו עזרא ונחמיה, ולכן מסתבר שמדובר באותה התופעה. כך אכן נראה מדברי רב נחמן (מגילה טו, ע"א): "מסתברא כמאן דאמר 'מלאכי זה עזרא', דכתיב בנביאות מלאכי 'בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלים כי חלל יהודה קודש ה' אשר

אהב ובעל בת אל נכר', ומאן אפריש נשים נכריות? עזרא". כמה ראשונים אכן זיהו בין שני החטאים (רש"י, רד"ק וראב"ע בפירושיהם למלאכי ב, י-יא, ר' תנחום הירושלמי מלאכי א, א, ושם ב, י, תורת המנחה לר"י סקילי דרשה מה לפרשת תזריע, עמ' 416, ועוד ראשונים, וכ"כ מלבי"ם עזרא י, א^י). [להלן (סעיף ה, אות ה) כתבנו שיתכן שחלק מהראשונים סברו שלא מדובר באותו החטא].



סעיף ד: האם חטא הנישואין עם ה"נשים הנכריות" (הנוכר בעזרא) אירע בא"י לאחר עליית זרובבל, או בחו"ל במהלך גלות בבל?

אות א: הצדדים לכאן ולכאן: כפי שנציין להלן (אות ב), מפשט הפסוקים נראה יותר שהנישואין לנכריות אירעו בא"י, ואכן לעיל (סעיף ב אות ב) הבאנו את דברי המדרש (שהובא בכמה ראשונים) שמתאר שהעליה לארץ היא זו שהביאה לנשיאת הנכריות הנזכרת בנבואת מלאכי [ונבואת מלאכי הרי עוסקת בנשים הנכריות שבספר עזרא, כפי שציינו לעיל סעיף ג¹]. מאידך, להלן (אות ג) נביא כמה מקורות שכתבו שחטא הנשים הנכריות הנזכר בעזרא אירע כבר בבבל [ונציע להלן (סוף אות ג) מקור מהפסוקים לדבריהם]. ייתכן שיש מקום להתאים בין שני הצדדים הללו, ולומר שהחטא החל כבר בבבל ואח"כ העליה לארץ הביאה להחרפת הבעיה (וייתכן שכן דעת רש"י המובא לעיל סעיף ב, אות ב). עוד ניתן לומר שהמקורות שנקטו שהחטא הנזכר בעזרא אירע בבבל סברו שהחטא הנזכר במלאכי הוא חטא אחר, ולדעתם הוא אירע בא"י (ולהלן אות ה נעמוד על כך, ונציע לפי"ז ביאור בדעת רש"י).

אות ב: ראיות מפשט הכתובים לכך שהחטא אירע בא"י: בפשטות היה נראה יותר שהנישואין לנכריות הנזכרים בספר עזרא לא אירעו בגלות בבל אלא הם אירעו בא"י לאחר עליית זרובבל. שלשה טעמים לדבר: 1 – בספר יחזקאל, בספר דניאל, ובמגילת אסתר, לא נזכר שהיתה בעיה כזו בבבל או בפרס. הבעיה נזכרת רק אצל עזרא, לאחר עלייתו לא"י, וכך אצל נחמיה שעלה לא"י, וכן אצל מלאכי (שבפשטות ניבא בא"י, כפי שהבאנו לעיל). 2 – אם בעיה זו התעוררה כבר בבבל, כיצד יתכן שהיא לא טופלה ותוקנה ע"י גדולי הדור, כגון מרדכי היהודי, דניאל, זרובבל, ויהושע בן יהוצדק [הר"מ שנדורפי הציע לדחות כך: רק עזרא, שקיבל סמכות מהמלך הפרסי, יכול היה לכופף את העם ולפתור את הבעיה בדרך זו. יתכנו עוד דרכים לדחות ראייה זו]. 3 – בספר עזרא נזכר כי הנשים הנכריות הן "מעמי הארץ" (עזרא ט, א-ב, וכן י, ב, וכן יא). בפשטות הכינוי "עמי הארץ" כוונתו לעמים שמתגוררים בארץ ישראל [שהתיישבו בה בזמן גלות בבל], ומכאן שהחטא אירע בארץ ישראל. [אולם, נראה לדחות ולומר שאין כאן ראייה, שהרי "עמי הארץ" הוא לעיתים ביטוי כללי לגויים, כמו שציינו לעיל (פרק סה, סעיף ב, אות ה,

לח). נעיר כי בדעת סופרים נחמיה יג, כז, כתב שחטא הנשים הנכריות הנזכר שם אין זה החטא הנזכר בנבואת מלאכי, כי בחטא שנזכר בספר נחמיה הם לא נשאו נכריות על היהודיות (אלא היו רווקים). מאידך, בהקדמת הדעת סופרים לעזרא פרק ט' הוא כן מזכיר את החטא שבספר מלאכי (וכן שם ט, ב, ד"ה זרע הקודש)?! נראה שצריך לתרץ ולומר שהדעת סופרים סבר שהנשים הנכריות בעזרא כן מכוונות כנגד נבואת מלאכי, אך חטא הנשים הנכריות הנזכרות שבנחמיה הוא חטא אחר. עוד נעיר לדברי הרב יוסף משאש (אוצר המכתבים, ח"ב, מכתב תנ"ט): "ישראל בגלות בבל חטאו בשתים – יש שנשאו רק נשים נכריות, ויש שהוסיפו נשים נכריות על נשותיהן הישראליות".

בהערה שם) והבאנו שם דוגמא לזה מאסתר ח, יז, ועוד]. נוסף שלפי פשט הפסוקים, וכך נקטה הדעה המקובלת, היו בין הנשים הנכריות נשים רבות משבעת עמי כנען, וכן עמוניות מואביות ומצריות (להלן סעיף ט' הבאנו מקורות לזה, ואת דעת מי שסבר אחרת), ולפי"ז נראה יותר לומר שהחטא אירע בא"י.

אות ג: מקורות לכך שחטא זה אירע כבר בבבל¹: 1 – בזוהר הקדוש פרשת כי תשא (דף קפט ע"ב, בתרגום בעל הסולם): "מה עשו ישראל? ראו כי נתפזרו לבבל, נתערבו בעמים לקחו נשים נכריות והולידו בנים מהם... ועל שעשו כך אמר הקב"ה כיון שבושה היא לי יבוא בני מעצמו, כיון שחילל כבודי אינו ראוי שאני אלך שמה להוציאו ולעשות לו ניסים... הם חזרו בלא עזרה הראויה להם, בלא פליאות וניסים, אלא כולם היו נידחים, כולם עייפים בעניות, וחזרו להיכל המלך בבושה...". כך גם בזוהר פרשת פקודי (ריש דף רמ ע"א, בתרגום בעל הסולם): "בגלות מצרים הקימה הקב"ה ועשה כמה ניסים כדי להקימה, ובגלות בבל לא הקימה כי לא עשה להם ניסים, (מפני) שגרם החטא, אלא שהיא קמה מעצמה ועלו בני הגולה כאילו לא היתה להם גאולה ולא היתה עליהם השתוקקות הקב"ה, משום שגרם החטא של נשים נכריות". כך גם בזוהר פרשת שמות (דף ז ע"א) מובא שבגלות בבל לא בא ה' כפי שבא בגלות מצרים, מפני שגרם החטא שנטלו נשים נכריות (ע"פ דברי זוהר הללו כתב כך גם רבי חיים הכהן מארם צובא, בספרו תורת חסד על רות א, ד, מהד' האוצר עמ' כב-כה). פשוט בעיני [אף שאין בזה הכרח גמור] שכוונת המקורות הללו היא לחטא הנשים הנכריות הנזכר בספר עזרא. 2 – בגמ' (סנהדרין צג, ע"א) מובא שבני יהושע הכה"ג נשאו נשים שאינן הגונות לכהונה, ומשמע שם שלכן נשרפו בגדיו של יהושע אביהם בימי נבוכדנאצר [דהיינו בימי גלות בבל, שנים רבות לפני עליית זרובבל]. לעיל (פרק סז, אות ז) הבאנו מקורות רבים שזיהו בין חטא בני יהושע ובין חטא הנשים הנכריות, ומכאן שלשיטתם חטא הנשים הנכריות אירע כבר בגלות בבל [אולם לעיל (פרק סז, סעיף ג, ושם בסעיף ה) הסברנו את דברי הגמ' באופן אחר, ולפי הסברנו התיאור על ימי נבוכדנאצר בא לבטא רעיון רוחני ולא לתאר מעשה שאירע במציאות הפיזית, ולפי"ז אין מכאן ראיה]. 3 – הרס"ג כתב (בפירושו הארוך לאסתר הנקרא 'ספר הליווי בגלות', עמ' קיג) שישאל נענשו בימי המן מפני "שהיו מעורבים באומות והתחתנו איתם, כמו שתיאר בעזרא שהם עשו כך בגלות שבעים השנים (ומפשט לשון הרס"ג משמע יותר שעשו כן לכל אורך הגלות, ודחוק לומר שכוונתו היא רק לשנים שבין עליית זרובבל לגזירת המן), כמו שאמר בעזרא (ט, ב) 'כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם, והתערבו זרע הקודש בעמי הארצות, ויד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה' ולכן הם נפגעו מכך (=נענשו ע"י גזירת המן), כי מקצתם עשו, והנתירים לא מנעו אותם מכך...". 4 – כתב רש"י לספר יחזקאל (מג, יא): "ראויה היתה

לט). לפי הסוברים שהחטא אירע כבר בבבל צריך להסביר מדוע תופעה זו לא נזכרה בספרי גלות בבל (יחזקאל, דניאל, ואסתר), ומדוע גדולי הדור (מרדכי, דניאל, וכו') לא טיפלו בה? ניתן לתרץ ולומר שלא היתה יכולת בגלות לפתור את הבעיה, משום שעמ"י היו שקועים בווהמת הגלות, בין העמים. משום כך לא היה טעם להזכיר את הבעיה בספרי גלות בבל. עוד ניתן לתרץ שהנשים הנכריות היו גיורות (וכפי שהארכנו לעיל פרק סה), ולכן במהלך הגלות בעיה זו לא נזכרה משום שהיא לא הוגדרה כבעיה, שהרי לא היתה בכך בעיה הלכתית. רק לאחר העליה לא"י היה צורך להילחם בתופעה זו, משום שהיה צורך לבנות את הארץ ואת המקדש באופן מבוסס היטב, מבלי עירוב של גורמים חלשים מבחינה רוחנית. הארכנו בזה לעיל (פרק סה, סעיף ב, אות ט, ובעיקר בפרק סה, סעיף ה), ושם הצענו ביאורים דומים נוספים.

ביאה שנייה של עזרא כביאה ראשונה של יהושע לבא בזרוע ובנס... אלא שגם החטא שלא היתה תשובתם הוגנת... ויש אומרים בבבל (!) נכשלו בנכריות" (לעיל פרק לה, 1, הערה 114, דנו האם קטע זה נכתב ע"י רש"י עצמו. מסתבר מדברי רש"י אלו הם המקור לדברי הרב יוסף משאש באוצר המכתבים ח"ב מכתב תננט "ישראל בגלות בבל חטאו בשמים - יש שנשאו רק נשים נכריות, ויש שהוסיפו נשים נכריות על נשותיהן הישראליות"). 5 - רש"י בכתובות (כד, ע"ב, ד"ה ביקשו) כתב על בני ברזילי [שעלו עם זרובבל, כמובא בעזרא ב, סא] שהם "התחתנו בגולה (!) בגויי הארץ, וילדו להם בנים כדכתיב בספר עזרא, והם חללים", ומה שכתב "כדכתיב בספר עזרא" נראה שכוונת רש"י היא למובא בעזרא י, מד, שעזרא מצא שיש מבני ישראל שנשאו נכריות שנולדו להם בנים (ואכן לפסוק זה ציינו בגמ' מהד' עוז והדר. היה מקום לפרש שכוונת רש"י היא למה שכתוב בעזרא ב, סג, שבני ברזילי גואלו מן הכהונה, ומכאן למד רש"י שהם חללים, אך לא מסתבר לפרש כך, שהרי פסוק זה כבר הובא במפורש בגמ' שם ולפיכך אין סיבה שרש"י יציין אליו). 6 - כך נראה קצת גם מדברי הסמ"ג (לאוין, קמח): "... ובדניאל כתיב 'וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת בג המלך וביין משתיו' (דניאל א, ח), ובני דורו שלא שמו לבן על זאת ושתו מיין הגוים - כולם נתעברו בעמי הארץ ולקחו להם נשים אשדודיות ועמוניות חתיות (לענ"ד כוונתו למובא בנחמיה יג, כג, ולפי"ז צריך להגיה "מואביות" במקום "חתיות") 'ויד השרים והסגנים היתה במעל זה ראשונה' (עזרא ט, ב)...". בפשטות [אף שאין הכרח גמור בדבר], כוונתו היא שהחטא אירע בבבל, שהרי דניאל נזהר ממאכלי הגויים עוד לפני החורבן, ו"דורו של דניאל" קדם בפשטות לדור העולים עם זרובבל. 7 - ביערות דבש (ח"ב, דרוש יג) כתב שבימי אחשורוש היה מצוי אצל היהודים נשים נכריות, ומלשוננו משמע שתופעה זו היתה קיימת כבר לפני כן: "שנשאו נשים נכריות... זהו עשו כל ימי גלות בבל...", וכן נראה מלשוננו במקום אחר (יערות דבש, ח"ב, דרוש ב): "בגלות בבל לא שינו את שמם אבל נתעברו בבנות ארץ בעוונותינו הרבים, כמבואר בעזרא ונחמיה ותרגום מגילה". 8 - נראה שכך עולה גם מדברי המלבי"ם (תחילת ספר חגי) שכתב: "ראה ה' שאם היו נשארים בגלות בבל היו נטמעים בין העכו"ם והיו יוצאים מכלל הדת, שכבר התעברו זרע קודש בעמי הארצות ושכחו לשונם ותורתם, לכן פקדם פקידה מועטת ע"י כורש...". 9 - נשיאת הנשים הנכריות גרמה לכך שבניהן לא דיברו בלשון הקודש, כנזכר בנחמיה יג, כד. מדברי הרמב"ם (הל' תפילה א, ד, הובא גם לעיל פרק סה, סעיף ג, אות ו) נראה כי בעיה זו נוצרה בבבל: "כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתעברו בפרס ויון ושאר האומות, ונולדו להם בנים בארצות הגויים (!), ואותם הבנים נתבלבלה שפתם... שנאמר 'ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם'... וכיון שראה עזרא ובית דינו כך, עמדו ותיקנו להם שמונה עשרה ברכות", הרי שהרמב"ם כתב שהדבר אירע "בארצות הגויים" (וציטט את דבריו בספר הבתים, שערי תפילה, שער ראשון, וכע"ז באבודרהם, תיקון התפילות, ריש השער השני, וראה בחבור התשובה למאירי, משיב נפש, מאמר ב, פרק יב, שהביא את דברי הרמב"ם אך דילג על כל ענין לידת הבנים בגלות, ולענ"ד דילוגו נבע מהרצון לקצר במה שאינו חשוב לעיקר הענין). כך גם בר"י אברבנאל (בראשית יא, ו, ד"ה ואמנם אמרו): "... שבגלות יהודה שמה, בזמן חמישים שנה שישבו בבבל עד שהרשה אותם כורש לשוב ולבנות ירושלים, נשתכח מהם רוב תורתם ולשונם, כמו שאמר 'ובניהם חצי מדבר אשדודית'... וזה בלא ספק טבעה של בבל סיבבו... שהמקום גרם, עד שאמר רב יוסף (סנהדרין קט, ע"א) 'בבל... סימן רע לתורה', כי שם בלל ה' שפת כל הארץ..."

כך גם נראה מדברי ר' משה אבן תיבון: "עזרא ובית דינו, בעוד היותו בבבל עם הגולה (!), בראותו כי נשתכחה התורה מישראל, כאמרו 'וימצא כתוב...' (נחמיה יג, א) 'ובניהם חצי מדבר אשדודית' (שם, כד), ועת לעשות לה', תקן להם תפילות... " (ספר 'פיאה', פרק כט, בתוך 'כתבי רבי משה אבן תיבון'). 10 - הרב שלום קוטנא, אב"ד איזנשטט בשנת תרנ"ט, הקשה מדוע עזרא לא גייר את הנכריות: "והלא הנשים הבאות אז ממרחק עם בעליהן, ששבו לשם ה' ולהידבק באומה ישראלית, הלא ברור שהניחו למול בניהם, וכמו כן ברור שברצונו היו מגיירים אותם כדת וכהלכה, ובמה היתה המניעה (מלגירן)... הנשים הנכריות אשר כבר באו בבית אמונה ועמדו על הפרק לעשות כרצון חכמים... שילוח הנשים הרבות הבאות להתגייר ולגור בארץ..." (קונטרס וכתורה יעשה ח"ב ובו הוספה בשם ממתנה נחליאל, נדפס בחיי המחבר בעיר פקש בשנת תרנ"ט, דף ב ע"א, ואין הכוונה לקונטרס וכתורה יעשה ח"א שנדפס שם בשנת תרנ"ז). מדבריו עולה חידוש גדול, שלדעתו נשים אלו נישאו בחו"ל ליהודים מתוך מגמה להתגייר ולעלות לא".

מקור לשיטתם: לעיל (אות ב) ציינו שמפשט הפסוקים נראה שהחטא היה בא". מעתה עלינו להבין מה גרם לחכמים שהבאנו כאן לסבור שהחטא אירע בבבל? אביא כמה הצעות לפתרון שאלה זו: 1 - הרב עמנואל בן ארצי הציע ראייה יפה: בנחמיה ט, ב, נאמר "ויבדלו זרע ישראל מכל בני נכר..." ובפרק י, כט-לא, נאמר "וכל הנבדל מעמי הארצות... באים באלה ובשבועה... ואשר לא ניתן בנותינו לעמי הארץ, ואת בנותיהם לא ניקח לבנינו". לדעת המיוחס לרש"י (נחמיה ז, ה-ו) פרקים ח-י בספר נחמיה מתארים את מה שאירע מיד עם עליית זרובבל, ומכך יוצא שלדעתו היתה כבר בבבל תופעה של נישואין עם נכריות. יש להעיר שראייה יפה זו היא דווקא לפי שיטת המיוחס לרש"י, אולם רוב החכמים (רמב"ן, רי"ד, רלב"ג, ועוד) סברו שהפרקים הנ"ל בנחמיה אינם עוסקים בימי עליית זרובבל, ולפי שיטתם אין מכאן ראיה (הארכנו בפירוט השיטות השונות בזה לעיל פרק נא, 2, בהערה). 2. ניתן גם להציע פתרון שמבוסס על סברא: בבבל היו ישראל בין העמים, כשהם חלשים ומפוזרים. אם נניח שלמרות כך עמ"י לא נשאו נכריות בבבל, הרי אז יהיה קשה להבין מדוע הם נפלו בכך דווקא לאחר הצהרת כורש? הרי בשלב זה הם אמורים להיות חזקים יותר, שהרי יש להם תקווה, והם מתחזקים ואף זוכים לעלות לא"י [ניתן לדחות ולומר שבגלות הקפידו ישראל להתרחק מן הגויים, כיון שידעו שאחרת הם יתבוללו וייעלמו, אולם לאחר עלייתם לא"י הרפו בנ"י מהרחקה זו ולכן דוקא אז הם נפלו והתערבו בגויים (עוד ניתן לדחות זאת אם נניח שעשרה היוחסין עלו עם זרובבל, אך לעיל פרק סד, 6, הבאנו שלפי רוב הדעות עשרת היוחסין עלו עם עזרא)]. בהערה כאן הבאתי עוד שתי הצעות לפתרון השאלה, הצעות שאינן חזקות בעיניי.

מ). פתרון שלישי: בין העולים עם זרובבל נזכרים: "ומבני הכהנים בני חביה בני הקוץ בני ברזילי אשר לקח מבנות ברזילי הגלעדי אשה ויקרא על שמם. אלה ביקשו כתבם המתייחסים ולא נמצאו, ויגאלו מן הכהונה. ויאמר התרשאת להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים..." (עזרא ב, סא-סג). בגמ' (קידושין סט, ע"ב, וכתובות כד, ע"ב) הסבירו שבני ברזילי היו 'חללים', דהיינו כהנים שנתחללו מכהונתם. מדוע הם התחללו? ניתן היה להציע שאבותיהם הכהנים נשאו גרושה או זונה וכך הם התחללו, אולם כבר הבאנו לעיל את דברי רש"י בכתובות (כד, ע"ב, ד"ה ביקשו) שכתב פירוש אחר ולפיו הם התחללו משום שהם "התחתנו בגולה בגויי הארץ... והם חללים" (וראה בספר נקודות אור לרב שמואל הלוי, קידושין ח"ד, בחלק הביאורים סי' לו, שם עסק באריכות בביאור הפסוק הזה לפי הגמ' והמפרשים, ודן גם האם ברזילי הנזכר כאן הוא יהודי או גוי והאם הוא ברזילי שנזכר בספר שמואל ב, יז, כז). מעתה מובן מדוע מוכרח היה

אות ד: מקורות לכך שחטא זה אירע רק בא"י: בפירוש דעת סופרים (עזרא ט, א-ב) הסביר את תופעת הנשים הנכריות כתוצאה שנגרמה מהעליה לארץ.

אות ה: התאמה עם המקורות לגבי החטא במלאכי: לעיל (אות ג) ראינו שהחטא בספר עזרא אירע בבבל. אולם לכאורה יש לזה סתירה, שהרי לעיל (סעיף ג) הבאנו שהחטא בעזרא והחטא במלאכי הם אותו החטא, ובנוסף הבאנו לעיל (סעיף ב אות א) מקורות לכך שהחטא הנזכר במלאכי אירע בא"י? ניתן לתרץ ולומר כך: המקורות שסברו שהחטא הנזכר במלאכי אירע בא"י יסברו שהחטא הנזכר בעזרא אירע גם הוא בא"י, או שהם יסברו שהחטא הנזכר בעזרא הוא חטא אחר מהחטא הנזכר במלאכי. לעומתם, רש"י הרי סבר שמדובר באותו החטא (כמובא לעיל סעיף ג ע"פ רש"י מלאכי ב, יא), ובנוסף סבר רש"י שהחטא שבעזרא אירע בבבל (כמובא לעיל אות ג ע"פ רש"י יחזקאל מג, יא, ורש"י כתובות כד ע"ב), וממילא היה מוכרח לרש"י שגם החטא הנזכר במלאכי אירע בגלות בבל (כפי שהבאנו לעיל סעיף ב אות ב ע"פ רש"י מלאכי ב, יג).



סעיף ה: כמה אנשים נשאו "נשים נכריות"? האם הם היו מיעוט העם או רובו?

