

בס"ד

ירחון

האוצר

שבט התשפ"ד

גיליון פ"ז

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנזים =

ה תורת הגוף מכח הנשמה
הגאון רבי יעקב שפירא מוולוז'ין זצ"ל

ז אגרות להגאון ר' יעקב ישראל קנייבסקי בעל קהילות יעקב [מכתב ח]
הגאון רבי שלום יוסף פייגנבוים זצ"ל

ט מצות שילוח הקן בשילחה וחזרה
הגאון רבי שמריהו יוסף חיים קניבסקי זצ"ל

= אוצר אורח חיים =

יח בגדרי דין "גמרו בידי אדם" ו"גמרו בידי שמים"
רבי דוד יוסף

כז מלמול כלי שמלאכתו לאיסור על ידי כיכר או תינוק [מאמר תגובה]
הרב עמנואל מולקנדוב

לב טיפוח וריקוד בשבת
הרב יחיאל אומן

לז בעניין אמירת התכבדו מכובדים
הבה"ח יצחק פרץ

נז האם מותר ליסוע לטיול ונופש במקום שאין מנין לתפילה
הרב עמיחי כנרתי

סא האם תלמוד תורה דוחה תפילה בציבור
הרב חברון לוי

סו מלמול ס"ת לצורך טיול בן כמה ימים וכן לבית האבל
הרב יהושע ון-דייק

מפתח האוצר

ברכה על דבר שיש בו מין דגן טפל פד
הרב משה יוסף

האם יש קדושה בפירות אר"י, ונוסחאות "לאכול מפריה" צא
הרב שמואל אריה ישמח

ברכת הגומל לתושבי הדרום אחרי שמחת תורה תשפ"ד קיט
הרב אוריאל בנר

בדין ברכת הגומל בשאר סכנות שאינם מארבעה שתקנו עליהם חז"ל ברכה קכה
הרב בנימין יצחק הלוי

על מה מברכים עושה מעשה בראשית קכט
הרב רפאל ברוך טולידאנו

שיטת הרמב"ם בחיוב הצומות בזמן הזה קמא
הרב בניהו שנדרופי

= אוצר יורה דעה =

מסחר במאכלות אסורות בכלי סגור ועל ידי חברה קנב
הרב הראל דביר

אדם אוסר דבר שאינו שלו ביין נסך קנו
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

מדוע בדורות הקודמים לא חששו במקוואות רבים לשיטת הראב"ד בדין נתן סאה ונטל סאה קס
הרב מרדכי לבהר

גדרי איסור 'לפני עיור לא תתן מכשול' ו'מסייע ביד עוברי עבירה' קע
הרב עמנואל מולקנדוב

האם מי שנהרג בעל כורחו בגלל היותו יהודי נקרא 'קדוש' [מאמר תגובה] קצד
רבי יהושע בן-מאיר

האם מותר לאדם להציל את בנו ולא את מי שעומד מולו רא
הרב רפאל סויד

מפתח האוצר

= אוצר חושן משפט =

בדין הזיק לחברו ועל ידי היזקן הרויח הניזק רי
רבי יעקב דוד אילן

כאשר יש ב' חובות לאדם אחד, מי קובע איזה חוב נפרע רכח
הרב אריה אידנסון

האם ניתן להוציא ממון על פי אומדנא רמב
הבה"ח אריה זילברשטיין

= אוצר זרעים =

בעניין חיוב נטילת ידים באוכל פרי מעשר שני רמח
הרב אברהם הרשטיין

מן המוקף בתרומת מעשר רנא
הרב דוד הירש

= אוצר הספרים =

סקירה על ספרו של הרב אליהו מרגליות - מברסק ועד קוסבה רנה
הרב משה מרדכי איכנשטיין

השערה חדשה מי היה רבו של החינוך רנח
הרב אהרן אופיר

= אוצר חקר ועיון =

סוגיית זמני היום בין התלמוד הירושלמי לבבלי רסג
הרב שמואל פרץ

מפתח האוצר

שיעור חלה ורביעית לדעת הש"ך והט"ז _____ רפד
הרב י. שלמה אזרחי

תגובה למאמרו של הרב יוסף יונה בעניין מקום השוק _____ שב
הרב שמואל עדס

בעניין כיסוי השוק, ואם מועיל בו שינוי מנהג - תגובה למאמרי הרב יוסף יונה והרב שמואל
עדס _____ שלז
הרב אהרן כהן

הערות הקוראים _____ תלב

הוספה למאמר המערכת _____ תלב
ענייני חנוכה _____ תלב
מספר הנרות שיש להדליק בחנוכה מידי יום לפי מנהג המהדרין מן
המהדרין _____ תלב
ענפי הנוסח בכתבי היד של תחילת מסכת ברכות _____ תלב

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּלְיוֹן פ"ו – שֶׁבֶט הַתִּשְׁבֵּי"ד, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוֹעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בִּיָּדֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



שֶׁאֲנַחֲנוּ חַיִּים כַּעַת בְּצִלְיָן שֶׁל מְאוֹרְעוֹת גְּדוֹלִים הַפּוֹקֵדִים אוֹתָנוּ. עִם יִשְׂרָאֵל מֵאִזּ וּמֵעוֹלָם, עוֹד מַעֲדִין יוֹסֵף וְאֶחָיו, וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם, כְּשֶׁהָיָה הַקֵּב"ה מְדַבֵּר עִימָם בְּסִתְרָה, כְּמִתּוֹךְ חֲזִיוֹנוֹת הַלַּיְלָה, הִיא מְדַבֵּר עִימָם - דֶּרֶךְ הַמִּכְאֹבִים. וְכִמוּ שֶׁאֵמַר אֱלֹהִים לְאִיּוֹב גַּם עַל יִיסוּרֵי הַיָּחִיד "אֵז יִגְלֶה אֶזְנִי אֲנָשִׁים וּבְמִסְרָם יִחַתָּם", דִּהְיִינוּ שֶׁה' נִגְלָה לְאָדָם בְּחִלּוֹם הַלַּיְלָה אוֹ כְּשֶׁהוּא מֵיִסֵּר אוֹתוֹ. וְכֵן לְכָלִּל יִשְׂרָאֵל, הַקֵּב"ה נִגְלָה מִתּוֹךְ הַיִּיסוּרִים. כִּךָּ הִיא בְּמִצְרַיִם, כִּךָּ הִיא בְּשְׁנֵי חוֹרְבָנוֹת הָאָרֶץ, כִּךָּ בְּגָלוֹת, בְּשׂוֹאָה, וּבְכָל הַמִּלְחָמוֹת בְּאַרְצָנוּ. וְכִךָּ גַּם הַיּוֹם בְּאוֹפֶן הַכּוֹאֵב בְּיוֹתֵר, כְּשֶׁיְּהוּדִים רַבִּים כָּל כִּךָּ נִטְבָּחוּ בְּהַתְּעַלְלוֹת וּמִיתוֹת מְשׁוֹנוֹת בְּעֶצֶם יוֹם שֶׁמַּחַת תּוֹרָה, חֲגוֹ הַשִּׁמְחָה שֶׁל הָעָם הַיְּהוּדִי מִזֶּה דוֹרוֹת, זֶה מִמְּשִׁיךְ בְּמִלְחָמָה הָעֻקְבָּה מִדָּם אֲחֵינוּ הַחַיִּילִים הַקְּדוּשִׁים, וְהַחֲטוּפִים וְהַחֲטוּפּוֹת.

מֵה לַעֲשׂוֹת, כִּךָּ הִיא הַמִּצִּיאוֹת, שֶׁאִין אֲנוּ שׁוֹמְעִים קוֹל ה' אִלָּא מִתּוֹךְ הַיִּיסוּרִים הַבָּאִים עֲלֵינוּ, אֲנוּ פִּלְגָנִים מְטַבְּעֵנוּ, שׁוֹאֲפִים כָּל אֶחָד לְבִטָּא אֶת הַזֹּהוּת הַיִּיחודִית שֶׁל הַשֶּׁבֶט שֶׁלּוֹ, וְאִין אֲנוּ מִתְאַחֲדִים אִלָּא לַשְּׁעָה קְלָה בְּצֵל הַיִּיסוּרִים.

כַּעַת אֲנוּ כֹּבֵר עוֹמְדִים בְּפֶתַח חוֹדֶשׁ שֶׁבֶט, חוֹדֶשׁ בּוֹ מֹשֶׁה הֵחֵל לְבַאֵר אֶת הַתּוֹרָה בְּעֶרְבוֹת מוֹאָב לִפְנֵי הַכְּנִיסָה לְאָרֶץ, שֶׁם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מְאוֹחֲדִים כְּאֶחָד בְּבְרִית הַתּוֹרָה שֶׁבַעֲלָ פָּה. הַתּוֹרָה שֶׁבַעֲלָ פָּה עַל מִירְבִּי סִגְנוֹנוֹתֶיהָ, הוּא גּוֹרֵם מֵאֶחָד. כָּל אֶחָד יִכּוֹל וְצָרִיךְ לְמַצּוֹא אֶת שֶׁלּוֹ בְּתוֹרָה. וַיֵּשׁ קוֹ מֵאֶחָד, הוּא הַמִּסּוֹרֶת שֶׁמִּמֶּנָּה כּוֹלְנוּ בְּאַנּוֹ, כּוֹלְנוּ עֹמְדֵנוּ לִפְנֵי הַר סִינַי, וְכוֹלְנוּ הַשְּׁתַּתְּפָנוּ בְּבְרִית עֶרְבוֹת מוֹאָב, וְכֵן בְּעִלְיִית עֲזָרָא (כְּמוֹכֵן לֹא כּוֹלֵל אֶת מִי שֶׁפָּרַשׁ מִכֶּךָ...).

אוֹלָם, זֶה בְּתַנְאֵי אֶחָד שֶׁנִּכְבַּד אֶת הַמּוֹרֶשֶׁת שֶׁלּוֹ, וּמִתּוֹכָהּ נִגִּיעַ כָּל אֶחָד גַּם לְבִיטּוֹי הָעֶצְמִי שֶׁלּוֹ. אֲנַחֲנוּ חַיִּיבִים לְצִיֵּן כֹּאֵן, כִּי לְאַחֲרוֹנָה נִתְקַלְנוּ בְּכּוֹתְבֵי מֵאֲמָרִים, שֶׁלֹּא הִיא לָהֶם הַכְּבוֹד הַמִּסְפִּיק לְמּוֹרֶשֶׁת הַהִלְכָתִית הַמְּקוּבֵּלָת, וְנִלְאַצְנוּ לְדַחוֹת אֶת מֵאֲמָרֵיהֶם. חֲלִילָה אִין אֲנוּ מְגִבִּילִים אֶת הַשְּׁאֵלָה וְהַחֲשִׁיבָה, וְאִפִּילוֹ אֶת הַפְּסִיקוֹת הַנוֹטוֹת לַפְּעָמִים מִהַשְּׁגוֹר וְהַמְּקוּבֵּל, אֲבָל הַכָּל צָרִיךְ לַהֲעִשׂוֹת בְּכָבוֹד, מִתּוֹךְ הָעֶרְכָּה עֲמוּקָה לְמִסּוֹרֶת, וּמִתּוֹךְ

ידיעה של המקום בו אנחנו נמצאים. אחרת הדברים לא מתקבלים בכלל ישראל, ואינם בכלל התורה שבעל פה.

ומכאן נצא לברך את המוני המוני תלמידי החכמים העמלים גם בשעות קשות אלו על התורה, מתוך ידיעת הערבות שלהם לכלל ישראל, וידיעתם, שלימוד התורה הוא הערובה היחידה לנשמת כלל ישראל, כדי שיהיה לו על מה, ובשביל מה, להתקיים גם במובן הגופני. וזאת הסיבה שגם בעת כזאת, אנחנו ממשיכים את שגרת הירחון, ומפיצים את אורו והאוצרות שבקרבו, לכל דורשי התורה מכל העדות והמגזרים.



אוצר הגנזים

תורת הגוף מכח הנשמה ♦ אגרות להגאון ר' יעקב ישראל
קנייבסקי בעל קהילות יעקב [מכתב ח] ♦ מצות שילוח הקן
בשילחה וחזרה

הגאון רבי יעקב שפירא מזולזיין זצ"ל

ראש ישיבת וולוז'ין, בעל גאון יעקב

תורת הגוף מכח הנשמה*

א.

הנשמה ממלאת את כל כוחות האדם

עש"ק וארא תרפ"ח

דרשו חז"ל בגמ' מסכת ברכות [א, א]:

הני חמשה ברכי נפשי כנגד מי אמרן דוד? - לא אמרן אלא כנגד הקדוש ברוך הוא וכנגד נשמה: מה הקדוש ברוך הוא מלא כל העולם - אף נשמה מלאה את כל הגוף; מה הקדוש ברוך הוא רואה ואינו נראה - אף נשמה רואה ואינה נראית; מה הקדוש ברוך הוא זן את כל העולם כלו - אף נשמה זנה את כל הגוף וכו'.

כמו שהקב"ה ממלא את כל העולם, כן הנשמה ממלאת את כל הגוף*, באופן שגם כל חושי האדם כמו ההרגשה, או המישוש, חוש הראות וחוש השמע וכו' המה עניינים נפשיים, כי איך זה יצויר הרגשת הכאב ע"י דקירת מחט, או הרגשת האבן ע"י נגיעת היד, אם לא שהנפש פועלת בזה, ולמעלה ממדרגת בעלי החיים הלא הוא האדם - המדבר, עם צלם אלוקים, ואף חושים אלו ג"כ גופניים המה, ומכל מקום הגופניות שלו היא נפשיות, כי כל התורה כולה נתנה בעד תורת הגוף, ואין אדם יוצא ידי חובתו במצות תפילין וכדומה בכוונות ובייחודים, כל זמן שלא הניח תפילין על ידו ועל ראשו במקום הראוי.



* מאמר זה נערך מכתבי תלמידים מובהקים, והיות שנכתבו הדברים כרשימות קצרות, הורחבו הדברים למען תרבה הדעת. חידו"ת אלו נמסרו ע"י האי גברא יקירא החפץ בעילום שמו הטוב, למערכת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו של הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד, מתלמידי ישיבת חברון. ומתפרסם לע"נ, ולעילוי נשמת עורך הספר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל ת.נ.צ.ב.ה. כאן המקום לציין, כי מספר מאמרים נוספים פורסמו בעבר בקבצי האוצר (גיליון מח ועד), כולל מבוא קצר לתולדות רבינו זצ"ל. יש לציין כי בספר עדות ליוסף, הובאו חידו"ת מרבינו זצ"ל על התלמוד, בעניינים שונים. כן זכינו לפרסם מאמר נוסף מרבינו בקונטרס יאר יצחק [להורדה] לזכרו של אבינו ז"ל. וכן מאמר מוסרי נוסף בקונטרס מגדל שיר [להורדה]. דוד לוי.

א. ראה עוד במדרש בראשית רבה (יד, ט): "רבי ביסני ורבי אחא ור' יוחנן בשם ר"מ אומרים הנשמה הזו ממלאה את כל הגוף, ובשעה שאדם ישן היא עולה ושואבת לו חיים מלמעלה". וראה מה שהאריך בפירוש נזר הקודש על המדרש.

ב.

תורת הגוף

כן גם מצות "וּבּוֹ תִּדְבֹּק" (דברים י, כ), וכן הציורי "וְהִלַּכְתָּ בְּדֶרֶכָיו" (דברים כח, ט), הם גם כן על ידי מעשי המצוות כמאמרי חז"ל בכמה דוכתי (ראה שבת קלג, ב ועוד), וזהו מה שכתוב: "וְלֹא נָתַן ה' לָכֶם לֵב לְדַעַת וְעֵינַיִם לִרְאוֹת וְאָזְנִים לִשְׁמָע עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (דברים כט, ג), עיין בתרגום (שם): "ולא יחב ה' לכוין לבא למדע, ועינין למחזי, ואודנין למשמע עד יומא הדין", כי כל עיקר התורה ניתנה לחושי האדם, ועל ידם ישיג הוא את השלימות האמיתית. וזהו מה שאנו אומרים (תפילת אהבה רבה): "ותן בלבנו בינה להבין ולהשכיל כו".

ג.

מכח חוש הריח מוכח שהנשמה היא הפועלת בגופו של אדם

ועל פי זה נוכל לבאר את מאמרם ז"ל בברכות (מג, ב):

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: מנין שמברכין על הריח - שנאמר: כל הנשמה תהלל י-ה, איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו - הוי אומר זה הריח.

והנה לפי הרגשתינו גם הגוף נהנה הוא מריח בשמים ערבים, ועם כל זה אמרו חז"ל שהנשמה היא זאת שנהנית ממנו, כי באמת כל החושים המה נפשיים וענייני נשמה.

ד.

טעם ריחן הטוב של בחורי ישראל לעתיד

וכן דעתנו לבאר את המאמר דלקמן (שם):

ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: עתידים בחורי ישראל שיתנו ריח טוב כלבנון, שנאמר: ילכו יונקותיו ויהי כזית הודו וריח לו כלבנון.

לעתיד לבוא יבואו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא, ויתנו את ריחם כריח טוב הלבנון, וסוד הדבר הוא היות שכל מיני הריח המה עניין רוחני, ממילא מובן כי מאדם המעלה נודף ריח טוב, ולהיפך מבעל עבירה נודף ריח שאינו טוב.

ב). וכעין זה בתרגום יונתן (שם): "וְלֹא יִהְיֶה מִיִּמְרָא דְה' לְכוּן לְבָא לְמַנְשֵׁי אֱלֹהִין לְמַגְדַּע וְעֵינִין לְמַרְמְזָא אֱלֹהִין לְמַחְמֵי וְאוּדְנִין לְטַמְטָמָא אֱלֹהִין לְצִיִּיתָא וְאֶתְנִין נְשִׁיתִין אוּרְיִיתָא דְלִבְכוּן וּרְמִזְתִּין בְּעֵינִיכוּן וְטַמְטָמִתִּין אוּדְנִיכוּן בְּזִמְנָא יוֹמָא הַדִּין". ובפירושו כתר יונתן ביאר: "ולא נתן מאמרו של ה' לכם לב לשכוח אלא לדעת, ועינייכם לרמוז אלא לראות, ואוזניכם לאטום [להטפש אלא לשמוע ואתם שכחתם התורה של לבכם ורמזתם בעיניכם ואטמתם [הטפשתם] אוזניכם בזמן היום הזה".

הגאון רבי שלום יוסף פייגנבוים זצ"ל

אב"ד לוקאטש, פולין

אגרות להגאון ר' יעקב ישראל קנייבסקי בעל קהילות יעקב [מכתב ח]*

בעה"ת יום א', תוריע (יתר א') לפ"ק, וגם "הוא א' בסדר מצורע" (חסר א') [-תרפ"ו] לפ"ק.
לאקטש.

לדויו לי' כבר בית"א, דנפיק ועייל ברשות"א, רשויות דרבנן ודאורייתא, בכולא תלמודא
וספרי דרבוותא. כנאמן בית בכל חדרי התורה. כש"ת מר יעקב ישראל נקרא, שליט שליט
אקרא*. וכרבותיה אפלג ליה יקרא. ואברכהו בברכה שמפי אהרן ובניו אמורה.

זה תמול באפוקי יומא מכתבו היקר מיום אסרו חג הגיע. ויק"ץ יעקב"ב משנת"ו, וקץ שם
לויכוחו עמי ושנה פרקו בקצרה, וגם בזה כתב שירא להציע, שמא לא יקובלו לפני דבריו -
והיודע תעלומות יודע, כי חלילה לי מזה ואני מקבל האמת ממי שאומרו, ובפרט מדאיתמחי
גברא וקמיע, בספרו הבהיר שכל דבריו בפלס ישר ואל השערה קולע. אמנם כן כבר הוקלש
הויכוח ולא פש ביני ובניו אלא מילי דסברא זוטרי, דאכתי איכא בהו למישקל ומיטרי. בקצרה
ולא בארוכה, ובכל זאת עדיין למודעי צריכא.



* בקבצי האוצר הקודמים, החל מקובץ פא אלול תשפג, נתפרסמו עד הנה בס"ד שבע איגרות תורה ששלח הגאון ר'
שלום יוסף הלוי פייגנבוים זצ"ל, הרב מלוקאטש-פולין, להגאון ר' יעקב ישראל קנייבסקי (בעל קהילות יעקב) זצ"ל.
האיגרות נכתבו על ידו בעקבות ספר שערי תבונה, שהקה"י חיבר בצעירותו ושלח אותו להגרש". וכן נתפרסמה טיוטת
תשובה אחת מבעל קה"י.