אות א - ראיות מפשט הכתובים: בפרק י' בעזרא נזכר שעזרא הפריש 113 אנשים^{מא} מנשותיהם הנכריות. ניתן להבין שאלו הם כל אלו שחטאו, אולם אין הכרח לומר כך [שהרי יתכן שלא כל החוטאים הצליחו לפרוש מן החטא, וגם יתכן שעזרא גייר חלק מהנכריות. באותיות ב-ד נדון בשתי האפשרויות הללו (וראה גם להלן בסעיפים ו-ז)]. בעזרא פרקים ט-י מוכיח עזרא את "כל אנשי יהודה ובנימין" שבארץ ישראל על כך שנשאו נכריות, ודורש מהם להרחיק אותן. גם מלאכי מוכיח את העם על כך (לעיל סעיף ג הבאנו מקורות לכך שמדובר באותו החטא). מכך נראה להסיק שרוב העם חטאו בכך. אולם, ניתן לדחות ולומר שרוב העם לא חטאו, ומ"מ

לרש"י שחטאם זה אירע בגולה, שהרי בעת עלייתם לארץ הם כבר היו נגועים בחטא זה. אמנם, הסבר זה דחוק, שהרי עדיין יש לשאול מדוע היה מוכרח לרש"י שהם התחללו בגלל גויות (בנוסף, במידה שנגיח שהגויות היו בנות ברזילי הגלעדי שחי בימי דוד והיה גוי, הרי אז מסתבר שהנישואין עמן לא אירעו בבבל, אלא אירעו בימי בית ראשון ובאיזור א"י, שם התגורר ברזילי). פתרון רביעי: אחד מידידי העיר לי שבין העולים עם זרובבל נזכרים כאלו ש"לא יכלו להגיד בית אבותם וזרעם אם מישאל הם" (עזרא ב, נט). בעיה זו התרחשה בבבל, ולכן היא מופיעה כבר בעת עלייתם לא"י. אכן מצאתי שהרלב"ג כתב שהם "לא יכלו להגיד בית אבותם ומשפחתם כי התערבו בגוים ונקראו על שמם" (וכע"ז בדעת מקרא). על הצעה זו יש להקשות: ראשית, אם מדובר בכאלו שאמם היתה נכריה, הרי הם אינם יהודים בבירור, ואילו בפסוק נאמר שהם רק "לא יכלו להגיד" ולברר זאת (ע"פ מהלכנו, שהובא לעיל בפרק סה, הנשים הנכריות היו גויות, ולפי"ז ניתן לתרץ ולומר שלא היה ברור האם גיון כשר, ולכן בנייה לא יכלו לומר האם הם יהודים). שנית, הרי מהפסוק משמע שהם לא יכלו להוכיח האם הם מישאל מפני ש"לא יכלו להגיד בית אבותם" ולא בגלל מעמדה של אמם (ואכן כך פירשו המיוחס לרש"י, מצודת דוד). ניתן להסביר ולומר שמשפחתם של עולים אלו התערבה בגוים כבר בדורות הקודמים, ומשום כך לא היה ידוע בבירור האם ייחוסם של בני משפחות אלו הוא כשר וטהור, וזהו "ולא יכלו להגיד בית אבותם", דהיינו שלא יכלו לברר את ייחוסם המדויק. בכל מקרה התירץ שהבאנו כאן נראה חלש, שהרי יתכן שהפסוק הנ"ל עוסק באסופים שנמצאו בשוק ולכן לא יכלו להגיד מה משפחתם, וכפי שפירשו בגמ' ובכמה מפרשים (קידושין ע ע"א, מיוחס לראב"ע ומלבי"ם), ולא מצאתי הכרח לפרש שמדובר במי שהתערבו בגוים.

מא. כך מנו בדעת מקרא (עזרא י, מד), ובדעת סופרים (הקדמה לעזרא פרק ט) כתב שהיו 112 איש. בעלי תמר (קידושין, פרק ג, הלכה יב, ד"ה וכתורה יעשה) כתב שהיו 123, וכנראה זו טעות דפוס.

התוכחה הופנתה לכל העם משום שהיה עליהם [או על ראשי העם] לעצור את התופעה. נביא כעת את שיטות המפרשים בענין זה.

אות ב - יש שסברו שרק 113 איש חטאו בכך [לשיטתם ודאי שרוב העם לא חטא בזה]: כך סבר המלבי"ם (עזרא י, ב, וזו לשונו: "הנה לפי מה שחשב אח"כ שמות האנשים שנשאו נשים נכריות, היו מועטים לערך העם... ובכל זאת היה החטא כללי כאשר נעשה בפרהסיא והשרים לא מיחו בדבר וכו', ועל כן נחשב החטא הזה כאילו יצא מכלל העם ומטעם ערבות"), וכ"כ בפירוש דעת סופרים (עזרא ט, א, בהקדמה). כך יוצא לענ"ד מדברי משנת רבי אליעזר (פרשה יח, עמ' 330): "בימי עזרא. לפי שנשאו מקצתן נשים נכריות, בא הכתוב והעיד עליהן שהוציאו את כולן (!) ולא נשתיירה אחת מהן, שנאמר 'ויכלו בכל אנשים אשר הושיבו נשים נכריות'. דקדק הכתוב במ 'ויכלו בכל' ". כמדומה שכך עולה גם מלשון מדרש הגדול (ויקרא, פרשת מצורע, פרק יד): "ולא זו הנביא מחבבן על בעליהן ומפייסם עליהן עד שחזרו להן והוציאו להם הנשים הנכריות, שנאמר 'ועתה נכרת ברית לאלהינו להוציא כל נשים' (עזרא י, ג)". לענ"ד כך יוצא גם מדברי ר' תנחום הירושלמי שכתב (בפירושו למלאכי ב, י): "הלא אב לכולנו - ... הוא איסור ותוכחה על מה שעשו בבית שני שלקחו להם נשים נכריות, כפי שהובהר גם בספר עזרא", והמשיך (בפירושו שם פס' טו) וכתב שאין לפרש שלא היה אחד שלא חטא בזה, שהרי "העושים זאת הם אנשים ספורים מתוכם, לא כל האנשים, כפי שהבהיר נחמיה בספר עזרא" (לענ"ד כוונתו לפירוט שבספר עזרא של 113 האנשים שפרשו מנשותיהם). כך גם עולה מדברי היפה ללב המובאים להלן סעיף ז. כך גם נראה מדברי בעל דורות הראשונים (פרק כג - הנשיאות והבית דין הגדול, בתוך כרך ב, עמ' 660-658) שכתב: "רבים מהם (מנושאי הנשים) לא עברו איסור להדיא, כי אם שהגירות לא היה כראוי". "היתה חקירה ודרישה על כל אחת ואחת מהנשים האלה, אם נתגייירו או שנשארו בגויותן, וכן לחקור על הבנים אם נתגייירה אמם או לא, והאם נולדו בגויותן או אחר זה בגירותן, וכל זה היה צריך דרישה וחקירה בכל אחת ואחת לעצמה... אחרי הדרישה והחקירה לא נמצאו רבים אשר עברו להדיא כמו שנפרטו שם בשמותם". כך גם נראה יותר לבאר בדברי הציץ אליעזר (חלק ה, סי' טו, אות ב), שאף שכתב "שהדור היה פרוץ הרבה בכך ופשה הנגע בממדים גדולים" [ומזה משמע שלא רק 113 איש חטאו בכך, אלא הרבה יותר מכך], מ"מ נראה יותר לבאר שכוונתו לכך ש-113 איש אינו חוטאים בודדים, אלא זה מספר גדול המבטא תופעה שעלולה להתפשט במהירות, ולהלן בסעיף ז' דנו בביאור דבריו, עי"ש. להלן (סעיף ז אות טז) נביא שמדברי הרב יעקב עדס עולה שכל החוטאים התגרשו מנשותיהם.

אות ג - יש שכתבו שחטאו בכך יותר מ-113 איש [אך הם לא ציינו האם רוב העם חטאו בזה, או רק מיעוטו]: כתב בספר עלי תמר (קידושין, פרק ג, הלכה יב, ד"ה וכתורה יעשה, אחר שהביא את דברי המלבי"ם הנ"ל): "וכשתעמוד על החשבון תמצא שהפרישו רק קכ"ג (לענ"ד יש לתקן: קי"ג) נשים נכריות וכמה מילדיהם. וקשה שהרי זה היה כבר בעליה השניה של עזרא וסייעתו קהל גדול מישראל כמו שכתוב בנחמיה פרק ז, ומעזרא פרק ט א-ב ומנחמיה פרק ג יג-יד משמע שמספר אנשים שהושיבו נשים נכריות היה הרבה יותר ממספר קכ"ג (קי"ג) נשים? אלא וודאי שרובן של הנשים הנכריות התגייירו הן ובניהם. וכן בפרק ו פסוק א 'כי נקבצו אל עזרא קהל רב

מאוד אנשים ונשים וילדים כי בכו העם הרבה בכה'. ונראה כמו שכתבתי שהרוב נתגיירו ורק קכ"ג (קי"ג) אנשים היו להם נשים שנשארו עכו"ם והיה מהצורך להוציאם ולהבדיל אותם מכלל ישראל... האנשים שנשארו נשים נכריות וילדו בנים היו הרבה, ומפני כן בכה העם בכה הרבה אנשים ונשים וילדים במקרה שיחליטו להוציא את הנשים הנכריות ובניהם מכלל ישראל. ברם, הם נתגיירו עם בניהם, ורק נשים מקכ"ג (מקי"ג) אנשים נשארו בנכריותם, ואת אלו הוציא עזרא מבעליהם..." [ומדבריו נראה לכאורה שרוב העם שבארץ חטאו בכך, שהרי הביא את מה שכתב המלבי"ם שאע"פ שרק 113 חטאו בכך, מ"מ כל ישראל קיבלו תוכחה מפני שהם וראשי העם לא מחו על כך. וכתב העלי תמר שלפי שיטתו את צורך בתירוצ המלבי"ם, ומכאן עולה לענ"ד שהעלי תמר סבר שרוב העם שבארץ חטאו בזה]. גם מדברי מהרא"ל צינץ נראה לענ"ד שלדעתו כמות החוטאים לא היתה 113 איש, אלא הרבה יותר, שהרי בפני יהושע (גיטין לו, ע"א, ד"ה 'בד"ה בזמן שאתה משמט') כתב "דלא שייך לומר שכולם קדשו שפחות חרופות, דלא שכיחא כלל לקדש אשה האסורה לו, ומדקתני 'שכולן שפחות חרופות בעלו' משמע דהוי דבר השכיח", ועל זה כתב מהרא"ל צינץ (גרש ירחים, גיטין לו, ע"א, אות קעד): "ומה שכתב בפני יהושע דאיך שייך שכולם קדשו שפחות חרופות, לא ידענא מאי קאמר, דודאי בדור ההוא שהיו פרוצים בנשים נכריות יש לומר שקידשו כמה שפחות חרופות שישרו בעיניהם, ואפשר שאלף אנשים באו על שפחה חרופה אחת וכל אחד חייב באשם".

אות ד - יש שכתבו שרוב העם [שבארץ ישראל] חטאו בכך: כך משמע מהרד"ק (מלאכי א, א) שכתב שהדור שעלו מבבל "היו רובם (!) מחזיקים במעשים שאינם טובים, שהיו נושאים נשים נכריות כמו שהוכיחם עזרא בזה וכן מלאכי הוכיחם בזה... וכן בחילול שבתות לא היו נזהרים, ובדברים אחרים כמו שכתוב בספר עזרא" (ניתן לדחות ולומר שכוונת הרד"ק היא שרוב העם חטאו באחד מרשימת החטאים הנזכרים, אך אין כוונתו שרובם חטאו בכל אחד מהחטאים הללו). לעיל (אות ג) הבאנו שלכאורה כך סבר גם העלי תמר. נראה שכך גם סבר בדעת מקרא עזרא י, מד.

אות ה - יש שכתבו שרק מיעוט העם חטאו בכך [יתכן שלשיטתם רק 113 איש חטאו בזה, אך יתכן שיותר]: בפירושו הארוך של הרס"ג לאסתר (ספר הליווי בגלות, עמ' קיג) כתב הרס"ג שישאל נענשו בימי המן, מפני "שהיו מעורבים באומות והתחתנו איתם, כמו שתיאר בעזרא שהם עשו כך בגלות שבעים השנים, כמו שאמר בעזרא (ט, ב) 'כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם והתערבו זרע הקודש בעמי הארצות ויד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה' ולכן הם נפגעו מכך (=נענשו ע"י גזירת המן), כי מקצתם עשו (!), והנותרים לא מנעו אותם מכך (ולענ"ד אולי למד כך מהגמ' סנהדרין על יהושע שלא מחה בבניו שנשא נכריות)... [יתכן שכוונתו ל"מקצתם" של כל היהודים, כולל אלו שבפרס, אולם הוא מסכים שמדובר היה ברוב יושבי א"י]. בספר הקבלה לראב"ד (עמ' 12 במהדורת גרשון כהן ה'תשכ"ז) כתב שאלכסנדר מוקדון כבש את ארץ ישראל בשנת הארבעים לבנין הבית השני "ומצא אלכסנדר המלך בארץ ישראל כותים הרבה מימי סנחריב, וראשיהם סבלט החורוני, ומקצת ישראל (!) ומבני יהושע בן יהוצדק הכהן הגדול נתחתנו בהם,

והבריהם עזרא הכהן ונחמיה התרשאת מבית ה'...", והובאו דבריו בלשון מקוצרת ומעובדת בספר יוחסין (מאמר ראשון, עמ' 12 במהדורת פיליפוסקי ה'תרי"ז)²².



סעיף ו: האם עזרא הצליח לפתור לגמרי את הבעיה?

לעיל הבאנו את שיטת הסוברים שרק 113 איש חטאו (לעיל סעיף ה אות ב הבאנו שכן במלבי"ם ובדעת סופרים, ושנראה שכן שיטת משנת רבי אליעזר, מדרש הגדול, ר' תנחום הירושלמי, יפה ללב, הדורות ראשונים, ואולי גם ציץ אליעזר, ולהלן סעיף ז אות טז נביא שכן עולה גם מדברי הרב יעקב עדס). לשיטתם עזרא הצליח לפתור את הבעיה באופן מושלם, שהרי כל הנכריות גורשו. בעלי תמר (קידושין, פרק ג, הלכה יב, ד"ה וכתורה יעשה) נראה שסבר שעזרא פתר את כל הבעיה [באותו הדור], ע"י זה שגירש חלק קטן מהנכריות והשאיר גויירו²³. בדעת מקרא (עזרא י, מד) סבר ר"מ זר כבוד שעזרא לא הצליח לפתור את הבעיה, שהרי רבים חטאו ועזרא גירש רק 113 מהם. כך עולה גם מלשון ספר הקבלה לראב"ד (מהד' גרשון כהן עמ' 12): "...וכבוא המלך אלכסנדר לא"י סר אל משמעתו סנחריב החורוני וראשי הכותים, ושאלו ממנו שיבנו הכהנים חתניו, וכל אשר הושיבו נשים נכריות ולא אבו לשלחן (י), בית המקדש אחר בהר גריזים...". ודבריו הובאו בצורה מקוצרת ומעובדת בספר יוחסין (מאמר ראשון, עמ' 12 במהדורת פיליפוסקי ה'תרי"ז): "יצאו אליו סנבלט החורוני, עם מקצת ישראל ומבני יהושע כה"ג שנתחתנו עם הכותים שהבריהם עזרא ונחמיה מבית ה', ושאלו מאלכסנדר שיבנו הכהנים חתניו בית המקדש בהר גריזים...". לעיל פרק סה, סעיף ב אות ד ביארנו שלפי דברי ספר הקבלה והיוחסין עזרא הרחיק מהמקדש את הכהנים שנשאו נכריות ולא רצו לשלחן, וכהנים אלו הם הכהנים שביקשו מאלכסנדר לבנות מקדש בהר גריזים).

נעיר, שלפי הנוקטים שעזרא פתר את הבעיה לגמרי, יש להבין מדוע מלאכי מוחה על הדבר? שאלה זו אינה שייכת לדעת הנוקטים שמלאכי ניבא לפני בנין המקדש (רש"י ועוד, כמובא באורך באשי ישראל לספר עזרא פרק מו, 3). גם לדעת הנוקטים שמלאכי ניבא אחרי בנין המקדש (רד"ק, ראב"ע, אברבנאל, מלבי"ם, ועוד, כמובא באשי ישראל שם), ניתן לתרץ שנבואתו היתה בפרק הזמן הקצר שבין חנוכת המקדש לבין עליית עזרא. לחילופין, ניתן לומר שעזרא פתר לגמרי את הבעיה, אך לאחר זמן שבה הבעיה וחזרה, ואז מחה מלאכי על הדבר.

כל הנאמר בסעיף כאן הוא רק לגבי ימי עזרא, שהרי ברור שבתקופה מאוחרת יותר, בימי נחמיה, היו יהודים שנישאו לנכריות, כפי שנביא להלן סעיף יא.



מב). אגב, במאמרו של ר' שמואל הכהן (סיני עג, ג-ד, עמ' קנח) הובא שיש מהחוקרים שכתבו שנישואין עם נכריות בימי עזרא היתה תופעה נפוצה (קרוכמאל, קלויזנר), ולעומתם חוקרים אחרים סבורים שמדובר היה ביחידים (קויפמן, זר כבוד).

מג). ראה גם רסיסי לילה (לר' צדוק הכהן מלובלין, אות נז ס"ק ד): "...שחטאו בנשיאת נשים נכריות, אלא ששבו על זה בתשובה שלימה על ידי עזרא ונחמיה. ומכל מקום כמדומה בעיני דהבנים שהשימו, הן הם או צאצאיהם, שנשתמדו בימי היונים ועוררו השמדות שהיו על ידי משומדים מבני ישראל ככתוב ביוסיפון". משמע שכל החוטאים שבו בתשובה, ואף הבנים הוכנסו על ידו לתוך עמ"י, ואולי יש לדחות שעזרא דחה אותם אך הם חדרו בכל זאת במהלך הזמן.

סעיף ז: האם עזרא נתן אפשרות לגייר נשים נכריות שירצו בכך?

אות א - לפי השיטות שהבאנו שנקטו שרק 113 איש חטאו וכולם פרשו מנשותיהם (לעיל סעיף ה אות ב הבאנו שכך במלבי"ם ובדעת סופרים, ושנראה שכך שיטת משנת רבי אליעזר, מדרש הגדול, ר' תנחום הירושלמי, והדורות ראשונים), ממילא אין לדעת האם עזרא נתן אפשרות למי שרצתה להתגייר [אלא שאף אחת לא רצתה בכך], או שמא עזרא לא נתן אפשרות כזאת.

אות ב - בספר משמחי לב כתב שאותם 113 נשים שהורחקו: "נראה שלא היו רוצים להתגייר, ואילו נתיגירו היו מניחים אותם" (משמחי לב למלאך רפאל בירדוגו, עזרא ט, יד, ובעזרא י, ג, כתב שכיון שהנשים לא רצו להתגייר, לכן לא יכלו לגייר את הבנים, כי האמהות שלהם לא היו מסכימות לגיירם. מדבריו נראה יותר שלא היו נכריות מעבר לאותן 113 נשים) [בהערה כאן הסברנו כיצד יתכן שהיה מקום לגיירן, והרי עדיין יש בזה בגידה ב"אשת ברייתך" כפי שניבא מלאכי^מ].

אות ג - נראה שלדעת הציץ אליעזר מספר החוטאים עמד על 113 איש בלבד, וכולם גירשו את נשותיהם, ועזרא לא נתן אפשרות לגייר את הנשים, אע"פ שהיו נשים שרצו להתגייר [עזרא הצליח לשכנע את העם לגרשן ולא להזדקק לגיור, שהרי גיור לשם אישות אינו טהור, ובסופו של דבר גיורות שכאלו יפגעו בקדושת עם ישראל. במקום אחר כותב בעל הציץ אליעזר שחכמים אסרו לגיירן משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', שהרי הדור היה פרוץ מאוד בחטא זה, ולכן חששו מאד שאם יגיירו את הנכריות יאמרו הבריות שהחכמים התיירו את הדבר, לתת יד בעקיפים לנשואי תערובות שיוכשרו אח"כ ע"י גירות חיצונית, והוא מביא שכן כתב הרב שלום קוטנא (שנקט שהנכריות הצטרפו מתחילה לעם ישראל מתוך כוונה טהורה, ובכל זאת לא הגיחו להם להתגייר)]. בהערה כאן הבאנו את דבריו ודנו בהם^מ.

מד). הנביא מלאכי הוכיח את עם ישראל על כך שהם בעלו נכריות: "בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלים, כי חילל יהודה קודש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר" (מלאכי ב, יא, וכבר הבאנו לעיל סעיף ג' שזהו אותו חטא הנשים הנכריות הנזכר בספר עזרא). מיד ממשיך הנביא ואומר כי יש בכך בגידה גם כלפי האשה הישראלית שלהם: "וזאת שנית תעשו, כסות דמעה את מזבח ה'... על כי ה' העיד בינך ובין אשת נעוריך אשר אתה בגדת בה והיא חברתך ואשת ברייתך" (שם יג-יד). מעתה יש להבין את הדעות שסברו שעזרא הרשה לגייר את הנשים: כיצד הדבר יתכן? והרי עדיין יש בכך בגידה באשת נעוריהם! ידידי הרב עמנואל בן ארצי תירץ שעצם הנישואין עם אשה שניה אינה בגידה באשה הראשונה (אני מעיר שאף שאמו"ר הרב משה ישמח שליט"א הראה במאמרו בסיני כרך צב עמ' רמ שדרכם של ישראל היתה להימנע מנישואין עם אשה שניה, מ"מ כיון שהדבר מותר, וכך עשו במצבים מסויימים, לכן אין בכך בגידה באשה הראשונה). הבגידה היא משום שישאל הלכו אחרי "בת אל נכר" ואחרי תרבותה ונטשו את האשה הראשונה. לכן, אם הנכריות יתגיירו, אז ממילא הנכריות ואשת הנעורים יהיו שתיהן יחד, והבעל יחיה עם שתיהן, וממילא לא תהיה אז בגידה באשת הנעורים.

מה). כתב בעל הציץ אליעזר בספרו הלכות מדינה (ח"ג, שער ח, פרק א): "עד כדי כך עלה הדבר בידיהם של עזרא ונחמיה להתגבר על השורש פורה ראש ולענה זה, עד שלא הווקקו אפילו לטפל בענין גירות, דהיינו לגייר את הנשים הנכריות ובניהם או לגייר את הבעלים הנכרים בכדי לא להפריד בין המשפחות, אלא כולם הסכימו להעדיף (!) להיפרד מן הנשים הבעלים והבנים האלה ולהפרידם מקהל ישראל, מלגירים לשם אישות וכדומה, שלא על טהרת הקודש של גירות נאמנה הנובעת מתוך הכרת דת האמת, בידעם שבסופו של דבר יהיו לרועץ בקרב בית ישראל להסירם מעל אלוקיהם ולבנים לא אמוץ בם. ובכל ספר עזרא ונחמיה לא נזכר אפילו ברמזו עצת הגירות כדי שלא יצטרכו להפריד ממשפחותיהם...". עוד ראה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ה, סי' טו, אות ב) שהביא מחלוקת האם מגיירים אשה שמתגיירת שלא לשם שמים, וגיורה נובע מרצונה להינשא ליהודי. הוא כותב שלפי הדעות המתירות יש לתמוה למה עזרא לא גייר את הנכריות: "עמדתי בתיאם בספרי הלכות מדינה ח"ג שער ח' פרק א' על פשר דבר בזה שבימי עזרא ונחמיה הפרידו

אות ד - כך גם יוצא מדברי היפה ללב (אהע"ז ד, ב, בתחילתו) הכותב שישראל הפרישו את הנכריות ולא גיירו אותן [אע"פ שאם הן היו מתגירות היה מותר לקיימן]. וזאת, משום שמי שנשא גויה לפני גיורה לא טוב לכתחילה להישאר עמה אחר שתתגייר, משום שכבר נכשל בה [כעין דבריו כתב בטעמא דקרא (לגר"ח קנייבסקי, עזרא י, ב), שהם לא גיירו את נשותיהם משום שמוכא (יבמות כד, ע"ב) שהנטען על הגויה ונתגירה צריך להוציאה]. מדברי היפה ללב הללו עולה שבפועל ישראל לא רצו לגייר אף אחת מהנשים הנכריות [נראה מדבריו שכל הנכריות הופרשו, כלומר שהיו רק 113 חוטאים].

הבעלים מהנשים הנכריות שלקחו להם בכח הזרוע, וגם את בניהם אשר נולדו להם מהם, ולא טיפלו כלל ועיקר בגיורם של אלה שרצו בכך, שהרי לא יצויר שלא נמצאו כאלה כלל ע"ש בדברי. ועולה בדעתי כעת ליישב שהוא מפני שהדור היה פרוץ הרבה בכך ופשה הנגע בממדים גדולים וגם יד השרים והסגנים היה במעל זה ראשונה, ולכן חששו מאד לבל יאמרו התירו פרושים את הדבר, לתת יד בעקיפים לנושאי תעובות שיוכשרו אח"כ ע"י גירות לפנים, ומצאו דאדברה משום 'עת לעשות לי' יש להבדילים בכל מחיר ולמנוע מלבוא בקהל ה', ולכן נהגו אתם בכל חומר הדין ולא קבלו מהם שום גרים, בידעם שאין שלא יהיה נובע עיקר סיבת רצון התגירותם בגלל איזה דבר מהבלי העולם... ולא לשם שמים מתוך אהבה טהורה לעם ישראל ודתו. ושוב מצאתי בספר 'קונטרס כתורה יעשה' להרב שלום קוטנא ז"ל אב"ד דאייזענשטאדט (דף ב-ג) שכבר הקדימני בזה לבאר דאילו אחד או שנים או מעט יותר היו עושין כן היו מקבלים אותם, אבל המניעה היתה בזה שהיה מרבים מהעם, ויד השרים והסגנים במעל, וריבוי הזרים הנספחים על דרך זה היה לפח ולמוקש לשארית העם. ועיי"ש שמעיר גם סברא חדשה לומר דמכיון דעיקר קבלת הגירות בזמן הזה דליכא סמוכין הוא מטעם דאנן שליחותא דקמאי עבדינן, אם כן יש לומר דכל זה ניחא באלה ידיעין בודאי דבלב שלם ונפש חפצה ומשכלת באים להתגיר, אבל בכגון אלה שידעין שיהיו למורת רוח חכמי התורה ויפריעו את ילדי ישראל ממלאכת העבודה הקדושה... בודאי בדרך זה לא עבדינן שליחותיה...". מה היתה כמות החוטאים לפי דברי הצי"א הללו? לפי דבריו בהלכות מדינה נראה שעזרא הצליח לפעול ולתקן לחלוטין את המצב הבעייתי, ולפי"ו יוצא שהיו 113 חוטאים בלבד. אולם בדבריו המאוחרים יותר (בשור"ת ציץ אליעזר חלק ה, סי' טו, אות ב) הוא כותב שעזרא והחכמים לא נתנו אפשרות לנשים הנכריות להתגיר משום "שהדור היה פרוץ הרבה בכך ופשה הנגע בממדים גדולים וגם יד השרים והסגנים היה במעל זה ראשונה", ולכן עזרא והחכמים לא רצו לתת "הכשר" לתופעה זו. להבנתי קשה לומר שלשונו "הדור היה פרוץ הרבה... במימדים גדולים" מתייחסת ל-113 איש בלבד מתוך עשרות אלפי העולים לארץ. משום כך נראה שלדעת הצי"א (בשור"ת כאן) מספר החוטאים היו גדול הרבה יותר מ-113 איש, ושאר החוטאים סירבו לגרש את נשותיהם, ובכל זאת לא נתן להם עזרא אפשרות לגייר, משום 'עת לעשות לי'. אולם, ביאור זה בדבריו קשה, שהרי לפי"ו נותרו בעמ"י נושאי נכריות רבים, ולא מצאנו שעזרא הרחיק את הגברים הללו מישראל, ודבר מעין זה הרי גורם לתחושה שחטא שכזה הוא "לא נורא כל כך", וכיצד יתכן שעזרא העדיף זאת על פני גיור הנשים? [וניתן לתרץ ולומר שמ"מ כל איש בישראל ידע שאין להינשא לנכרית, ושראשי העם ילחצו עליו, והם לא יתנו יד לגיור הנכרית, וממילא כל איש לא ירצה להיכנס לתסבוכת שכזאת, ולכן הוא יתרחק מהנכריות]. לכן, כמדומה לי שבהכרח להסביר את דברי הצי"א באופן אחר, ולומר שרק 113 איש חטאו בכך, ומ"מ כמות גדולה שכזו של אנשים נחשבת לפרצה ב"מימדים גדולים", ובייחוד כאשר ראשי העם והשרים חטאו בזה בעצמם. אוסיף ואעיר כי אחר העיון בדברים הנ"ל של הרב שלום קוטנא, נראה שהוא סבר שנשים אלו נישאו ליהודים כבר במהלך גלות בבל, ועלו עמם לא"י מתוך שאיפה טהורה, ולמרות זאת עזרא לא גיירן כדי למנוע את התופעה. נביא את לשונו (קונטרס וכתורה יעשה לרב שלום קוטנא אב"ד אייזענשטט ח"ב ובו הוספה בשם ממתנה נחליאל, נדפס בחיי המחבר בעיר פקש בשנת תרנ"ט, דף ב ע"א, ואין הכוונה לקונטרס וכתורה יעשה ח"א שנדפס שם בשנת תרנ"ו). בתחילה הוא מקשה: "הלא הנשים הבאות או ממרחק עם בעליהן, ששבו לשם ה' ולהידיבך באומה ישראלית, הלא ברור שהניחו למול בניהם, וכמו כן ברור שברצונו היו מגיירים אותם כדת וכהלכה, ובמה היתה המניעה (מלגירן)?!". כך היא תשובתו: "אילו היה אחד או שניים (שנשאו נכריות) או מעט יותר היו עושים כן (לשאת נכריות) היו מקבלים אותן (לגירן), אבל היו מרבים מהעם 'ויד הסגנים והשרים במעל' (עזרא ט, ב), וריבוי הזרים הנספחים על דרך זה היה לפח ולמוקש לשארית העם... עזרא שלח הנשים הנכריות אשר

אות ה - לדעת העלי תמר עזרא נתן אפשרות של גיור, ואכן רוב הנשים התגיירו¹¹³ ורק מתוכן לא רצו להתגייר ולכן הן הופרשו מבעליהן (עלי תמר קידושין, פרק ג, הלכה יב, ד"ה וכתורה יעשה, וכאן בהערה אביא את לשונו במלואה¹¹⁴).

אות ו - מדברי הרמב"ם בתשובתו (לפי הגירסא הנחשבת למדוייקת) משמע לענ"ד שעזרא נתן אפשרות לגיור. אין ראיה מדבריו האם בפועל היו מהנכריות כאלו שרצו להתגייר [לשון הרמב"ם מובאת בהערה כאן¹¹⁵].

כבר באו בברית אמונה ועמדו על הפרק לעשות כרצון חכמים, והוא (עזרא) בעוצם בינתו ושגבת רוחו (קבע שיש לשלחן מארצינו הקדושה... שילוח הנשים הרבות הבאות להתגייר ולגור בארץ...". בהמשך (דף ו, ע"ב) כתב "שבלי ספק היו מגדלים בניהם הללו (שנולדו מן הנכריות) בדרכי יהדות, ומלו אותם לשמונה, שלא מצינו שחטאו בדבר הזה, רק שחשבו שאין איסור בלקיחת נכריות, שבגלות בבל נשתכחה התורה מדלת העם כמו שכתב הרמב"ם בפרק יב מהל' איסורי ביאה דין א...".

מו). יש לענ"ד מקום להביא ראיה לכך שהיו נשים שהתגיירו: על הפרשת הנשים הנכריות נאמר "והמלאכה לא ליום אחד" (עזרא י, יג). מלשון "מלאכה" הנזכרת כאן למדו במכילתא דרשב"י (שמות לה, ב) שקידושין וגיטין נקראו "מלאכה" ולכן אסור לעשותם בשבת, עד כאן. יש לדון: הרי הפסוק שם עוסק בגירושין, וכיצד ניתן ללמוד ממנו שגם קידושין הם מלאכה?! היה מקום אולי לתרץ שאם גירושין הם מלאכה, ממילא כך גם קידושין. אמנם, ניתן לתרץ בפשטות באופן אחר: עזרא לא רק הפריש את העם מהנכריות, אלא גם קידש אותם עם מי מהנכריות שהסכימה להתגייר.

מוז). זו לשונו: "וכתורה יעשה (עזרא י, ג) - ומכאן שעשו כפי מצוות התורה, ואלו נשים הנכריות שנתגיירו הם ובניהם (לענ"ד כוונתו שנתגיירו בעקבות פעולותיו של עזרא, וכך משמע מהמשך דבריו) לא גירשו אותם, כי דינם כבנות ישראל לכל דבר, ורק אותן נשים הנכריות שנשארו עכו"ם היה מההכרח לגרשם בכדי לעצור בעד התבוללות ישראל בעכו"ם ע"י נשואי תערובת. וכשתעמוד על החשבון תמצא שהפרישו רק קכ"ג נשים נכריות וכמה מילדיהם. וקשה שהרי זה היה כבר בעליה השניה של עזרא וסייעתו קהל גדול מישראל כמו שכתוב בנחמיה פרק ז, ומעזרא פרק ט א-ב ומנחמיה פרק ג פסוקים יג- יד משמע שמספר אנשים שהושיבו נשים נכריות היה הרבה יותר ממספר קכ"ג נשים. אלא ודאי שרובן של הנשים הנכריות התגיירו הן ובניהם. וכן בפרק ו פסוק א' כי נקבצו אל עזרא קהל רב מאוד אנשים ונשים וילדים כי בכו העם הרבה בכה. ונראה כמו שכתבתי שהרוב נתגירו ורק קכ"ג אנשים היו להם נשים שנשארו עכו"ם והיה מהצורך להוציאם ולהבדיל אותם מכלל ישראל בגלל קיום האומה ותורתה. וראיתי בפירוש המלבי"ם (בעזרא י, ב) שכתב וזה לשונו: 'הנה לפי מה שחשב אח"כ שמות האנשים שנשא נשים נכריות היו מועטים לערך העם שהיו עתה בא"י שהם היו ארבעה ריבוא אלפיים ושלוש מאות ושבעה, ועוד ז' אלפים וג' מאות ול"ז, כמו שכתוב בפרק ב, ובכל זאת היה החטא כללי, כאשר נעשה בפרהסיא והשרים לא מיחו בדבר וכו', ועל כן נחשב החטא הזה כאילו יצא מכלל העם ומטעם ערבות' וכו' (ע"כ דברי המלבי"ם, ולענ"ד מדבריו יוצא שאף אחת לא גויירה, מפני שלא ניתנה להם אפשרות להתגייר או מפני שהן לא רצו להתגייר). ולפמ"ש (דהיינו, בעל העלי תמר כותב כאן 'ולפי מה שכתבתי' לעיל, באופן אחר מהמלבי"ם, הרי זה מתורץ אחרת, שהרי) שמות האנשים שנשא נשים נכריות וילדו בנים היו הרבה, ומפני כן בכה העם בכה הרבה אנשים ונשים וילדים במקרה שיחליטו להוציא את הנשים הנכריות ובניהם מכלל ישראל, ברם הם נתגיירו עם בניהם ורק נשים מקכ"ג אנשים נשארו בנכריותם, ואת אלו הוציא עזרא מבעליהם כדי להבטיח את קיום האומה בארצם בין אויביהם הסובבים אותם מסביב, וכמו שכתוב בנחמיה י"ג 'ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית', וכמו שאמר עזרא ושכניה בן יחיאל בשם העם 'וכתורה יעשה', ודין תורה שאלו שנתגיירו הן כישראליות גמורות הן ובניהם שנתגיירו אתן, אולם אלו הנשים האדוקות בע"ז יש להוציאם מבעליהם ומעמם".

מח). כתב הרמב"ם בתשובתו (מתורגמת מערבית): "בדבר בחור... שקנה שפחה נוצריה וגיירה והוא מתייחד עמה... האם צריכים בית דין להוציא...? התשובה: ... כבר פסקנו פעמים אחדות בכגון אלו המקרים שישחררה וישאנה, ועשינו זאת

אות ז - לפי הצעתנו (לעיל פרק ס"ה) הנשים הנכריות הן נשים שהתגיירו כבר, ומ"מ עזרא הורה להפרישן מסיבות שונות (שבוארו לעיל פרק סה, סעיפים ד-ו). מעתה, לפי דרכנו זו ודאי שלא היה מקום לגיירן בשנית.

אות ח - הרב נתן שמואל ישראלוביץ' והרב חנוך שפרן (דבריהם הובאו בתוך 'שו"ת הרב"ז שפאראן', חלק אבן העזר, תשובות מבן המחבר, סי' ז, ולהלן סעיף טו הבאנו באורך את תשובתם, ע"ש) סברו שעזרא ונחמיה לא גיירו את הנשים, והסביר הרב שפרן שהוא משום שמדובר היה בנשים ב' עמי כנען שאסורים בחיתון גם אחרי גיורן, וכן בנשים עמוניות ומואביות שעזרא חשש שלאחר שסנחריב בלבל את האומות הן אולי באמת מבנות ז' עמי כנען.

אות ט - יש מקום להתלבט האם לדעת המיוחס לראב"ע לעזרא היתה לנשים הנכריות אפשרות להתגייר [והן סירבו לכך], והדברים נידונו בהערה כאן¹.

אות י - הגרס"ד הלוי סבר שעזרא נמנע מלגייר את הנשים הנכריות, והיו לנגד עיניו "שיקולים רבים לנהוג כפי שנהג. ההשערות יכולות להיות שונות ומגוונות. דרך משל, גדר פרצת נישואי תערובת, ביצור כללי של חיי הדת, וכדומה" [אין הכרח מה היתה כמות החוטאים לפי דבריו]. דבריו מובאים בהערה כאן².

מפני תקנת השבים ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו, וסמכנו על דבריהם ז"ל 'עת לעשות ליי הפרו תורתך'. ומסייעין לו לישאנה בעדינות וברוך, ויקבעו לו מועד לשאתה או להוציאה, כמו שעשה עזרא ע"ה. והשי"ת יתקן את קלקולנו, כמו שהבטיח ואמר 'אסירה כל בדילך'. וכתב משה³. בכמה מהדורות מסתיימת התשובה כבר במילים 'הפרו תורתך', והמשך התשובה אינו מופיע. כך במהד' אמשטרדם פאר הדור סי' קלב, ומשם נעתק ל'קובץ תשובות הרמב"ם מהד' לפסא סי' קל, ומשם לתשובות הרמב"ם מהד' פריימן סי' קנד, וראה מלאכת שלמה ימות ב, ח. אולם הבאנו כאן את הנוסח לפי המהדורה הנחשבת מדויקת יותר - תשובות הרמב"ם מהד' בלאו סי' ריא, ומשם נעתק בשו"ת הרמב"ם מהד' מכון ירושלים סי' רנו.

מט. במיוחס לראב"ע (עזרא ז, ד) כתב על הנשים הנכריות שהורחקו: "ולא מצאנו שהקריבו אחד מהם, ואולי הוציאו שלא היו גיורות כרות המואביה". לעיל (פרק סה סעיף ג אות ג) דנתי בפירוש דבריו והבאתי שבשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' רנ) ובתורת המדינה (עמ' 165) הבינו שלדעתו הנשים והילדים הובאו לפני המנהיגים כדי שיראו מי מהם ראוי לעבור גיור ולקרבו, אולם התברר שאף אחד מהם אינו מתכוון להתגייר לשם שמים כרות המואביה. הבאתי שם שלענ"ד כוונתו אחרת, ולדעתו נשים אלו היו גיורות, והן לא הוכנסו לעמ' משום שהתברר שאצל כל הנשים לא היה הגיור אמיתי כגיורה של רות, ולכן דינם של נשים אלו כנשים גויות ובניהם נחשבים גויים. אחר שהמשנה הלכות מבאר את דברי המיוחס לראב"ע הוא מוסיף וכותב: "ואף שהיו בני ישראל מועטים בזמן הזה בארץ ישראל, ארבעים אלף איש, ובודאי רצו להרבות אוכלוסייהם, שהרי היו חצים עושים במלאכה וחצים מחזיקים הרמחים והמגינים והקשתות והשריונים, מ"מ לא רצו להתערב עמהם גוים אשר לא יתגיירו כהוגן כי אדרבה אלו יזיקו להם בבטחון (!)" [השווה גם שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' קסה שהקשה מדוע עזרא לא גייר את הילדים (שהרי לגבי הנשים יש להסביר שהן התכוונו לגירות לשם נישואין ולכן לא קיבלו אותן, אולם לגבי הילדים צ"ע למה לא גיירו אותם)? וכתב ש"אין לומר שהנשים לא רצו להניח הבנים בלי להתגייר ולקבל גם אותם" (אע"ר שכך פירש במשמחי לב שהבאתי לעיל), ומדברי המשנה הלכות בהמשך דבריו נראה קצת שהוא סבר שהילדים לא גיירו כדי שלא לחזק את אלו שנשאו נכריות].

נ. בשו"ת עשה לך רב (ח"א, סי' כג) כתב הגרס"ד הלוי שאילו התורה כתבה מצוה לקבל גרים במפורש הרי אז "לא היה רשאי עזרא לדחות את הנשים הנכריות, והיה מחוייב עכ"פ לברר ולחקור כל אחת מהן, שמא יש בלבה רצון כנה להסתפח לעם ה', אף אם הדבר בא בשעה זאת מתוך אהבת בעלה. והלא גם רות המואביה נמשכה לעם ישראל מתוך אהבת חמותה בעיקר... כך היה חייב גם עזרא הסופר לנהוג אילו קבעה תורה מצוה מפורשת של קבלת גרים". אולם באמת התורה לא כתבה במפורש מצות קבלת גרים, וזאת כדי לתת לחכמים כוח שלא לקבל גר במצבים מסויימים "כפי שנהג עזרא הסופר, שללא ספק היו נגד עיניו שיקולים רבים לנהוג כפי שנהג. ההשערות יכולות להיות שונות ומגוונות

אות יא - בתשובות והנהגות (לרב שטרנבוך) כתב שעזרא לא נתן אפשרות לגייר את הנכריות, וזאת משום שהיה ברור שאם הן התגיירו הן לא ישמרו לבסוף על המצוות. בהמשך דבריו הוא מציג פירוש נוסף, ולפיו נשים אלו כבר התגיירו בעבר בגיור בעייתי (וכהצעתנו לעיל פרק סה) וכעת עזרא והחכמים בדקו את מצבן, והיו חלק מהנשים שהזקנים הורו לקבלן משום שגיוורן היה אמיתי (תשובות והנהגות ח"ב סי' תרצא, ודבריו מובאים בהערה כאן¹).

אות יב - בהערה כאן הבאתי שני מקורות נוספים, העוסקים בעניינים הקשורים לנידון כאן².

אות יג - הגרי"מ אהרונסון כתב (במכתבו שנדפס בשו"ת נחמת שלמה לג"ר שלמה דוד כהנא 'אבי העגונות', סי' עד, ג): "ובעיקרא דמילתא אם לעכב הפסולים לישראל, מזקנים נתבונן - מעזרא, ובקידושין ריש ס"ט איתמר 'אביי אמר עלו מאליהם תנן, ורבא אמר העלום תנן... יעויין שם ובפירוש רש"י שם, וגם בעיקר קבלת הגרים לשם עליה. ופלא מדוע לא גייר עזרא הנשים הנכריות רק הפרישם, ויש לי הרהורי דברים בזה, ואקצר" [אגב, באותו השו"ת, בסימן נ', מובא מכתבו של הרב הוברמן (המכונה 'הצדיק מרעננה'), המתאר כיצד היו נשים שהצילו יהודים בשואה והניצולים רצו לגיירם ולקחתן לאשה, ועוד מצבים דומים, ולאילו יש להתייחס באופן מסוים, אך לעומתם היו יהודים שלקחו נשים נכריות רק מפני שפרקו את עול היהדות, וחלקם לקחו אשת

(דרך משל, גדר פרצת נישואי תערובת, ביצור כללי של חיי הדת וכדומה)". שוב חזר הגר"ד על הדברים במקום נוסף (שו"ת עשה לך רב, ח"ג, סי' כט) וכתב שלכן "עזרא הסופר, גזר אומר לגרש את כל הנשים הנכריות שנישאו לישראל, ואפילו לא דן בהיתר גיורן" אע"פ שמצד הדין יכול היה לגיירן.

נא). בתחילת דבריו כותב הרב שטרנבוך שעזרא והחכמים סברו שיש להפריש את הנשים, ולא כדעת אלו שסברו אז שצריך לגיירן, והסברא של עזרא היתה מפני שהיה ברור שאם הן התגיירו הן לא ישמרו לבסוף על המצוות: "שכל חכמי ישראל הסכימו להפריש נשים נכריות, ואלו שהתנגדו סברו שראוי לגיירם ולא לשלחם, והן (=הנשים) בודאי היו מסכימים (צ"ל מסכימות) לכך, רק שאדוקים (צ"ל שאדוקות) היו בדרכי הגויים ולא ישמרו לעולם המצוות כדן, ולכן הסכימו כל חכמי ישראל להפרישם דוקא, עם בניהם" (לפי פירושו זה עזרא לא נתן אפשרות להתגייר). בהמשך מציג הרב שטרנבוך פירוש אחר, ולפיו הנשים התגיירו כבר כשנישאו: "והאמת שאלולא דמסתפינא אמינא, שהני נשים נכריות בימי עזרא לא היו נכריות ממש בלי גירות, רק לקחו מבנות הארץ והטבילו וגיירו אותם בהדיטות, רק הגירות לא חל שהיו דבוקים בע"ז ומעולם לא קיבלו עליהן באמת המצוות... דבאמת נתגיירו, אבל הרבה לא שמרו מעולם תנאי הגירות, ולכן הזקנים ישבו בבית דין והורו מי צריך להפריש הנכרית ומי לא, ואתי שפיר, ומיהו דבר זה צ"ב (=צריך בדיקה/בירור)". הרי שלפי פירושו זה היו נשים שהזקנים הורו לקבלן, משום שגיוורן היה אמיתי.

נב). נביא כאן שני מקורות מהם ניתן להעלות מסקנות הנוגעות באופן עקיף בלבד לנושא שלנו: 1 - מדברי ר' צדוק הכהן מלובלין נראה שהבנים של הנכריות כן גיירו או לפחות צורפו לעם ישראל: "וכל זמן שהיו ישראל בארץ ישראל לא היה להם שום התחברות לעמים, רק אחר הגלות התחילו לחבר עמהם ועד שחטאו בנשיאת נשים נכריות, אלא ששבו על זה בתשובה שלימה על ידי עזרא ונחמיה. ומכל מקום כמדומה בעיני דהבנים שהשימו, הן הם, או צאצאיהם, שנשתמדו בימי היונים ועוררו השמדות שהיו על ידי משומדים מבני ישראל ככתוב ביוסיפון" (רסיסי לילה אות נו). מדבריו משמע שהבנים כן נכנסו לתוך עמ", ואולי יש לדחות שעזרא דחה אותם אך הם חדרו בכל זאת במהלך הזמן. 2 - בספר מקרא קודש (לרב צבי הרשמן, אב"ד ליפחוביץ, דף ו, א) שאל מדוע בעזרא ט, א, אסרו להינשא לעמוניות ולמואביות ולא סמכו על הדרשה 'עמוני ולא עמונית'? הרב הרשמן משיב שהוא מפני שסומכים על דרש זה רק כאשר אותה גיורת "לא עשתה מעשה עמה", כגון רות שעשתה חסד עם נעמי וזה ההיפך ממעשה המואבים שהיו כפויי טובה ואכזרים כלפי עמ". ע"כ דבריו. יתכן לומר שהוא בא להסביר מדוע הפרישו את הנשים ולא גיירו אותן, והוא מתרץ שגיוורן לא יועיל, שהרי גם אז לא יהיה ניתן להינשא להן, שהרי הן אחזו בתרבות בני עמון ומואב [אולם, יתכן שכוונתו אחרת: לדעתו הנשים המואביות והעמוניות כבר התגיירו לפני כן, ולכן הוא מסביר מדוע גיורן לא היה מועיל להתיר להינשא להן].

איש, או גרמניות ששפכו בשואה דם יהודי, ולאלו יש להתייחס בצורה אחרת: "נראה לענ"ד לקיים בהן גזירת אדוננו עזרא שלא להניחם אל גבול ישראל עד אשר יבדלו מנשיהם הנכריות".