לפנינו האיגרת השמינית, העוסקת בתגובות חוזרות לטענות שכתב לו הקה"י למכתבים הקודמים, וכן היא עוסקת בנושא
חדש מתוך השערי תבונה, בדין שחרור חצי עבד ומקדש חצי אשה וכו' ובפרטי דין עובר ירך אמו והמסתעף, שפתח
הגרש"י את הדיון בהם כאן. אין לפנינו איגרות נוספות, וזו האיגרת האחרונה הנמצאת מהתכתבות זו. איני יודע אם
מאיזה טעם ההתכתבות לא המשיכה או שהיה לה המשך שאינו בידינו.

נקווה שיהיה בפירסום הדברים הצבת יד ושם בהיכלי התורה בימינו לכותב האיגרות, הגאון רש"י פייגנבוים זצ"ל, תלמיד
הגאון ר' מאיר אריק זצ"ל (בעל מנחת פיתים ושו"ת אמרי יושר ועוד). הגרש"י היה מחשובי הרבנים והמשיבים בפולין
שלפני המלחמה, ומחבר שו"ת משיב שלום ועוד, ודבריו מלאים דבר בעיון ובבקיאות וכתובים ברוח חן, בבהירות ובשפה
ברורה. ואולי נזכה שיתעוררו להשלים את הוצאת כתביו בגליונות הירושלמי והרמב"ם.

האיגרות היו ברשות הגר"ח קנייבסקי זצ"ל. ונשוב ונודה לאחים הגאונים בני הגר"ח זצ"ל ולהגרמ"ז ברום נכד הקה"י
שאישרו ועודדו את ההדפסה, ותודה מיוחדת להגר"ר שאול אייזנשטיין, נין בעל הקה"י, שעסק ועמל בפענוח והקלדת
המכתבים. חמרא למריה וטיבותא לשקיה (ב"ק צב, ב). יוסף יונה.

א). כנראה מליצה ע"פ הגמ' חולין קלט, ב והוה קרא קירי קירי.

חלה בעיסה גזולה

א² מה שכתב דגם על דעת השאגת אריה לא עלה כמ"ש דליהוי כהפקר אלא דרצה להוכיח דלכם היינו שיהא של ישראל, לחיי, אבל כמ"ש מכוח הקושיא, דאי כהרא"ש דעריסותיכם דוקא א"כ גם גזולה כיון שאינה ברשות הנגזל ג"כ לאו עריסותיכם הוי.

ומה שהביא מגטין מ"ז³ - לא אבין מה בעי מר בזה. דהתם משני לעולם של ישראל וליקט נכרי, ועל כרחק היינו שהנכרי נותן לישראל מהלקט לדוש ולזכות ולאכול, וא"כ נעשה שפיר דגנך של ישראל, ואם מכח דאדעתא דנכרי לא אפקריה ישראל ראשון והוי גזל ביד הנכרי, מ"מ זה יתורץ כמו שתירצנו הקושיא של השאג"א דעכ"פ בשינוי נקנה ומתחייב.

לבוד בכלאים

ב⁴ במה שכתב בירושלמי דכלאים דלאו מטעם לבוד אלא דלא הוי היכרא - אע"ג דמלשון הירושלמי פחות מג' כסתום משמע מטעם לבוד, מ"מ איני מתעקש וניתן ליאמר כן, דלא תקשי מהתם דלבוד להחמיר לא אמרינן, דהתם לענין עירבוב כלאים שאני.

שטר קידושין ושחרור כאחד

ג⁵ במה שכתב לתמוה עלי במה שכתבתי דבלאחר שתשתחררי שהכס"ף בעי"ן כו' - הנה אני לא כתבתי מטעם שהכסף בעין, וכמדומה שלא נזכר כלל במכתבי לשון זה. ואם כתבתי כן, בטעות נפלט מהקולמוס. אבל כוונתי, דהתם עכ"פ נתן לה כסף שתתקדש, ואם לא תתקדש מחוייבת להחזיר לו. אבל בנידון זה שכתב לה שטר שחרור סתם ואמר לה שבוזה תתקדש, ואם לא תתקדש לו ג"כ אינה מחוייבת לשוב להשתעבד לו ואי אפשר כלל שתשוב להיות שפחתו. ואינו דומה לכתב לו שטר על דמיו או שהזיק, שנתחייב, אבל הכא נהי שנתרצית לדבריו והבטיחה להתקדש לו בזה, אבל לאו מידי יהיב לה ולא שום חוב עליה לאחר השחרור.

ב). המשך למו"מ באיגרת ג' ובאיגרת ו' (בנוגע לשערי תבונה סימן ד').

ג). גיטין מז, א: 'אמר רבה מנא אמינא לה דתנן הלקט והשכחה והפאה של גוי חייבין במעשר אלא א"כ הפקיר היכי דמי אילימא דישאל וליקטינהו גוי אלא א"כ הפקיר הא מפקרי וקיימי אלא לאו דגוי וליקטינהו ישראל טעמא דהפקיר הא לא הפקיר חייב לא לעולם דישאל וליקטינהו גוי ודקא אמרת הא מפקרי וקיימי נהי דמפקרי אדעתא דישאל אדעתא דגוי מי מפקרי'.

ד). המשך למו"מ באיגרת ג' ובאיגרת ו'.

ה). המשך למו"מ באיגרת ג' ובאיגרת ו'.

בירושלמי ריש ברכות

ד' ובדברי הירושלמי דריש ברכות איכא בינינו מילתא זוטרותא, דלענ"ד לא משמע דבא להוכיח רק הא דק"ש דאורייתא. ולמר לא כן.



חזקה שנהג כחיובו בספק הזכרה ובדין ספק מלחה בשר

ה' ומה שכתב דמה שכתבתי בענין הקושיא למה לא ניחא להו דמשום הכי ספק אמר אמת ויציב חוזר אפילו אי חומר בברכה לבטלה ג"כ מן התורה, דמ"מ מכוח חזקה שלא אמר כמו שמקודם שאמר הוחזק בלא אמר, דדומה להא דריש נדה כיון דמגופה קחזיא לא שייך לאוקמה אחזקה דעלולה לראות, והכא נמי עלול להזכיר מכוח חובת גברא דרמיא עליו, [וכתב] שזה גדר חדש שלא נזכר בשום מקום ואיך נחדש מעצמנו כן - הנה אראהו דוגמתו בט"ז יו"ד סי' ס"ט ס"ק כ"ד באשה שאינה זוכרת אם מלחה, שכתב להקל מכח דהוי ספק דרבנן דם שבשלו. ועוד דרמיא להא דפתח בלמען ירבו דאמרינן סירכיה נקיט ואתי הכא נמי מסתמא מלחה כחובתה. והא דלא אוקמינן כאן אחזקה, משום דרוב מולחין, ורובא עדיף מחזקה.

והנקוה"כ שם דחה דבריו דלא שייך כאן ספק דרבנן משום דספק דרבנן במקום חזקה איסור לא מהני. ומ"ש מטעם רוב ליתא דאין כאן רוב עכ"ד יעו"ש. ואילו בהא דכתב דסירכיה נקיט ואתי שתיק ליה, אע"ג דלכאורה תמוה מאד, דהתם דפתח בלמען ירבו ודאי סירכיה נקיט כהרגלו יום יום, אבל כאן מה שייך לומר כן, ובמאי פתחה דנימא דודאי כהרגלה עשתה.

וכי תימא דר"ל שכיון שבדאי עשתה הדחה א' קודם המליחה שוב סירכה נקטא, זה אינו, דודאי משמע דהוא הדין אם גם ההדחה קמיינת אינה זוכרת. אלא ע"כ כוונתו דהחובה דרמיא עליה הוי כחזקה דודאי עשתה, וכן מבואר למעיין בפלתי שם סק"י שכתב ראייה לזה מספק התפלל דאינו חוזר ומתפלל אע"ג דחזקה קמיינתא שלא התפלל, דמ"מ בכהאי גוונא ספק מוציא מידי ודאי כחזקת חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, יעו"ש היטב, אלא דרובא עבדי כחובתייהו ומולחין, ועל זה השיג הנקוה"כ ודו"ק.



יכול להציל באחד מאבריו והרגו ומהו לדין קלב"מ

ו' ובענין רודף - כבר כתבתי, וגם מה שכתבתי בגלוי ביום אסרו חג בטח נתקבל", ולא רחוק כמו שכתבתי שם דנהי דלחיוב מיתה קיימא לן כר' יונתן בן שאול דאם יכול להציל באחד מאבריו אסור להרגו. מ"מ לתשלומין מדלא ניחא להו לרב חסדא ולרבא ולרב פפא לשנויי

ו'. המשך למו"מ באיגרת ה' ובאיגרת ו'.

ז'. המשך למו"מ באיגרות ג' ה' ו'.

ח'. המשך למו"מ באיגרות ה' ו' ז'.

ט'. היינו מכתב ז' שנכתב ע"ג גלוית דואר שנשלחה באסרו חג, ונדרס בקובץ האוצר הקודם, כסלו תשפד.

כדאביי' שמע מינה דסבירא להו דמיפטר, והפוסקים סתמו בזה. ואפשר זה אחד מכמה טעמים שהביאו להרמב"ם ז"ל לכתוב דאם הרגו ולא הצילו באחד מאבריו אינו נהרג עליו. ומשו"ה ס"ל לאביי דגם בתשלומין חייב כיון דאסור להרגו, ואידך ס"ל כיון דאם הרגו אין לו דמים פטור ונידון כבא במחתרת.

אכן א"צ לזה ושפיר כדאמינא, דדוקא ביכול להצילו באחד מאבריו של רודף דאז אסור להרגו, אבל מה שיכולין אחרים להציל הנרדף ע"י כיבוי הדליקה וכדומה, כמו שחייב מיתה אם התרו בו הכא נמי הוי כנייתן להצילו בנפשו, ופשוט דהחויב הוא להציל ע"י כיבוי הדליקה וכדומה ולא להרגו, דהרי בהריגתו לא נועיל כלום, אבל מ"מ דין רודף ממש עליו משעה שהדליק, ובשעה שמדליק הוי לענין תשלומין פטור כנייתן להרגו שלא ידליק ודו"ק.

חזקת תחום ביתו

ז"א ומה שכתב לתמוה על מה שכתבתי דבחול הותר בהליכה לגמרי, ועכ"פ תחום ביתו נשאר לו בכניסת שבת, [ותמה] דא"כ גם לצד עירובו ד' אלפים תיהוי חזקה זו - תם אני ולא אדע!¹. והרי לא עלי תסוב תמיהתו רק על מאור עיני ישראל רש"י ז"ל. אבל תימה לתמיהתו. דודאי חזקה זו של חול לאו חזקה היא, דבא שבת באה מנוחה וחל איסור יציאה חוץ לתחום, רק על מה שכתב דמה זו חזקה דתחום ביתו, הרי נכנס שבת, על זה שפיר נשארה החזקה. דבלא העירוב הרי מותר מביתו אלפים לכל רוח. ואני אומר בהכרח פעם ב' אחר בקשת מחילת כ"ת הגדולה שאיני יודע מה הוא סח, וקנצי למלין². וכבר יצאו הדברים חוץ לגבולים של עיקרי הויכוח ונעשו טפלים.

שחרור חצי עבד והמסתעף בשערי תבונה סימן ז'

והנה עתה ממש פניתי לעיין בספרו היקר³ בסי' ז' בענין שחרור חצי עבד. כי עד כה לא חפצתי לעיין כדי שלא לבלבל המשא ומתן שבינינו בפרקים הקודמים. והנה ראיתי כל דבריו בסימן זה שנאמרו בהשכל רב, ודפח"ח. ולא לסתור דבריו אני בא בכלל, ורק אציע לפניו חוות דעתי העניה בזה. ולא מה שאני מחדש עתה, רק מהרשום בזכרוני ובכתובים עמדי וגם מהנדפס בשמי בעניי בזה בשערי תורה.

י. יעויין סנהדרין עז,א-ב.

יא. המשך למו"מ באגרות ה' ו'.

יב. חסרות כאן כמה מילים.

יג. חסרות כאן כמה מילים.

יד. הכוונה לספר שערי תבונה שהוציא הקה"י בצעירותו, ושלח אותו להגרש"י זצ"ל.

מקדש ומגרש חצי אשה ודין ב' חציין באשה ובעבד

א) בהא דקידושין ז.^ט כתבתי זה כבר בחידושים, דודאי אשה דכתב קרא לא מייתר להכי דאשה ולא חצי אשה, וגם לא שייך כאן פלוגתא דבכמה דוכתי בש"ס לענין אי כסף אפילו מקצת כסף וכדומה, וייתורא ליכא דאלא היכי לכתוב אם לא כי יקח איש אשה, רק דעל כרחק אי אפשר לקדש חצי אשה, דאם מקדש רק חציה א"כ בחציה הב' פנויה היא ומוותרת לאחר, וזה אי אפשר, דאיתתא לבי תרי א"א. וזהו דאמר הש"ס שם דבאיש שאמר לחציי משכחת לה אבל חצי אשה לא משכחת לה, ומינה ילפינן גם למגרש חצי אשה, ולא רק מכוח היקש יציאה להויה, אלא ג"כ כנ"ל, דאם מגרש רק חציה, א"כ חציה השניה אכתי אשת איש, ואיזה ספר כריתות אשר שילחה אם אכתי אגידא ביה כדמעיקרא, דכך לי איסור אשת איש השתא עליה רביע כדמעיקרא.

ועתה רואני שהקשה כת"ה במשחרר חצי עבד דילפינן לה לה מאשה לרבנן, ואם מכר חציה ושחרר אח"כ חצי הב' או שמכר ושחרר בבת אחת כיון דלא שיר, שפיר חייל, א"כ שני חציין בפרוטה אמאי לא חייל. - ובעניי איני מכיר קושיא זו. דודאי אם יצויר באשה כה"ג שבשעה שמגרש חציה מתיר וכורת גם חציה הב' ברגע אחד, הוי מהני. אבל לא יצויר.

והא דשני חציין בפרוטה, לא [מיבעיא] למה שכתב הר"ן ז"ל^ט לתרץ דברי הרמב"ם ז"ל דפסק בבעיי קמאי דודאי מקודשת, כשיטת הגאונים דכל את"ל פשיטותא היא. ומ"מ שני חציין בפרוטה גרע, דאפשר לא שייך כאן כבקמאי דמונה והולך, אלא ע"כ כוונתו דתתקדש לחצאין, וקידושי חצאין באשה לא שייך, וכאמור, דאפי' כוונתו דתיכף שתתקדש לחציה, תוך כדי דיבור תתקדש גם לחציה הב', מ"מ כיון דרצה כן שתתקדש ברגע כמימרא לחציה ושוב בלי הפסק לחצי הב', אינה מקודשת, דלא יצויר קידושין לחצאין, או דילמא גם בזה נאמר דמילי בעלמא נינהו דאמר שני חציין, וכוונתו שמקדשה כולה בבת אחת ממש.

אלא אפילו להראב"ד והרשב"א ז"ל בחידושי שם דלא ס"ל כרמב"ם, אלא דשני חציין עדיף מקמאי, מ"מ הבעיא היא דאפילו הכי אפשר מכוין לחצאין, וכ"ש דבקמאי מכוון לחצאין וזה אי אפשר. והוא הדין בגירושין כהאי גוונא באשה לא מהני.

והוא הדין בעבד, אם אמר או כתב לו הרי חציין [עבד] וחציין בן חורין איכא למיבעא, דמכוון לחצאין ולא מהני לרבנן כמו בגט אשה. ומשא"כ במכר חציו ושחרר חציו ליכא למיחש כלל וכמובן ודו"ק. ואיני מרגיש בכל זה קושיא כלל.



עובר ירך אמו לטרפות ולשחרור ולקידושין ובדין את שפחה וולדך בן חורין ולהיפך

טו). גמ' קידושין ז, א' אמר רבא התקדשי לי לחציי מקודשת חציין מקודשת לי אינה מקודשת אמר ליה אביי לרבא מאי שנא חציין מקודשת לי דאינה מקודשת אשה אמר רחמנא ולא חצי אשה ה"נ איש אמר רחמנא ולא חצי איש א"ל הכי השתא התם איתתא לבי תרי לא חזיא אלא גברא מי לא חזי לבי תרי וה"ק לה דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא'.

טז). עיין ר"ן על הרי"ף קידושין (ג, ב מדפי הרי"ף).

ב) ובדברי הגרע"א ז"ל בתשובה סי' ק"ע, קע"א, ראיתי דסבר מר דהרמב"ם ז"ל סובר ודאי דעובר לאו ירך אמו הוא, מדפסק בפ"ד מפסולי המוקדשין דרצה בולדה מתכפר, וחושב לדוחק לומר דמשום דאדם מתכפר בשבח הקדש הוא. אבל כמדומני שכל זה דלא ככמה גאוני בתראי (ומכללם הלח"מ בפ"ז הל' עבדים הלכה ה', והש"ך ביו"ד סי' רס"ז ס"ק ע"ה, והפרישה, והט"ז שם סק"ל יעו"ש) שזכורני שפלפלו בזה, כמו בספר מלא הרועים, ורבים שהובאו דבריהם בשדי חמד במערכה זו, דנקטו כולו בדעת הרמב"ם ז"ל כתוס' ב"ק מ"ז. [ד"ה מאי טעמא] דלהלכה כיון דאיתותב ר' יוחנן קיי"ל דעובר ירך אמו הוא.

והנה אין הספרים עתה תחת ידי, שכבר הודעתי שבעוה"ר מחוסר ספרים אני ואין אומן בלא כלים. ויוכל להיות שזכורני קלט איזה דבר ממה שאכתוב, ממה שראיתי בספרים כבר. והוא כקבוע וקיים בדעתי העניה בענין זה, דהא דעובר ירך אמו הוא, ודאי לאו כלל הוא לכל מילי. וכי היכי דכתבו תוס' ב"ק שם, דלכל מילי עובר ירך אמו חוץ מלהטריף הולד מחמת טרפות האם, כיון דאית ליה חיותא בפני עצמו, ואינו בכלל כל שאין כמוה חיה מכוח האם. הכא נמי לא קשיא קושיית שו"ת רע"א ז"ל הנ"ל. דבשלמא משחרר עובר לא מהני, דלזה ודאי עובר ירך אמו הוא, שהרי כל עצמו לא חל עליו עבדות אלא מכוח האם דולדה כמותה וכדכתיב האשה וילדיה. ומשום הכי לזה הוי כחד גוף ממש, אבל מקדש עובר, כיון דאית ליה חיותא בפני עצמו וראוי להיות אשה בפני עצמה, לא שייך לזה עובר ירך אמו, כמו לטרפות.

אבל להשתלם ממנו כל הנזק, ודאי שפיר שייך עובר ירך אמו דהיא וולדה הכול כוח אחד לנגיחה, דעובר אע"ג דאית ליה חיותא בפני עצמו, מ"מ מובן דאי אפשר לו במעי הפרה ליגח בכוח עצמו כי אם בכוח משותף שלו ושל אמו. ודו"ק.

ופסקי הרמב"ם בהא דהרי את שפחה וולדך בן חורין דלא מהני והרי את בת חורין וולדך עבד מהני, שכתבו הלח"מ והפרישה והש"ך הנ"ל דהולד טפל לאם ואין האם טפלה לולד (והט"ז תירץ באופן אחר בסי' רס"ז סק"ל הנ"ל), אמת שהלח"מ עצמו כתב שהוא דוחק. אבל לענ"ד אם נוסיף מלח קצת לתירוץ [התפל] הזה יקרא שמו רחובות, והוא כאמור: דכיון דשיעבוד העובר הוא רק מכוח אמו, ואם לא זה שהוא נוצר במעי שפחה, איזה דרך עבר עליו רוח השיעבוד ומאיזה כוח ישתעבד להאדון, א"כ היכי שייך לומר שהאם שפחה והעובר ישתחרר מקודם שיצא לאויר העולם שאז יוכל האדון לשחררו בפני עצמו, אבל בעודו במעי אמו, שמכוח השפחות שלה גם הוא עבד, בהכרח אי אפשר שישתחרר. ולא דמי לעובר במעי בהמה שאם שיירו משוייר כמובן, וגם להא דהפריש חטאת מעוברת דמתכפר גם בולדה", דאפילו אם עובר ירך אמו מ"מ מתכפר בשבח הקדש. אבל בהיפך הרי את בת חורין וולדך עבד, אעפ"י דעובר ירך אמו הוא, מ"מ כבר חל עליו עבדות מכוח האם, ואין שחרורו מוכרח מכוח שחרור האם. ודו"ק.