אות יד - ראיתי מביאים (בספר מסורת הגיור, ושם בפרק ו' מצאתי את כל המקורות המובאים עד לסוף סעיף זה) שהרב אלעזר לעזר מהונגריה (בספרו פקודת אלעזר יו"ד קטז) כתב בנוגע לימיו שאין לגייר אשה גויה שיהודי נישא לה בנישואין אזרחיים, וגם לא את ילדיה, שהרי "הוי סיוע לדבר עבירה, וייראה בעיני הפושעים האלה כהיתר הרצועה אם מקבלים בניהם לגירות", ולדבריו מטעם זה לא הסכים עזרא לגייר את הנשים והילדים.

אות טו - הרב דוד הכהן סקאלי (קרית חנה דוד, ח"ב, יו"ד סי' יז, דף סח טור א) כתב ש"לא נמצא אחד" מנושאי הנכריות שגייר את הגויה או את בנו, וזאת משום ש"אין תקנה בגירות" שהרי "מאחר שמתחילה נשאום בגיותם והולידו מהם באיסור, כי לא שייך לומר בהם שיתגיירו לשם שמים, כי תחילתם הוכיח על סופם, ועוד כי בנים זרים ילדו ולא יצא מהם שום תועלת כאשר הוכחנו מיפת תואר..." [כמדומה לי שמדבריו אין ראייה כמה מבין החוטאים גירשו את נשותיהם].

אות טז - הרב יעקב עדס (מראשי ישיבת פורת יוסף, שו"ת חדות יעקב, חלק יו"ד ריש סי' יג) כתב שעזרא לא הסכים לגייר אף אחת מהנשים ואף אחד מהילדים, והרחיק אותם מבעליהן ומאביהם בעזרת הכוח הגדול שהיה לו, וכתב שבמצב בו אם לא נגייר את האשה ישאר היהודי עמה, ואין ידינו תקיפה להפרידם, בזה אין הנידון דומה למצב בימי עזרא ולכן בזה יש לדון כיצד עלינו לנהוג. הרי שמדבריו עולה שעזרא הצליח להרחיק את כל הנשים מבעליהן.

אות יז - הגאון ר' אליהו גוטמאכר (שו"ת אדרת אליהו יו"ד סי' פה, דף שכג טור א ד"ה ויש) כתב שלכאורה יש לומר שעזרא לא הסכים לגייר את הנשים והילדים, שהרי כך יש לנהוג ע"פ התורה, ומשמע שכוונת הרב גוטמאכר לומר שכיון שנשא את הנכריות באיסור ממילא חובה עליהם ע"פ התורה לגרשן, ואין יכולת לגיירן. אולם בהמשך דבריו (דף שכד סוף טור ב) כתב הגר"א גוטמאכר שעזרא הסכים לגייר את מי שראו בה שגירה יהיה אמיתית, ונראה שזו מסקנתו בביאור הדברים.

אות יח - הרב עזריאל (פסקי עזריאל בשאלות הזמן, ריש סי' סד) כתב כמה אפשרויות מדוע הנשים לא התגיירו: מפני שלא מגיירים גויות שנישאו ליהודי, וכן לא את בניהן, או משום שהמשפחות לא הסכימו שהבנים הללו יתגיירו [ואם היו מסכימים היה עזרא מסכים לגיירם], או משום שבית דינו של עזרא "מצאו הרחקה זאת להכרחית, להבדיל לגמרי כל תערובת בין בני ישראל לבני בנות הנכר... ולכן אין ללמוד מזה הלכה לדורות".

אות יט - הרב צבי הירש קלישר כתב שהנשים לא גיירו מפני שהן לא הסכימו להתגייר או מפני שהן היו משבעת עמי כנען כמפורש בעזרא (הובאו דבריו בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר, יו"ד סי' רכט דף ער טור ב. על שיטה זו לפיה היו הנשים מז' עממין ראה להלן סעיף ט וכן סעיף טו בהערות).

אות כ - הרב אברהם פרייס (משנת אברהם על הסמ"ג, לא תעשה קטז, עמ' 275 אות ו) כתב שעזרא לא גייר את הנשים משום שהם "הושיבו נשים משבעת עממין, כדכתיב שם מקודם, ולכך אי אפשר היה לגייר אותן ואת בניהם".

אות כא - הרב חזקיה שבתי (דברי חזקיהו ח"ב יו"ד סי' א עמ' ט) כתב שהנשים הנכריות הורחקו ולא גויירו משום שגיוון לא היה מועיל, שהרי שם נשאו הכהנים שפחות חרופות (כמובא בגמ' כריתות, ונתבאר לעיל פרק סה, ג, ב) ולכן גם אם היו מגיירין אותן היה אסור לכהנים לשאת אותן (ולא זכיתי להבין דבריו, שהרי רק חלק מאלו שגרשו את נשותיהם היו כהנים, ורק חלק מהכהנים נשאו שפחות חרופות, כמבואר בגמ' שם).

אות כב - הרב יגאל אריאל (תחומין יב, פרק ב סעיף 2) הביא כמה סיבות מדוע הנשים לא גויירו, ובין היתר הציע שהוא מפני שבנישואין עמן היתה בגידה באשה היהודיה, ולכן לא די היה לגייר את הנכריות, אלא היה צורך לגרשן.



סעיף ח: האם "הנשים הנכריות" הנזכרות בעזרא היו גיורות או גויות?

לעיל פרק ס"ה הארכנו מאוד בענין זה, ושם הבאתי ראיות רבות לכך שהנשים הנכריות הנזכרות בספר עזרא היו גיורות, והבאתי שם שכן עולה מדברי כמה חכמים (הלא הם: משנת רבי אליעזר, מדרש הביאור, הרב קאפח [שהביא לזה ראיה מהרס"ג ומהרמב"ם], דורות הראשונים, יערות דבש, הרב דוד צבי ביימיל שדבריו הובאו אצל המהרש"ם שלא דחה אותם, דעת סופרים, משבצות זהב לרב וייס, הרב הרשמן, הרב שטרנבוך, אחד הפירושים ברב יואל שוורץ, אחד מהפירושים ברנת יצחק, הגר"מ מאזוז, ואולי כך סבר חובות הלבבות, ונראה שכן עולה מספר הקבלה לראב"ד שדבריו הובאו בספר יוחסין). הבאתי שם (פרק סה, סעיף ג, אות טו) שיש מפרשים שנקטו שהנשים הנכריות הן גויות (הלא הם: מאירי, רמ"ד ואל, וכך מסתבר יותר להסביר בדעת החכמים הבאים, אף שאין בזה הכרח: ר"י סקילי, רלב"ג, אברבנאל, יפה תואר, המלאך רפאל בירדוגו, המקנה, יפה ללב, עלי תמר, מדרש שמואל, ב"ח, מלבי"ם. כך גם נראה מדברי כמה חכמים שהובאו להלן סעיף יג: מנורת המאור לר"י אבוהב, צאינה וראינה, ופירוש רבי אברהם בן שלמה, ועיי"ש שכן יוצא מדברי הרב אליעזר שלום הכהן ליוטעווסקי זצ"ל, והאדמו"ר הפני מנחם מגור, וכן עולה מדברי הרב אברהם ריבלין, והגר"מ מאזוז שליט"א במקום אחר, וקצת נראה שבדרכם פסעו הגרי"ד סולוביצ'יק מבוסטון, ובעל שבט הלוי).



סעיף ט: מאלו עמים היו הנשים הנכריות? האם הן היו מז' עמי כנען?

בתקופת השופטים, מעט לאחר כניסתם הראשונה של ישראל לארץ, חטאו ישראל ונשאו נשים מז' עמי כנען (שופטים ג, ה: "ובני ישראל ישבו בקרב הכנעני החתי והאמורי... ויקחו את בנותיהם להם לנשים, ואת בנותיהם נתנו לבניהם, ויעבדו את אלוהיהם"). בתקופת עזרא, מעט לאחר שיבת ישראל השנייה לארצם, נשאו ישראל נשים נכריות. האם יתכן שגם כאן מדובר היה בנשים מז' עמי כנען?

בעזרא ט, א-ב, נאמר ששרי העם אמרו לעזרא: "לא נבדלו העם ישראל והכהנים והלוויים מעמי הארצות כתועבותיהם לכנעני החיתי הפריזי היבوسی העמוני המואבי המצרי והאמורי. כי

נשאו מבנותיהם להם ולבניהם...". בהמשך אותו הפרק (פס' י-יד) התפלל עזרא בפני הקב"ה ואמר: "ועתה מה נאמר אלהינו אחרי זאת, כי עזבנו מצוותיך. אשר ציוית ביד עבדיך הנביאים לאמר: הארץ אשר אתם באים לרשת ארץ נדה היא בנדת עמי הארצות, בתועבותיהם אשר מלאוה מפה אל פה בטומאתם. ועתה בנותיכם אל תתנו לבניהם, ובנותיהם אל תשאו לבניכם, ולא תדרשו שלומם וטובתם עד עולם, למען תחזקו ואכלתם את טוב הארץ והורשתם לבניכם עד עולם... הנשוב להפר מצוותיך ולהתחתן בעמי התועבות האלה!?!...". מפסוקים אלו נראה שישאל התחתנו עם ז' עמי כנען, ובנוסף עם עמוניות מואביות ומצריות. כך פשטות הפסוקים, וכך אכן עולה מדברי כמה מהמפרשים (רלב"ג פס' ב, משמחי לב, דעת סופרים, וכן פירשו הרב ישראלוביץ' והרב חנוך שפרן, שדבריהם הובאו בתוך שו"ת הרב"ז שפאראן, חלק אבן העזר, תשובות מכן המחבר, סי' ז, ולהלן סעיף טו הבאנו באורך את תשובתם, וראה במלבי"ם ובמצוד"ק, וראה גם מלבי"ם נחמיה יג, ג. לעיל סעיף ז אות יט ואת כ הבאנו שהרב קלישר והרב פרייס כתבו שעזרא לא גייר את הנכריות כיוון שהן היו מז' עמי כנען, אך לענ"ד צ"ע מדוע הם התעלמו מכך שהיו גם מואביות וכו'). לעומתם, בדעת מקרא פירש ר"מ זר כבוד את הפסוקים באופן אחר, ולדבריו ז' עמי כנען לא היו קיימים עוד בימי עזרא, ולכן היהודים לא נישאו להם, אלא לעמים שהובאו לארץ ע"י מלכי אשור בבל ופרס, שהתנהגותם דמתה לתועבות עמי כנען (כאן בהערה נדון בביאור הפסוק בעזרא ט, יב, וכיצד פסוק זה יתפרש לפי שתי הדעות הנ"ל¹²) (נעיר כי ב'דעת מקרא' (הקדמה, עמ' 13, וכן עזרא ט, א, הערה 7) הובאה סברא לפיה מכיון שבתורה נזכר רק איסור חיתון לעמי כנען ולמצרים מואבים ועמונים, לכן עם ישראל נשאו נכריות משאר הגויים, דבר שלפי סברתם היה מותר. עזרא הרחיב את האיסור לכל הגויים, והרחיק את נשותיהם הנכריות. סברא זו הובאה כבר אצל ר"ש הכהן במאמרו בסיני עג, ג-ד, עמ' קנז ואילך. לענ"ד יש להעיר שאמנם הסבר זה מבאר יפה את הפסוק בעזרא ט, א, אך יש להקשות עליו קצת מהמובא בנחמיה יג, א-ג, שם נזכר כי שנים ספורות לאחר מכן נישאו נשים יהודיות לגברים מואבים ועמונים, ומכאן שישאל לא שמרו אף על איסורי נישואין המפורשים

נג). ציטטנו כאן את הפסוק בעזרא ט, יב, שם אומר עזרא שהאיסור לשאת נכריות הוא מ"מצוותיך אשר ציוית ביד עבדיך הנביאים" וכו' (ומיד "ולא תדך שושלכם וטובתם עד עולם", והרלב"ג במקום כתב "ולא תדרשו שלומם וטובתם - הוא שב אל עמון ומואב לבד, כמו שזכר בתורה"). אם נניח שהציווי אותו מזכיר עזרא כאן הוא איסור "לא תחנם" (דברים ז, ב), מעתה צ"ע מה משמעות הפסוקים כאן לפי שיטת חכמים שסברו שאיסור "לא תחנם" הוא רק בז' עממין (יבמות כג, ע"א, וכשיטה זו פסק הטור אבה"ע סי' טז, ולעיל פרק ס"ה הבאנו שרוב הפוסקים נחלקו עליו)? (היה מקום לתרץ ולומר שאז נוספה גזירה מדרבנן על ביאת גויה אפילו בדרך זנות, ולזה כוונת הפוסקים. אולם, פירוש זה דחוק מאוד, שהרי מלשון הפסוק משמע שהוא איסור מהתורה). נראה שצ"ל בהכרח שלפי שיטת חכמים נשאו ישראל בימי עזרא נשים מז' עממין [כע"ז] נצטרך לבאר את הפסוק במלכים א, יא, א: "והמלך שלמה אהב נשים נכריות רבות ואת בת פרעה, מואביות עמניות אדמיות צדנית חתיות. מן הגוים אשר אמר יי אל בני ישראל לא תבאובכם והם לא יבאובכם, אכן יטאות לבבכם אחרי אלהיהם", וגם בזה צ"ל לפי שיטת חכמים הנ"ל שתיבות "אשר אמר יי" מכוונות רק כלפי ה'חיתיות' שנשא שלמה, וכן ביאר במצוד"ש שם, וכן ראיתי שביאר בראב"ע דברים כג, ב]. אולם, מה שהצענו לעיל שכוונת עזרא כאן היא לאיסור "לא תחנם" יש בזה קושי, שהרי עזרא אומר שציווי זה נאמר "ביד עבדיך הנביאים" (נראה לענ"ד שכוונתו למואב ביהושע כג, יב: "אם שוב תשובו ודבקתם ביהושע האלה הנשארים האלה אתכם והתחתנתם בהם והם בכם, ידוע תדעו כי לא יוסיף ה' אלהיכם להוריש את הגוים האלה מלפניכם"). לפי"ז יש כמובן להבין מדוע עזרא לא אמר "ביד משה" כשכוונתו לאיסור "לא תחנם", ובמקום זה הפנה עזרא לאיסור שנזכר בנביאים!?! (שמא יש לתרץ שעזרא רצה להדגיש שאיסור זה לא נאמר פעם אחת בלבד, ולכן עזרא אמר "ביד עבדיך הנביאים" וכוונתו היתה הן לדברי משרע"ה, והן לדברי יהושע). כל הנ"ל דורש עיון נוסף, ועוד חזון למועד.

בתורה. אמנם, קושיא זו אינה קשה לפי ביאור הדעת סופרים לנחמיה שם, וראה בהצעתו המחודשת של חיים ברודי, במאמרו 'גרגרים', בתוך 'לדוד צבי - ספר היובל לרד"צ הופמן', עמ' 172, אות ב). עוד נעיר, כי לעיל (סעיף ד) הבאנו שיש מי שנקטו שנשיאת הנשים הנכריות אירעה כבר בבבל, לפני העליה לא"י. לפי דרכם מסתבר לפרש כפירוש ר"מ זר כבוד, שהרי לא מסתבר שבארץ בבל נישאו ישראל דווקא לז' עמי כנען [ולמואב עמון ומצרים]. אמנם אין ראייה זו מוכרחת (שהרי יתכן לדחוק ולומר שהבעיה החלה בבבל, ולאחר העליה לא"י הוסיפו ישראל נשאו נשים מז' עממין, ועל זה התרעמו השרים, ואז עזרא הפריש את הנשים מז' עממין, או אולי את כל הנכריות, וכע"ז הצענו לעיל סעיף ד אות א). מדברי ספר הקבלה לראב"ד עולה שהנשים הנכריות היו מהכותים שהובאו לארץ ע"י סנחריב [הובאו דבריו לעיל פרק סה סעיף ב אות ד, וראה שם סעיף ג אות ד], והרי זה חיזוק לפירוש ר"מ זר כבוד.



סעיף י: האם ישראל נתנו מבנותיהם לגויים?

בספר עזרא ובספר מלאכי מתוארת התופעה של גברים יהודים שנשאו נשים נכריות. האם היתה באותו הדור גם תופעה של נשים יהודיות שנישאו לגברים גויים?

תופעה נדירה כזו התרחשה עם כניסתם הראשונה של ישראל לא"י, וכפי שמובא בספר שופטים: "ובני ישראל ישבו בקרב הכנעני החתי והאמורי... ויקחו את בנותיהם להם לנשים, ואת בנותיהם נתנו לבניהם, ויעבדו את אלוהיהם" (שופטים ג, ה-ו, וראה יהושע כג, יב"). האם גם בימי עזרא אירעה תופעה דומה?

בספרי מלאכי עזרא ונחמיה נזכרה בעיית הנשים הנכריות כמה פעמים, אך לא מצאתי שום מקום בו נאמר במפורש שבנות יהודיות ניתנו לגויים. מסתבר מאוד לפיכך שישאל נשמרו מכך, שהרי דרך האשה להיגרר אחר בעלה (בהערה כאן ציינתי שיש דעות האם האשה נמשכת יותר אחר הבעל^{נד}). שו"ר שאכן הר"י אברבנאל והדעת סופרים כתבו שבנות ישראל לא נישאו לגויים בימי

נד). מעניין לציין שחשש ממצב כזה נזכר בדברים ז, ד: "כי יביאך ה' אל הארץ... שבעה גויים רבים ועצומים ממך... בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך, כי יסיר את בנך מאחרי... כי אם כה תעשו להם: מזבחותיהם תתוצו... ופסיליהם תשרפון באש, כי עם קדוש אתה ליי אלוהיך...". בשמות לד, טו, לא נזכר חשש מפני מצב כזה [ובהעמק דבר פירש מה הטעם בזה]: "הנני גורש מפניך את האמורי והכנעני (ושאר ז' עממין)... את מזבחותם תתוצו וכו'... פן תכרות ברית ליושב הארץ, וזנו אחרי אלוהיהם וזבחו לאלוהיהם וקרא לך ואכלת מזבחם. ולקחת מבנותי לבניך, וזנו בנותי אחרי אלוהיהן והזנו את בניך אחרי אלוהיהן". אעיר שלא הבנתי כיצד כתב בדעת סופרים מלאכי ב, יא: "כאן כמו בספר שופטים ג, ו, לא הואשמו ישראל שנתנו בנותיהם לגויים, כי אם שהם לקחו להם נשים נכריות. בשתי התקופות הם לא נתנו את בנותיהם לגויים". דבריו מנוגדים לכאורה לפסוק שהבאתי מספר שופטים.

נה). ר"י אברבנאל כתב בפירושו למלאכי ב, י, שדרך העולם היא שהאשה נגררת אחר אלילי בעלה, גם בר"י אברבנאל שמות לד, טו, כתב כך, וכע"ז במלבי"ם שמות שם. בגמ' (עבודה זרה לו, ע"ב) מובא שאיסור התורה "לא תתחתן בס" הוא רק ב"גוי הבא על בת ישראל, דמשכא בתריה", אבל ב"ישראל הבא על הגויה" אין איסור תורה, ולכן בזה הוצרכו חכמים לגזור (פשט הגמ' שגוי הבא על יהודיה הוא איסור תורה, וכן סבר אבני מילואים טז, סק"א, אולם לתוס' רי"ד ורש"ש הכוונה שזו גזירה מבית דינו של שם, וכן באנצ"ת ערך גוי עמ' רח"צ בשם תוס' ור"ן). מגמ' זו עולה שאשה יהודיה נמשכת אחרי הגבר הגוי שאליו היא נבעלת יותר ממה שהגבר היהודי נמשך אחרי הגויה שאותה הוא בועל, והמפרשים הסבירו מדוע אשה נמשכת יותר אחר הגוי (תורת חיים ע"פ ליקוטי מהרי"ל; חידושי מהר"י שפירא; סדר

עזרא (בדעת סופרים עזרא ט, ב, ד"ה מבנותיהם, כתב שישאל לא נתנו לבנותיהם להתחתן עם גויים, ואפילו לא לגברים גויים שהתגירו, ושוב כתב כך בדעת סופרים עזרא י, יז, ד"ה אנשים. ר"י אברבנאל כתב בפירושו למלאכי ב, י: "ולא האשימם הנביא פה ולא גם כן בספר עזרא שהיו נותנים בנותיהם לגויים, כי אם שהיו לוקחים להם נשים נכריות אולי היו עושים זה בחושבם שהם ימשלו בנשותיהם ולא יתפתו לעבוד ע"ז שלהם, אבל בנות ישראל לא הגיעה רשעת הדור להיבעל לגויים כי ידעו שבהכרח תמשך האשה אחר עבודת בעלה, גם שחרפה היה להם לתת את בנותיהם לאיש אשר לו ערלה, ולכן לא נזכר דבר מזה בתוכחות הנביא מלאכי ועזרא כי אם דבר הנשים הנכריות").

בעזרא ט, יב (וגם בנחמיה י, לא), מוזכר באופן כללי האיסור לתת את בנות ישראל לגברים גויים. אין מכך ראייה, שהרי ניתן לומר ששם רק הזהירו את ישראל שלא ידרדרו יותר ויגיעו עד לשפל שכזה, וכן פירש בדעת סופרים (על מלאכי ב, יא, הערה לה).

בעזרא י, יא, מתואר כיצד פונה עזרא אל היהודים ומתחנן: "הַבְּדִלּוֹ מֵעַמִּי הָאֶרֶץ וּמִן הַנָּשִׁים הַנִּכְרִיּוֹת". במצודת דוד ובדעת מקרא פירשו את כפל הבקשה באופן הבא: היבדלו מעמי הארץ ואל תיתנו להם את בנות ישראל, ובנוסף היבדלו מהנשים הנכריות שלא תקחו לבניכם". המפרשים האחרים על הפסוק לא ביארו כלום, ומזה נראה שלא פירשו כפירוש זה. לענ"ד פירוש המצו"ד דחוק (וראה לעיל פרק סה, סעיף ב, אות ו, שם הצענו פירושים אחרים לפסוק), שהרי כאמור לא נזכרה בפסוקים תופעה כזאת.

מנחמיה יג, א-ג, עולה בפשטות שהיו נשים יהודיות שנישאו לעמונים ומואבים, אולם אין משם ראייה לענייננו, שהרי נראה ששם מדובר על גברים מואבים ועמונים שהתגירו [שיש איסור להינשא להם גם לאחר גיורם], וכך אכן ביארו רלב"ג מלבי"ם ומצודת דוד, וכ"כ בראב"ע דברים כג, ב (וכע"ז בדעת סופרים, וראה מה שכתבנו לעיל פרק סה, סעיף ג, אות ה, בביאור הפסוק הנ"ל בנחמיה. ראיתי כמה ספרים שכתבו שהמיוחס לרש"י בנחמיה שם סבר שמדובר בגויים גמורים, אך לענ"ד אין הכרח לפרש כך בדבריו, ויתכן שכוונתו לגרים מעמון ומואב, כדעת שאר המפרשים).



יעקב, הובאו בילקוט ביאורים במתיבתא). לעומת המקורות הנ"ל, הרי שבתיו"ט (יבמות פרק ב, משנה ה) כתב ע"פ הנימוקי יוסף (יבמות דף ה ע"א, מדפי הרי"ף, ד"ה כי יסיר) שדרך הבעל להניח לאשתו לעשות כרצונה, ולכן האשה עצמה הנישאת לגוי לא תעבוד ע"ז, וחשש התורה הוא לילדים שיוולדו להם (וכן עולה לענ"ד מדברי העמק דבר שמות לד, טו). וראה יפה ענף (על קה"ר ז, כג, ו, ד"ה ואכתי איכא) שכתב שאמנם אשה גוררת את בעלה אך הבעל גורר עוד יותר את אשתו לע"ז, ועוד הציע לחלק שאם בא עליה בנות היא גוררת אותו ואם התחתן איתה אז בנוסף היא נגררת אחריו, ואח"כ כתב שמה שבעל גורר את אשתו זה בנישואי התבוללות אך כששניהם יהודים האשה גוררת את בעלה, ועוד תירץ שבמידות האשה היא הגוררת ולענין המרת דת הבעל הוא הגורר, ע"ש עוד.

נו. הציץ אליעזר כתב (בספרו הלכות מדינה, ח"ג, שער ח, פרק א): "...עזרא ונחמיה... לא הווקאו אפילו לטפל בענין גירות, דהיינו לגייר את הנשים הנכריות ובניהם או לגייר את הבעלים הנכרים (!) בכדי לא להפריד בין המשפחות...". ומכאן שהצי"א סבר כדעת המצו"ד. אמנם מסתבר יותר לענ"ד שמדובר בשגרת לשון, והצי"א לא התכוון לקבוע דעה בענין זה.

נו. כמדומה לי שבדבר"כ מעתיק המצו"ד את דבריו ממפרשים קדומים לו, אך כאן לא מצאתי מי שפירש כך לפניו.

סעיף יא: האם גם נחמיה הפריש נשים, או רק הזהיר לא לשאתן?

עזרא הסופר מצא יהודים שנישאו לנכריות והפריש את הנכריות הללו מבעליהן. האם גם בימי נחמיה הופרשו נשים נכריות מבעליהן?

בנחמיה יג, כג-כח, מובאים דבריו של נחמיה: "גם בימים ההם ראיתי את היהודים הושיבו נשים אשדודיות עמוניות מואביות... ואריב עמם ואקללם... ואשביעם באלהים: אם תתנו בנותיכם לבניהם, ואם תשאו מבנותיהם לבניכם... ולכם הנשמע לעשות את כל הרעה הגדולה הזאת למעול באלהינו להושיב נשים נכריות". הרי שנחמיה מתאר כיצד הזהיר את עמ"י שלא לחטוא (וראה גם נחמיה י, לא), אך הוא אינו מזכיר כי הפריש את הנשים הנכריות שכבר נישאו ליהודים. כך גם כתב בביאור דעת סופרים.

מאידך, בנחמיה ט, ב, מובא שישראל נבדלו מבני נכר, ולדעת כמה מפרשים מדובר באירוע שהתרחש בימי נחמיה (לדעת הר"ד נחמיה ז, עג, והרלב"ג נחמיה ז, ה, ורמב"ן ויקרא כו, מג, ודעת מקרא, מדובר שם על אירוע שהתרחש בימי נחמיה, ודלא כמיוחס לרש"י נחמיה ז, ה, ומשמחי לב למלאך רפאל בירדוגו, שפירשו שאירוע זה התרחש בימי זרובבל). גם מהפסוק בנחמיה יג, ל, ("וטיהרתם מכל נכר") ניתן להבין שנחמיה הפריש את הנשים, אף שאין הכרח לפרש כך את הפסוק. ראה גם נחמיה יג, ג (שם מתואר, כפי שכבר ציינו לעיל בסוף סעיף י, כיצד הובדלו מישאל תערובת נכרים מואבים שהתגיירו ונישאו ליהודיות למרות האיסור להינשא למואבי שהתגייר. עוד נעיר כי נראה שהרב נתן שמואל ישראלוביץ' הבין שנחמיה הפריש את הנשים, הובאו דבריו בתוך שו"ת הרב"ז שפאראן, חלק אבן העזר, תשובות מבן המחבר, סי' ז).



סעיף יב: האם מה שאמרו חז"ל (סנהדרין צג, ע"א) שהנשים של בני יהושע הכה"ג לא

היו "הגונות לכהונה" כוונתם שהן היו גרושות או שהיו נכריות?

בענין זה הארכנו לעיל פרק סז, ע"ש, ונסכם כעת בקצרה את שלשת השיטות שהבאנו שם: השיטה הראשונה: בני יהושע נשאו גרושות וכדו' שאינן הגונות לכהנים [ובנוסף נשאו בני יהושע נכריות, כנזכר בספר עזרא]. כך ביאר הרב מרדכי שנדורפי, וכך כנראה פירשו במנורת המאור לר"י אבוהב, ובצאינה וראינה, ובפירוש רבי אברהם בן שלמה, ושכן פירשו הרב אליעזר שלום הכהן ליוטעווסקי זצ"ל, והאדמו"ר מגור הפני מנחם. [אולם, מראשונים ואחרונים רבים מאוד עולה שחטא הנשים "שאינן הגונות לכהונה" הוא אותו חטא הנשים הנכריות שנזכר בספר עזרא (משנת ר"א, מנורת המאור לר"י אלנקוה, רש"י, רד"ק, ר"י קרא, ר' דוד הנגיד, מדרש עזרא לר"ש מסנות, ספר מלמד התלמידים, אלשיך, מלבי"ם, ר"ש שבזי, יעב"ץ, ר"ח הכהן מארם צובא, סידורו של שבת, ועוד חכמים), ולפיכך בהכרח שהם לא נוקטים כדרך הראשונה הנ"ל. לפי דעתם צ"ל שיש לצעוד באחת משתי הדרכים האחרות שנביא מיד].

השיטה השנייה: הנשים הנכריות הנזכרות בספר עזרא הן גיורות. הכהן אסור בגיורת, ולכן כוונת רב פפא שאמר שבני יהושע נשאו נשים "שאינן הגונות לכהונה". כך פירשתי לעיל פרק ס"ה, והבאתי שם ששו"ר שכך כתב בפירוש דעת סופרים, ושכ"כ הרב יחיאל מיכל שטרן, ושכן מצאתי בדברי הגאון רבי אהרן ווירמש זצ"ל [ולדעתו כך יש לגרוס בדברי המנורת המאור הנ"ל

(ואולי גם בדברי ר' אברהם בן שלמה ובלשון הצאינה וראינה). נראה שכך גם יסברו כל המפרשים שהבאתי לעיל (סעיף ח) שסברו שהנשים הנכריות הנזכרות בספר עזרא הן גירות. השיטה השלישית: בני יהושע נשאו גויות, ומה שאמר רב פפא שהם נשאו נשים "שאינן הגונות לכהונה" הוא לשון נקיה וכדו' (הרב אברהם ריבלין, הגר"מ מאוזו שליט"א, ועוד).



סעיף יג: מדוע יהושע הכה"ג לא מחה בבניו?

מובא בחז"ל (סנהדרין צג, ע"א) שיהושע הכה"ג נענש, משום שלא מחה בבניו שנשאו נשים שאינן הגונות לכהונה. מדוע לא מחה יהושע בבניו?

ניתן לומר שיהושע חשב שמחאתו לא תועיל. כך מובא בפירוש ר' אברהם בן שלמה (לזכריה ריש פרק ג, צוטטו דבריו במלואם לעיל סוף פרק ס"ז): "... ולא מיחה בהן. וכי דרכו שליהושע שלא למחות בדבר זה? אלא שלא היו מקבלין ממנו". שו"ר שר' שמואל ירושלמי הביא בילקוט מעם לועז זכריה ג, א, בשם ספר תפארת הקדש, שיהושע לא מחה בבניו "כיון שידע שלא יקבלו תוכחתו, ומוטב שיהיו שוגגים".

עוד ניתן לומר שיהושע מחה בהם, אך לא עשה זאת בחזקה כפי שהיה ראוי לו. לפי פירושים אלו יש להבין מדוע נענש יהושע? יתכן להסביר שהיה על יהושע להאמין יותר בכוחו להוכיחם, או שהיה עליו להאמין יותר בכוח בניו לשוב, או שהיה לו קצת נגיעה של עצלות וכדו' לפי רום מעלתו.

בספר עין צופים (לרב עזריאל קושלבסקי, הפטרת בהעלותך) כתב שיהושע לא מחה בהם כי "היה סבור שע"י שיקרבם יחזרו בתשובה" [ובגדיו נחרכו, היינו שכלפי חוץ היה נראה שאינו מוחה בהם בחטא, אך באמת גלוי לפני שמיא שנהג כראוי].

הבאנו (לעיל פרק סז, סעיף ג, בשם הרב עמנואל בן ארצי) שלפי הדעה שבניו לא נשאו גויות אלא נשאו נשים כשרות שאינם הגונות לכהונה, הרי אז אפשר להסביר שהכוונה לנשים שאינן מיוחסות, ואין איסור בדבר, ולכן בחר יהושע שלא למחות בבניו, בגלל טעמים חינוכיים וכדו'.

עוד הבאנו (בפרק סה, סעיף ג, אות יב) שהדעת סופרים כתב שיהושע לא מחה בהם, כי מדובר היה בנשים שהתגיירו, ולכן יהושע סבר שהדבר מותר [ולענ"ד לפי"ז צ"ל שעונשו היה משום שהיה עליו טענה מדוע לא ראה למרחוק שנשים אלו ישפיעו לרעה על עמ"י].



סעיף יד: האם יהושע הושלך לכבשן כבר בימי נבוכדנאצר? האם השלכתו לכבשן

היא פשט או דרש?

לעיל פרק ס"ו הרחבנו בביאור דברי חז"ל אודות יהושע הכה"ג שהושלך לכבשן. ביארנו את הרמזים בפסוקים שיש לדרשת חז"ל, דנו האם השלכתו לכבשן היא פשט או דרש, וכן האם היא

התרחשה במציאות או במראה הנבואה, וכן דנו האם הוא הושלך לכבשן כבר בימי נבוכדנאצר. עיין שם.



סעיף טו (נספח): תשובת הרח"ה שפרן בצירוף ביאור והערות

כנספח לפרק זה נביא את תשובת הרב חנוך העניך שפרן [להלן: הרח"ה], בצירוף ביאור והערות.

הרח"ה שפרן נסמך ע"י הגדול ממניסק ועוד חכמים. נתמנה בגיל 18 לרב בעיירה יבלואר, ואח"כ שימש כחבר הרבנות בבוקרשט, וכרב בא"י. ערך את ספר השו"ת של אביו, הגאון הרב"ז שפרן. נפטר בשנת ה'תשי"ט. דבריו נדפסו בספרים 'קטעים מיצירתו' 'מנחת חנוך' ו'דרושי חנוך'. הרב נתן שמואל ישראלוביץ כיהן כרב בעיר טראגובישטה/טרגווישטע, בין השנים תר"פ-ת"ש לערך. שלש שאלות הלכתיות ששלח אל הרב"ז שפרן, המכנה אותו "הרה"ח המופלג וכו' מוה"ר", מובאות בשו"ת הרב"ז שפרן (יו"ד סי' עב, סי' פ, וסי' צד). פרסם ספר בעברית הנקרא 'ספרות', ושני ספרים ברומנית.

תשובת הרח"ה שפרן המובאת כאן נדפסה בתוך שו"ת הרב"ז שפאראן של אביו (חלק אבן העזר, תשובות מבן המחבר, סי' ז), ובסיומה כתב הרח"ה שתשובתו "היתה למראה עיניו של אבא מרי הגאון האמתי הרב"ז ז"ל, ובירך ברכת הנהנין, ואמר לי יישר כחך".

צירפתי לתשובה הערות, והבאתי כמה תמיהות על דבריו. כולן מובאות בתחתית הדף. תודתי מסורה לרב חנניה שפרן שליט"א [נכד אחיו של הרח"ה] שהואיל לעבור על דברי והוסיף שתי הערות.

נביא כעת את לשון התשובה, ובהערות יובאו ביאורינו והערותינו.

להרה"ג מו"ה נתן שמואל ישראלוביץ נ"י רב בקהילת טירגווישט. הגעתי לפרק התקבל מכתבו הנעים, בו התפלא כת"ר על עזרא ונחמיה שציוו על היהודים שהתחתנו עם העמוניות והמואביות, שיגרשו את הנשים הללו עם הילדים, ופקדו עליהם לגרשן יחד עם בנות שבע האומות, הלא הם הכנעני החתי וכו'". והנה לפי קבלת חז"ל (יבמות עו, ע"ב, ועוד) בפירוש הפסוק: 'עמוני - ולא עמונית, מואבי - ולא מואבית' קשה מדוע לא הבדילו עזרא ונחמיה בין עמון ומואב שנקבותיהן מותרות ובין ז' עממין שנקבותיהן אסורות? ועליהם היה לגרש רק הכנעניות

נח). המהדיר ציין שכן הוא בעזרא ט, א, ובנחמיה יג, כו [ויש לתקן: נחמיה יג, כג-כה]. אמנם ציון זה מנחמיה קצת צ"ע, שהרי לא נזכר בנחמיה שם שיש לגרשן, ואולי צ"ל שהרב ישראלוביץ הבין כך מסברא, או שלמד כך מהפסוק בנחמיה יג, ל. יתכן לומר שכוונת הרב ישראלוביץ כאן היא לפסוק אחר, בנחמיה יג, ג [ראה מה שדנתי כאן בהמשך על ביאור פסוק זה]. יתכן שכוונתו היא לפסוק בנחמיה ט, ב, אולם לא נראה כך, שהרי שם לא נזכר שמדובר בעמוניות. מה שציין המהדיר לעזרא ט, א, צדק המהדיר בזה, וכן פשט הפסוק שם [לתועלת המעיינים אעיר שבפירוש דעת מקרא שם, וכן בפירוש דעת סופרים, ביאור אחרת ודייקון כן מלשון הפסוק, ולפירושם לא מדובר שם בז' עממין. אוסיף שלפי שיטת חכמים הנזכרת ביבמות כג, ע"א, איסור לא תחנם שייך רק בז' עממין, ולא בשאר הגויים. מעתה, מכיון שמעזרא ט, יב, משמע שנושאי הנכריות בימי עזרא חטאו בחטא מהתורה, אם כן נראה שלשיטת חכמים בהכרח שהנכריות שנשאו ישראל היו מז' עממין, וכפשט הפסוק].

ובניהן שנולדו בפגם, אבל העמוניות והמואביות שנלקחו בהיתר^ט, היה להן לגיירן את בניהן אשר ילדו מבלי לגרשם מקהל ה'?"

תשובה:

כשאני לעצמי, שמתי למישור רכסי הקושיא הזאת. כי הנה אם נלטוש עין חודרת, אזי נחזה נכוחה, שעל כן אסרו עזרא ונחמיה החתון עם בנות עמון ומואב ושאר עמי הארצות, באשר יראו לנפשם פן נתערבו עם שבעה עממים, אשר ישראל קדושים נוהגים איסור מלהתחתן בם אף אם נתגיירו, ובפירוש אמרו חז"ל "לא תתחתן בם" בנתגיירו איירי דשייך בהו חתנות, אבל בגייתם לית להו חתנות (יבמות עו, ע"א)^{סו}.

והנה מי לא ידע אשר מאז עלה סנחריב, בלבל את כל האומות (משנה ידים ד, ד) ובלבל את כל העולם (ברכות כח, ע"א, ויומא נד, ע"א) הנה כי כן מפורש בספר נחמיה (יג, ג) "ויהי כשמעם את התורה ויבדילו כל ערב מישראל", ורש"י ז"ל דייק שם בזה"ל: "כל ערב, כל תערובות האומות" וכו', עכ"ל^ס. כי העמונים והמואבים התבוללו בין ז' עממים שאנו מצווים לבלתי התחתן בם אף אם נתגיירו, לכן ציוו על ישראל שיגרשו את נשותיהם הנכריות וילדיהן מבלי הבדל, באשר סנחריב בלבל את כל האומות ונתערבו יחד עם ז' עממים והתבוללו ביניהם^ס.

נט. צ"ל שאת תיבת "בהיתר" כתב הרב ישראלוביץ ע"פ דבריו בהמשך (ד"ה 'ומה שנתקשה כת"ר'), שם טען הרב ישראלוביץ שהאיסור לקחת גויה הוא רק בז' עממין, ושם להלן השיב לו הרח"ה שפרן שברמב"ם נפסק שהאיסור קיים בכל הגויים.

ס. כלומר, הרב ישראלוביץ תמה מדוע הרחיקו את הנשים, כמבואר בעזרא פרק י', ולא גיירו את הנשים המואביות והעמוניות, שהן מותרות להינשא לישראל לאחר גיורן. לתועלת המעיינים אעיר שיש כאן הנחת יסוד שאיננה מוסכמת, שהרי יש שסברו שאכן גיירו את מי שרצתה להתגייר (כגון: עלי תמר, קידושין, פרק ג, הלכה יב, ד"ה וכתורה יעשה), ולעומתם יש שסברו שלא גיירו אף אחת (כגון: ציצ' אליעזר, חלק ה, סי' טו, אות ב), ואכמ"ל.

סא. הרח"ה שפרן כאן משיב שעזרא לא הרשה לגייר את הנשים הנכריות שאינן מז' עמי כנען, משום שחשש שמעורבות בהן במבנות ז' עמי כנען, שאסורות בנישואין אף לאחר גיורן. יש להעיר על דבריו שהאיסור לשאת גירות מז' עממין הוא רק לפי שיטת הטור (אבה"ע סי' טז ועוד ראשונים, והביא דבריהם הרמ"א אה"ע טז), אך לעומתם הרמב"ם (איסורי ביאה יב, כב-כד) כתב שז' עממין שנתגיירו מותרים לבוא בקהל (וכן בשו"ע אה"ע טז), ובהמשך התשובה הולך הרח"ה שפרן בשיטת הרמב"ם? וצ"ע. [ואין לתרץ שלכן נקט הרח"ה שפרן בלשון "ישראל קדושים נוהגים איסור", שהרי לפי"ז לא יובן מדוע הביא אח"כ את הגמ' ביבמות עו ע"א, וגם בהמשך תשובתו ברור שהוא סבר שיש כאן איסור תורה גמור].

סב. בנחמיה יג, א-ג, נאמר: "ביום ההוא נקרא בספר תורת משה באזני העם, ונמצא כתוב בו אשר לא יבא עמוני ומואבי בקהל האלוהים עד עולם. כי לא קידמו את בני ישראל בלחם ובמים, וישכור עליו את בלעם לקללו, ויהפוך אלהינו הקללה לברכה. ויהי כשמעם את התורה ויבדילו כל ערב מישראל". מדובר כאן על איסור הנישואין עם עמונים ומואבים שהתגיירו, הנזכר בלשון דומה בספר דברים (כג, ד-ז). 'ויבדילו כל ערב מישראל' כוונתו בפשטות שהרחיקו את הגרים המואבים והעמונים, וכן פירשו רלב"ג מלבי"ם ומצודת דוד. נראה שהרח"ה שפרן הבין מדברי המיוחס לרש"י שהבדילו תערובת מאומות אחרות, והסביר הרח"ה שפרן באופן מחודש וביאר שבאותה הזדמנות הרחיקו כל גר שהיה חשש [בגלל בלבול האומות שעשה סנחריב] שהוא מעמון ומואב (על הדעות השונות בהלכה האם יש חובה להרחיק מי שהוא ספק עמוני ומואבי, ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך מ' ערך מואבי עמ' לח).

סג. לתועלת המעיינים רק אעיר שמה שהניח הרח"ה שפרן שמואב ועמון נתבלבלו כבר אז ע"י סנחריב, אין הנחה זו פשוטה, שהרי בגמ' מגילה יב, ע"ב, משמע שמואב לא התבלבל, וראה שם בתוס', ובר"ש ידים ד, ד, ובתוס' יבמות עו ע"ב ד"ה מנימין, ובמשמחי לב למלאך רפאל בירדוגו עזרא ט, יד (ושו"ר שציינו לדברי המפרשים בזה באנצ"ת כרך מ' ערך מואבי עמ' מו).

והנה עזרא ונחמיה הם היו המורים הראשונים שכתבו לדורות איך יתנהגו ישראל שהתחתנו עם שבע אומות ותערובותיהן, כי לא נמצא בתורה באיסור זה מפורש מה דינה של אשה זו אם עבר איש ישראל ונשא אשה כזו? ומה דין הילדים שנולדו לו מאשה זו? (כי אזהרת "לא יבא ממזר בקהל יי" אינה מבררת מי הוא הנקרא ממזר) ורק עזרא ונחמיה הם עשו הלכה למעשה שציוו לגרש את הנשים הללו עם הילדים. מכאן נראה גלוי שהיתה מתורה שבעל-פה, כי עזרא הסופר כשם שהיה סופר בדברי תורה כך היה סופר בדברי חכמים (ירושלמי שקלים יג, ע"ב) רצונם לומר: שהיה דורש בתורה שבעל פה גם כן.

והנה עזרא החזיר את העטרה ליושנה (סוכה כ, ע"א) והיה בין המיסדים תקנות לחיזוק הדת והמוסר בישראל, וראשית מעשהו היה הרחקת הנשים הנכריות וטהרת המשפחות בישראל והחקירה והדרישה ביוחסין, כאמרם (קידושין סט, ע"ב) 'לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כסולת ועלה', אשר על כן ציוו להרחיק גם הנשים העמוניות והמואביות וילדיהן, באשר הן הנה היו בנות תערובות ו' אומות, אשר אף אם נתגיריו אסור להתחתן בהם¹⁰.

ומה שנתקשה כת"ר, על מה שכתוב בעזרא (ט, יא-יב) "אשר צוית ביד עבדיך הנביאים לאמר וגו' ועתה בנותיכם אל תתנו לבניהם ובנותיהם אל תשאו לבניכם" וגו', כל עין בעין יראה שם, כי עזרא השווה עמון ומואב לז' עממים. והנה הפסוק "בתו לא תקח לבנך" (דברים ז, ג) על שבעה גוים בלבד נאמר, אבל שאר העמים לא נכללו באיסור כולל הזה?¹¹

הנה במחילת כת"ר, לא ראה מה שכתב הרמב"ם ז"ל (הל' איסורי ביאה יב, א) וז"ל: 'ישראל שבעל עכו"ם משאר האומות דרך אישות או ישראלית שנבעלה לעכו"ם דרך אישות, הרי אלו לוקין מן התורה, שנאמר 'לא תחתן בהם בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך', אחד ז' עממין ואחד כל אומות באיסור זה. וכן מפורש ע"י עזרא "ואשר לא נתן בנותינו לעמי הארצות ואת בנותם לא נקח לבנינו", עכ"ל (ראה בהרב המגיד ובכסף משנה שם). והנה כי כן פשוטו של מקרא (דברים ז, ג) מורה על המקובל בידינו דאיסור חתנות הוא מן התורה אף באותן שאינן משבעה עממין, כל שישנם בכלל המסירים, ואין חולק בזה. וכן הוא הסכמת הפוסקים דבכולהו איתנהו לאיסורא דחתנות מן התורה (ראה טור ושו"ע אבן העזר ריש סי' טז, ובנושאי כליו שם)¹², ופירט הכתוב בראש הפרשה את שבע אומות כי ידבר בהווה, והם היו הקרובים והנודעים ביותר, ואין ספק בזה¹³.

10. דהיינו, עזרא קבע "מתורה שבעל פה" שהעובר על האיסור ונושא אשה מז' עמי כנען חייב להרחיקה, ושבינה ממזרים. בנוסף קבע עזרא "תקנה לחיזוק הדת והמוסר" להרחיק גם את העמוניות והמואביות ואת בניהן, מחשש שמא נתערבו בהן נשים מז' עמי כנען. הערת הרב חנניה שפרן שליט"א: "כוונת הרח"ה זצ"ל במה שכתב כי זה תורה שבעל פה, היא מטעם הגמרא ברכות כח, ע"א, כי מדאורייתא 'כל דפריש מרובא פריש'. ברם, באמת לא נצרך לזה, כי בלאו הכי לא היה לו לגיירם כי כולם היו מתגיירים לשם אישות, גם בלאו הכי נטען על אשה ונתגיירה לא יכנוס".

11. עד כאן שאלת הרב ישראלוביץ, שמניח ש'לא תחתן בהם' מדבר בז' עמי כנען, כפשט הפוסקים שם, וכשיטת הטור הנ"ל, ולכן תמה מדוע משמע בעזרא ט, יא, שהאיסור קיים גם בשאר העמים.

12. מה שכתב הרח"ה שכך הסכמת כל הפוסקים, דבריו צ"ע, שהרי דעת הטור שם אינה כן, והרמ"א הביא את שיטת הטור (ויש עוד שיטות ראשונים בזה ואכמ"ל).

13. דהיינו, הרח"ה שפרן השיב ש'לא תחתן בהם' אוסר חתנות עם כל הגויים [אם לא נתגיירו], ולא דוקא עם ז' עממין.