את בת חורים והוולד עבד למה לא הוי כרות גיטא

(ג) ומה שתמה כ"ג באות ו', דעכ"פ הרי באת בת חורין וולדך עבד, נשאר זכות להאדון בשטר השחרור. ומאי שנא מכותב כל נכסיו לעבדו חוץ מקרקע כלשהו או טלית וכיו"ב דלאו כרות גיטא הוא. - בעניי איני מכיר גם קושיא זו. דהתם בכל נכסי וכו' או אפילו כותב לו עצמך ונכסיי קנויין לך, הרי כלל העבד עם הנכסים בדיבור אחד, ובמשייר איזה שויר ליכא כריתות. אבל הכא הרי את בת חורין [הוא] דיבור ושחרור שלם בפני עצמו. ואידך, וולדך [עבד] לא מרע ליה לגיטא דחירותא דילה, שכבר נשלם במאמר אחד בפני עצמו הרי את בת חורין ודו"ק, ומשא"כ התם דקנויין לך כולל אותו עם הנכסים.



משחרר מעוברת משחרר שתי עבדים בשטר אחד ואם ב' שותפין משחררים בשטר אחד

(ד) ומה שתמה באות ז' מהא דמשמע ודאי דבכותב שטר שחרור סתם לשפחה מעוברת, גם היא וגם ולדה משוחררים. ואמאי למאן דאמר עובר ירך אמו לא הוי כמשחרר ב' עבדים בשטר אחד - הוא נכון כמו שכתב כ"ג. ובפרט למה שכתבתי דלזה הן גוף אחד כיון דכל עצם שיעבוד הולד מכוח אמו. ודוקא בב' עבדים שאינם מכוח שיעבוד אחד אמרינן דלא מהני כמו גבי אשה ולא לה ולחברתה.

ואגיד, הנה בשערי תורה (חלק י"ג חוברת ג' רסי' ה'), נדפס משמי דבר אחד, שאני חולק מסברא על הגאון מהר"ר מאיר שמחה שליט"א מדוינסק שכתב דבאשה אחת שכמה קידושין של אנשים תפסו בה כהא דר' יוחנן בקידושין ס'. יכולים כולם לגרשה בגט אחד, וכן ב' שותפין בעבד משחררין בשטר אחד. ואני כתבתי דלענ"ד ליתא, דהתורה שאמרה וכתב לה ולא לה ולחברתה, לאו אשני גופין מחולקין ממש קפדה, אלא אשתי כריתות בספר אחד. והוא הדין כהאי גוונא כיון דשתי רשויות תפסו בה מכח ב' אנשים, אעפ"י שגוף אחד היא, מ"מ לזה הויא כב' גופין.

וגדולה מזו אשכחן מעין דוגמא במכות כ"ב. במרביע שור פסולי המוקדשין דלוקה דגוף אחד הוא ועשאו הכתוב כב' גופין, ולפירוש רש"י ז"ל שם ובחולין קט"ו וכן ברמב"ם פ"ט מכלאים הי"א, אין זה מחמת שום ייתור וגזירת הכתוב כמו לפירוש ר"ת מכצבי וכאיל, רק דסוף סוף כיון שגוף זה מורכב מחולין וקדשים הוי כב' גופים. ואפי' לפירוש ר"ת, הרי חזינן שכן היא סברת התורה, דכה"ג הוי כב' גופין. ועדיף מורכב זה ממורכב באמת בתולדה מב' מינים, כפרדה שבא מסוס וחמור, דלא קיי"ל כאיסי בתוספתא [כלאים פ"ה ה"ד] ובירושלמי דכלאים פ"ח ה"ב, אלא כחכמים, כיון שנתמזג והיה לבשר אחד. עכ"ד בקיצור ושם הארכתי יותר. ויעיין כ"ג בזה יירא וישפוט אם ייטבו דברי בעיניו.



שטר קידושין בידה ומשיחה בידו

ה) במ"ש בהגה, בשטר קידושין בידה ומשיחה בידו או ביד אחר, הנה בשערי תורה חלק ז' סי' ע', נדפסה משמי תשובת שאלה אחת לרב אחד בענין קידושין, והבאתי שם שיש מחלוקת בזה, דמהרי"ט ז"ל בתשובה חלק אה"ע סי' ל"ח כתב שאם אמר לשון הקידושין בשעה ששניהם אדוקים בהכסף דקידושין הוא קודם מתן מעות. דכל זמן שלא סילק ידו לא מיקרי נתינה, כדאמרינן בגטין בגט בידה ומשיחה בידו. עכ"ד יעו"ש. אבל בתשובת רע"א ז"ל סי' צ"ז תמה עליו מש"ס דב"מ ז, א לענין סודר דאי תפוס בו גע"ג כמאן דפסיק דמי, ופריך מאי שנא מגט בידה ומשיחה בידו, ומשני התם כריתות בעינן, הכא בעינן נתינה ואיכא.

אכן מובן הדבר דמהרי"ט ז"ל סבירא ליה דמקשינן גם לזה הויה ליציאה. וכן כתב בתשובת אריה דבי עילאה משם החת"ס ז"ל והובא בספר מנחת פתים חלק אה"ע סי' מ"ב, דמהרי"ט ז"ל ס"ל דמקשינן הויה ליציאה, עכ"ד שנדפסו שם באורך יותר, ועת לקצר, וד' שנותיו ושנותנו יאריך.

ובכלל מצאו דבריו חן בעיני וליהוי פומיה ופום קן קולמוסו ברוך, לחדש בעל פה ובכתב חידושים אמתיים. ואני מוכן להשתעשע עמו אי"ה גם ביתר הסימנים, לכשאשיג תשובתו הרמתה בנוגע לזה.

ידידו אוהב נפשו הטהורה, באהבת התורה.

הק' [שלום יוסף הלוי פייגנבוים]



הגאון רבי שמריהו יוסף חיים קניבסקי זצ"ל

מצות שילוח הקן בשילחה וחזרה*

אם שלחה עד שתצא מרשותו שאינו יכול לתופסה קיים המצוה כמ"ש בחזו"א יו"ד סי' קע"ה, אבל אם חזרה חייב לשלחה עוד פעם אפילו אלף פעמים כמ"ש ביו"ד סי' רצ"ב ס"ה, ומקיים המצוה כל פעם, ואין מצות שילוח הקן אא"כ רוצה בביצים או באפרוחים כמבואר בחזו"א שם, ולכן צריך שיזכה בביצים או באפרוחים ואז אפילו חזרה אח"כ א"צ לשלחה דהוי מזומן, מיהו יכול להפקירם ויוכל לקיים (עד) [עוד] פעם המצוה הוא או אחר.



* נשלח ע"י הגר"ח קניבסקי זצ"ל לאאמו"ר הגאון ר' יחזקאל צבי טאוב שליט"א. נכתב בכסלו תשס"ד. יוסף טאוב.

אוצר אורח חיים

בגדרי דין "גמרו בידי אדם" ו"גמרו בידי שמים" ♦ טלטול כלי שמלאכתו
לאיסור על ידי כיכר או תינוק [מאמר תגובה] ♦ טיפוח וריקוד בשבת ♦
בעניין אמירת התכבדו מכובדים ♦ האם מותר ליסוע לטיול ונופש במקום
שאין מנין לתפילה ♦ האם תלמוד תורה דוחה תפילה בציבור ♦ טלטול
ס"ת לצורך טיול בן כמה ימים וכן לבית האבל ♦ ברכה על דבר שיש בו
מין דגן טפל ♦ האם יש קדושה בפירות אר"י, ונוסחאות "לאכול מפריה"
♦ ברכת הגומל לתושבי הדרום אחרי שמחת תורה תשפ"ד ♦ בדין ברכת
הגומל בשאר סכנות שאינם מארבעה שתקנו עליהם חז"ל ברכה ♦
על מה מברכים עושה מעשה בראשית ♦ שיטת הרמב"ם בחיוב הצומות
בזמן הזה

רבי דוד יוסף
בעל ההלכה ברורה

בגדרי דין "גמרו בידי אדם" ו"גמרו בידי שמים"

הנה בביצה (כו.) אמרו, ולטעמך תקשי לך קדרות דעלמא, דהא סתם קדרות דעלמא בין השמשות רותחות הן, ולאורתא אכלינן מנייהו [והיינו שהיה לנו לחוש לאיסור מוקצה בקדרות שהיו רותחות בבין השמשות, ולא היו ראויות לאכילה באותה שעה, דמגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא], אלא גמרו בידי אדם לא קא מבעיא לך. [ועיין בשו"ת זרע אמת חלק א' (סימן מא דף מז ע"א), שכתב שאין דין זה מוסכם, ואליבא דרבי זירא בגמרא שם, יש לאסור בגמרו בידי אדם]. והנה רש"י (ביצה כו. ד"ה אלא) כתב לבאר את הטעם שהתירו בגמרו בידי אדם, דכיון דבידו לתקנו בו ביום לא מקצה ליה מדעתיה מפני דחיתו. ולהלן (בד"ה כי) כתב לענין גמרו בידי שמים, דכיון שאין בידו לתקנו מסח דעתיה מיניה. וכן כתבו התוספות (שבת מג. ד"ה בעודן, השני) והאור זרוע חלק ב' (סימן שנה) והשיטה מקובצת (ביצה כו.), דגמרו בידי אדם היינו שבידו לתקנו.

אולם המאירי בבית הבחירה (ביצה כו. ד"ה היו ראויות) כתב לבאר, שכל שדיחוי ותיקונו על ידי אדם, והדיחוי נעשה על דעת תיקון מותר, ואפילו היה נדחה בבין השמשות הואיל ובידי אדם נדחה, ונדחה על דעת שיהיה מתוקן למחר, כגון תבשיל שבבין השמשות הוא בשיל ולא בשיל וכו', שכל שסופו להגמר מעצמו על ידי מעשה שכבר עשה האדם, יראה לי שגמרו בידי אדם הוא. ומבואר יוצא מדבריו דסבירא ליה דגמרו בידי אדם היינו באופן שנדחה על ידי האדם עצמו, אלא שאותה פעולה של דחייה היא על מנת שיתוקן לאחר מכן, וכל כהאי גוונא חשיב כגמרו בידי אדם ולא חשיב דחייה בידיים, כיון שעצם הדחייה נעשית על דעת שיתוקן לאחר מכן, ומחמת פעולת הדחייה נעשה מתוקן לאחר מכן, ולכן מותר לאכול תבשיל שבתחילת השבת היה בשיל ולא בשיל. ועוד מתבאר מדבריו שגמרו בידי אדם אין זה דוקא באופן שיכול לעשות בשבת עצמה מעשה בידיים כדי לתקנו, שהרי בקדרה שאינה מבושלת כל צרכה אינו יכול לעשות מעשה בידיים בשבת כדי לתקנה. ודי בכך שהמעשה שעשה בידיים מערב שבת מביא בודאי לידי כך שיהיה הדבר מתוקן בשבת. ולכן אף על פי שנגמר תיקונו בשבת מאליו, כל שהוא מחמת מעשה שעשה מערב שבת כדי לתקנו, אין כאן דחייה בידיים, ושפיר חשיב גמרו בידי אדם ומותר. [ואין זה דומה לגרוגרות וצימוקים, שאין הדבר תלוי רק במעשה שעשה האדם, אלא הדבר תלוי בחמה אם תזרח ויהיה חומה חזק דיו כדי לייבשם]. ובחידושי המאירי (כו. בד"ה ובשם ובד"ה וכלל הדברים) כתב עוד, שלענין תבשיל שלא נתבשל כל צרכו, כיון שבשעת דיחוי הוא יודע שיהיה ראוי למחר חשיב גמרו בידי אדם, אי נמי כל שסופו להגמר מעצמו על ידי המעשה שעשה בו כבר מתחלה, חשיב גמרו בידי אדם. ועיין בחמד משה (סימן שי סק"ב), שכתב שאף בדעת רש"י יש לומר כן, ואין לחלק בין כשבידו לעשות מעשה בידיים כדי לתקנו לבין כשהיה התיקון מעצמו. ולכן לענין גמרו בידי שמים פירש רש"י דכיון שאין בידו לתקן

מסח דעתיה מיניה, והיינו שיש ספק אם יהיה מתוקן ואין הדבר תלוי בו. וכן כתב הלבושי שרד (שם סק"ט, בט"ז סק"ד), שאף רש"י שפירש דגמרו בידי אדם היינו כיון שבידו לתקנו בו ביום, לאו דוקא שבידו לתקנו, שהרי בקדרה הרוחת בין השמשות אין בידו לתקנה, ובעל כרחנו שכוונתו שמכיון שהדבר ברי בודאי שיתוקן מעצמו חשיב גמרו בידי אדם, כיון שאינו מקצה דעתו ממנו. ושכן משמע ממה שפירש רש"י לאחר מכן, דגמרו בידי שמים היינו על ידי חמה, והיינו שבזה יש ספק שמא תהיה חמה ואין הדבר ודאי. ובשו"ת מנחת שלמה ח"א (סימן י"א אות ב') הביא דבריו, וכתב שיש הכרח לפרש כן בדברי רש"י, וא"א לומר דאליבא דרש"י בעינן שיגמור האדם את תיקונו, שהרי סברא היא שכל שיודע שיהיה הדבר מתוקן מאליו אינו מקצה דעתו ממנו, ובעל כרחנו שאף אליבא דרש"י עיקר הדבר הוא שברי לו שיהיה הדבר מתוקן. וע"ע בתשובת הגר"פ שיינברג שבספר שלמי יהודה (סימן לא בד"ה ולפי"ז).

והנה הכל בו (סימן נח) כתב, שיש שרוצים לומר שתמרים שנותנים עליהם מים בגיגית בערב שבת או בערב יום טוב ונדחו על ידי זה מיד, אם נעשו ראויים לאחר מכן בליל שבת או בליל יום טוב מותר לשתותם בו ביום, דחשיב גמרו בידי אדם אם שהו שם כפי הצורך. וכן הוא בארחות חיים (הלכות שבת סימן יט והלכות יום טוב סימן יט). וכן כתב בספר המכתם (ביצה כז.), שיש שמוכיחים מדין גמרו בידי אדם, שתמרים שנותנים עליהם מים ונדחו מיד ואיחזו בתר לילה או שקלטו טעם יין, מותר להתחיל ולשתות מהם בשבת או ביום טוב, דגמרו בידי אדם איקרו בשהייתו שם כפי הצורך. ומרן הבית יוסף (סימן שי אות ה') הביא את דברי הכל בו, וכתב שדבריו תמוהים, שהרי בגמרא (שבת מה.) אמרו שכל הפירות חוץ מגרוגרות וצימוקים לית בהו מוקצה, ואם כן אין צריך כאן לטעם שגמרו בידי אדם, ועוד דהני ודאי לא הוי גמרו בידי אדם. ולא נתבאר בדברי הבית יוסף מפני מה אין זה נחשב לגמרו בידי אדם. והנה לפי האמור, מצאנו לכמה מהראשונים שכתבו בהדיא כדברי הכל בו, דכל כהאי גוונא חשיב גמרו בידי אדם. ומכל מקום מה שכתב הבית יוסף לדמות דין התמרים הנ"ל לדין שאר פירות, ולא דמו לגרוגרות וצימוקים, נראה שאין כוונתו לומר שלעולם בשאר פירות שלא נתייבשו יש להקל, שהרי בודאי מסתבר שאף בשאר פירות אי איכא תרתי לריעותא, חדא דדחייה בידים ועוד דלא חזו, יש לאסור כמו בגרוגרות וצימוקים, דזיל בתר טעמא, וכל דדמי ממש לגרוגרות וצימוקים יש לאסור. ובעל כרחנו לומר דסבירא ליה דהכא שאני משום דלא חשיב כדחייה בידים, כיון שיודע שיתוקנו בשבת, ומחמת כן כתב דהכא לא דמי לגרוגרות וצימוקים. ולפי הנ"ל יש לומר שגרוגרות וצימוקים שיודע בודאי שיתייבשו מאליהם בשבת אף בלא חום השמש, שפיר יש להקל בזה גם לדעת הבית יוסף. וכן כתב המהר"א הכהן מסאלוניקי בספר יוקח נא (סימן שי סק"ב) בדעת הבית יוסף, ושכל שיהיה בודאי מתוקן מאליו יש להקל לכולי עלמא, ואין כוונת הבית יוסף לחלוק בזה. ובבירור הלכה (סימן שי סק"ד) שיצא לאור בס"ד בקרוב, הארכתי בנידון זה, וכתבתי שיש לומר שבעצם הדבר שאם הדבר תלוי באדם בלבד והוא יודע בודאי שיגמר בשבת, יש לומר שאף הבית יוסף יודה דחשיב גמרו בידי אדם. ואפילו בגרוגרות וצימוקים אם הוא באופן כזה שאינו צריך אפילו לחמה כדי שיתייבשו, והוא בודאי הגמור שיתייבשו מאליהם, יש לומר דשפיר חשיב גמרו בידי אדם, והוי ממש דומיא דקדרה רותחת בבין השמשות. ומה

שאמרו שגרוגרות וצימוקים חשיבי גמרו בידי שמים, היינו מחמת עצם הדבר שאין הדבר תלוי באדם בלבד, והוא תלוי גם בחום השמש, ואם תזרח עליהם החמה וכו'. וכן מוכח להדיא בבית יוסף (סימן שכה) שהעיר על דברי הרא"ש (ביצה פרק ג' סימן יז) שכתב דפת שאפה הגוי בשבת לא הוי מוקצה משום דחשיב גמרו בידי אדם, שהרי גוי שהביא דורון לישראל מדבר שיש במינו במחובר הוי גמרו בידי אדם, שהרי על ידי אדם הם נלקטים, ואפילו הכי אסור. וכתב דשמא יש לומר דשאני התם דאפשר ליגמר שלא על ידי אדם כגון שיפלו מאליהן, הילכך כי ליקטן אדם נמי אסורין. מה שאין כן בטחינה שאי אפשר ליעשות אלא על ידי אדם. ומבואר יוצא דסבירא ליה שאילו היתה מציאות שאין הפירות יכולים לנשור מהאילן מאליהם, ואי אפשר אלא על ידי אדם, שפיר חשיב גמרו בידי אדם, כיון שהוא בידו לגמרי בלא סיוע אחר [וכיון שהוא גוי שהוא מותר במלאכה בשבת, שפיר חשיב גמרו בידי אדם]. ולפי זה יש לומר שטעמו של הבית יוסף שכתב לענין התמרים דלא חשיבי גמרו בידי אדם, הוא משום שהבין הבית יוסף דהתם צריך לסיוע מסויים כדי שיגמרו ויהיו מתוקנים כראוי, ואינו תלוי באדם בלבד. ובוזה אפילו כשיודע בודאי שיהיו מתוקנים אין די בכך להחשיבו לגמרו בידי אדם. ואין הכי נמי שאם אינו תלוי אלא באדם שפיר חשיב גמרו בידי אדם. ועיין למהר"א הכהן מסאלוניקי (סימן שי סק"ב) שמבואר יוצא מדבריו דפשיטא ליה דאף אליבא דהבית יוסף הנ"ל כל שיהיה בודאי מתוקן מאילו יש להקל לכולי עלמא, ואין כוונת הבית יוסף לחלוק בזה. [ועיין במאירי בבית הבחירה ביצה לד. ד"ה ומשנה זו, דעל כל פנים בעינן הזמנה אף ביודע שיתייבשו למחר]. ודו"ק.