ומה שהעיר כת"ר על שלמה המלך, שהתחתן גם עם הגוים "אשר אמר ה' אל בני ישראל לא תבואו בהם והם לא יבואו בכם" (מלכים א, יא, א-ב) ונחשבו שם המואביות והעמוניות אצל שאר הנשים האסורות, ולפי קבלת חז"ל היה להבחין בין נקבות עמון ומואב שהן מותרות, לנקבות שאר העמים שהן אסורות?^ט

הנה בעיני לא יפלא כלל זה הדבר, באשר מפורש במקרא כי "נשיו הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים וגו' וילך שלמה אחרי עשתרות אלהי צידונים ואחרי מלכם שקץ עמונים וגו' אז יבנה שלמה במה לכמוש שקץ מואב" וגו' (מלכים א, פרק יא), הרי שגם נשיו העמוניות והמואביות הטו את לבבו אחרי אלילים ולא הניא את הנשים הנכריות אשר בארמונו להקים במות לאלהי הנכר ולעבוד אלילים כחפצן (עי' שבת נו, ע"ב), והנה זה דבר ידוע, שבכל מקום שיש לחוש שמא יטה את לבו לעבודה זרה, איסור החתון אפילו בעמים אחרים^{טז}, כי זיל בתר טעמא 'כי יסיר את בנך' וגו', לרבות כל המסירין ואפילו משאר האומות (קידושין סח, ע"ב) ודוק^{טז}.

תשובתי זאת היתה למראה עיניו של אבא מרי הגאון האמתי הרב"ז ז"ל, ובירך ברכת הנהנין, ואמר לי יישר כחך.

עד כאן לשון תשובת הרח"ה שפרן.



(סח). עד כאן שאלת הרב ישראלוביץ. דהיינו, לפי קבלת חז"ל ש"עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית" הותר להינשא לעמוניות ומואביות שנתגיירו, ואם כן מדוע אמרו אצל שלמה, שגייר את נשיו, שגם כלפי נשיו אלו הוא עבר על האיסור שנוכר בתורה.

סט). דהיינו, אף לאחר גיורן.

ע). בין נשות שלמה נזכרות "אדומיות", שאינן לא מו' עמי כנען, ולא מעמון ומואב, ואם כן מוכח כדברי הרח"ה שפרן שאין האיסור מצד העם שלהן. יש להעיר שכמדומה לי שדברי הרח"ה שפרן כאן מחודשים, במה שכתב שגירות שעובדת ע"ז אף אם גיורה תקף, מ"מ יש בה איסור 'לא תתחתן בהם' [והשווה שו"ת דברי יציב ח"ה-אה"ע, סי' סג, סק"ז]. הערת הרב חנניה שפרן שליט"א: "יש להעיר את דבריך, שלפי הרמב"ם (איסורי ביאה יג, טז) גייר שלמה את כולן אבל דן אותם הכתוב כגויות כי ליבן היה לאלילים. לכן, לא צריך לדון בלאו של 'לא תתחתן' אחרי גיור, כי העיקר הוא שהם כאילו לא נתגיירו".

הרב עידוא אלבה

מקום המקדש לפי מבנה הכיפה והצח'רה

על ענין זה כתבתי בגליונות עח, פ ואבאר עוד מה שהתחדש לי על ענין זה.



א.

ההיכל, הכיפה והצח'רה

יש ג' ענינים שמצאתי התאמה ביניהם ולענ"ד על פיהם מתבררת המסורת בענין מקום המקדש:

א. אבן הצח'רה שבלטה בקדה"ק: ידועה המסורת הכתובה ברדב"ז ובמקורות קדומים שבזמן הכיבוש המוסלמי התגלתה אבן השתיה, והיא הצח'רה. הידיעה שהיא האבן התבססה על יהודים שזמן קצר לפני כן בנו מזבח והקריבו קרבנות והם סימנו לישמעלים כיצד למצוא את האבן הידועה. יש מדרשים מהם עולה שאבן השתיה אינה דוקא החלק שבלט בקדה"ק, אלא היא הסלע מממנו נברא העולם וכללות ההיכל נמצא עליו. אך מהרדב"ז עולה שזו האבן שהיתה בקדש הקדשים, ובלטה בו ג' אצבעות. משמע שג' האצבעות הם החלק הגבוה שבאבן.

הצח'רה שאנו רואים היום בתמונות מתגבהת במערכה, (בנספח תמונה א). ועל כן נראה שמערב האבן הוא שבלט בקדה"ק. נמצא שהמציאות שאנו רואים כיום מתמונות תוכל ללמדנו על המיקום המדויק, בהתאם להנחה שמקום הבליטה בקדש הקדשים היה במזרח קדש הקדשים, וכפי שנבאר להלן שכן משמע מהמשנה והגמרא.

ב. כותלי הכיפה: בגליון פ' כתבתי שלענ"ד מדברי הרדב"ז עולה שלפי המסורת יש קשר בין כותלי הכיפה להיכל, שכן הוא אומר למדוד מכותלי הכיפה כאילו הם כותלי ההיכל, ומשמע שאין הכוונה רק לקביעה כללית שהכיפה היא באיזור ההיכל שנובעת מעצם זיהוי אבן השתיה". גם

א. כך לדעתי משמע גם מהרמב"ם והכפתור ופרח ותלמיד הרמב"ן שהיה ידוע להם מהמסורת שיש להתייחס לכיפה כמציינת את ההיכל. ידוע שהכיפה אינה בוויית של רוחות העולם אלא בנטיה של 9 מעלות, וצורתה אינה כהיכל שהיה רחב מפניו וצר מאחוריו, אך אם מקיפים אותה בריבוע מתקבלת צורת ההיכל שהוגדר במשנה מאה על מאה, ונראה שלהיכל הזה כוונת המסורת, אלא שלמעבירי המסורת לא היתה יכולת לקבוע את האופן המסתבר הזה של התיאום. מכל מקום הרדב"ז ידע שהכיפה אינה באותה צורה של ההיכל, ולכן הוא מדבר על מדידה על פי מתיחת חוט, דהיינו חוטים שהם קוים מקיפים.

אין נפק"מ בזה שהרדב"ז אומר שאבן השתיה היתה במערב קדש הקדשים, ואילו אנחנו מעמידים את הבליטה במזרח קדה"ק שכן זו רק פרשנות למסורת, לפי מה שכתב הרמב"ם על האבן שנמצאת במערב (אולי הוא למד כך מתנחומא קדשים י שאבן השתיה לפני הארון. אך יש לפרש שם שהיא מתחת לארון באדמה). בסופו של דבר אין זו סתירה למה שעולה ממשט המשנה והגמרא, שגוף הארון היה מונח במרכז קדש הקדשים והקטורת הוקטרה עליה במזרח קדש הקדשים במקום בו בלטה האבן ג' אצבעות, ומעליו בזמן בית ראשון היה בדי הארון.

מהמקורות הקדומים², משמע שישנה ידיעה שעברה במסורת, מזמן בנית הכיפה שהכיפה נבנתה על פי סימון שעשו יהודים למקום ההיכל, וכך נשמר התחום של מקום המקדש באמצעות הקישור למבנה הכיפה. המציאות שאנו רואים מביאה להבנה שהתאמה זו היא בכך שתחום מאה על מאה שנקרא במשנה ההיכל³ הוא הריבוע שחוסם את כותלי הכיפה במקום הכי דרומי, הכי מזרחי, הכי צפוני והכי מערבי. טעם הדבר שהערכים בנו בצורה מדויקת כזו י"ל שהוא מפני שרצו שהכיפה תחשב כמו ההיכל או שעשו כך בגלל תנאים שהציבו להם היהודים כדי לשמר את המקום הזה מכל גיאול⁴.

ג. גודל האמה: התבאר ברחון האוצר, סו, סח, ע ו-עד, שגודל האמה העולה ממסורת משקל השקל ועוד מקורות רבים הוא 51.7 ס"מ. בגודל כזה של אמה יוצאים המסורות הנ"ל מתאימים זה לזה יפה.

כיסוד לעיון נחזור לציין את מידות כתלי הכיפה, כפי שהתבררו לי עתה בצורה יותר מדויקת ממה שכתבתי במאמר הקודם. יש תכנת GIS שמאפשרת לבדוק את המרחקים של מבנים בדיוק רב. לפי תכנה זו, מתברר הקו שמקיף את הכיפה כרוחות העולם במקום הכי דרומי, הכי מזרחי הכי צפוני והכי מערבי, ואנו יודעים שמצפון לדרום הוא 52.6 מטר, וממזרח למערב 52.75 מטר. הכיפה מצופה באבני שיש שעוביים 3 ס"מ (ולא כפי שכתבתי במאמר הקודם 45 ס"מ), והיא בנויה עם פילסטרים (עמודים לנוי שהם חלק מהמבנה, ויוצרים כעין תוספת למבנה) שהם בעובי 28 ס"מ (כך שמעתי מפרופ' מיכלסון⁵). אם המבנה בא לציין את ההיכל במידותיו, יתכן שהציון של המבנה לא כלל את הפילסטרים, ואם כך יש לחשב את המרחקים 31 ס"מ פחות מהמידות הנ"ל מכל צד. כלומר בלי הפילסטרים המידות הן 51.98 מטר מדרום לצפון. 52.13 מטר ממזרח למערב.

ומה שאמרנו שהאבן בלטה במזרח קדש הקדשים הוא מפני שכך עולה מהמשנה והגמרא ביומא נב שמתארות את מסלול הליכת הכהן הגדול ביום כיפור ואין בו אלא הליכה לבין הבדים עם הפרוכת. וכן אמרו בירושלמי שהוא מגשש והולך, ובפשטות הכוונה מגשש את הפרוכת או את הקיר.

וכך כתב רש"י ביומא נב ע"ב: "מהלך לשמאלו עם הפרוכת - שהמהלך מצפון לדרום שמאלו למזרח, והפרוכת היתה לו למזרח החלל לבין שני הבדים, והבדים היו ארוכים עד הפרוכת -

ב). בנסתרות דרשב"י מוזכר שני שלבים של בניה, ובפעם השניה כשמדובר על בנית הכיפה שאנו רואים כתוב "יגדרו ההיכל" או "בהיכל", לא כתוב יגדרו סביב אבן השתיה.

ג). אם נאמר שההיכל שהכיפה מציינת הוא ההיכל בלי האולם, דהיינו 70 על 84 אמה, לא תהיה התאמה עם כתלי הכיפה, כיון שאין בהיקפה או בצורה אחרת ממנה צורה מלבנית.

ד). כטעם השני משמע מאיגרת חכמי ירושלים המספרים לגולה על מה שאירע בזמן שפשטה מלכות ישמעאל ואמרו שהיהודים "התנו עמהם תנאים" כדי לשמר את המקום מכל גיאול.

ה). במאמרים בגליון עז, פ שירתטני לפי מה שהוא אמר בתחילה שהצפוי מוסיף 40 - 50 ס"מ. אך עתה התברר שהפרש הוא 3 ס"מ או אולי 31 ס"מ.

ראשן אחד למערב והשני למזרח, אחד בראש הארון לצפון ואחד בראשו לדרום, ואורך אמתים וחצי של ארון ביניהן.

דרך כניסתו - כשם שנכנס כשהולך לדרום עד שהגיע לארון פניו כלפי דרום, כך כשיצא לא היסב את פניו לצאת, אלא יוצא דרך אחוריו, ופניו לארון.

מדוע הוצרך לבאר שהבדים הגיעו לפרוכת? נראה שזה משום שברור לו ששם הוא מניח את הקטורת. רש"י אומר שהוא הולך לדרום וחוזר עם פניו לדרום, ולא מתאר כלל הליכה למרכז, וחזירת פניו למערב. ונראה שהטעם הוא שמקום השראת השכינה בין הבדים ממקום הארון עד בליטתו בפרוכת.

לכאורה יש להקשות על זה ממה שנאמר במשנה שם שהארון היה מונח על אבן השתיה, וכ"כ רש"י בסנהדרין כו ע"א "אבן היתה שם - תחת הארון". וגוף הארון היה בפשטות במרכז קה"ק, כפי שאמרו במגילה י ע"ב "תניא נמי הכי: ארון שעשה משה יש לו עשר אמות לכל רוח".

אך התירוץ מבואר ביומא דף נב ע"ב "מאי הגיע לארון - מקום ארון. - והא קתני נתן את המחלתה לבין שני הבדים! - אימא: כבין שני הבדים". אם כן מבואר ש"הגיע לארון" היינו למקום בין שני הבדים ולא לארון עצמו, והגמרא אומרת שם שאין הבדל בין בית ראשון לשני, אלא בזה שכאן יש ארון וכאן אין ארון. ואם כן מובן שמה שכתוב במשנה "משניטל הארון אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים ושתייה היתה נקראת גבוהה מן הארץ שלש אצבעות ועליה היה נותן" פירושו שהאבן בלטה ג' אצבעות במקום הקטורת, אבל גוף הארון בלי הבדים לא היה מונח כלל על בליטת ג' אצבעות.

והנה במאמר בגליון עח לא ידעתי מה מידת האורך מהקו המקיף את הכיפה במזרח לקו שמקיף אותה במערב, לכן חשבתי שיש חריגה גדולה במערב, שמבנה הכיפה יוצא מתחום מערב ההיכל, אך בגליון פ' כבר עמדתי על כך שהחריגה קטנה יותר. ועתה, לאור הנתונים שהתבררו, יוצא שלפי אמה של 51.7 ס"מ מבנה הכיפה בציר דרום צפון בלי הפילסטרים¹, חורג ממידות ההיכל מאה על מאה 15 ס"מ בלבד, ובציר מזרח מערב החריגה היא 43 ס"מ בלבד. ואם הערבים ציינו את המבנה בבנין עם הפילסטרים, החריגה היא 45 ס"מ בצפון ובדרום, 30 ס"מ במזרח ו70 ס"מ במערב.

לגבי מיקום האבן בתוך הכיפה, אין לנו אפשרות לדעת זאת בתכנת GIS אך נוכל להעזר במפה כשאנו בוחנים את קנה המידה שלה לפי הנתונים שבתכנה הנ"ל. אם נבחן במפת פנטומפ (בנספח תמונה ג'), את מרחק כותל קדש הקדשים במקום הסמוך לשיא גובה האבן מהקו המקיף את הכיפה במקום הכי מזרחי, נראה שהקו המקסימלי למזרח שאפשר להציב את הכותל של

1. אמנם אם נחשב את הבנין כפי שהוא עם הפילסטרים הייתור יותר גדול, אך נראה שאין לחשב עם הפילסטרים, כיון שכן יצא אמה של 52.7, ולא נמצא את בליטת האבן במקומה כפי שיבואר לקמן.

2. מפה זו משנת 1971 הובאה בספרו של הרב קורן ועשו לי מקדש עמ' 82. במאמר הקודם השתמשתי בשרטוט של מפת קימל שמובאת גם היא בספרו של הרב קורן, אך מלבד שאני לא דייקתי בה, עצם שרטוט צורת האבן בה אינו מדויק, וגם לא שורטט עובי כתלי הכיפה בצורה מדויקת.

קדש הקדשים הוא קו האורך האסטרונומי ששורטט במפת פנטומפ (בנספח תמונה ג'). זה הקו הכי מזרחי כיון שאם נציב אותו מזרחה מקו זה יצא שמקום הנחת הקטורת לא יהיה במקום הגבוה שבאבן⁸². המרחק של קו זה מכותל הכיפה במרכז הכיפה לפי המפה הוא 31.25 מטר. המקסימום שאפשר להציב למערב את החלק הפנימי של קדה"ק בהתחשב בעובדה שרואים ששברו וחתכו את אבן הצח'רה במערב, ונראה מהמדרש שהוא נעשה לאחר החורבן⁸³, הוא 2 מטר יותר מערבה 33 מטר מכותל הכיפה, כיון שמערבה משם יצא שאין חלק כלשהוא מהאבן שנמצא בקדש הקדשים.

לפי אמה של 51.7 ס"מ, 63 אמה שהיו מכותל האולם עד תוך קדש הקדשים הן 32.57 מטר. אם נמדוד מהקו המקיף את הכיפה 31 ס"מ מערבה (בלי הפילסטרים) נמצא את מקום האמה טרקסין מוצב באופן שיש חלק מהאבן שאנו רואים בתחום קדש הקדשים.

אך אם נאמר שגודל האמה הוא 52.7 ס"מ, 63 אמה הן 33.2 מטר, ואם ננסה להציב את האמה טרקסין יצא שאין כל חלק מהאבן שאנו רואים בקדש הקדשים.

ואם נאמר שגודל האמה 48 ס"מ, 63 אמה הן 30.2 מטר, ואם כן כשמודדים מהמקום הכי מזרחי של הכיפה בהנחה שהוא מקום האולם, יוצא מקום סיום האמה טרקסין מטר אחד מזרחה מתחילת המקום הגבוה שבאבן שאנו רואים שהוא 31.25 מטר מהמקום הכי מזרחי והמקום להנחת הקטורת אינו צמוד לפרוכת⁸⁴.

אמנם אין להוכיח מזה דוקא אמה של 51.7 בצמצום מוחלט, מכיון שגם לפי דרכינו הצבת אמה טרקסין מטר מערבה מהמקום שבו הצבתי אפשרית, הרי שגם אמה של 51 ס"מ אפשרית. אך מכל מקום ככל שנקטין את האמה יצא הפרש גדול יותר בין כתלי הכיפה למתחם ההיכל, והתיאומים בין המסורות לגודל האמה פחות טובים.



ח. מפה זו משנת 1971 הובאה בספרו של הרב קורן ועשו לי מקדש עמ' 82. במאמר הקודם השתמשתי בשרטוט של מפת קימל שמובאת גם היא בספרו של הרב קורן, אך מלבד שאני לא דייקתי בה, עצם שרטוט צורת האבן בה אינו מדויק, וגם לא שורטט עובי כתלי הכיפה בצורה מדויקת.

ט. בנספח תמונה א' רואים שהמערב הוא החלק הגבוה שבאבן.

י. במסכת פסחים (ד,א) כתוב "פסקה אבן שתיה", ובמדרש תהילים י"א ב הוצאת בובר, ומה אבן שתיה עמדו רשעים הללו ופיגרו אותה וכו', ובהערות שם תרגום מלשון המקרא אשר פגרו, ש"א ל' כ"א, תרגום הרס פגר, משמע שהרסו ושברו את אבן השתיה. וגירסת א"ח הלכות ט"ב ד, שבו פסקו אבן שתיה, משמע שחתכו ושברו האויבים את האבן שתיה וכ"ה מתפרש לפי גירסת דידן שבו פסקה אבן שתיה. וגירסת הכלבו שמעתיק מהא"ח שבו פסק, וכ"ה גירסת האו"ז וכנראה שצ"ל שבו פסקו (כ"כ בעלי תמר לפסחים שם).

יא. אין לומר שהכיפה נבנתה מתוך השערה של מאה אמה שהן 48 מטר שסימנו היהודים בלי קשר לריבוע המקיף כרוחות העולם, משום שמידות הכיפה בוית שלה הן 50 מטר ולא 48 מטר, וזה הפרש גדול.

ב.

בענין מסורת הכותל המערבי

במאמרים הקודמים כתבתי לאמת את מסורת הכותל המערבי שהוא כותל הר הבית. דבר זה אינו תנאי להצדקת מה שהעלינו לגבי מסורת הכיפה, כי אין קושיה על גודל האמה שנקטתי ממה שיש יותר מחמש מאות עם אמה בין מזרח למערב המתחם, אם נאמר כדרך שמקובלת אצל הארכיאולוגים שהכותל מערבי של תחום החמש מאות חרב, והוא כותל נסתר שקיים בתוך המתחם.

אלא שמכל מקום לפי האמת אם נאמר כפי שנקטתי שהאמה היא 51.7 ס"מ אין זה עומד בסתירה למסורת הכותל המערבי, כי מה שכתוב במשנה "הר הבית חמש מאות על חמש מאות אמה", ביארתי על ידי דקדוק בלשון המשנה שהכוונה שיש חמש מאות על חמש מאות הר, ומחנה לוויה הוא בחומה שמקפת אותו באופן של רובו מהדרום, ונימקתי זאת מכמה טעמים.

למעשה נראה לי שגם בזה יש להצדיק את המסורת, שמייחסת את האמירה לא זוה שכינה מכותל המערבי לכותל הר הבית המערבי ובפרט מצפון לשער ברקלי (כפי שכתב ר' משה בסאולה שהוא בתחום הנקרא ה-40-50 אמה). והיסוד הוא מה שביארנו במאמר בירחון פ' שכבר מדברי יב"מ לפני אלפים שנה עולה שהכותל מצפון לשער ברקלי הוא כותל קדום מימי שלמה². ויש רגלים לזה גם מכך שרואים שהכותל הזה נבנה כשהגיא היתה חשופה בלי הרחוב ההרודיאני, כפי שכבר כתב החוקר הידוע וורן, וגם בגלל אבני הענק שנמצאים בו, כי אנו יודעים מדברי פליניוס שבימי הרומאים התייחסו להרמת אבנים כאלו כפלא בלתי אפשרי בכוחות אדם.

ואמנם מצינו גם מדרשים שמיחסים קדושה יתרה ושכינה לכותל בית המקדש, משמע כותל בהיכל, אך זה מתבאר מדברי הוזהר בפרשת שמות דף ה ע"ב: "דאמר ר' יהודה מעולם לא זזה שכינתא מכותלי דמערבא דבי מקדשא דכתיב הנה זה עומד אחר כתלנו והוא ראש אמנה לכל עלמא". משמע שלא מדובר על שכינה בכותל אחד בלבד, מכל מקום הכותל שלא יחרב לפי המדרש באיכה ובשיר השירים והקליר הוא כותל הר הבית, וכן נראה מדברי הרדב"ז על פי הקבלה בספרו מצודת דוד על שיר השירים³.

יב). אין לקבל מה שכתב יב"מ שכל הר הבית נחרב לחלוטין כי זה ודאי לא נכון. עיננו הרואות שבכותל המערבי שמצפון לשער ברקלי נשאר חלק גדול מאוד שהיה בזמן חורבן הבית, מעל הרחוב ההרודיאני, ובוה מודה גם מי שמייחס את בניית החלק הזה להורדוס, ואין זה משנה לגדון דידן כי עכ"פ מזה מוכח שדברי יב"מ בזה לא נכונים. גם בירושלמי מפורש שאחרי החורבן היה שער בהר הבית שלא חרב. כידוע הנוצרים רצו מאוד שיחריבו הכל והיה להם קשה עם זה שבאמת לא נהרס הכל, וכבר ראיתי מי שטען שהם הכניסו זאת לדבריו, או שהוא כותב בזה לפי השמועה כי כבר הוגלה מירושלים באותו זמן.

יג). לענ"ד מסתבר שבמדרשים על כותל מערבי שלא יחרב מדובר על כתלי הר הבית מתחילה ולא על תוספות של הורדוס, במקומות בהן הוא עשה תוספת, גם במדרשים שמדובר בהם על כותל בית המקדש שהוא כפי שכתוב במדרש ילקוט שמעוני על בית המקדש ת"ק על ת"ק אמה. לכן השרידים בכותל הדרומי והמזרחי שלא בתחום התק אמה אינם נוגעים לנו בענין זה. ובאיזור שער הרחמים נשאר גם כן שריד נכבד לכן הב"ח מביא בשם הליקוטין שקראו גם לאיזור זה כותל מערבי. אך רק בכותל המערבי שבמערב יש בת"ק אמה שריד רחב וגבוה כל כך בגובה רב מעל הרחוב ההרודיאני, ואמנם רובו צמוד למה שמלאו בצד זה בתוך המתחם, אך עכ"פ אם הרואים היו רוצים להשמי הכל היו

והנה לפי אמה של 51.7 ס"מ נראה שהחמש מאות אמה מצפון לדרום מגיעים מהחפיר הנמצא כ-10 מטר מצפון לרמה עד לשער ברקלי. ואנו יודעים כיום שחלק מההר שמערב למתחם שאינו הר המוריה חודר לתחום המתחם בדרום, שכך רואים בודאות ממקום יציאת התעלה הקדומה בכותל הדרומי, ומסברה נראה שאין אפשרות לקבוע את הר הבית כתחום יותר רחב מההר עצמו, וכן דייק האור שמח מהרמב"ם (בית הבחירה ו, י),

ועל כן יש לעיין האם יש חלק טופוגרפי שנמצא מצפון לשער ברקלי ואינו ראוי להקרא הר המוריה שאם כןיתברר שזה המצב לכאורה כד להחזיק בגודל האמה שאמרנו נהיה חייבים לומר ששם אינו הר הבית המקודש, ולשלול את המסורת על כותל המערבי שהוא כותל הר הבית.