ועיין בדרישה (סימן שי סק"ד) שכתב לדחות את דברי הבית יוסף במה שכתב לדמות את דין התמרים לדין שאר פירות, די ש לומר שהתמרים משעת נתינת המים עליהם נדחו לגמרי ועתה אינם ראויים כלל, ואם כן דמו קצת לגרוגרות וצימוקים. ועיין בבית מאיר (סימן שי ס"ב) שתמה על דברי הבית יוסף, דמאי שנא מקדרה של פולין ועדשים שאמרו בגמרא דחשיב גמרו בידי אדם. וכתב דשמא סברתו שמכיון שטעם הפרי שנכנס למים אינו בעולם לא חשיב גמרו בידי אדם, דומיא דמה שכתבו התוספות (שבת יט: ד"ה שמן) [והיינו דחשיב כנולד גמור]. ועיין כיוצא בזה בפרי מגדים (סימן שח אשל אברהם ס"ק עט) דלמאן דאסר נולד לא מהני מה שראוי ודעתו עליו. [ולפי זה כנולד גמור שאסור לכולי עלמא, כל שכן דלא מהני מה שראוי ודעתו עליו]. ועיין עוד בחזון איש (סימן מד סוף סק"ח), שכתב שכל שאינו בכלל תשמישי בני אדם ואין דעתו עליהם לא מהני בזה גמרו בידי אדם. והפרי מגדים (בפתיחה להלכות יום טוב חלק ב' פרק א' אות כו) כתב לבאר בדברי הבית יוסף, דלא חשיב גמרו בידי אדם משום דלא כל העתים שוות ואין כל הפירות שוין, ומי יודע אם יהיו המים ראויים בשבת. ומבואר דסבירא ליה שאם יודע בודאי שיהיו ראויים בשבת יודה הבית יוסף להקל. ועיין עוד בערוך השלחן (סימן שי סעיף ז'). (ועיין בספר אברהם יגל סימן שי מה שכתב לבאר בדברי הבית יוסף. וי"ל ע"ד).

וכמה אחרונים כתבו ליישב מה שהקשה הבית יוסף, שכוונת הכל בו דלכאורה היה לנו לומר שאותם תמרים חשיבי כגרוגרות וצימוקים, דהא אית בהו תרתי, גם דחייה בידים וגם לא חזו, ולא דמו לשאר פירות דלית בהו תרתי, ובבירור הלכה (סימן שי סק"א) הבאתי דברי הראשונים בביאור הא דשאר פירות לא דמו לגרוגרות וצימוקים, ואכמ"ל, ועל זה כתב הכל בו דתמרים

אלו אף דדמו לגרורות וצימוקים מכל מקום חשיבי כגמרו בידי אדם, וכוונתו דהנה גמרו בידי אדם היינו כגון קדרה שהיתה רותחת בבין השמשות. והיינו דכיון שבדאי יוכשר התבשיל שבה מאליו בתוך השבת, והוא סמוך ובטוח ויודע שכן יהיה, כל כהאי גוונא חשיב גמרו בידי אדם. וגמרו בידי אדם אינו דוקא באופן שצריך שיעשה פעולה כדי להכשירו, שהרי בקדרה רותחת אינו עושה שום פעולה, ופעמים שאף אינו יכול לעשות שום פעולה באותה שעה. ובדאי די בכך שידוע בודאי שיהיה מתוקן מעצמו, ורק כשאינו יודע אם יוכשר בשבת לא חשיב גמרו בידי אדם. ולפי זה אף לענין אותם תמרים, כיון שידוע בודאי שיוכשרו לאכילה מאליהם בתוך השבת, חשיב גמרו בידי אדם, אף כשאינו צריך לעשות שום פעולה להכשירם לאכילה, דומיא דקדרה שהיתה רותחת בבין השמשות. וכן כתבו לבאר החמד משה (סימן שי סק"ב) והמאמר מרדכי (שם סק"ה) והלבושי שרד (שם סק"ט). והביאם המשנה ברורה בשער הציון (שם סק"ט). וכן הסכים המהר"א הכהן מסאלוניקי (שם סק"ב) לביאור זה. ומכל מקום כתב להליץ וליישב את דברי הבית יוסף, וכן כתב ליישב בספר בני ציון (סימן שי סק"ה). ועיין עוד בשו"ת חלק לוי (חלק אורח חיים סימן ק') ובשלחן שלמה (סימן שי סק"י ד-טו).

ובאמת שכדברי האחרונים הנ"ל מבואר בהדיא בבית הבחירה להמאירי (ביצה כו: סוף ד"ה היו ראיות), שתמרים שלנו שהושלכו מים בגיגית מערב שבת ולא נראו עד למחר, מותרות בשתיה למחר אף על פי שלא היה ראוי לשתיה בין השמשות, שכל כיוצא בזה גמרו בידי אדם הוא, "שאף על פי שאין התיקון בידי אדם, כל שהמעשה שלו גורם הגמר שלו גמרו בידי אדם הוא קרוי", וכל שכן שאף בין השמשות ראויות הן למזוג את היין ואין דיחויים גמור. ובחידושי המאירי (שם בד"ה ובשם) הביא בשם הרב בדרשי (כוונתו לרבינו משולם מבדריש, בעל ההשלמה) שאמר להקל בדין התמרים הנ"ל אף על גב דאדחו בין השמשות, הואיל ולמחר חזו שהרי על ידי אדם הוא בא. וכתב המאירי לדחות, דאף דדיחוי בא על ידי אדם, תיקונו מיהא אינו בידי אדם. וכתב דמכל מקום אפשר לומר "דהואיל ובשעת הדיחוי יודע שראויות הן למחר, ליכא אקצווי דעת". ומבואר יוצא מלשון המאירי שאף שכתב מתחלה לדחות את דברי הרב בדרשי שרצה לומר בנידון התמרים הנ"ל, דחשיב גמרו בידי אדם, משום דאף דדיחוי בא על ידי אדם, תיקונו מיהא אינו בידי אדם (ואם כן חשיב גמרו בידי שמים), מכל מקום כתב שמכיון שבשעת הדיחוי יודע שראויות הן למחר, ליכא אקצווי דעת. ומשמע דהיינו אף לפי מה שדחה קודם לכן, דהכא אין תיקונו בידי אדם, וחשיב כגמרו בידי שמים, מכל מקום בכהאי גוונא שהוא ודאי ויודע שיהיה ראוי למחר יש להקל. והוסיף עוד המאירי שם לבאר, דכל שסופו להגמר על ידי מעשה שעשה בו מתחלה, גמרו בידי אדם מקרי, ושזה נראה לו ברור, והוסיף עוד טעם אחר להקל, שהרי אף בין השמשות ראויות היו למזוג היין, ולא מקרי דחוי ולא חל עליהן איסור מוקצה בין השמשות. [וביאוריו האחרונים הם כמו שכתב בבית הבחירה הנ"ל]. ועיין בחידושי הר"ן הנד"מ (שבת מג. ד"ה בעודן) שמבואר יוצא מדבריו דכל היכא דקים ליה שיצא מהקצאתו חשיב גמרו בידי אדם, ולכן הקשה לעניין כפיית סל לפני האפרוחים, דהא קים ליה כיון שבידו להפריחם. וכן מצאתי בפסקי ריא"ז (ביצה פרק ג' הלכה ד' אות ו'), שכתב שמוקצה שלא יבש מערב שבת, אף על פי שהזמינוהו ואמרו כשייבש מחר נאכל הימנו, אין הזמנתם מועלת כלום, "שאין הדבר ידוע

שעתידין להתייבש מחר", והרי הוא כמזמין אבנים לאכילה. והובא בשלטי הגבורים (ביצה פרק ג' דף יד ע"א אות ב'). ומשמע שסיבת האיסור היא מחמת שאין הדבר ידוע שעתידין להתייבש, אבל אם יודע בודאי שעתידין להתייבש יש להקל. וכן ראיתי במקור חיים לבעל החות יאיר (סימן שי ס"ה) שהביא את דברי ריא"ז, וכתב דמשמע שבידוע שיתייבשו מחר מותר אף בגרוגרות וצימוקים. ועיין עוד להרמב"ן במלחמות ה' (ביצה יג.) ובתוספות (ביצה ג. ד"ה גזרה), שכתבו לעניין גוי שליפט בשבת, שאם ברי לנו שהיתה דעת הגוי בין השמשות ללקוט בשבת אין בו משום מוקצה, ומוכח גם כן דכל שברי שיבוא חשיב גמרו בידי אדם. (ועיין עוד במה שכתבתי בזה בס"ד להלן בבירור הלכה סימן שכה ס"ק טז בד"ה ומרן הבית יוסף). וגדולה מזו כתבו התוספות (חולין טו: ד"ה כגון) בחד תירוצא, שכל דבר שרגילות הוא שיבוא, חשיב כגמרו בידי אדם, ולכן השוחט בשבת לחולה והבריא לא חשיב הבשר מוקצה, כיון שרגילות הוא שחזור לחוליו, והוי כמו גמרו בידי אדם. וכן כתב בתוספות הרא"ש שם. (ועיין בשו"ת נחפה בכסף חלק אורח חיים סימן ג', שכתב לדון בדעת התוספות בתירוצם השני שם, אם חולקים על זה, או שסוברים שאין רגילות שיחזור לחוליו). ועיין עוד על דברי התוספות הללו במשמרות כהונה ובדברות משה (חולין שם) ובשו"ת יריעות שלמה אולמן (חלק יורה דעה סימן יא סעיף ב' אות ד').

ועדיין יש להעיר על החילוק הנ"ל, שכל שהדבר ודאי שיהיה ראוי לאחר מכן חשיב גמרו בידי אדם, דאם כן אמאי נר שכבה אסור בטלטול ולא חשיב גמרו בידי אדם, והרי הוא יודע בודאי שיכבה בתוך השבת. וכבר העיר כן הלבושי שרד (סימן שי סק"ט) הנ"ל, וכתב שיש לחלק, ולא ביאר מה החילוק בזה. ויש להוסיף על קושיתו, דדין גמרו בידי אדם היינו אפילו במקום שהמוקצה עצמו עתיד בודאי להשתנות ולהיות מותר בשבת, וכגון תבשיל שאינו מבושל כל צרכו שעתידין להתבשל, ובנר הרי אינו אלא בסיס לאיסור עצמו, והאיסור עצמו מסתלק משם לגמרי ולא נותר אלא הבסיס. וכיון שיודע בודאי שיסתלק האיסור עצמו, מפני מה לא חשיב גמרו בידי אדם. ואין לומר דאכתי לא דמי נר שכבה לקדרה רותחת, שלענין קדרה רותחת רצונו שתצטנן לאחר מכן בתוך השבת כדי שיוכל לאכול את התבשיל, והוא יושב ומצפה אימתי תצטנן, שהרי גם בנר רצונו שיכבה ביום כדי שלא יפסידו, ואינו חפץ שיהיה דולק כל השבת, והוא יושב ומצפה אימתי יכבה. ומאידך רצונו שיהיה הנר דולק בתחלת השבת, ואף בקדרה רותחת רצונו שישאר התבשיל רותח באותה שעה כדי שיהיה ראוי היטב כשירצה לאוכלו לאחר מכן. אולם נראה שיש לחלק, שבנר בבין השמשות איסור הטלטול הוא משום דהוי מוקצה מחמת איסור, דהיינו שיעבור על איסור בעצם הטלטול, ובכהאי גוונא לא מהני מה שהוא יודע שיכבה, כיון שיש כאן איסור בעצם, ואין זה רק משום איסור טלטול מוקצה, אלא עשיית איסור ממש בטלטולו מחמת שהנר דולק. מה שאין כן בקדרה רותחת, שאילו היינו באים לאסור את עצם טלטולה, אין זה מצד שעובר על איסור בטלטול, אלא הוא אך ורק משום שיש לדון אי חשיבא מוקצה. ובזה מהני מה שיודע שלאחר מכן לא תשאר רותחת, ודי בכך שיודע שתצטנן כדי להפקיע ממנה שם מוקצה. ועיין בשיטה מקובצת (ביצה כו.), שכתב דגמרו בידי אדם היינו כגון קדרה שבידו לצננה, וגמרו בידי שמים היינו כגון "נר שאין בידו לכבותו". ומבואר דכל כהאי גוונא, אף שלאחר מכן יסתלק המוקצה מאליו, מכל מקום כיון שמחמת איסור אינו יכול לכבותו, לא חשיב גמרו בידי אדם אלא גמרו בידי שמים.

וכן ראיתי בחידושי המאירי (ביצה כז. סוף ד"ה וכלל הדברים), שאחר שכתב לבאר את דין גמרו בידי אדם דהיינו באופן שבשעת דיחוי הוא יודע שיהיה ראוי למחר חשיב גמרו בידי אדם, אי נמי כל שסופו להגמר מעצמו על ידי המעשה שעשה בו כבר מתחלה, הביא שקצת חברים משיבים עליו דאם כן אף נר שהדליקו באותה שבת יהיה מותר בטלטול, שהרי יודע בבין השמשות שסופו לכבות על ידי מעשה ההדלקה שנעשית בו על ידי אדם. וכתב ליישב, דהתם נאסר הנר בטלטול בבין השמשות, וממילא לגמרי אסח דעתיה מיניה, מה שאין כן בקדרה שהיא ראויה לטלטול בבין השמשות ולא אתקצאי לגמרי. וכתב עוד דעדיפא מינה נראה לו, דאנן סופו לבוא לידי גמר התיקון על ידי מעשה אדם קאמרינן דחזי, אבל הכא אין סופו לבוא לידי תיקון ואדרבה סופו לבוא לידי דיחוי על ידי מעשה. [והיינו שמעשה ההדלקה של הנר אינו מעשה של תיקון שעל ידו יהיה ראוי, אלא אדרבה הוא מעשה של דיחוי, שמחמת שהוא דולק אסור לטלטלו]. ועיין באור זרוע חלק ב' (סימן שנה) שהביא בשם הר"ר אליהו, שכתב להקל בגוי שעשה מנעלים בשבת, הואיל וגמרו בידי אדם ויכול לגומרו בשבת. והיינו שמכיון שהגוי דעתו לגומרו, והוא אינו מצווה על שבת, ממילא חשיב גמרו בידי אדם. והתפארת למשה על הרא"ש (נדפס על הגליון בהרא"ש ביצה סוף פרק ג') הביא את דברי האור זרוע, וכתב לבאר לפי זה בדברי הרא"ש שם, דהא דלא קיימא לן כרבי שמעון בנר קטן שהיה דולק בבין השמשות, אף על פי שדעתו עליו ויושב ומצפה שיכבה מעצמו, ולא חשיב גמרו בידי אדם, ויש אומרים דאף תנאי לא מהני, שאני התם שהוא מוקצה מחמת איסור, דבעל כרחו הם מוקצים ממנו בשעת איסור, ולכן לא חשיב גמרו בידי אדם. ורק כשהיה של גוי שבידו לתקנו בשבת, והעלה על דעתו שיגמר בשבת אמרינן דחשיב גמרו בידי אדם ושרי לישראל. וכן כתב בשו"ת קרן לדוד (חלק אורח חיים סוף סימן קנח). וכעין זה כתב בקובץ שיעורים (ביצה סימן ו'), שמה שהתירו בדבר שבדאי יהיה מותר בשבת, אינו אלא כשהוא מותר מצד עצמו אלא שאינו ראוי לשימוש, ובזה אמרינן שאף שבבין השמשות לא היה ראוי לשימוש, כל שנעשה ראוי לשימוש בתוך השבת מותר בשימוש. אבל דבר שנאסר בבין השמשות מחמת איסור שהיה בו, אף שהיה הדבר ודאי בבין השמשות שיהיה האיסור נותר בשבת, אסור משום מגו דאתקצאי. וכתב הקובץ שיעורים לבאר כן בדברי התוספות (ביצה ד. ד"ה נימא). ועיין עוד בחידושי רבי עזריאל (נדפס במפרשים מכת"י בש"ע החדש, סימן שי) שכתב ליישב כן הערת הלבושי שרד הנ"ל.

אמנם אין לכחד שמדברי התוספות (חולין טו: ד"ה כגון) לענין שוחט לחולה, דאף כשהיה בו איסור מלאכה גמורה בבין השמשות, כל שמסתבר שיהיה מותר בשבת עצמה, כגון בחולה מערב שבת שרגילות הוא שחזור לחוליו, שפיר חשיב גמרו בידי אדם. וכן מבואר בתוספות הרא"ש (חולין שם), ובתפארת למשה הנ"ל העיר בסוף דבריו שגם מדברי התוספות (שבת מג. ד"ה בעודן, השני) מוכח דלא סבירא להו כחילוק הנ"ל. וכן מוכח בתוספות (ביצה כז. ד"ה אלא) ובחידושי הר"ן הנד"מ (שבת מג.). ולדבריהם צריך ביאור מפני מה נר שכבה לא חשיב גמרו בידי אדם. וצ"ע. ועיין בשפת אמת (שבת מג.) שהעיר מדברי התוספות שם, וכתב שלולא דבריהם יש לומר שבאמת יש לחלק בין קדרה שיש בה תבשיל שלא נתבשל, דלא אסח דעתיה מינה ובדעתו ליטלה אחר הבישול. מה שאין כן באפרוחים, שבאותה שעה שהם עליו חשיבי מוקצה גמור,

ואף שאינו מסיח דעתו ממנו אין הדבר תלוי בהיסח דעתו, כיון שבאותה שעה הוי מוקצה גמור, ולא מהני מה שדעתו ליטול הסל לאחר שירדו. ועיין עוד בספר בית אברהם (בסוגיא דמוקצה ביצה כו.) ובספר ים יששכר (ביצה פרק א' עמוד ה' בד"ה אגב) ובשו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן י' אות ב') ותנינא (סימן יז אות ג') ובמאורי אש השלם (עמוד תרח) ובקהלות יעקב (ביצה סימן ב') ובשו"ת מנחת יצחק חלק א' (סימן פא אות ג') ובשו"ת אז נדברו חלק א' (סימן ה') ובספר חוט שני חלק ג' (פרק עג עמוד קסג) ובשו"ת מגדנות אליהו חלק ב' (סימן סד) וחלק ג' (סימן כד) ובשמירת שבת כהלכתה (פרק כב הערה כג) ובתשובת הגר"ח פ' שיינברג שבספר שלמי יהודה (סימן לא בד"ה ונ"ל).

ולענין אם שייך דין גמרו בידי אדם בחפץ השייך לגוי והגוי מתקנו בשבת כדי שיהיה ראוי. הנה לעיל בסמוך הבאתי בשם האור זרוע חלק ב' (סימן שנה) בשם הר"ר אליהו, שכתב להקל בגוי שעשה מנעלים בשבת, הואיל וגמרו בידי אדם ויכול לגומרו בשבת. והיינו שמכיון שהגוי דעתו לגומרו, והוא אינו מצווה על שבת, ממילא חשיב גמרו בידי אדם. ומאידך הביא האור זרוע בשם הר"ר יום טוב להחמיר בגוי שעשה מנעלים בשבת, ומבואר דסבירא ליה דאף שהגוי אינו מצווה על שבת ודעתו לגומרו בשבת, לא חשיב גמרו בידי אדם. ודברי האור זרוע הובאו בפסקי מהר"ם ריקאנטי (סימן קמט) ובהגהות אשר"י (ביצה פרק ג' סימן ז'), וכן הובא בבית יוסף (סימן רנב) בשם הגהות אשר"י. והרמ"א בהגה (סימן רנב סעיף ד') פסק כדעת הר"ר אליהו להקל. (ועיין במה שכתבתי בזה בס"ד באורך בבירור הלכה סימן רנב ס"ק כב). ולהלן בבירור הלכה (סימן שכה ס"ק טז) הבאתי בשם כמה ראשונים, שכתבו לענין פת שאפה הגוי בשבת משלו ולצורכו, דלא חשיבא הפת מוקצה מחמת שקודם לכן היתה קמח או חטים או עיסה, דכיון שהיא של הגוי חשיב כגמרו בידי אדם. אולם לעומתם דעת כמה ראשונים דפת שאפה הגוי בשבת חשיבא מוקצה ואינה בכלל גמרו בידי אדם. וע"ש באורך בענין אם פת שאפה הגוי בשבת חשיבא גמרו בידי אדם. ומרן השלחן ערוך (סימן שכה סעיף ד') כתב שפת שאפה הגוי לעצמו בשבת יש אוסרים ויש מתירים, ובשעת הדחק או לצורך מצוה כגון סעודת ברית מילה או לצורך ברכת המוציא יש לסמוך על המתירים. ונחלקו האחרונים אם מה שלא התיר בזה לכתחלה הוא משום שחשש לאוסרים בזה מצד מוקצה, או היינו משום שחושש לכתחלה לדעת הראשונים הסוברים שבדברי מאכל החמירו יותר ואסרו אף כשעשה הגוי לצורך עצמו. והבאתי את דברי האחרונים בזה בבירור הלכה (שם ס"ק יח). וע"ש.

ולענין אם דין גמרו בידי אדם היינו אפילו בשעה שעדיין אינו ראוי, וכגון קדרה שהניחוה להתבשל ויש בתוכה תבשיל שעדיין לא נתבשל כראוי ואינו ראוי לאכילה, אם מותר לטלטלה קודם שנתבשל התבשיל. עיין בפרי מגדים (סימן שח משבצות זהב ס"ק כה) ובספרו ראש יוסף (ביצה כו.) שכתב להקל בזה. וכן כתבו בשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (סימן שכה סעיף ו') והגר"י אייבשיץ בבינה לעתים (פרק ג' מהלכות יום טוב סוף הלכה י') והחזון איש (סימן מא ס"ק טז). וכן מתבאר מדברי המאירי בחידושו (ביצה כו. סוף ד"ה וכלל הדברים), שקדרה שיש בה תבשיל בשיל ולא בשיל ראויה בטלטול בבין השמשות ולא אתקצאי לגמרי. וכן מוכח להדיא מדברי האור זרוע חלק ב' (סימן שנה) בשם הר"ר אליהו, שמתיר מנעלים שעשה הגוי בשבת, דחשיב גמרו בידי אדם, והיינו שהגוי אינו מצווה, וכיון שיכול לגומרו בשבת ואינו בא לרשות הישראל אלא אחר שנגמר

שפיר דמי. וכתב שמה שמבואר בביצה סוף פרק קמא שמנעל שלא נגמר חשיב מוקצה, מיירי בשל ישראל. ולכאורה במנעל שאינו תפור הרי עדיין אינו מוכן כלל, ולא דמי כלל לגמרו בידי אדם. ומוכח דסבירא ליה דאף קודם שנגמר, כל שיכול לגמרו חשיב גמרו בידי אדם, ולכן יש לחלק בזה בין של ישראל לבין של גוי, ובגוי שפיר חשיב גמרו בידי אדם. ודו"ק. אולם התהלה לדוד (סימן רנט סק"י) כתב לבאר בדברי הראב"ן (סימן שמו) שכל עוד לא נתקן ונעשה ראוי אסור בטלטול. וכן מוכח בחידושי הרא"ה (ביצה כו: ד"ה בעא), שכתב שגמרו בידי אדם אפילו דחוי מעיקרו מותר "כשחזר ונראה", מידי דהוי אכולהו קדרות בבין השמשות דסתמן רותחות ולא חזו בהרתחתן. ועיין בשו"ת שאילת שאול חלק א' (חלק אורח חיים סימן נד) שכתב להוכיח לאסור כל זמן שאינו ראוי, מדברי הר"ן בחידושי (שבת מג.). ועיין בתהלה לדוד מהדורא תנינא (סימן רנב סק"ב) שהביא את דברי האור זרוע הנ"ל, ותמה על דבריו, דכל כהאי גוונא לא חשיב גמרו בידי אדם. והביאו בשו"ת מגדנות אליהו חלק ב' (סימן סד), וכתב לדחות לפי הנ"ל, דאף קודם שנגמר כל שיכול לגמרו חשיב גמרו בידי אדם, והביא שהגרש"ז אויערבך בקובץ מאמרים כתב להחמיר קודם שנגמר (וכן מתבאר מדברי הגרש"ז בשו"ת מנחת שלמה חלק א' סימן י' אות ב' ובמאורי אש השלם עמוד תרט, שכל שעדיין לא נתבשל התבשיל, אף שעתיד להתבשל מאליה, חשיב מוקצה). והניח דבריו בצע"ג. ולפי האמור מבואר יוצא שנידון זה הוא מחלוקת בין רבותינו הראשונים.



היוצא לדינא מכל האמור לעיל: דבר שאמנם הוא מוקצה מצד עצמו, אלא שביד האדם לתקנו בשבת, באופן שאין באותו תיקון משום איסור בשבת, ובדעתו לתקנו, ואחר שיתקנו אינו נחשב יותר למוקצה, נחשב "גמרו בידי אדם", ואינו אסור משום מוקצה, מפני שבכל כיוצא בזה אינו מקצה אותו מדעתו מחמת דחייתו באותה שעה, ודעתו עליו לתקנו כדי שיהיה ראוי בשבת. ולכן קדרה שיש בה תבשיל רותח בכניסת השבת בבין השמשות, ומסירה לאחר מכן מעל הכירה, מותרת בטלטול בשבת, שאף על פי שבאותה שעה אין התבשיל ראוי למאכל מחמת שהוא רותח, מכל מקום אינו נחשב למוקצה מחמת כן. ואין אומרים בזה "מגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא", כיון שבידו לצנן את התבשיל עד שיהיה ראוי למאכל. וכן פולים ועדשים שבישולם ביום טוב, שמשעה שנתנם בקדרה אינם ראויים למאכל מחמת רתיחתם, ושוב אינם ראויים לאכילה כלל עד שיגמר בישולם, מכל מקום אינם נחשבים למוקצה, כיון שבידו לתקנם על ידי שיניחם כדי שיגמר בישולם, ומותר לטלטלם ביום טוב. אבל דבר ש"גמרו בידי שמים", דהיינו שאין ביד האדם לתקנו, ואין הדבר תלוי בו בלבד, נחשב למוקצה, כיון שמחמת כן מסיח דעתו ממנו. ולכן תאנים וענבים שהעלה אותם אל הגג על מנת שיתייבשו בחום השמש וייעשו לגרוגרות וצימוקים, נחשבים ל"גמרו בידי שמים", שהרי אין הדבר תלוי בו אם תצא השמש על הארץ, ואם יהיה חום השמש חזק עד שיתייבשו הגרוגרות והצימוקים מחמתו.

ולדעת רבים מרבותינו הפוסקים, אפילו דבר שעדיין אינו מוכן בבין השמשות של כניסת השבת, אבל עתיד בודאי להיגמר בשבת מחמת מעשה שעשה בו האדם קודם השבת כדי לתקנו שיהיה ראוי בשבת, נחשב "גמרו בידי אדם" ואינו מוקצה. ולכן תבשיל שאינו מבושל כל צרכו

שהונח מערב שבת על גבי הכירה, אף על פי שבבין השמשות עדיין לא נתבשל, ועדיין אינו ראוי לאכילה, מכל מקום כיון שעשה מעשה בהנחתו על גבי הכירה כדי שיתבשל ויהיה ראוי למאכל, נחשב "גמרו בידי אדם", ומותר לטלטלו.

וכל זה אינו אלא כשאותו דבר העתיד להיות ראוי בשבת, אין טלטולו בבין השמשות אסור מחמת מלאכת שבת, וממילא אינו מסיח דעתו ממנו אף באותה שעה. וכגון קדרה שיש בה תבשיל, שעצם טלטול הקדרה עם התבשיל אין בו איסור, וכיון שעתיד התבשיל להתבשל ולהצטנן לאחר מכן, ויהיה ראוי לאכילה בלא שיעשה שום פעולה, נחשב הדבר ל"גמרו בידי אדם" אף בשעה שעדיין אינו ראוי. אבל דבר שטלטולו אסור בבין השמשות מחמת מלאכת שבת, כגון נר שהיה דולק בבין השמשות, אף על פי שיודע בודאי שיכבה הנר במשך השבת, אסור לטלטלו אפילו אחר שכבה, שהרי בשעת בין השמשות היה אסור מן הדין לטלטלו, וממילא מסיח דעתו ממנו באותה שעה. ולכן אף על פי שבודאי יכבה מאליו במשך השבת אסור לטלטלו לאחר מכן, ואין זה נחשב ל"גמרו בידי אדם".

ודבר ש"גמרו בידי אדם" שאינו נחשב למוקצה ומותר לטלטלו, היינו אפילו בשעה שעדיין אינו ראוי. וכגון קדרה שהניחוה להתבשל ויש בתוכה תבשיל שעדיין לא נתבשל כראוי ואינו ראוי לאכילה, ומותר לטלטלה אפילו קודם שנתבשל התבשיל. [ובלבד שיזהר שלא יבוא להגיס בקדרה או לעשות פעולה אחרת שיש בה משום קירוב בישול].

ולפי האמור לעיל בהגדרת "גמרו בידי אדם", כתבו כמה מפוסקי הדורות האחרונים, שמאכלים קפואים שאינם ראויים למאכל בשעה שהם קפואים, מותר להוציאם מן המקרר ולטלטלם בשבת, ואינם נחשבים למוקצה, כיון שבידו להפשירם עד שיהיו ראויים למאכל, והרי זה דומה לקדרה שיש בה תבשיל רותח, שאינה נחשבת למוקצה מפני שנחשבת ל"גמרו בידי אדם".

וכן בגדים או מגבות שהיו רטובים בערב שבת בבין השמשות, ותלו אותם לייבוש קודם השבת, והם עתידים להתייבש בתוך כמה שעות באופן שיהיו ראויים ללבישה ולשימוש בשבת, מותר לטלטלם בשבת אחר שנתייבשו, וכן מותר ללובשם ולהשתמש בהם בשבת, שמכיון שהם עתידים להתייבש בתוך השבת, נחשבים ל"גמרו בידי אדם". [אבל קודם שהתייבשו אסור לטלטלם, מפני שיש לחוש שמא יבוא לסחוט אותם בשבת, ורק אם היה לכוש בבגד שנרטב מותר לו להישאר לכוש בבגד זה, וכן אם אין לו בגד אחר וצריך ללבוש בגד זה, מותר ללבושו בשבת]. ובענין בגדים שהיו רטובים בבין השמשות, יש עוד סברות וסניפים להקל לטלטלם אחר שנתייבשו, ובמק"א הארכתי בנידון זה.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקוה

טלטול כלי שמלאכתו לאיסור על ידי כיכר או תינוק [מאמר תגובה]

בגליון טבת תשפ"ד האריך הרב ניסים שטרית בענין טלטול כלי שמלאכתו לאיסור ע"י כיכר או תינוק, והעלה לאיסורא. ותורף דבריו שם שאמנם דעת הרא"ש [כלל כ"ב ס"ח] להיתרא, וכ"ד המאירי בביצה כ"א ע"ב ורי"ן. אולם דעת רוב הראשונים לאיסורא, והם ההשלמה [והמאורות] שאוסר אם הניח את הכלי בשבת [ומתיר אם הניח בע"ש]. ור"ת ור' יוסף [שהובאו בשה"ל סי' ק"כ], בעה"מ, הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הר"ן והמיוחס לר"ן, שאוסרים אף אם הניח בע"ש. וכתב שגם הספרדים יש להם לאסור, כיון שכך דעת רוב הראשונים, עיש"ב. והרב משה בוטון בהערה שם חלק על הכרעתו, שהרי השו"ע פסק כהרא"ש שהוא אחד מעמודי ההוראה, ולא נראה שהיה חוזר בו מפני דעת שא"ר, אף שהם הרוב, ובפרט במילי דרבנן. וכ"פ מרן הגרע"י זצ"ל [בשו"ת יבי"א ח"ז סי' ל"ט אות א' ובחזו"ע שבת ג' עמ' נ"ד-נ"ח] להקל בזה עכת"ד.

אולם נראה שדברי הרב ניסים שטרית מקויימים והעיקר לאסור בזה, וכפי שנבאר בס"ד. ראשית, אוסיף שגם מדברי הרי"א"ן ברפ"ז נראה דס"ל להתיר, שכתב: ואם היה בו דבר של היתר כגון מדוכה שיש בה שום מטלטלין אותה אפילו מחמה לצל ע"כ. ונראה מדבריו שבכל דבר של היתר הדין כן.

ומאידך לדעת האוסרים יש להוסיף עוד רבים. כן הסכים הארח"ח באות שס"ט עי"ש. וכ"נ דעת הרמב"ם, שסתם שלא אמרו כיכר או תינוק אלא למת בלבד, ולא חילק בין דבר שאינו כלי לדבר שהוא כלי, וגם לא כתב היתר זה אלא במת. וכ"כ ספר הבתים שער ז' אות ד', שהביא את דברי הרמב"ם בפכ"ה הי"ד וט"ו, וכתב וז"ל מדברי הר"ם שמענו שלא התירו לטלטל דבר האסור אפילו ע"י כא"ת. ויש מי שהיה אומר שכל כלי אע"פ שאסור לטלטלו מטלטלו ע"י כא"ת ולא אסרו אלא באבן וכיו"ב שאינו כלי ואומר שכ"ד הרי"ף, ודברי הר"ם נתבררו לנו כפי הדרך שביארנו ע"כ. ומבואר דס"ל שבכל כלי אסור ע"י כא"ת ושכן דעת הרמב"ם*. וכנראה בדעת הריב"ש בסי' צ"ג והרשב"ץ בח"א סי' קל"ז [שהביא הב"י בסי' רע"ט], שדנו לגבי הנחת פתיתי לחם על נר בשבת וכתבו שאינו מועיל דלא התירו כא"ת אלא למת בלבד, עי"ש. ומסתימת דבריהם נראה שלא אסרו רק בנר שהוא מוקצה מחמת גופו [כחילוק הראב"ד], אלא

א). ובחזו"ע שם כתב שאין ללמוד מסתימת הרמב"ם לאיסורא, דהרמב"ם העתיק את לשון הגמ', ומה שנפרש בגמ' נפרש ברמב"ם, עי"ש. אולם בדברי ספר הבתים מפורש שכן למד מסתימת הרמב"ם לאיסורא. ופלא על החזו"ע, שהביא בתחילת הדברים את דברי ספר הבתים והשמיט את החלק הזה בדעת הרמב"ם, וכתב בפשיטות שאין ללמוד מדברי הרמב"ם. ובפרט שגם פשט הגמ' זה לאיסורא, וכדעת רוב הראשונים, ולכן סתם הרמב"ם בזה.

כל שאינו מת לא התירו, אף בכלי שמלאכתו לאיסור. וכ"נ דעת הר"א אב"ד שהביא המאירי ברפ"ז בשם גדולי קדמוניו שבנרבונא, שכתב להתיר טלטול נר אם נותן בו פת 'מע"ש' עי"ש. ומשמע שבשבת לא ס"ל להתיר כלל, אע"פ דס"ל שיש היתר כא"ת גם במוקצה מחמת איסור, כנר, אם נותנו בע"ש.

ולענין הכרעת ההלכה. מה שטען הרב משה בוטון שהעיקר כהרא"ש להקל בדרבנן אף נגד רוב הראשונים – איני יודע מנין כלל זה. ואדרבה יתכבד להביא לנו ראייה לזה, שהרי עיקר הדין הוא לפסוק כדברי רוב הראשונים אף להחמיר בדרבנן. וכל מעלתו של הרא"ש זהו רק כשנחלק עם פוסק אחר לבדו, אבל כנגד רוב הפוסקים, שביניהם יש גם את הרמב"ן והרשב"א ור"ת ועוד – אין שום הגיון שהשו"ע היה פוסק להקל כהרא"ש.

ולדוגמא אביא מהלכות אבלות, דקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל, והב"י בסי' שצ"ט ס"א לענין אבלות שלשים למי שהרגל ביטל לו גזירת שבעה, הביא שלדעת הרמב"ן נוהג אבלות שלשים ברגל גם במה שהרגל מתיר בעלמא כגון תספורת לבא ממדינת הים וכדומה, ולדעת הרא"ש אינו נוהג כלל. וכתב הב"י ולענין הלכה נקטינן כדברי הרמב"ן שהם נכוחים בטעם וראיה ע"כ, הרי שהכריע בסברא להחמיר כהרמב"ן נגד הרא"ש בלבד, אפילו בהלכות אבלות. ובודאי שגם בנידון זה הסברא הפשוטה היא כדעת רוב הראשונים, שכן היא פשוטה הגמ' לא אמרו כיכר או תינוק אלא 'למת בלבד', וכ"ש שזו דעת רוב הראשונים, ואין הרמב"ן לבדו.

וכן ביו"ד סוסי' קי"ג לענין האם הקדרות נאסרות בבישולי גויים, שהביא שדעת הרא"ש והרא"ה להתיר, ודעת הרשב"א וסה"ת והר"ן לאסור, ורי"ו כתב שדעת רוב הפוסקים להתיר, וחלק עליו הב"י וכתב שלא דיבר נכונה אלא הרוב אוסרים. ופסק בשו"ע לאיסורא נגד דעת הרא"ש, למרות שהוא לא יחיד אלא הרא"ה עמו, ולמרות שזה דרבנן ולמרות שהרא"ש הוא מעמודי ההוראה, ולמרות שאין שם רוב 'מובהק' נגד הרא"ש [ולמעשה עיין מה שכתבתי בתורת הקדמונים ח"ב סי' צ"ח שהמחלוקת היא שקולה, ורבים מרבני הספרדים פסקו להקל בזה, אולם הכא איירינן לברר דעת השו"ע עצמו], וכ"ש בן בנו של ק"ו בנידון דידן. והדברים פשוטים עד מאוד. ובפרט למה שהוספנו שגם דעת הרמב"ם כן וכפי שכתב בדבריו ספר הבתים, א"כ פשוט שהעיקר להחמיר בזה שהוא עמוד הוראה שמסייע לרוב הראשונים.

וכל זה היינו צריכים במונח שאכן השו"ע פסק להקל כדעת הרא"ש, אולם אעיקרא השו"ע לא 'פסק' כדעת הרא"ש אלא כתב בס"ה: 'יש מתירים' לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור אפי' מחמה לצל ככר או תינוק ע"כ. אלא שלפי כללו של הסמ"ע בחו"מ סי' ט"ז סק"ח שכתב בנידונו: והיותר נראה לומר, דהמחבר לא כיון לכתוב יש מי שאומר משום דיש פלוגתא בזה, אלא כל מקום שמצא דין שאינו נזכר ג"כ בשאר פוסקים כתב עליו ויש מי שאומר, וכן מוכח לפנים בדברי המחבר בכמה מקומות ע"כ. לפיכך, הבינו כמה אחרונים שהשו"ע ס"ל להיתרא בנדו"ד, ומהם הגדולת אלישע [דנגור] שם שכתב: ומרן בשולחנו הטהור כיון שלא הביא דעת האוסרים נראה שדעתו להתיר ע"כ. וכן נקט בפשיטות מרן הגרע"י זצ"ל במקומות שהזכרת, עי"ש.

אולם כבר הארכתי בתורת הקדמונים ח"א סי' מ"ט [בענין ברכת הנר ביוה"כ] שיש הבדל יסודי ומהותי בין אם הביא מחלוקת בב"י ואעפ"כ כתב בשו"ע בלשון יש מי שאומר, לבין אם לא הביא מחלוקת בב"י, ולכן כתב בשו"ע לשון יש מי שאומר, שהסמ"ע דיבר על מקרה שבב"י לא הביא מחלוקת ובזה שייכים דבריו, אולם אם הביא מחלוקת בב"י – נקטו מהרמב"ח, השו"ג, ר' משה פריה והשד"ח שכונתו לפסוק 'לא' כמו הדעה שהזכיר בשו"ע. ודעת המט"י, מאמ"ר, כסא אליהו, תורת שבת, צדק ומשפט, שבח פסח, בית מאיר והכה"ח שבזה 'אין הכרעה' בשו"ע, עיש"ב. והדברים מוכרחים מאוד, שהרי הסמ"ע כתב שמה שכתב יש מי שאומר 'לא משום שיש פלוגתא בזה', והרי כאן חזינן בב"י שיש פלוגתא בזה, אז ודאי שעל זה לא אמר את דבריו, ולכן הבינו כן האחרונים הנ"ל. וצ"ע על הפוסקים שלא חילקו כן והשוו את זה לדברי הסמ"ע, דרב המרחק ביניהם וכנ"ל.

ובאמת שהכה"ח לשיטתו כתב כן להדיא בסי' ש"ח אות ב"ן: הא דכתב יש מתירין 'משום דיש אוסרין' כמו שכתב בבית יוסף יעו"ש. הרי שאין דעת השו"ע לפסוק כהיש מתירין אלא כתב שיש מתירים משום שיש אוסרים, ואין לו הכרעה בזה. וא"כ בודאי שיש להחמיר בזה לפי כללי ההלכה דאזלינן בתר רוב הראשונים והרמב"ם ביניהם לאיסורא, ובפרט שדבריהם מסתברים. וגדולה מזו, אם מרן הב"י כשראה רק את ההשלמה שחולק על הרא"ש – אעפ"כ לא פסק בפשיטות כדעת הרא"ש אלא הביאו בשם 'יש אומרים', אם היה רואה את כל הראשונים הנ"ל, על אחת וכמה וכמה שהיה פוסק כמותם ולא כדעת הרא"ש.