אך למעשה פני הסלע במקום זה אינם יודעים ולא נעשו בו חפירות מה שידוע בזה הוא רק שלמרגלות הכותל המערבי עובר עמק הקרוי עמק הטרופיון, והחוקר וורן קובע בספרו¹ משנת 1884 "הכותל חוצה את העמק לצד המזרחי בין קשת וילסון לשער ברקלי"², כלומר מה שברור לו הוא רק שחלק מעמק הטרופיון עובר מצפון לשער ברקלי, כי את זה רואים בפיר שנעשו ממערב לכותל המערבי, אך בזה שהעמק חודר מצפון לשער ברקלי אין קושי, כיון שביארתי לפי דיוק מהמשנה במידות ב, א שלא צריך שכל מה שבתחום ההר המקודש יהיה הר אלא הר הבית הוא חמש מאות על חמש אמה של הר שסביבו בונים את התחום של מחנה לוי באופן שניכר מהותו של ההר, ולכל התחום קוראים הר הבית.

ואבאר יותר את דברי הספרי במדבר (פרשת נשא פיסקא א) אומר "ג' מחנות הן מחנה ישראל ומחנה לוי ומחנה שכינה מפתח ירושלים ועד הר הבית מחנה ישראל מפתח הר הבית עד העזרה מחנה לוי"³. לפי דרכי הספרי מדבר על פתח הר הבית שהוא שער שבחומה של המחנה המקודש, אך זה לא חמש מאות על חמש מאות כי כשם שלמחנה לוי במדבר לא היה גבול קבוע מהתורה כך למחנה לוי במקדש. המשנה אומרת בתחילתה את הדין שהר הבית צריך להיות חמש מאות על חמש מאות אמה של הר. זה תחום מדויק לא פחות ולא יותר אבל לא נקבע במשנה היכן להציב את החומה, אלא רק נאמר שרובו מהדרום ובהתאם לזה נקבע התחום של רוב תשמיש הר הבית מהדרום. לדרכינו, המשנה מתארת את צורת ההר כי יש לזה השלכה הלכתית, שהתחום המקודש צריך להיות דומה לצורת ההר. כיון שרוב שיפוע בדרום שם אנו קובעים את רוב תשמיש של הר הבית ולכן מהעזרה לחומת הר הבית יש את המרחק היותר גדול.

צריכים להרסו, אלא שלא עשו כך כי הקב"ה נשנע לו שהוא יהיה ראש אמנה שהקב"ה אינו עוזב את עם ישראל.

יד. C. Warren and C.R. Conder, *The Survey of Western Palestine*, Vol. III: *Jerusalem*, London 1884.

טו. אכן במאמר של וילסון (1880 איזור שער ברקלי עמ' 18) מביא הערה של וורן שכתב בעקבות חפירת הפיר ליד שער ברקלי שבו נראה שיפועו למערב: "אין זה בטוח האם קרקעית העמק נמצאת במזרח או במערב חומת הר הבית. האפשרות האחרונה, כיצד שלא יהיה, נראית סבירה יותר". ומה רצה הרב קרן בספרו ועשו לי מקדש להסיק שדעת וורן לפחות כספק בענין זה, אך בענין זה של העמק בספרו שיצא ב-1884 (עמ' 183, 190) הוא מסביר שאין ללמוד מהטיה זו על כללות העמק שנראה ברור שעבר למזרח הכותל בין שער ברקלי לשער וורן אלא צ"ל שמדובר במקום מסויים בעמק שבה היה שיפוע למערב, ואכן גם בשירטוט משנת 1871 וגם במפת קימל (1904) קרקעית העמק נמצאת במזרח לשער ברקלי, וההסבר לכך שהשיפוע למערב שזה רק שיפוע מקומי קטן באותו מקום.

בלי הפירוש הזה לשון המשנה קשה מאוד, כי לא מובן מה הקשר בין חמש מאות על חמש מאות למילים רובו מן הדרום, שמשמעותן רוב של החמש מאות ולא מרחקים בין העזרה לחומות המתחם? אבל לדברי ניחא שהמילים רובו מן הדרום קאי על המילה הר ולא על המילים "חמש מאות על חמש מאות". ומה שעולה מרמב"ם (בית הבחירה ה, י) שלא מוסיפים על הר הבית היינו כדי שיהיה כאן רק את הר המוריה, על כן אין מוסיפים את ההר המערבי, אבל הוספת העמק אינה גורעת משם הר מפני שברור שהר אינו בדיוק חמש מאות על חמש מאות.

לסיכום, למילים הר הבית יש שתי משמעויות. הר טבעי שהוא הר המוריה. ותחום הר הבית שהוא החומה שסביב ההר הטבעי ולזה לא נאמרה במשנה מידה, אלא שהיא עשויה לפי צורת ההר. דוגמא לזה אפשר להביא את הביטוי "הרי ירושלים" שכולל גם העמקים שביניהם כי העמקים טפלים. הכל תלוי על איזה ענין מדובר.

ועל כן התחום שמעבר לחמש מאות יכול להיות עמק שהוא מרגלות ההר, ורק לא מסתבר שתחום מחנה לוי יעבור לתחום הר אחר כי מרגלות ההר יכולים להחשב כטפלים להר ולא הר אחר.

ומעתה השאלה היא רק לגבי ההר המערבי. האם הוא חודר מצפון לשער ברקלי. בענין זה הדבר אינו ידוע כלל. אמנם לפי השרטוטים בספרו של וורן משנת 1884 מגיע לכ-20 מטר מצפון המחילה היוצאת משער ברקלי למזרח. אלא שהוא לא ביאר מה מביא אותו לשרטט כך, ובשרטוט אחר שעשה וורן בשנת 1871¹ צייר את קו הטופוגרפיה באופן שאין הר מצפון לשער ברקלי. גם מפה זו נכתבה אחרי שגמר את חפירותיו בשנת 1870, והיה לו אותו ידע שהיה לו גם בזמן ששרטט את המפה ב-1884. גם במפת קימל 1904 ההר המערבי אינו מגיע מצפון לשער ברקלי. והוא ודאי קרא את מה שכתב וורן לפני שרטט מה ששרטט. על כן נראה שיש שרטוטים שונים כי יש אפשרויות שונות שיתכנו. לכן ענין הטופוגרפיה מסופק ומסורה אפשר לסתור רק בראיות מוצקות.

ראה נספח מפת קימל. מפת וורן 1871. מפת וורן 1884 בתמונות ד, ה, ו.

ולגבי אבני הענק שבכותל המערבי בנדבך רבא, שלענ"ד לא מסתבר שהם נבנו על ידי הורדוס ובוניו, שחיו בתקופה הרומאית, ולא נראה שהם יכלו להרים אבן של 250 טון ומעלה, כפי שהבאתי מדברי פלניוס שאומר על האבן בראש הפירמדות שבלתי אפשרי להניחה על ידי בני אדם. על כן נראה שהאבנים הונחו בזמן שבו כן ידעו לעשות זאת.

לכאורה אפשר לסתור הנחה זו ממה שמצינו אבן ענק גם בחלק שמדרום לשער ברקלי שהאבן שעליה נשען גשר רובניסון היא באורך 14.25 מטר (כ"כ איילת מור), והחלק הדרומי נבנה ביד אגריפס.

אך בעיון בצילום האבן הגדולה הזו שהיתה הבסיס לשער רובניסון בהשוואה לאבנים הרגילות שבצידה. בנספח תמונה ב. נראה שאבן זו גובהה בערך 1.70 מטר, בעוד שבנדבך רבא האבנים בגובה 3.20 מטר. ואם כן, היא לא יותר מאשר חצי מהמשקל של האבן הגדולה. ועוד,

(טז). מובאת בספר של וילסון משנת 1871 *The Recovery of Jerusalem* במפה של וורן מול עמ' 298.

כיון שאבן קשת רובינסון הונחה במכוון כדי לבלוט מעט ולהוות בסיס לשער, מסתבר שהיא גם קטנה יותר מבחינת הרוחב. כדי לעמוד באופן יציב היא יכולה להיות גם ברוחב מטר בלבד. ולכן משקל אבן זו תואם ליכולות הרומאים, ואינו סותר למה שחזקנו את המסורת משקל האבנים הגדולות בנדבך רבא.



לסיכום

א. מבנה הכיפה תואם לתחום ההיכל מאה על מאה באופן שההיכל מקיף את הכיפה. יש חריגה של הכיפה מתחום מאה על מאה של ההיכל רק ב 15 - 45 ס"מ בצפון ובדרום, ו 43 - 70 ס"מ במערב.

ב. האבן שמתגבה במערבה גלוייה לעינינו עד מרחק של 33 מטר מהקו המקיף המזרחי בכיפה. אין אפשרות להתאים את המסורת שהצח'רה היא אבן השתיה בקדש הקדשים לאמה בת 52.7 ס"מ, מפני שיצא שאין חלק כלשהוא מהצח'רה שהיה בקדש הקדשים. ואין אפשרות לתאם את המסורת הזו לאמה בת 48 ס"מ, מפני שאם כן מקום הבליטה בקדש הקדשים סמוך לאמה טרקסין אינו בשיא גובהה של האבן. על כן יש לנקוט שהאמה היא בת 51.7 ס"מ.

ג. המסורת שכותל המערבי מצפון לשער ברקלי הוא קדום ובו השכינה שורה, היא מסורת שהוזכרה כבר אצל יב"מ. אין הוכחה ברורה לסתור מסורת זו, והיא אינה סותרת להנחתינו שהאמה היא 51.7 ס"מ.

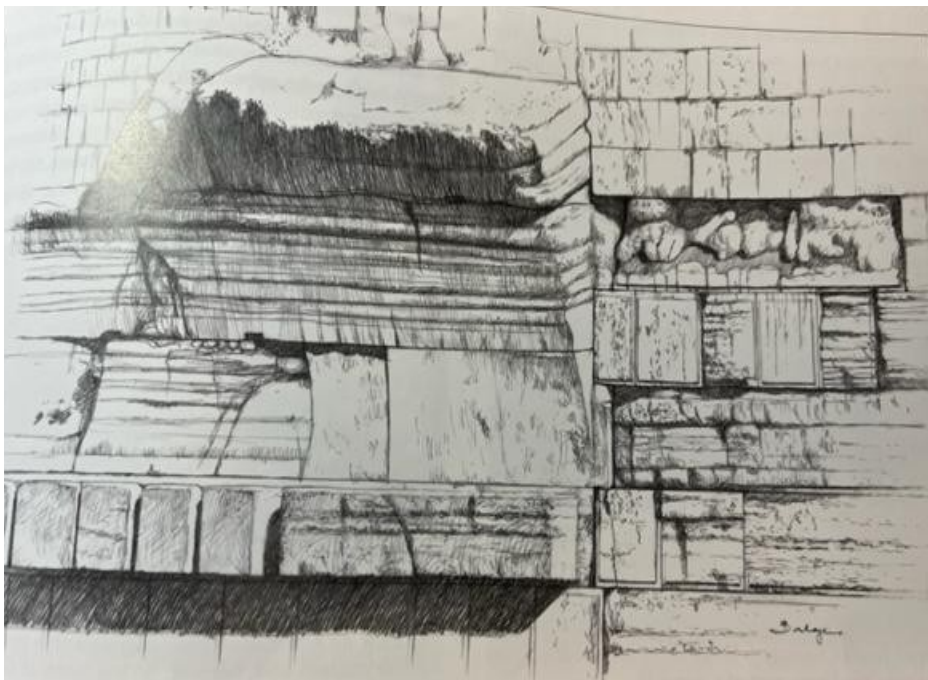


נספח - תמונות

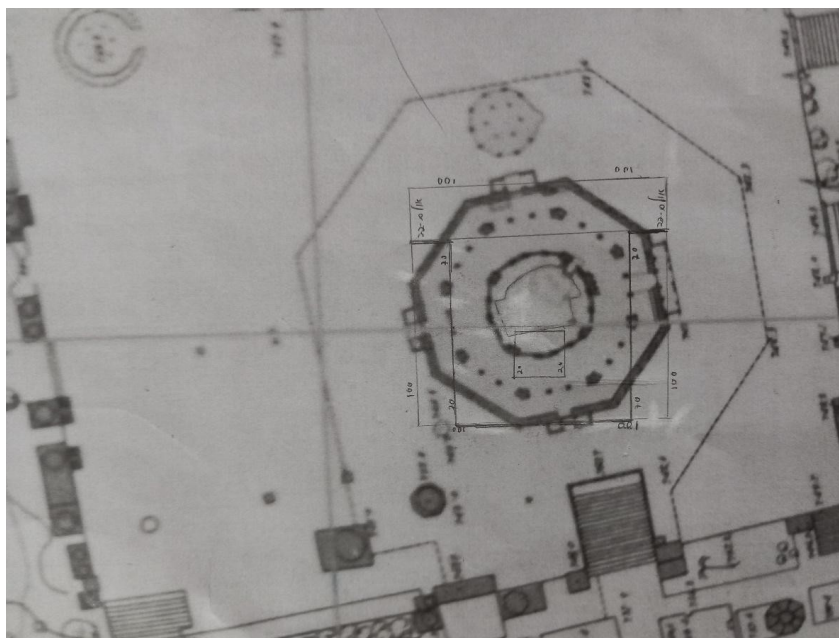
תמונה א



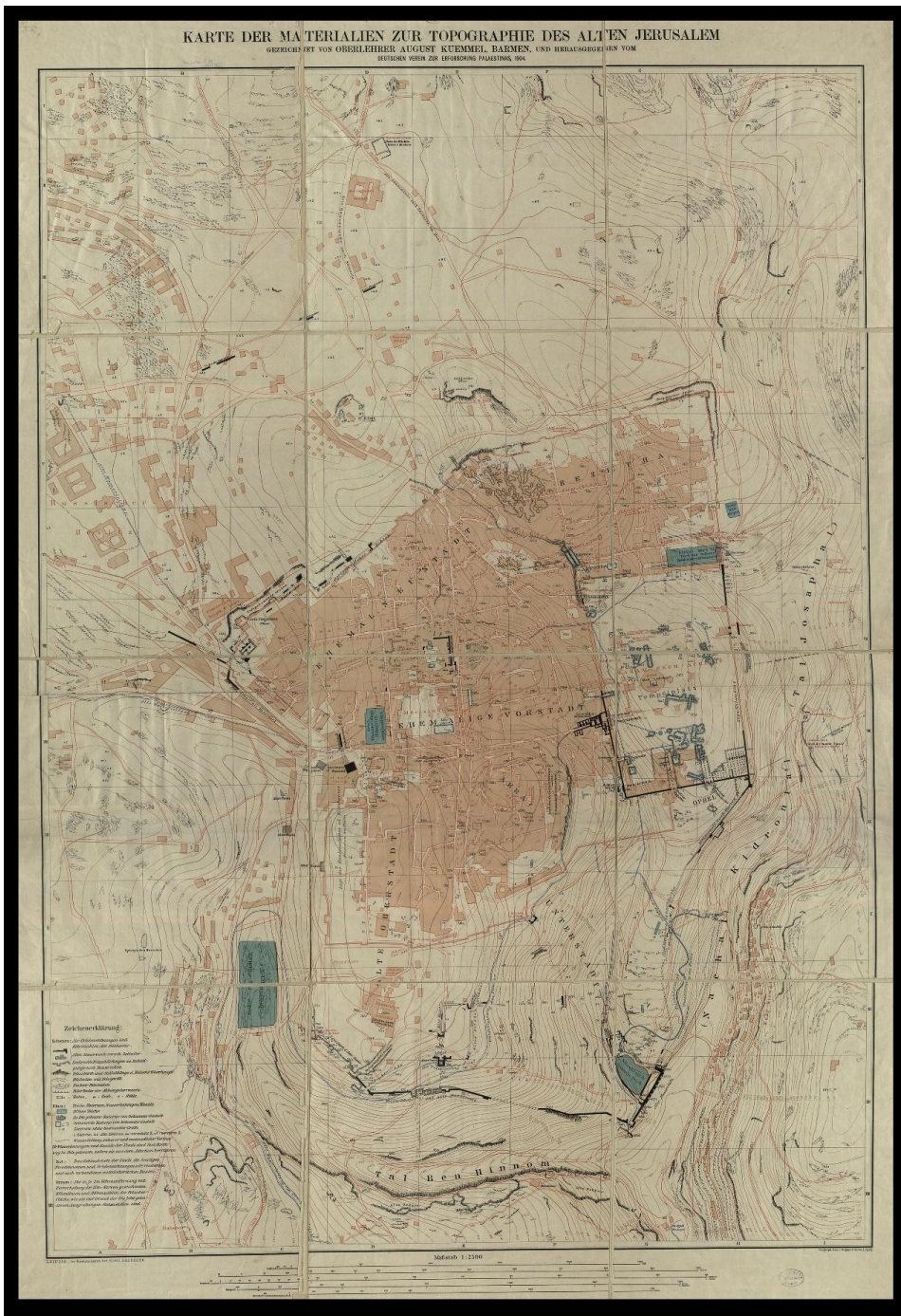
תמונה ב - האבן בקשת רובינסון



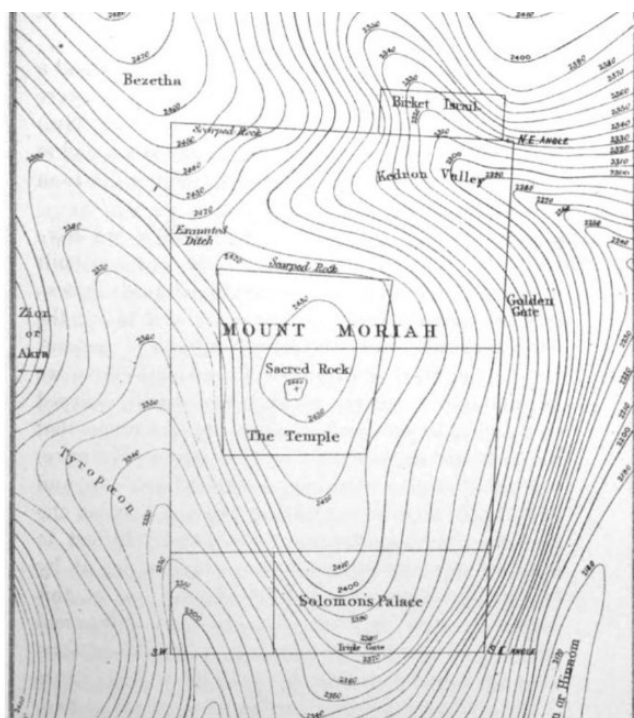
תמונה ג - הכיפה ההיכל הצח'רה וקדש הקדשים



תמונה ד - מפת קימל 1904



תמונה ה - מפת וורן 1871



תמונה ו - פני הסלע וורן 1884



הערות הקוראים

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב שמואל עדס "שיעור שתייה לברכה אחרונה"

(עמוד קמ"ט)

הנני מעתיק מה שכתבתי בזה בספרי אור חדש*, שהסכמת הראשונים דלא כספק התוספות: השוטה כזית יין האם חייב בברכת מעין ג'. הב"י בסי' רי, א בד"ה ומ"ש רבינו, הביא דתוס' והרא"ש מסתפקים בזה, והרמב"ם סובר דשיעורו ברביעית, ע"כ, ובסי' קצ, ג, הביאו הטור והב"י דאף ר"י מסתפק בזה, והשו"ע שם בסי' רי, כתב דטוב לזהר שלא לשותות מכזית ועד רביעית, ע"כ.

ויש להעיר דהריטב"א בהל' ברכות א, ז, וכן ג, יג, כתב דאין ברכה על שום משקה בפחות מרביעית. וכן מבואר מסתימת דברי סמ"ג בעשה כז, בתחילת דיני ברכות שבסעודה, וכן כתב להדיא בהמשך דבפחות מרביעית יין אין לברך אחריו. וכן שבולי הלקט בשבולת עד, הביא להלכה מרב עמרם גאון, דשיעורו ברביעית, וכן הביא להלכה בשבולת קנח, מאחיו רבי בנימין ומרבינו שמחה ומרבינו אביגדור כהן צדק. וכן מדברי המנהיג בהל' סעודה סי' ה, נראה דס"ל דשיעורו ברביעית, אמנם מדבריו בהל' סעודה (השניים) סי' קנד ד"ה על, מבואר דס"ל גבי שוטה שמן זית בגוונא דצריך לברך אחריו מעין ג', דשיעורו בכזית. ושמא יש חילוק בין יין לשמן, דשמן עב יותר ואין כוונת האדם לרוות בו את צמאונו.

ונמצא בידינו ש'ספק' התוס' והרא"ש הוי נגד 'ודאי' של הרמב"ם והריטב"א ושבולי הלקט ורב עמרם גאון ורבינו שמחה ורבינו אביגדור כהן צדק ורבי בנימין וסמ"ג, וכן נראה מהמנהיג.

אהרן אופיר



הערות על מאמרו של הרב בנימין יצחק הלוי "באיזה כתב ניתנה התורה"

(גיליון ע"ח)**

תשובה לרב עמנואל מולקנדוב הי"ו

איתא במגילה [ח:ט-]. אין בין ספרים לתפלין ומזוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון, ותפלין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית. גמרא. וספרים נכתבין בכל לשון וכו'. ורמינהו: מקרא שכתבו

* האוסף רבבות שיטות ראשונים שלא נזכרו בטוש"ע, ומסדרם על סדר כל הטוש"ע, ואפשר לקבלו על ידי בקשה במייל או להורידו בקישור.

** ע"ע בהערות הקוראים בגיליון עט.

תרגום, ותרגום שכתבו מקרא, וכתב עברי - אינו מטמא את הידים, עד שיכתבנו בכתב אשורית, על הספר, ובדיו. רב **אשי אמר**: כי תניא ההיא בשאר ספרים, ורבי יהודה היא. דתניא: ספרים נכתבים בכל לשון ורבותינו לא התירו שיכתבו אלא יונית. ותניא, אמר רבי יהודה: אף כשהתירו רבותינו יונית - לא התירו אלא בספר תורה, ומשום מעשה דתלמי המלך.

ו**כתב הרמב"ם** [הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פ"א ה"ט] אין כותבין תפילין ומזוזה אלא בכתב אשורית, והתירו בספרים לכתוב אף ביוני בלבד, וכבר נשקע יוני מן העולם ונשתבש ואבד לפיכך אין כותבין היום שלשתן אלא אשורית. ויש לפרש לשון אשורית כמבואר במשנה במגילה.

אלא שבשבת [קטן]. איתא: **מתני'**: כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה, בין שקורין בהן ובין שאין קורין בהן. אף על פי שכתובים **בכל לשון** טעונים גניזה. ובגמ': היו כתובים תרגום או **בכל לשון**, אליבא דמאן דאמר ניתנו לקרות בהן - דכולי עלמא לא פליגי דמצילין. כי פליגי אליבא דמאן דאמר לא ניתנו לקרות בהן [ורשב"ג הסובר דלא נתנו לכתב אלא יונית ופליגי ארבנן במסכת מגילה ח:]. רב הונא אמר: אין מצילין דהא לא ניתנו לקרות בהן, רב חסדא אמר: מצילין - משום בזיון כתבי הקדש.

ו**כתב הרמב"ם** בפירוש המשניות וז"ל: אבל מפני הדליקה אין מצילין אותן אלא אם כן היו כתובין **בכתב אשורי** ובלשון הקדש. עכ"ל. ולכאורה קשה, דכל המחלוקת במשנה במגילה והכא בגמ' היא על הלשון ולא על הכתב, ומדוע א"כ כתב הרמב"ם דבעינן שיהיו כתובים גם **בכתב אשורי**? ונראה שהרמב"ם הלך בשיטת רב אשי [מגילה ט:], שאמר שהברייתא במגילה הנ"ל שאמרה "עד שיכתבנו בכתב אשורית" איירי בשאר ספרים, ואילו המשנה איירי בס"ת [ורשב"ג התיר רק יונית בס"ת והלכה כמותו]. ולכן מש"כ "בכתב אשורי" מקורו מהברייתא במגילה, ומש"כ "ובלשון הקודש" מקורו מהגמ' בשבת. ואת פסק הברייתא במלואה הביא הרמב"ם בהלכות שאר אבות הטומאה [פ"ט ה"ז], וז"ל: תרגום שבעזרא ושבדניאל הרי הוא מכלל כתבי הקדש, אבל תרגום שכתבו עברית ועברית שכתבו תרגום או שכתב כתבי הקדש בכתב עברי אינן מטמאין את הידים עד שיהיו כתובים אשורית על העור ובדיו. ע"כ.

אולם נראה שגם לפי הברייתא עיקר ההקפדה היא על הלשון, וכמו שמבואר בברייתא האחרת שהביא רב אשי "ספרים נכתבים **בכל לשון** ורבותינו לא התירו שיכתבו אלא יונית, א"ר יהודה אף כשהתירו רבותינו יונית לא התירו אלא בספר תורה", הרי שמדובר רק על לשון. ורב אשי אומר שהברייתא שלנו "עד שיכתבנו אשורית" רבי יהודה היא, נמצא שגם ברייתא זו מדברת על לשון אשורית דהיינו לשון הקודש. ומכיון שצריך לכתוב בלשון אשורית, הכתב נגדר אחר הלשון ויש לכתוב גם בכתב אשורי. ולכן כתב הרמב"ם "אא"כ היו כתובים בכתב אשורי ולשון הקודש", והכתב האשורי הוא פועל יוצא של לשון הקודש, בה חייבים לכתוב. וביותר נראה שיש גם ענין עקרוני בזה שיש לכתוב בכתב אשורי לחלות הקדושה, שהרי חסירות ויתרות ודרישת הפסוקים אי אפשר להם להתקיים אא"כ מדובר בכתב אשורי. ובה יש לאפוקי כתב לע"ז, שאף אם יכתוב בלשון הקודש ובאותיות לע"ז יהיה זה בלתי אפשרי להקפיד על חסירות ויתרות.

אולם כתב עברי לכאורה היה צריך להתיר, משום שכן שייך בו הקפדה על חסירות ויתירות ודרישת הפסוקים, ומדוע א"כ נאסר בבריייתא? אך בזה צ"ל שהכתב העברי נאסר ממה שהניחו להדיוטות, כמבואר בסנהדרין [כא:], והוא טעם אחר של הבדלות מן הכותים. ואם כנים אנו בזה, נמצאנו למדים שלכתוב בלשון הקודש בגופן אחר, כגון כתב ספרדי [רש"י] יהיה מותר.

טענה [הרב עמנואל מולקנדוב הי"ו] - רשב"ג דרש פסוק יפת אלקים ליפת ולכן התיר רק לשון וכתב יוני אך לא שאר כתבים.

דחיה - מחלוקת רשב"ג וחכמים היתה לגבי הלשון בלבד והכתב נגרר ממילא, ואם רשב"ג התיר לשון משום יפיותה מדוע התיר גם כתב? וע"כ לומר שהכתב אינו עקרוני, ולכן התרנו כתב אגב הלשון. וכן מוכח בגמ' ממה שאמר רבא כאן בגופן שלנו, כאן בגופן שלהם, דהיינו כל מה שהתירה המשנה ובכללה גם רשב"ג שהתיר כתב יוני היינו דוקא את הלשון, אך בתנאי שכתובה באותיות שלנו דהיינו אשורית. אך הגמ' דחתה אוקימתא זו¹, והדרינו לפירוש הפשוט שמותר כתב ולשון, כי הכתב לא עקרוני ורק הלשון הוא חידוש.

בנימין יצחק הלוי



הערות הרב יהודה ע. שליט"א²

יש לי להעיר הרבה על המאמר, ואילו באתי לכתוב הכל צריך קונטרס שלם, ומ"מ אציין כאן נקודות אחדות.

א. בכל המקומות שנמצא בחז"ל השיטה שנשתנה הכתב ע"י עזרא, רואים שדיברו על זה בסילודין, ושלא מדובר על דבר שיכולים לעשותו פעם שניה. כך אנו רואים בדברי ר' יוסי, שמתחיל את דרשתו שעזרא היה שקול כמשה רבינו, ואע"פ שלא ניתנה תורה על ידו נשתנה הכתב על ידו. ואם שינוי הכתב הוא דבר שיש רשות לכל אדם לעשותו, מאי רבותיה דעזרא?

וכך בבריייתא אחרת המובאת בגמ' סנהדרין, בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון עברי חזרה וניתנה להם בכתב אשורי ולשון ארמי ביררו להן לישראל וכו'. והנה הבריייתא מגדירה את שינוי הכתב כ"חזרה וניתנה להם" כלומר שמדובר במעמד השווה במשמעותו למעמד מתן תורה!!! על חידוש בצורת האותיות אי אפשר לומר שזהו מתן תורה חדש.

וכן מוכח בסנהדרין [כא:] תניא, רבי יוסי אומר: ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל, אילמלא קדמו משה... ואף על פי שלא ניתנה תורה על ידו - נשתנה על ידו הכתב, שנאמר וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית וכתבי לא כהלין כתבא למקרא ופשרא להודעה למלכא, וכתבי וכתב את משנה התורה הזאת - כתב הראוי להשתנות. למה נקרא

א. הרב עמנואל: בדברי הרמב"ם מפורש לא כך, שהרי כתב להדיא שרק אשורית כשר ולא שאר הכתבים. ואין שום אפשרות להתיר 'מסברא' בעלמא ללא ראייה.

ב. הרב עמנואל: המעיין בדברי הריטב"א שם יראה שהגמ' לא דחתה את ההשוואה הזו בין הכתב ללשון, ואף אחד מהראשונים לא כתב כן.

ג. תגובות הרב"י הלוי בהערות שוליים.

אשורית - שעלה עמהם מאשור. ע"כ. ופרש"י: וכתב הנשתון - כתב שנשתנה, והאי קרא בעזרא כתיב, שהיו כותבין בימיו כתב משונה שנשתנה על ידי מלאך שכתב מנא מנא תקל ופרסין בימי דניאל, כתב דארמי ולשון ארמי, ואומר לא כהלין כתבא למיקרא (דכיון שחטאו) לא היו יכולין לקרות כתב שכתב המלאך בימי בלשצר, והיו שם יהודים הרבה, שמע מינה נשתנה להם אותו כתב באותו היום. ומבואר שהכתב השתנה ע"י מלאך, ונמצא א"כ שבודאי יש קדושה מיוחדת בצורת הכתב.

ב. עוד יש לשאול שאלה גדולה, והיא שבגמ' מגילה ושבת כשאמרו על מנצפ"ך צופים אמרו, הקשו והרי אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ולא מצאו מנוח מקושיא זו אלא לומר ששכחום וחזרו וייסדום, אבל תירוץ אחר אי אפשר לומר. ואילו כאן אומרת הגמ' שנשתנה הכתב ע"י עזרא, ולא הקשו בכלל והא אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה.

ד. כתב הנשתון הוא פסוק בעזרא, והוא מאוחר מהפסוק בדניאל ולא כהלין כתבא למקרא, דהיינו שבזמן משתה בלשצר לא יכלו לקרוא את הכתב משום שלא הכירו כתב כזה עד שבא דניאל ופירש להם, ומאז התחילו לכתוב כהכתב הזה. ואח"כ, בזמן עזרא נשתנה כתב הס"ת לאשורי על ידו. נמצא שעד עכשיו היו כותבים את כל דברי החול באשורית והתרגלו בזה כמה עשרות שנים. ונמצא שכתב זה לא השתנה במיוחד לס"ת כנבואה לכתוב בכתב זה דוקא, אלא מאז המעשה עם המלאך התחילו לכתוב בכתב זה ואח"כ החליט עזרא שנכתוב בו גם ס"ת. ובפרט שהפסוק כתב הנשתון לא מדבר על כתיבת ס"ת ע"י עזרא, אלא על איגרת הכותים ששלחו למלך, וכל ההוכחה מהפסוקים היא שהכתב הארמי נולד פתאום ע"י מלאך ולכן נקרא כתב הנשתון. והיינו שהכותים כתבו למלך בכתב שנשתנה, דהיינו בכתב החדש. ודרשת רבי יוסי משני הפסוקים הראשונים בעזרא ודניאל באה להוכיח שהכתב האשורי הוא כתב חדש שהשתנה ולא היה בשימוש קודם משתה בלשצר, ומהפסוק משנה תורה הוכיח שהתורה תכתב לעתיד בכתב זה שהשתנה דהיינו בכתב האשורי החדש. נמצא א"כ שאף שכתב זה נכתב ע"י מלאך, מ"מ מכיון שלא היה ציווי מיוחד לכתוב בו ס"ת, אלא הוא נעשה כדי שאף אחד לא ידע פשרו, חוץ מדניאל, נמצא שכתב זה הוא ככל שאר הכתבים ואין בו קדושה מיוחדת גם לפי דרשה זו.

ה. מימרא זו הובאה גם במסכת מגילה [ב:] והרשב"א שם כתב וז"ל: הא דאקשינן הכא והא אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, הקשו בתוס' והא איכא למ"י התם בסנהדרין כ"ב כהן גדול [כא:] דעזרא שנה את הכתב כשעלה מבבל דלמה נקרא שמו אשורי שעלה עמהם מאשור, ותיירצו דהתם מקרא אשכחו ודרשו דכתיב וכתב לו את משנה התורה הזאת ודרשינן מיניה כתב העשוי להשתנות, ואכתי לא ניחא לי דהא תנן לקמן שהספרים נכתבין בכל לשון, אלא מסתברא דלחלף אותיות באותיות כההיא דסנהדרין דלקחו להם כתב אשורי חלף כתב עברי מותר ואין זה חדוש אבל להניח את הכתב כמות שהוא ולהוסיף עוד אותיות זה חדוש ואינו רשאי, כנ"ל. עכ"ל. הרי שלפי הרשב"א מותר לשנות גופן אף לפי דרשה זו של מנצפ"ך. אלא דהאמת יורה דרכו שתירוצו של הרשב"א אכתי קשה, דלאורא לא גרע מכל כתב של גויים שמותר לכתוב בו, כיון שהוא כתב מוסכם ביניהם. והכא נמי, כיון שהוסיפו אותיות במוסכמות צריך להיות מותר.

ואחר העיון נלע"ד לומר שכל מה שהגמ' הביאה להאי מימרא היה כדי להקשות על רב חסדא, דאיתא התם [שבת קג:] אמר רבי יהודה מצינו שם קטן משם גדול, מי דמי? מ"ם דשם סתום, מ"ם דשמעון פתוח. אמר רב חסדא: זאת אומרת, סתום ועשאו פתוח כשר. ואקשינן עליה מהברייתא של 'וכתבתם' שתהא כתיבה תמה שלא יכתוב סתומין פתוחין פתוחין סתומין, ותיירצה הגמ' שרב חסדא ס"ל כדתניא, רבי יהודה בן בתירה אומר: נאמר בשני ונסכיהם, בששי ונסכיה, בשביעי כמשפטם, הרי מ"ם יו"ד מ"ם, מים, מכאן רמז לניסוך מים מן התורה. ומדפתוח ועשאו סתום כשר, סתום נמי, סתום ועשאו פתוח כשר. מי דמי? פתוח ועשאו סתום עלויי קא מעלי ליה; דאמר רב חסדא: מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין. אלא סתום ועשאו פתוח, גרועי קא מגרע ליה; דאמר רבי ירמיה, ואיתימא רבי חייה בר אבא: מנצפ"ך צופים אמרו וכו'. והסיקה הגמ' ששכחום וחזרו ויסדום ונמצא שכל האותיות מסיני, ולכן פתוח ועשאו סתום וסתום שעשאו פתוח כשר, ורב חסדא ס"ל כהברייתא של 'וכתבתם'. ע"כ.

ונמצא א"כ שכל מה שהביאה הגמ' להאיא מימרא דרבי ירמיה היה כדי להוכיח שמנצפ"ך פתוחין הוא מדרבנן, ולכן סתום שעשאו פתוח פסול כיון דגרועי גרעי. וכדי ליישב את זה, היה על הגמ' להוכיח להפך, שגם מנצפ"ך פתוחין מקורם

ג. ולענ"ד בהכרח ליישב זאת כך, ששינוי הכתב לאשורית נעשה מפני שבדרך נס נשתנה הכתב בלוחות, ובס"ת דמשה לאשורי, ואע"פ שהלוחות וס"ת דמשה לא היו בידם אז, הנה על זה היתה נבואה של עזרא שנשתנה הכתב בלוחות ובס"ת של משה לאשורי. ולכן זה הוא רבותיה דעזרא ששקול כמשה, כיון שעל ידו בא הגילוי משמים על שינוי הכתב בתורה [וגם משה הרי לא חידש מדעתו את התורה, רק על ידו גילה ה' את התורה].

ד. לפי זה מובן שאע"פ שעזרא שינה את הכתב, עדיין אין זה נותן תורת כל אחד ואחד בידו לעשות ככל העולה על רוחו. וחובה עלינו לשמור את הכתב האשורי המקורי.

ה. אין שום ראיה מהמצאים העתיקים להכריע את מחלוקת חז"ל באיזה כתב ניתנה תורה, כי הרי אין לנו שום ס"ת עתיק מלפני עזרא. כל מה שיש זה איגרות חול וכד'. והרי אפשר שבזמן בית ראשון היו משתמשים בכתיבה האשורית רק לס"ת וכתבי הקודש ולא לאיגרות חול, ועל דרך שבתקופות מאוחרות יותר היו כותבים סת"ם וסידורים וכו' בכתיבה מרובעת, ושאר איגרות חול (ואפי' כתבי קודש של חידושי תורה וכו') בכתיבה קורסיבית אשכנזית או ספרדית (כך היה בתקופת הראשונים). וכמובן שא"א להכריח שכיון שבבית שני לא היו שני כתבים גם בבית ראשון לא היו. מה גם שבבית שני כן היה להם עוד כתב קורסיבי (אלא שהשתמשו בו רק ביהודה, ואחרי מרד בר כוכבא נעלם הכתב הזה, כך כתב ירדני).

בלוחות והם שווים בדרגתם לסתומין. וכדי להוכיח את זה, באה השאלה כיצד שינו הצופים, למרות שאליבא דאמת אין איסור לשנות אותיות, כי כל המטרה בשאלה היתה להגיע לתשובה של שכתו וחזרו ויסדום. וכעין זה כתב רש"י בשם רבו בסוגיא זו במגילה [ג]. על מה שתירצה הגמ' בתחילה מהוה הו, ולא הו ידעי הי באמצע תיבה והי בסוף תיבה, ואתו צופים ותקינן: פתוחין באמצע תיבה וסתומין בסוף תיבה. סוף סוף אלה המצות שאין נביא עתיד לחדש דבר מעתה, אלא שכתובם וחזרו ויסדום. וכתב רש"י: מהוה הו, ואורחא דסוגיא דגמרא "לתרץ דבר שאינו", עד דטרח ומעמידה על בורייה, מפי רבי עד כאן. וכונתו לומר מדוע הגמ' לא הביאה מיד את התירוצ האחרון והאמיתי, וע"ז כתב שכך דרך הגמ' להביא תירוצ אפילו שאינו אמיתי עד שהיא מעמידה את התירוצ האמיתי על בורייה. ואף אנו נאמר כן על עצם הקרשאי, שאע"פ שאינה אמיתית [וכמש"כ התוס' והרשב"א להוכיח מההיא דעזרא ששינה, וכן מהמשנה [מגילה ח:]: ספרים נכתבים בכל לשון], מ"מ דרך הגמ' להקשות דבר שאינו, כדי להעמיד את המימרא על בוריה ששכתובם וחזרו ויסדום, ולא כפשטא בהוה אמינא שהצופים חידשו אותיות, אע"פ שמבחינת ההלכה אין בזה שום איסור.

וסייע לזה יש להביא מהירושלמי [מגילה פ"א ה"ט] וז"ל: משם ר' מתיה בן חרש אמרו מנצפ"ך הלכה למשה מסיני מהו מנצפ"ך ר' ירמיה בשם ר' שמואל רב יצחק מה שהתקינו לך הצופים מאן אינון אילין צופין מעשה ביום סגריר שלא נכנסו חכמים לבית הועד ונכנסו התינוקות אמרין איתון נעביד בית וועדא דלא יבטל אמרין מהו דין דכתיב מ"ם מ"ם נו"ן נו"ן צד"י צד"י פ"ה פ"ה כ"ף כ"ף ממאמר למאמר מנאמן לנאמן מצדיק לצדיק מפה לפה מכף ידו של הקדוש ברוך הוא לכף ידו של משה וסיימו אותן חכמים ועמדו כולן בני אדם גדולים אמרין ר' ליעזר ור' יהושע הוון מינהון. ע"כ. הרי שלרבי מתיה בן חרש הוא הלל"מ, ולרבי ירמיה התקינו צופים והם ר"א ורבי יהושע. ולא הקשו הא דאין נביא רשאי לחדש, ומשמע ש'התקינו' חזר על החידוש שחידשו התינוקות ולא היה מצב ששכתו וחזרו ויסדום. ונמצא שאף מסקנת הבבלי גם היא לא בהכרח אליבא דאמת, וכל מטרת הבבלי הייתה להוכיח בדרך כל שהיא שמנצפ"ך מדאורייתא. וכן מצאתי עוד כעין זה בב"י [חור"מ סי' שמ ס"ז] שכתב בשם הרא"ש וז"ל: ומה שדחה רב אשי לסיעתא דברייתא, כך הוא דרך התלמוד, כל מה שיכול לדחות הוא דוחה אע"ג דהלכתא הכי, וכן האמורא בעצמו אומר אי משום הא לא תסייען. וראיתי להרב מיכאל חימי הי"ו שכתב לתרץ שממרא זו היא אליבא דמ"ד בכתב אשורי נתנה תורה. אלא שלפי דבריו נצטרך לומר שלמ"ד בכתב אשורי נתנה תורה יהיה אסור לכתוב בגופנים אחרים, וזה נסתר מהמשנה במגילה שהביא הרשב"א.

1. לענ"ד הוא דוחק, שהרי לכל הפחות היה לגמ' להקשות כן על עזרא ולתרץ כמש"כ כב'.

2. כבר גיליתי דעתי בזה בכתב תגובה בירחון האוצר תמוז תשפ"ג שלא זו היתה כונתי, כיעו"ש.

ו. האשורי הקדום שנמצא היום בממצאים הוא שונה מהכתב שנכתבו בו הס"ת ממצדה וכו', ושוב אין הכרח שעזרא הסופר כתב בדיוק כמו האשורי הקדום שנמצא בממצאים, ואפשר שהיה שונה מעט, אלא שקראוהו בשם אשורי לפי שהיה דומה באופן כללי לכתב האשורי.

ז. אין שום ראיה שספרי דווקני שינו את הכתב ממה שהיה לפנייהם, אלא יש לומר שהם החזיקו במסורת שזו היא האמת, כדאיתא בירושלמי מגילה [פ"א ה"ט] רבי ירמיה בשם ר' חיה בר בא ור' סימון תריהון אמרין תורת הראשונים לא היה לא ה"א שלהם ולא מ"ם שלהם סתום הא סמ"ך סתום, ע"כ. ומבואר שהאות ה"א היתה כמו שלנו, שאין רגלה מחוברת לגגה, וזו הכוונה שלא היתה סתומה למרות שהיתה פתוחה מלמטה. ונמצא א"כ שמה שספרי דווקני תלו את רגלה של האות ה"א, לא מדעת עצמם עשו אלא הסתמכו על מסורת תורת הראשונים, וא"כ אי אפשר להביא ראיה מהם שמותר לשנות את צורת האותיות".

ומכל המסמכים שאינם סת"ם כשרים אין שום ראיה לסתור את מנהגם, כי י"ל שזה הוא שינוי שעושים אותו רק בסת"ם ולא בשאר כתבים. ומהמקצת דמקצת סת"ם כשרים שנשאר שגם הם לא עשו זה, ג"כ אין ראיה, כי יש לומר ששינויים אלו הם רק למצוה, בגדר אותיות עקומות ולפופות [אלא שלפופות ועקומות אינן בכל מקום שמופיע אות ח' ופ', וזה בכל מקום שמופיע אות ח' וה'], אבל אין זה מעכב, ולצד שני אם מנתק יותר מדאי זה פסול [כמו סופר שיעשה ו' קטיעא דשלוש בניתוק גדול וניכר, שבודאי לא יכשירו לו את זה]. ולכן הסופרים שלא היו מומחים ביותר היה להם קל יותר לא להקפיד על ניתוק הה' וכו' מלעשות ה' מנותקת ניתוק קטן ולא גדול, ורוב הסופרים לא הקפידו ע"ז כיון שאי"ז מעכב, ולכן מה שהגיע לידינו לא נשאר לנו ספרי דווקני שהקפידו על זה".

ח. לרשב"ג דפסקינן כוותיה דשרי כתב יווני, היאך ספר זה כשר, והלא יש בס"ת חסירות ויתרות שא"א להקפיד עליהם בכתב ולשון יווני. וצ"ל בפשטות שאעפ"כ כשר וכל הקפידה על חסירות ויתרות היא כשכותבים באשורית. ולפ"ז י"ל על אותו משקל שבאשורית יש הקפדה על צורת האותיות אך כשכותבים ביוונית אין הקפדה.

ח. לכאורה נראה שיש לפקפק בגירסא של מימרא זו שבירושלמי [על אף שהובאה שם פעמיים באותו לשון] משום שהאות ה"א אינה אמורה להיות סתומה, כדי שנאמר שבתורתן של ראשונים לא היתה סתומה. ולפרש שזה בא לאפוקי שאין רגלה מחוברת לגגה הוא דוחק גדול, משום שלפ"ז ה"א מחוברת לגגה נחשבת סתומה, על אף שמלמטה היא פתוחה כפתחו של אולם, ואילו מ"ם שסגורה מכל צידיה ופתוחה כחוט השערה נחשבת פתוחה. ומ"מ גם אם גירסא זו נכונה, אכתי איכא ראיה, שהרי מלשון הירושלמי "תורת הראשונים" משמע שבזמן אמירת המימרא היו כותבים ה"א מחוברת לגגה, הרי שידעו שהיה כאן שינוי מהותי ולא מיחו בדבר, וכן מוכח מהאות מ"ם שלא היתה סתומה בתורת הראשונים ואנו עושים אותה סתומה. נמצא א"כ שהירושלמי הזה הוא ראיה לדברינו שאין איסור לשנות בצורת האותיות.

ט. לפי דבריך יוצא שה"א שלנו שמנותקת הרבה פסולה היא.

י. אם היה ברור שחייבים להקפיד על צורת אותיות מקורית, אז אין הכי נמי היינו אומרים שרק כשכותבים באשורית יש הקפדה על צורתם, אך כל זמן שלא מצאנו מקור מפורש שיש הקפדה על צורת האותיות, אין לנו לדמות מעצמינו את צורת האותיות לחסירות ויתרות.

הרב ע: מה שכתב שצריך מקור שצורת האותיות אינה גמישה - אינו מובן, הרי כל אחד מבין שהפשטות היא שאין לשנות חינם על לא דבר, וכפי שכתב בפשיטות הברוך שאמר שבב"י בהקדמתו. ואם מדובר על שינוי שאין תינוק יכול לקרות א"כ אין זה כתב. וצריך להביא ראיה שהכתב גמיש ולא להיפך.