ומה שכתב בשו"ת יבי"א ח"ז סי' ל"ט לעשות כעין ס"ס מדעת הראשונים דס"ל שמותר לטלטל אפילו נר ע"י כא"ת ע"ש – צע"ג מה יושיענו ס"ס זה, דהא בשתי המחלוקות דעת רוב הראשונים לאסור, ועדיין נשארנו שרוב הראשונים אוסרים, וביניהם הרמב"ם והרמב"ן והרשב"א, שהם מגדולי ההוראה.

ומה שהביא שם את דברי החק"ל שאין ביד הדיין להחמיר נגד דעת מרן אע"פ שהרוב אוסרים, ע"ש – החק"ל לא מיירי במקום שמרן השו"ע לא ראה את דברי הראשונים, שבזה ודאי דאמרינן אילו מרן היה רואה היה חוזר בו, וכפי שהארכתי בח"א סי' א' מפי ספרים וסופרים, וגם החק"ל נקט כן בפשיטות בכל ספרו כפי שיראה המעיין. אלא כונתו ברורה, למקרה בהם 'האחרונים' נחלקו על מרן בפסק ההלכה ובשיקול הדעת וכדומה, אבל כאן אנו אומרים 'שמרן עצמו' ס"ל להחמיר בנידון דידן.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כדברי המ"ב והכה"ח להחמיר ולא לטלטל כשמל"א ע"י כא"ת, אלא בשעת הדחק, דסמכינן על היחיד בשעת הדחק, וגם מרן השו"ע ס"ל כן לאור הנ"ל.



תגובת הרב משה בוטון

בס"ד

לכבוד ידידנו הרה"ג עמנואל מולקנדוב שליט"א
אחדשה"ט.

מרן השו"ע לא תמיד פוסק ע"פ רוב הראשונים ובהרבה מקומות נטה קו מדברי הרוב, ובכל זאת קבלנו הוראותיו גם במקומות אלו.

ובכל זאת כשמרן הביא דין בשם ראשון אחד או מיעוט ראשונים ממש, וכעת נדפסו דברי ראשונים מפורסמים שבודאי היה פוסק כמותם, אמרינן שהיה חוזר בו. או שנמצאו דברים מהרמב"ם, שהשו"ע תמיד פוסק כמותו, וכדומה.

אבל בנידוננו לענ"ד אין הכרח שמרן היה חוזר בו. לא מדובר שמצאו תשובת הרמב"ם, מצאו כמה ראשונים מפורסמים, אבל בכל זאת יש עוד הרבה ראשונים חשובים וידועים שעומדים כדעת מרן, ובראשם הרא"ש. ויכול להיות שבהמשך ימצאו עוד ראשונים כדעת מרן ואז שוב יתהפך הרוב, וזה חוכא ואטלולא (וכמו שראינו שהרב שיטרייט חשב שהביא את כל הראשונים, והנה הרב מולקנדוב בא והביא עוד). ומה הועילה לנו קבלת הוראות מרן?

אלא פשוט וברור שלומר שמרן היה חוזר בו צריך משהו מוחלט וקונקרטי יותר מסתם רוב ראשונים, צריך שמש"כ מרן יהיה ממש כמעט דעת יחיד, או שהראשונים שנמצאו הם מג' עמודי הוראה וכדומה.

זה אשר בליבי להסביר הערתי, והיא באמת הערה כוללת על דרככם בחיפוש אחר הראשונים (ומזמן רב הדברים נמצאים בבטני עוד ממאמרים קודמים, אלא דלא אסתייעא מילתא עדיין לכתוב את הדברים בבהירות עם ראיות וכו' כנצרך). ובאמת שבנד"ד אין הדברים מוגזמים, ונראה שיש מקום להחמיר מחמת רוב הראשונים (וכעת ראיתי בכת"י הלכה ברורה שכתב שראוי להחמיר בזה גם לבני ספרד, אף שקבלנו הוראות מרן. אולם לא כתב שמרן היה חוזר בו). ודבריי יותר אמורים בעשיית רוב ראשונים נגד מרן, כשהרוב בנוי מראשונים לא כ"כ מרכזיים, ותמיד יכולים להימצא עוד ראשונים כאלו, ויש ראשונים שהב"י פחות היה מתחשב בהם (וכאמור אין זה המקרה בנידוננו).

עד כאן מה שאני יכול לכתוב בלי ספרים לפניי, ובעז"ה בל"נ כשאשוב אל מקומי אחפש בספרי מרן הגרע"י ובהקדמת הב"י איך מגדירים יותר טוב את ההתחשבות ברוב ראשונים.

בברכה

משה בוטון



תגובת הרב עמנואל מולקנרוב

י"ש כח.

לעצם הענין יעיין כבודו במה שכתבתי בח"א סי' א' באריכות, ובאחרונים שם שאפילו על ראשון אחד או שנים אמרו אילו מרן היה רואה היה חוזר בו, מה שאני איני עושה כן אלא בצירוף הרבה ראשונים, שלדעתי אין ספק שהיה חוזר בו בכל המקרים שאני דן בהם. ויש להוסיף שגם בספר בני ציון לכטמאן כתב להדיא כדבריי בענין זה.



הרב יחיאל אומן

טיפוח וריקוד בשבת

הנה ידוע שיש המתופפים על השולחן תוך כדי שירה, ובדר"כ שאר העם אין מוחין בהם מטעם הנתבאר בגמ' דמוטב שיהיו שוגגין, ויש המצרפים בכאן את הקולא של הרמ"א ע"פ התוס' שבוה"ז לא שייך הגזירה, אמנם כמשי"ת אין סמך לזה.



א.

איסור השמעת קול, והתוספת בגזירת טיפוח

הנה איסור השמעת קול בשבת שנינו בב' מקומות. הא' בגמ' בעירובין (קד.) במעשה דעולא שסבר דכל השמעת קול אסורה, וא"ל רבה "לא אסרו אלא קול של שיר". וכן דעת רוב הראשונים כרבה דדוקא קול של שיר אסור.

ועוד חלק באיסור מצאנו במשנה בביצה (לו:) "ואלו הן משום שבות לא עולין באילן וכו', ולא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין". ומפרש בגמ' בכל איסור משום מה גזרוהו, ובאיסור לטפח ולרקד מפרשי' גזרה שמא יתקן כלי שיר.

וגם בשו"ע מצאנו שחילק את האיסור לב' חלקים. הא' בסי' של"ח שכותרתו "דברים האסורים בשבת משום השמעת קול", ושם כלל את כל הדברים שנתבארו בגמ' בעירובין (להקיש על הדלת, ולשחק באגוזים, ולהכות להבריח העופות, וכו'). והב' בסי' של"ט שבו כלל כמה גזירות פרטיות שגזרו בשבת, ובס"ג כתב "אין מטפחין וכו' גזרה שמא יתקן כלי שיר".

ובפשטות הטעם שנשנה בפנ"ע, משום שבהלכות השמעת קול נתבאר דהיינו דוקא כשמשיע קול בכלי המיוחד לשיר (ולר"ה אף אם מיוחד רק להשמעת קול). ולכן כאן אסרו רבנן אף טיפוח וסיפוק בידיו ורגליו, וכמש"כ המאירי (במג"א) "שכל קול שהוא נעשה לשמחה יש לחוש בו לתיקון כלי שיר". אמנם עדיין קשה, מדוע עיקר הגזירה במשנה נשנה דוקא על החלק הב' של טיפוח וריקוד, ולא כל משמעי קול.



ב.

היתר התוס', והתמיהה בדבריהם

והנה לעיל מינה (בדף ל:) איתא: "אמר ליה רבא בר רב חנין לאביי: תנן אין מטפחין ואין מספקין ואין מרקדין, והאידנא דקא חזינן דעבדן הכי ולא אמרינן להו ולא מידי", וא"ל "הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין".

וכתבו התוס' "ומיהו לדידן שרי דדוקא בימיהן שהיו בקיאים לעשות כלי שיר שייך למגזר אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למגזר".

והקשה הב"י, דהא קי"ל דאע"פ שנתבטל טעם הגזירה מ"מ לא בטלה הגזירה, וא"כ איך כאן כתבו התוס' דבטל, ותירץ דהתוספות מדמו ליה למשקין מגולים דשרו האידנא לפי שאין נחשים מצויים (וכמו שביארו בע"ז לה.).

אמנם הדברים צ"ע, וכמש"כ הערוה"ש (ס"ח) "והדברים מתמיהים, חדא דקשירת נימי הכנור שכיחא טובא, וכן לגלגלה על היתידות... ובשני הדברים יש חיוב חטאת משום קשירה ומשום מתקן מנא". וכן צ"ע דעד היום יש בקיאים בהכנת כלי שיר, וא"כ אף אם לא היו חז"ל גוזרים מחמתם*, אבל איך נאמר דכהיום נתבטלה התקנה?

[והיה מקום לומר ד'שמא יתקן כלי שיר' הכונה שיכין מחדש, ולפ"ז אודא קושיית הערוה"ש. אמנם דבר זה לא מסתבר, דהרי ב'שמא יטה' מצאנו בפוסקים דהחשש הוא רק בנר קיים שמא יטנו, ולא שמא יביא נר חדש. והיינו שחכמים גזרו בדברים קרובים להכשל בהם, ועשיית כלי שיר שהוא דבר הנמשך זמן, בודאי אין לחשוש בו].



ג.

ביאור ב' חלקי הגזירה

אמנם מה שיש לבאר בזה, ונתרץ קודם קושיא א', דבאמת מבו' דעיקר איסור משמיעי קול בשיר אינו גזירה מיוחדת שנמנו בה חכמים וגזרו עליה, אלא דהוא חלק מאיסור מתקן מנא שיש בעשיית כלי שיר, שממילא ודאי שאין לעסוק בכלים אלו, שתוך כדי הניגון בהם שכיח שיתקן.

וכן מדויק לשון הרמב"ם (פכ"ג ה"ד) "כל דבר שהוא גמר מלאכה חייב עליו משום מכה בפטיש... לפיכך אסור להשמיע קול של שיר בשבת, בין בכלי שיר כגון כנורות ונבלים בין בשאר דברים". מבואר כנ"ל דהוא מכלל האיסור של תיקון מנא.

ואח"כ באו חז"ל והוסיפו עוד גזירה פרטית של דברים העלולים להביא לידי כלי שיר, אף שעתה אינו עוסק בהם כלל, שמא יבוא לידי כלי שיר.

(א). אף דבשופר ולולב ומגילה שביטל, גם שם הוא מיעוט שאין בקיאים, אמנם י"ל דכיון שהיא מצוה מוטלת על כל ישראל שייך לחשוש בזה יותר, וגם דאין חילוק מוגדר בינם לכל ישראל.

(ב). ובבחינה זו אינו דומה למים מגולין, שהמציאות השתנתה לגמרי, שהיום כלל אין נחשים מצויים, אבל כאן השתנה רק מרוב למיעוט.

(ג). וסיום דבריו: "אפילו להכות באצבע על הקרקע או על הלוח או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים או לקשקש את האגוז לתינוק או לשחק לו בוזג כדי שישתוק כל זה וכיוצא בו אסור גזירה שמא יתקן כלי שיר". והיינו דמתחילה כתב אופן של כלי שיר גמור, ואח"כ כתב אופן שאינו כלי שיר אבל הוא בכלים אחרים דרך שיר, ואח"כ כתב אופן של דרך נעימה ולא שיר ממש, כגון קשקוש לתינוק.

ומעצם הדין שגזרו בטיפוח וריקוד שמא יתקן, ולא החשיבוהו כגזירה לגזירה, מוכח מינה ג"כ להתעסקות בכלי שיר היא חלק אחד עם תיקונם. ולכן די בחשש א' – שמא ינגן בכלי שיר, שהוא ענין אחד עם שמא יתקנם.

[ובאופן א' יש לבאר, ע"פ דברי הביה"ל בסי' של"ח ד"ה הואיל, שכתב דמה שאסרו כל משמיעי קול הוא משום עובדין דחול. והיינו לפי מה שנתבאר במקו"א, שענין 'עובדין דחול' שנאמר בשבת, שייך בכל הענינים שאינם מלאכה גמורה אלא דומין לה. והכא נמי מה שאסרו כלי שיר שמא יתקן, הכונה שלכן הוי מעשה חול, שענין כלי שיר שייך לענין תיקון מנא].



ד.

דברי התוס' בגזירה הרחוקה דוקא

ולפ"ז יתבארו היטב דברי התוס', שכתבו דבזה"ז בטלה התקנה, והקשו עליהם איך שייך לבטל משום טעם כזה. אבל להנ"ל מתורץ, שדוקא התקנה הנוספת שהוסיפו חכמים להחמיר גם בטיפוח וריקוד, שהוא חשש יותר רחוק, לגבי זה שייך לומר דלא חששו מתחילה אלא עד כמה שכל אחד מצויים לו כלי נגינה ובקי בהם, שממילא הוי גזירה קרובה. אבל לפי המציאות בזמן התוס', שרק מעטים בקיאים בתיקון כלי נגינה, בזה הוי פשיטא להו שלא נאמרה מתחילה הגזירה.

וקודם שנביא את דברי המ"ב שפסק כן להדיא, נביא ממי שביאר כן באורך, ה"ה בס' צרור החיים בקונט' קול השיר (הובא בשו"ת מהר"ם שיק או"ח קכ"ז, ועי' בקצרה בשו"ת ר"ע הידסהיימר סי' נ') שכתב דלא יעלה על הדעת להתיר לנגן בכלי שיר משום סברא זו דאין אנו בקיאים, דהלא ידוע הוא דכל המנגנים בכלי שיר יודעים ג"כ לתקן אותם, וא"כ מי שמנגן עתה יצא מכלל הרוב שאין בקיאים. אלא ודאי שתוס' מיירו בגזירה זו שגזרו על כל ישראל בטיפוח וריקוד, וגזירה זו לא גזרו אלא כשהרוב בקיאים, אבל לא גזרו על רוב משום מיעוט (והביא סיעתא לזה מתוס' בסוכה נ: שכתבו דהניגון בכלי שיר במקדש אסור, אבל התקיעה מותרת. והחילוק לפי דרכו, דשופר הוא כלי שלא שייך בו תיקון, ולכן גם בו הוי גזירה רחוקה, שלכן לא גזרוהו במקדש).

ועי' באג"מ (או"ח ח"ב סי' ק') שג"כ הקשה כקושיא הנ"ל (וחילק ממים מגולין שעברה החששא לגמרי, וכמו שהערנו לעיל), ותיירץ "שהטעם הוא דנחשבה כלא פשטה הגזירה, דאף שכבר פשטה בימיהם, אבל כיון שעכשיו נשתנה מכפי שהיה בימיהם שנסתלק הטעם לא נחשב מה שפשטה בעת שהיה הטעם לפשטה גם עכשיו כשליכא הטעם. ואף שמ"מ הרי צריכין למנות ולבטל, יש לומר דכיון שידוע שכל החכמים שבעולם היו מסכימין להתיר מאחר שעוברין, וכדחזינון שאף כשהיה הטעם אמרו שלא למחות כדי שיהיו רק שוגגין ולא מזידין, ידעינן מזה שאם היה אפשר לבטל התקנה ולא יהיה כלל איסור היו ודאי רוצין בזה רק שאז שהיה הטעם לא היו יכולין לבטל משום שכבר פשטה, ולכן כשנסתלק הטעם שלא נחשב כפשטה", ע"ש.

וגם לפי דרכו לא נאמר זה אלא על החלק של אין מטפחין וכו', שכלפי זה אמרה הגמ' שלא נתפשטה הגזירה, אבל בודאי לא אשכחן מי שיתיר השמעת כלי שיר וכו' בשבת, וא"כ כלפי זה לא נאמר כלל ההיתר.

וכ"כ המ"ב (סק"י) "האי להקל בכל קאי על טיפוח וסיפוק וריקוד, ולא על שאר דברים הנזכרים בסעיף זה, ואפילו בטיפוח וריקוד אין כדאי להניח המנהג שלא במקום מצוה אלא משום הנח להם וכו'", וציין לא"ר ותו"ש.



ה

האם שולחן הוי כלי שיר

וכעת פש גבן לדון האם דפיקה על השולחן חשיב ככלי שיר או שהוא בכלל הגזירה של סיפוק וטיפוח. דהנה לפי החילוק שביארנו בין המשנה בביצה, שהיא הגזירה הרחוקה, ובין הגמ' בעירובין, ששם מדובר על כלי שיר עצמם, והרי בגמ' בעירובין שם הובאו כמה דוגמאות של השמעת קול בכלים שונים, ובכולם חילקה הגמ' אם נעשה בנעימה כדרך שיר או לא כדרך שיר, ומוכרח שכל השמעת קול בכלי בדרך נעימה הוי ככלי שיר עצמם. וכ"כ המ"ב (סק"א) דלהטיף מים להשמיע קול נעים אסור "דהוי ג"כ ככלי שיר".

וכן מוכיח לשון הרמב"ם שכלל בכלל הגזירה של כלי שיר כל השמעת קול בדרך נעימה, ורק בה"ה כתב את הגזירה הנוספת שאין מטפחין וכו'. וכן השו"ע לא התיר בסי' של"ח אלא להקיש על הדלת כשאינו דרך שיר כלל.

וברמ"א החמיר עוד גם בכל כלי שעשוי להשמעת קול, שאסור אף כשמשמיע קול שלא בדרך שיר. ועי' בביה"ל שביאר דזו דעת רוב הראשונים, ורק הרמב"ם היקל בזה, ותלה גם בזה אם עושה כדרך שיר או לא. ומ"מ כשעושה כדרך שיר, לכו"ע אסור מעיקרא דדינא.



ו.

מוטב יהיו שוגגים כשספק ישמעו

ולגבי 'מוטב שיהיו שוגגין', עי' ברא"ש בביצה (ה"ב) שכתב "והני מילי במידי דידעינן בודאי דלא מקבלי מינן. אבל במידי דלא ידעינן מחייבין למחות בידם", וכ"כ הסמ"ג (סוף מצוה י"א) דמהגמ' בשבת (נה), ע"ש בתוס' שג"כ כתבו כן בקיצור) מוכח דהוא הדין בספק אם בידו למחות, כדאי' התם שבשעת החורבן אמר הקדוש ברוך הוא למשחית 'וממקדשי תחלו' - אלו בני אדם שקיימו כל התורה מאלף ועד תי"ו, ואף על פי שאמר הקדוש ברוך הוא גלוי וידוע לפני שאם היו מוכיחין לא היו מקבלין, אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא אם לפניך גלוי לפנייהם מי גלוי.

ועי' בברכ"י (תר"ח) שביאר לפ"ז את פסק מהרימ"ט שחילק בדין זה בין נשים לאנשים, וכפשטא דגמ' דמיירי דוקא בנשים, והקשו עליו מכ"מ שנת' דגם באנשים שייך. אלא ביאר הברכ"י כונתו מצד אורחא דמילתא, דנשים אינן שומעות ואינן מקבלות ודאי, ובאנשים הוי איפכא, דארחייהו לשמוע לדברי חכמים.

וכן פסק המ"ב להלכה (בסי' תר"ח סק"ג) "דוקא בידע בודאי שלא יקבלו ממנו, אבל בספק שמא יקבלו צריך למחות אפילו במידי דרבנן", ובשעה"צ הביא מדברי התשב"ץ (ח"ב סימן מ"ז) "ואילו הנחנו בני אדם על מה ששוגגין בכל יום היו מוסיפין שגגות ותפול התורה מעט מעט ח"ו" [ובשו"ת אג"מ (יו"ד ב' ל"ג) כתב שמצוה לפרסם הדבר].

ובודאי באופן שהדופקים סבורים שיש להם על מי לסמוך, אם יוכלו להראותם החילוק הברור בין הדברים, ושמעשם הוא כאיסור כלי שיר הגמור, בזה בודאי שאין לומר מוטב שיהיו שוגגין, דמי שיר"ש בלבו ישמע ויקבל ויחדל ממעשהו.



הבה"ח יצחק פרץ

מכסיקו

בעניין אמירת התכבדו מכובדים

מקור העניין

איתא בגמרא ברכות (ס:) הנכנס לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון תנו כבוד לאלקי ישראל הרפו ממני עד שאכנס ואעשה רצוני ואבא אליכם. אמר אביי, לא לימא אינש הכי דלמא שבקי ליה ואולי. אלא, לימא שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, סמכוני סמכוני, המתינו לי המתינו לי, עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם. ע"כ. ופרש"י: התכבדו: אל המלאכים המלוים אותו הוא אומר שנאמר כי מלאכיו יצוה לך.

ובתלמוד ירושלמי איתא (פ"ט ה"ד): נכנס לבית הכסא מברך שנים, אחת בכניסתו ואחת ביציאתו, בכניסתו מהו אומר, כבוד לכם המכובדים משרתי קודש דרך ארץ הוא פנו דרך ברוך האל הכבוד. עכ"ל.^א

וכן איתא במסכת דרך ארץ רבה (פ"א ה"ו): הנכנס לבית הכסא אומר: התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון תנו כבוד לאלקינו ועמדו במקומכם והזהרו (גירסת הגר"א: ועזרוני ושמרוני וסמכוני והמתינו) עזרוני שמרוני המתינו לי עד שאכנס ואצא שזה דרכן של בני אדם. עכ"ל.

וכ"ה במסכת כלה רבתי (פ"י): מידי דדרך ארץ קתני, דברכות לא קתני, אלא הא דתנן לסוף פרקא, הנכנס לבית הכסא אומר התכבדו, ואמאי התם לאו ברכה היא, דאמר מר, היה מתעטף בטלית המצויצת מניחו ברקן זוית ואינו (צ"ל: וצריך לומר אשר יצר) צריך לומר אשר יצר למה לי אידי דתאנו הא תני הא.^ב

ביאור הגר"ק צ"ל: מידי דד"א קתני: איך יתנהג בפשיטת בגדיו שהוא מידי דצניעותא וד"א אבל מילי דברכות לא קתני הכא. לסוף פרקא: דא"ר (דרך ארץ רבה). אומר התכבדו מכובדים: וקס"ד דתפילה היא הא תניא נמי מידי דברכות. התם לאו ברכה היא: אלא אומר כן למלאכים המלוים אותו התכבדו כו' שמבקשם שימתינו לו עד שיצא. דאמר מר: וההיא דאמר מר דתני התם ה' מתעטף ולפנינו ליתא. וצריך לומר אשר יצר: כצ"ל ביציאתו מבית הכסא. אידי דתאני הא: שיאמר התכבדו תני נמי שיאמר אשר יצר. עכ"ל.



א. ועיין בראבי"ה (סי' קמו) שהביא דברי הירושלמי לחתום בשם, ולא פסק, ועי' בדברינו לקמן בדעת האבודרהם. ורוב הראשונים לא הביאו את נוסח החתימה, וכן כל הפוסקים, וברור דאין לחתום.

ב. אמנם נראה דדבר זה דמי שיש לו ציצית אינו צריך לאומרו, אינו מוסכם לכל, וגם בזמננו נהגו לאומרו, ואפי' שהייתה להם ציצית. ואכמ"ל. ועי' בביאור חלקת יעקב למסכת כלה רבתי שפקפק בזה.

דעות הראשונים

ורין זה של אמירת התכבדו מכובדים העתיקו אותו רוב רבותינו הראשונים בלי הוספות בעצם הדין (אמנם בנוסח יש שינויים רבים, עי' בסוף המאמר), והם: **הרא"ש** (שם), **הרי"ף** (דף קיח מדפי הרי"ף), **רמב"ם** (פ"ז מהל' תפלה ה"ה), **ריב"ב** (על הרי"ף שם), **סידור רבינו שלמה ב"ר שמשון מגרמייזא** (הובא בקובץ שיטות קמאי ברכות ס:), **כלבו** (הל' ברכות ס' פז), **פסקי ריא"ז**, **אהל מועד** (שער הברכות דרך שלישי), **צידה לדרך** (מאמר ראשון כלל שלישי פכ"ח), **מאורות** (ברכות שם, וכ"ה בס' מלחמת מצוה לבעל המאורות), **פירוש התפלות לר"י בר יקר** (הובא בקובץ שיטות קמאי שם), **סידור רב סעדיה גאון**, **נמוקי יוסף**, **פסקי הרי"ד**, **ר"י הכהן מלוניל**, **ריבב"ן**, **מצוות זמניות** (הל' ברכות שער ט), **ראב"ן** (סי' רב), **ראבי"ה** (סי' קמו), **רא"ה**, **בה"ג** (הל' ברכות), **רוקח** (סי' שדמ), **ספר הפרדס** (שער שמיני), **ספר השולחן** (הל' תפלה שער חמישי), **רבינו ירוחם** (גי'ג ח"ב), **טור** (סי' ג ס"א), **פירוש רבינו סעיד בן דוד נ' עדני** (הל' תפלה פ"ז ה"ה), **בית נתן** (עמ' 88, ועמ' 124), **ריטב"א** (פסקי הלכות ברכות עמ' 80), **סדר רב עמרם גאון** (עמ' 248), **אגודה** (ברכות אות רט), **רבינו אליהו מלונדריש** (בפסקיו עמ' קכו), **רבינו מנוח** (על הר"ם פ"ז מהל' תפלה ה"ה), **ארחות חיים** (הל' ברכות אות סג) **בית הבחירה לרבינו המאירי** (ברכות שם), **סידור רבינו שלמה ברבי נתן** (עמ' 138), **ספר הפליאה** (דף ל ע"ב, עמ' 68), **ספר חסידים לבן אחרות של הרא"ש** (עמ' יב), **ספר הכוזרי** (עמ' 56) **רב נטרונאי גאון** (בתשובות מהד' ברודי חא"ח סי' א), **פירוש על הפיוטים** (עמ' 28).

וראיתי בשו"ת יצחק ירנן (ח"ב סי' יג) שכתב שגם המחזור ויטרי (עמ' 735) כתב להגיד נוסח זה. אמנם לענ"ד המחזור ויטרי לא נחשב שפסק כן, והרי הוא רק העתיק כל מסכת דרך ארץ ושם מובא דין זה. וצ"ע. וכע"ז יש לומר על המנורת המאור שהעתיק את מסכת דרך ארץ ושם הביא דין זה. ולכאורה זו לא ראייה שסובר כן. [וכתב לי ע"ז דודי הגאון רבי משה פרץ נר"ו, וז"ל: קשה לומר שהראשונים יעתיקו בספרם את דברי הברייתא שאינה להלכה בלי להעיר ע"ז. ושאני הרב חיד"א שעשה זאת, שכתב כן בהדיא בהקדמתו. ומזה גם נראה שאין הדבר נפוץ. וגם הרב חיד"א הביא דברים שלא עיין בהם כראוי, ולא דברים שאינם להלכה]. ולענ"ד דברי במקומן עומדין.

והנה **בספר הבתים** (על הרמב"ם פ"ז מהל' תפלה ה"ה) כתב נוסח זה והוסיף: ויש מי שכתב שאין ראוי לומר ברכה זו אלא ירא שמים וחסיד ביותר אבל אדם אחר נראה כגאווה, ולא נתברר לי. עכ"ל. (ועי' בשו"ת וירא פנחס (ח"א עמ' תרעו) שכתב שלשון זה הוא בא לומר שלא נתבררה לו דעתו של היש מי שכתב ולא מסכים איתו, ולמעשה פוסק כהסתם דיש להגיד. והוסיף שם שאולי אילו מרן היה רואה הערה זו של ספר הבתים על דברי ר"ד אבודרהם היה חוזר בו).

וע"ע **בספר המספיק** (עמ' סג) שכתב ויש אומרים שאומר קודם כניסתו התכבדו מכובדים קדושים וכו'. עכ"ל. וצ"ע למה כתב בלשון ויש אומרים, והרי אביו הרמב"ם כתב דין זה בסתם. והעיר דודי הרב יוסף פרץ נר"ו דספר זה התגלה בשנים האחרונות, וא"כ אין לנו להפוך את ההלכה בגללו.

והנה המקור ליש מי שאומר שלא לאומר, הוא **באבודרהם** (פ"ה ה"ה) שכתב: ובעת קומו, אם היה צריך לנקביו, אומר קודם שיכנס לבית הכסא ברחוק ד' אמות, התכבדו מכובדים קדושים,

למלאכים המלוים אותו הוא אומר, דגרסינן בשבת רבי שילא אומר שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם הם מעידים בו, שנאמר כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך, לצדדים קתני, אם אדם טוב הוא שומרין אותו ממש, ואם לא חזרה השמירה ראייה ועדות לשמור ולראות מעשיו של אדם ויגידו לבית דין הגדול. והוא אומר למלאכים אלו שאו כבוד לעצמיכם כי אינני כדאי לישא לכם כבוד. משרתי עליון, כלומר בשביל שירות השם אתם עמי שצוה אתכם ללוות אותי. תנו כבוד לאלקי ישראל, ומהו הכבוד, שמרוני שמרוני עזרוני המתנינו לי עד שאכנס ואצא כי כן דרכם של בני אדם. וכתוב בחדושי דב"ש שברכה זו אין לברכה אלא ירא שמים וחסיד שהשכינה שרויה עליו אבל איניש אחרינה לא, משום דמיחזי כיוהרא. עכ"ל.¹



דעת מר"ן והרמ"א

והנה כתב מר"ן בבית יוסף (ג א): ובכניסתו לבית הכסא יאמר התכבדו מכובדים וכו': הכי איתא בסוף מסכת ברכות ופירש רש"י אלא המלאכים המלוים אותו הוא אומר שנאמר כי מלאכיו יצוה לך. וכתב ה"ר דוד אבודרהם בשם חידושי דב"ש שאין לומר זה אלא ירא שמים וחסיד שהשכינה שורה עליו אבל איניש אחרינא לא משום דמיחזי כיוהרא עד כאן, ונראה שמפני זה נתבטל מלאומרו כלל בדורות הללו. עכ"ל.

ובשלחן ערוך כתב: כשיכנס לבית הכסא יאמר התכבדו מכובדים וכו' ועכשיו לא נהגו לאומרו. עכ"ל.

וראים מזה דדעת מרן דלא לאומרו, אמנם העירו לי מלשון הבית יוסף נראה דהוא, רק בא למצוא זכות למנהג העולם שלא אומרים נוסח זה וכלשונו: ונראה שמפני זה נתבטל מלאומרו כלל בדורות הללו. אמנם הרוצה להחמיר י"ל דגם הוא יודה דתע"ב. (אמנם הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי: לא משמע כן מהשו"ע. עכ"ל).

ג). והנה יש לעיין בלשונו שכתב ברכה זו, ולכאורה כפי מה שראינו אינה ברכה. ואולי היה אפשר לומר דהוא סובר כהירושלמי דזה ברכה, וכך אפשר לתרץ למה הוא כתב להחמיר באמירה זו, מכיון שברכה היא, ויש לחוש לסב"ל. ועוד אפשר לומר דלאו דוקא.

ומצאתי בשו"ת לב חיים – פלאגי (ח"א סי' סא) שכתב: ולע"ד קשה לי על דבריו במה שכתב דברכה זו וכו', דאין הלשון מדויק, דאין זו ברכה כלל, כי אם נוסח בקשה ונטילת רשות מהמלאכים המלוים אותו. עכ"ל, ולא מצאתי שתירץ ע"ז. וע"ע בזה בפתח הדביר (סי' ג' אות ג). וע"ע במה שהבאנו לעיל בגמרא דמסכת כלה רבתי דכתוב מפורש דזה לא ברכה. (וע"ע בשו"ת וירא פנחס (ח"א סי' יז) שכתב דכן זה מתבאר מתשובת רב נטרנאי גאון. ושם הקשה בטו"ד דאיך אפשר לברך כשהוא צריך לנקביו. והגר"א נבנצל נר"ו כתב לי ע"ז: מסתמא יכול להתאפק זמן קצר. עכ"ל).

ד). ובענין הרב דב"ש שהביא האבודרהם, ראיתי בשו"ת וירא פנחס הנ"ל כתב דאולי הרב"ש שהביא האבודרהם הוא בעל ספר הבתים רבי דוד בר שמואל, ונראין דבריו, וצ"ע. ודודי הרב יוסף פרץ נר"ו כתב לי בזה: בשנים האחרונות מצאו בהרבה ראיות שהרב דב"ש הוא רבי דוד בן שאול מחכמי פרובנצא. עכ"ל.

וכעת שלח לי הרב און אברהם הכהן סקלי נר"ו מאמר שכתב כדי להגיד שהרב דב"ש הוא רבי דוד בר שמואל בעל ספר הבתים וכמ"ש בשו"ת וירא פנחס הנ"ל, והוא כתב כמה ראיות כדי לחזק את השערתו זו. אמנם בסוף המאמר הביא דברי הרב עמנואל מולקנדוב נר"ו שכתב שלדעתו הראיות של הרב סקלי קלושות. וצ"ע.

ובאמת מצינו במגיד מישרים (עמ' 306) שהמגיד הזהיר את מר"ן שיגיד התכבדו מכובדים לפני כניסתו לבית הכסא. ונראה דמר"ן כן היה אומר משום שהוא כן ירא שמים וחסיד אמנם לשאר העם פסק לא להגיד.

וכן הרמ"א העתיק את דברי מר"ן בבית יוסף כלשונו ממש - בדרכי משה הארוך.



אם יש לסתם אדם מלאכים המלוים אותו

ראשית כל נביא את פרש"י בסוגייתנו שכתב: אל המלאכים המלוים אותו הוא אומר שנאמר כי מלאכיו יצוה לך. עכ"ל. כלומר שאמירת התכבדו מכובדים אומרים אותה למלאכים שמלוים את האדם.

ונביא כאן את דברי האבודרהם שכתב מקור לדברי רש"י שמלאכים מלוים אותו, וז"ל: גרסינן בשבת רבי שילא אומר שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם הם מעידים בו, שנאמר כי מלאכיו יצוה לך לשמך בכל דרכיך, לצדדים קתני, אם אדם טוב הוא שומרין אותו ממש, ואם לא חזרה השמירה ראייה ועדות לשמור ולראות מעשיו של אדם ויגידו לבית דין הגדול. והוא אומר למלאכים אלו שאו כבוד לעצמיכם כי אני כדאי לישא לכם כבוד. משרתי עליון, כלומר בשביל שירות השם אתם עמי שצוה אתכם ללוות אותו. עכ"ל.

וכעין זה איתא בתענית (יא א): דבי רבי שילא אמרי שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם הן מעדיין עליו שנאמר כי מלאכיו יצוה לך. ע"כ. וכ"ה בחגיגה (טז א) בשם ר' זריקא. ונביא כאן בשלימות את הגמרא שהביא ר"ד אבודרהם, בשבת (קט ב): אמר רב חסדא אמר מר עוקבא כל המתפלל בע"ש ואומר ויכולו שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם מניחין ידיהן על ראשו ואומרים לו וסר עונך וחסאתך תכופר. תניא ר' יוסי בר יהודה אומר, שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בע"ש מבית הכנסת לביתו, אחד טוב ואחד רע, וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושלחן ערוך ומטתו מוצעת מלאך טוב אומר יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך, ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו, ואם לאו מלאך רע אומר, יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך, ומלאך טוב עונה אמר בעל כרחו. ע"כ. (ומנהג החתם סופר היה לא לומר שלום עליכם בליל שב"ק משום זה, וכמש"כ בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' רה). ובמדרש תנחומא (סו"פ משפטים): "הנה אנכי שלח מלאך", זה שאמר הכתוב: "כי מלאכיו יצוה לך לשמך בכל דרכיך". עשה אדם מצוה אחת, מוסרים לו מלאך אחד, עשה שתי מצות, מוסרין לו שני מלאכים, עשה כל המצות, מוסרים לו מלאכים הרבה, שנאמר "כי מלאכיו יצוה לך. ומי הן המלאכים. אלו שמשמרין אותו מן המזיקין שנאמר: יפל מצדך אלף ורבבה מימינך... אמר רבי יהושע בן לוי, מהו יפל מצדך אלף. הקב"ה מוסר לכל אחד ואחד מישראל רבוא ואלף מלאכים. ע"כ. וע"ע בתנחומא (ויצא ג). ובתנא דבי אליהו רבה (פר' יח).

ומכל זה נראה לכאורה שיש לאדם מלאכים המלוים אותו בכל זמן ועת, - אמנם יש לעיין מי הם המלאכים האלו, ומה תפקידם. והנה, עיין בשו"ת יצחק ירנן (ח"א סי' יג) שכתב שע"פ פירוש רבינו חננאל בתענית נרא' דאה"נ דאפשר להגיד עליהם התכבדו - (ועוד נראה דגם לפי רש"י, משום שהוא הביא ראייה שיש מלאכים המלוין לו לאדם מהפסוק כי מלאכיו יצוה לך, ועי' בתנחומא הג"ל

שמשם למד מה שלמד. וא"כ דברי רש"י מכוונים למלאכים ההם, ואפשר לומר התכבדו עליהם, ובפשטות גם לפי האבודרהם הנ"ל אפשר לומר נוסח זה עליהם, וכן מדברי ספר מלחמת מצוה לבעל המאורות הנ"ל, והנימוקי יוסף, ופסקי הרי"ד, ר"י מלוניל, ריבב"ן, הרא"ה, ע"פ הזוהר ששני המלאכים האלו הם יצר הטוב ויצר הרע, ואם אלו הן, לכאורה בהן לא צריך להגיד התכבדו מכובדים, משום שהם נכנס עם הבן אדם לכל מקום לעשות תפקידם. אמנם עי' בשו"ת לב חיים ח"א סי' סא, שכתב דאולי נוסף מהיצר הטוב והיצר הרע יש עוד שני מלאכים.

וכתב הברכי יוסף (ג א): ראיתי בתשובה כ"י לחד מקמי"ה מרבנן קשישאי הרב מהר"ר יחיאל קשטליץ וכתוב בה פרט השנה שנת השי"ג אשר הפליא לתמוה על מרן וז"ל הרב יצ"ו דב"ש מצא ונראה לו שלכך נתבטל בדורנו לפי שאין השכינה ומלאכים מתהלכים עם ע"ה וא"כ לא יסדר שלחנו בע"ש ומטתו ששני מלאכים וכו' וילך בקומה זקופה וגילוי הראש שאין שכינה על ראשם אלו הדברים הם למס מרעהו חסד ויראת שכי וכו' לכן אכול דב"ש לא טוב ועוד מי נכנס עם כל הדור בבה"כ להכריע בעדותו כל חכמי ישראל והפסקנים עכ"ל ועמו הסליח' דהטיח דברים כלפי הקדוש מרן זצ"ל וזו אינה צריכה לפנים שודאי קים ליה למרן שנתבטל מלאומרו וגם מור"ם בדרכי משה כתב כן ויש לחלק בין זו ובין הנך דמייתי, ומהר"ר יעב"ץ כתב בסידורו דהשם דרכיו ודעותיו רשאי לאומרו ונכון הדבר, וכן דעת האר"י והיינו דוקא בדברא כאתרא דשכיחי מזיקין משא"כ בעיר. עכ"ל. (וע"ע בשו"ת לב חיים ח"א סי' סא במה שכתב לענות ע"ד).

ועי' במחזיק ברכה (ג א) שכתב: כתב בספר מקור חיים להרב המקובל מהר"ח הכהן דודאי המלאכים שומרים אותנו, רק נהגו שלא לאומרו דמיחזי כרמות רוחא. ע"כ. (ועי' בשו"ת לב חיים הנ"ל שהשיב ע"ד).

ועי' בשו"ת שלמת חיים (ח"א סי' יא) שנשאל: במ"ש בשו"ע או"ח ריש סי' ג לענין 'התכבדו מכובדים' דעכשיו לא נהגו לאומרו והטעם דאין אנו מוחזקין לחשובים שילווים המלאכים ויש לציין דבליל שבת דמבואר שבת קיט ב דשני מלאכי השרת מלוין לו לאדם מביהכ"נ לביתו נמצא דאז ליכא הטעם שלא לומר 'התכבדו' המבואר בברכות ס ב.

תשובה: 'התכבדו' לא תיקנו אלא למי שכל היום מלוים אותו ואנחנו אין אנו בגדר זה אבל המלאכים המצווים ללוות בעש"ק פשיטא שלא ילווהו לביהכ"ס כי גם הם יודעים מה שמוטל עליהם לעשות ואם ילווהו שמצווים בכך בער"ש מה איכפת ליה. עכ"ל.

והעיר על דבריו בשו"ת יביע אומר (ח"ט סי' צה אות ב) והביא את השאלה והתשובה הנ"ל, ודברי מר"ן החיד"א בברכי יוסף, והוסיף: והניף ידו שנית במחזיק ברכה שע"פ דברי האר"י והמקובלים יש לאומרו גם בזמן הזה ומועיל להעביר ממנו רוח הטומאה והרהורים רעים וכו'. ע"ש. וע"ע להגר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים ח"א סי' סא שהעיר ג"כ מתענית, וחגיגה שני מלאכי השרת מלוים לאדם מעידים עליו וע"ש ובזה לא שייך תירוצו של הרב. וכן העלה בארצות החיים שיש לאומרו גם בזה"ז. והוכיח מההיא דתענית הנ"ל. ובס' עוד יוסף חי כתב לתרץ הקושיא מההיא דשבת הנ"ל וסיים דמ"מ ביוהכ"פ שישראל דומים למלאכי השרת יוכל האדם לומר התכבדו מכובדים וכו'. ע"ש.

והגרי"ח בעוד יוסף חי (ויצא אות ד) כתב: הנה אע"פ שהגאון חיד"א בברכי יוסף אסר, הנה חזר בו בספר מחזיק ברכה והתיר, ושם כתב הטענה שטען הרב בתשובה כת"י שהביאו ברכי יוסף ממה שמצינו לרבתינו ז"ל שאמרו בערב שבת לעת ערב שני מלאכי השרת מלוין את האדם מבית הכנסת לביתו ולכך יסד שלחנו וכו' ולפי דברי הרב דוד אבודרהם ז"ל לא יסדר האדם בזמן הזה שלחנו ומטתו מחמת מלאכים המלוים וכו'. וכתב הרב הנזכר במנחת אהרן: נראה בעיני דברי הרב בתשובה כתב יד צדקו מזהב ומפז רב, דהרי עינינו הראות לעם בני ישראל שכלם שוים לטובה מאמינים בני מאמינים שמלאכי השרת מלוים לאדם בליל שבת לביתו ולפיכך בבואם משמיעים קול בשירה וזמרה למלאכי השרת ואומרים להם שלום עליכם מלאכי השרת וכו' בואכם לשלום וכופלים כן שלש פעמים ודבר זה אמאי לא בטלוהו בדורות אלו וכו' וכ"ש שהאדם כשהולך לבית הכסא אינו משמיע קולו לאחרים ובליל שבת קדש אומר אותו אפילו ברבים ולא נמצא מי שמחה בזה ומה נשתנה התכבדו מכבדים או היה ראוי לבטל שניהם או לקים שניהם עד כאן דבריו.

ואנא עבדא אמינא: זו הטענה שטענו הרבנים הנזכרים אינה טענה כלל דהתם בליל שבת דמלאכי השרת מלוין את האדם מבית הכנסת לביתו לאו בשביל כבודו באים אלא בשביל כבוד הקדוש של שבת הם באים כדרך שאמרו רבותינו ז"ל דאליהו זכור לטוב יבא בכל מצות המילה הילכך מכינים לו כסא אצל המילה ואומר המוהל קדם שמל זה הכסא של אליהו הנביא מלאך הברית זכור לטוב ובודאי התם אינו בא בשביל כבוד אבי הבן או המוהל אלא בשביל כבוד המצוה של המילה וכן כאן אין מלאכי השרת באים עמו ללוותו לביתו בשביל כבודו אלא בשביל מצות הקדוש שבא לעשות בביתו הם באים ואחר הקדוש הם יוצאים מה שאין כן בענין התכבדו מכבדים המלאכי השרת מלוים אותו לשמרו ובעבורו הם באים ובודאי אם בזמן הזה יאמר האדם כן לחשוב עצמו כחסידים הראשונים שמתקים בהם הפסוק כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך מחזי כיוהרא. ואפשר לומר דמה שכתב הברכי יוסף ז"ל שיש לחלק בין זו ובין אינך דמייתי זהו החילוק שעלה בדעתו. ע"כ.

וע"ע בערוך השלחן שגם כתב דודאי דיש לנו מלאכים מלוין אותנו. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' יד) שכתב דדב"ש המובא באבודרהם כוונתו דבאדם שלא מוחזק כירא שמים המלאכים המלוין אותו לא באים לשמור עליו אלא להעיד עליו, ואם באים להעיד עליו, איך יגיד להם שמרוני שמרוני וכו'. ע"כ. וכעת מצאתי דדברים אלו כבר הביאם מהר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים הנ"ל. וכעת ראיתי שהגר"ח פלאגי בהמשך דבריו תירץ קושיא זו. ע"ש. ועי' היטב בס' ויוסף עוד דוד (עמ' 158) במש"כ ליישב את קושיית הציץ אליעזר.

וכעת מצאתי דגם המלבי"ם בארצות החיים שאל מגמרות אלו לדברי רד"א, והסיק דיש לאומרו. והדעת תורה (שוודרן) הקשה מהענין שעונים אמן בשביל המלאכים, והסיק דיש לאומרו. אמנם אחרי כתבי כל זאת ראיתי לב"ח שכתב: ועכשיו לא נהגו לאומרו, דאין אנו מחזיקין עצמינו ליראי שמים שמלאכין מלוין אותנו. עכ"ל. ודבריו צריכים עיון דהרי ראינו כבר בראיות ברורות דודאי מלאכים מלוין אותנו. וכעת מצאתי שכדבריו כתב גם הט"ז. ועיין בביאור הגר"א דציין לדברי הט"ז, ונראה דציין משום דגם הוא מסכים בטעמו. וכעת ראיתי שכן כתב המשנה

ברורה שאין אנו מחזיקין עצמינו שמלאכין מלוין אותנו. וכ"כ בשו"ע רבינו זלמן. והכף החיים סופר ציין לדבריהם בזה, ונראה דגם הוא הסכים. וכן נראה מדברי הדעת תורה. וצע"ג. ומכל זה נראה ברור דיש לכל אחד מלאכים המלוים אותו גם בזמה"ז, ויל"ע למה הב"ח וסייעתו כתבו לא כן, וצע"ג.

וראיתי לרבים טובים שדנו בדעת האר"י הקדוש בענין זה, ולמסקנא נראה דגם ע"פ הקבלה יש לאומרו, עי' שו"ת יצחק ירנן, שו"ת וירא פנחס ועוד רבים. ועי' באורך במאמרו של ר"י מזרחי שכתב דעת האר"י והקבלה דלא להגיד. והבוחר יבחר. וע"ע בזה בספר ויוסף עוד דוד (פר' ויצא), ובס' דברי שלום (ח"ג בקונטרס מיוחד ע"ז), ובספר זכרון ויען שמואל (ח"ה סי' כו), שו"ת וירא פנחס (סי' יז), ס' מעט דב"ש (ח"ב סי' א).

ועוד יש נידון אצל רבים מרבתינו הפוסקים אם יש חשש יוהרא בדבר, ולענ"ד הדלה יש לומר כדעת רבים מרבתינו האחרונים שאין חשש יוהרא בדבר שהוא בצנעא ולא ניכר, עי' ע"ז באורך בשו"ת וירא פנחס בורטשוילי. ודודי הגאון רבי משה פרץ נר"ו ציין לי בזה סיוע לדברים הנ"ל משו"ת יוסף לקח – מלאכי (ח"א סי' ג). ע"ש.



אם אין בזה חשש משום בקשה מהמלאכים

הנה ראיתי שרבתינו הפוסקים התקשו בסוגיא דידן, איך נוסח זה אנו אומרים אותו למלאכים, והרי איתא בירושלמי ברכות (פ"ט): אם בא על אדם צרה, לא יצווח לא למיכאל ולא לגבריאל, אלא לי יצווח ואני עונה לו מיד, הה"ד כל אשר יקרא בשם השם ימלט. ע"כ. וכ"ה בילקוט שמעוני (ואתחנן רמז תתכה). וכ"ה במדרש תהלים (פ"ד). וכ"ה במשנת רבי אליעזר (פי"א אות כא).

ודברי הירושלמי הנ"ל נפסקו בספרי הראשונים הלא הם: הארחות חיים מלוניל (הל' ק"ש אות יט), המאירי (סנהדרין לח), ועוד.

והנה בענין בקשה מהמלאכים דברו רבים וגם טובים, ואציין לכמה ספרים שכבר סכמו היטב את הסוגיא. עי' בשו"ת בנין אבי (ח"א סי' לו), ובס' שביבי אש (מועדים א סי' ה), ובס' אדמת קודש (פרק לט), ועוד רבים האריכו בזה, ואכמ"ל.

וקושיא זו הוקשתה ע"י אחד מרבתינו הראשונים, הוא ניהו מר בעל הספר המאורות על הש"ס, בתשובה מספר מלחמת מצוה (הובא בקובץ שיטות קמאי ברכות ס ע"ב), וכתב דאין זה בדרך תפלה אלא בדרך הודעה שלא ילכו והוא עוד מעט חוזר, אבל כתב שם דאה"נ מי שמתפלל אליהם ואינו ראוי יכול לקבל היזק מזה. ע"ש. [אמנם עיין במסכת כלה רבתי (פ"י) שהתכבדו זה תפלה].

והראני דודי הרב יוסף פרץ נר"ו בפירוש התפלות לר"י בר יקר שגם תירץ קושיא זו, שכתב משרתי עליון: בשביל שירות השם אתם עמי. ע"כ. וכן הראני בספר מגדל דוד לבעל ספר הבתים

(חלק מצוה, עשה יג, עמ' צא), שכתב שנוסח זה אנו אומרים אותו כדי שאנו נתעורר להבין שיש לנו קשר עם העליונים.

ועוד כתב דודי הנ"ל, דלפי"ד רבינו מנוח בפירושו לרמב"ם שכתב: למלאכים, אלו הכחות השכליות. אין קושיא כלל. ע"כ. ועוד נ"ל דא"כ גם לפירוש רבינו סעיד בן דוד אלעדני על הרמב"ם אין קושיא, משום שהוא כתב דהכוונה היא לדברי תורה, שאנו מבקשים מהם שישארו בחוץ, משום דאסור להרהר בד"ת בבית הכסא.

וע"ע במור וקציעה (ריש סי' ג) שגם הקשה קושיא זו מעצמו, ותירץ, דכיון דכתב משרתי עליון, תלה הגדולה בבעליה ולכן אין בעיה. והבי"ד בשו"ת לב חיים פלאגי (ח"א ס"ס סא), אמנם כתב שם דלא צריך להגיע לכל זה, ותירץ דכיון דהפירוש של משרתי עליון הוא, בשביל שירות ה' אתם עמי, נרא' דאין זה בקשה מהמלאכים אלא הכל בא מכחו של הקב"ה שהוא צוה עליהם שיבואו ללוות את האדם, וא"כ אין בעיה. ובהשמטות לספר הנ"ל הוסיף מהר"ח פלאגי דמהירושלמי משמע דאין בזה איסור כלל, אלא כל הענין בא להורות לנו חסדו של הקב"ה, שאין אנו נצרכים לבקש מהמלאכים אלא הכל הוא נותן לנו ישירות.

וכעת מצאתי בפתח הדביר (ריש סי' ג) שהביא את קושיית המו"ק ותירץ דכיון דהוא מבקש מהם משהו שהם כבר מצווים לעשותו, לית לן בה.

ולכן מכל הני תירוצים נראה ברור דאין שום חשש בדבר מצד זה, וביותר דכמעט כל רבותינו הראשונים גרסו נוסח זה, ולא ערערו עליו.



דעות האחרונים ופוסקי דורנו

והנה רבים מרבותינו האחרונים פסקו דיש לאומרו או דאפשר לאומרו בזמנ"ו, והם: שו"ת לב חיים פלאגי (א סא), חסד לאלפים (ריש סי' ג), כף החיים סופר (ריש סי' ג), מלבי"ם (ארצות החיים סי' ג), ברכי יוסף (ג א), שערי תשובה (ג א), יפה ללב (ח"א סי' ג אות ד), שלחן הטהור מקאמרנא (ריש סי' ג), ספר המחלוקת (הל' תפלה קי), פתח הדביר (סי' ג), דעת תורה (סי' ג, יו"ד רמו), פי' בעל הספר חרדים (על הירושלמי הנ"ל), פני משה (על הירושלמי הנ"ל), מנחת אהרן פארדו (סי' ג), והמגן גיבורים (אלף המגן ריש סי' ג), שו"ת רבי עקיבא יוסף (או"ח ב ב), ועוד רבים.

וכן פסק לדינא מופת דוריננו מרן הגאון רבי עובדיה יוסף זצוק"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ט סי' צה אות ב). והבי"ד בנו הראשל"צ הגר"י יוסף בספר ילקוט יוסף, ובספר שלחן המערכת. אלא שלמעשה כתב שעדיף שלא לאומרו מטעם יוהרא.

וע"ע לדברי מו"ר זקני עט"ר מרן הגאון כמוה"ר רבי מיכאל פרץ שליט"א בשו"ע אהלי שם (ריש סי' ג), שכתב דדעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד.

וכן פסק בשו"ת יצחק ירנן (ח"א סי' יג), ובשו"ת וירא פנחס (ח"א סי' יז), וכ"כ בספר ביאורים ובירורים באורח חיים (ח"א סי' ג), ובשו"ת קציני ארץ (עמ' ד אות טו), ובשו"ת מגיד תשובה (ח"א סי' ו עמ' לג), ובספר באר משה (ריש סי' ג) לרבינו משה כלפון הכהן, ובשו"ת מחקרי ארץ (ח"ב סי' ב),

ובס' נתיבי עם (סי' ג), לב צדיק (ח"א עמ' קמ). וכן דעת הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספר פשט בעיון (ברכות ס) דיש לאומרו בנוסח מקוצר. וכן מצאתי למרן רה"י הגרא"ל שטינמן זצ"ל (מאחורי הפרגוד עמ' 124) שאמר שבליל שב"ק אפשר לאומרו. וכן נראה מהספר שיחת יצחק בצרי (בראשית ח"ג פרשת וישלח), וכ"ה בשו"ת יוסף לקח (ח"ב סי' ב), וכן דעת עוד רבים מגדולי דורינו שליט"א וזצוק"ל.

וכעת כתב לי בזה הגאון רבי חיים יוסף דוד וייס שליט"א בעל הויען דוד ושא"ס, וז"ל: א"כ הבחור היקר, כמר יצחק פרץ נ"י, אחדש"ה, במה ששאל אודות אמירת התכבדו מכובדים, שכתב בשו"ע (ריש סימן ג') דעכשיו לא נהגו לאומרו, ושאל אם אפשר להחמיר ולאמרו, וכן מתי אומרים אותו.

א, תשובה: בספר מנהגי חת"ס (פ"ד אות י"ד), דפיוט שלום עליכם לא היה אומר, ובליקוטי חב"ח (אות ס"ט) דמהאי טעמא אין אומרים התכבדו מכובדים, ולפי"ז אנו ששרים שלום עליכם, היינו צריכים לומר התכבדו, (אך י"ל דבליל ש"ק שאני, שגם אומרים בואי כלה בואי כלה (בבא קמא דף ל"ב ע"ב), וגם אין מזה הכרח שמלוים לו לאדם).

ב, והנה במור וקציעה (סימן ג') האריך בזה מאד, וכתב דבביה"כ שבעיר אין צורך לאמרו, ולפי דבריו, גם רק אם נכנס בביה"כ שבשדה יש לאמרו, עיי"ש היטב, והפסיקו לאמרו כלל, ואמנם אין נוהגין כוותיה, ועכ"פ לדעתי האומרו בצניעה, דלית ביה משום יוהרא, ליכא איסורא. והנני דו"ש וכת"ס, חיים יוסף דוד ווייס. עכ"ל.



מנהג יהודי מרוקו בענין זה

הנה בענין מה היה המנהג הקדום בזה, במדינת מרוקו, ובפרט בעיר ואם בישראל מראכאש יע"א, קבלתי תשובה מהגאון רבי משה חיים סוויסה נר"ו מח"ס עטרת אבות ושא"ס. ובענין פרט זה כתב לי: ובאשר לדעת רבותינו חכמי המערב, הרי שבספר קיצור שלחן ערוך [טולידאנו] בהלכות בית הכסא (סימן ה) לא הזכיר ענין זה כלל. וכך גם רבי ברוך אברהם טולידאנו בספרו הלכה ברינה (סימן ג) לא הזכיר מענין זה. ולא מצאתי שהזכירו ענין זה גם בשאר ספרי המנהגים. אולם לא ניתן לקבוע מנהג ברור בזה, כי רבותינו חכמי המערב נ"ע לא הרבו לכתוב בענייני אורח חיים, והשאלות שהגיעו לפתחם היו בעיקר בענייני גיטין וכיוצא. אך בכך ששני ספרי קיצורי הלכות לא הזכירו הלכה זו, משמע לכאורה שאכן לא נהגו. ובפרט שידוע כי אבותינו הנהיגו עצמם מידת הענווה ביותר, כך שלדוגמה לא הניחו תפילין דרבינו תם מפני שמרן השלחן ערוך הזכיר שלא ינחם אלא מי שהוא מפורסם בחסידות, ולא ראו בעצמם כמי שעונים על הגדרה זו. וניתן לומר זאת גם בנידוננו, שכתב האבודרהם שלא יברך אלא ירא שמים וחסיד, שאולי ראו אבותינו בעצמם כמי שאינם ראויים לכך. ע"כ.

ה). והעיר ע"ז דודי הגאון רבי משה פרץ נר"ו, וז"ל: מש"כ שבמערב הפנימי לא נהגו להניח תפילין דר"ת אינו נכון. וידוע שמהר"ר אברהם הכהן רבה של מילילייא נהרג ותפילין דרש"י ור"ת בראשו. וראה עוד בס' פרדס רימונים מכתב יד ובס' זוכר ברית אבות.

וכע"ז כתב לי הגאון רבי מרדכי לבהר נר"ו מח"ס מגן אבות וש"ס, וזהו לשון מכתבו אלי: בס"ד, ליל הושע"ר, התשפ"ד

לכבוד חו"ב הבה"ח כה"ר יצחק פרץ נר"ו, קיבלתי שאלתך אודות אמירת "התכבדו מכובדים" שככה"נ לדעתך, זה היה מנהג הקדום במרוקו, ורק הפסיק בדור האחרון. ומובא בספרים הקדמונים של מרוקו.

והנה, מקור להלכה זו, כתב הטור בס' ג' "ובכניסתו לבית הכסא יאמר התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון שמרוני שמרוני עזרוני המתינו לי עד שאכנס ואצא שכן דרכן של בנ"א. וכן יאמר בכל פעם ופעם שיכנס". וזה ע"פ הגמ' בברכות דף ס: ובב"י הביא מהרד"א בשם חידושי רב"ש שאין לומר זה אלא ירא שמים וחסיד שהשכינה שורה עליו אבל איניש אחריני לא. ע"כ. וכך בשו"ע "ועכשיו לא נהגו לאומרו". ובמטה יהודה (ו-א) כתב דכיון דנתבטל בדורות הללו, לדברי מרן אין לחלק בין בני אדם, ומי שיבוא לאומרו איכא חששא טפי. וע"ע בלב חיים (ח"א ס' סא) וכ"כ בלבוש דיש חשש איסור באמירתו משום יוהרא.

והנה בספר מקור חיים מהר"ח כהן, תלמידו של המהרח"ו ביאר שאין הכוונה שלא נמצא עם האדם מלאכים, שהרי נאמר כי מלאכיו יצוה לך וכו' ולא סגי בלא"ה, אמנם כדי שלא ימצא באדם רמות רוחא לכן אין לאומרו. ובמח"ב למרן החיד"א הביא דבריו, והוסיף בשם המצת שימורים שיש לאומרו היפך דברי הרד"א. כי הוא טוב לאומרם כדי להעביר רוח הטומאה, ויהיה לבו פתוח תמיד לד"ת ללמוד אותה בקדושה וטהרה. וכן בספר אור צדיקים כתב דחידש האר"י לאומרו. ובזה ינצל מהרהורי ד"ת בבית הכסא. ויש אריכות בפוסקים בכ"ז, ואין כאן מקום האסף. ושאלתך האם נהגו כן במערב הפנימי.

והנה, הגם שהבאת ספרים וסידורים שהזכירו זאת, חקרתי ודרשתי וכפי קוצר השגתי לא שמעתי וראיתי נוהגים כן, ובודאי לא היה מנהג ידוע ומפורסם. וכל כה"ג באנו לכלל ששמעתי ממרן הגריש"א זצ"ל דכל היכא שהמנהג לא ברור הדרינן לעיקרא דדינא. והנה, עיקר הדין כאן יש לדון לפי כללי רבונתנו. שהרי מחד גיסא דעת מר"ן ברורה שאין לאומרו, וכנ"ל יש חשש יוהרא, ומאידך מדברי החיד"א וכן דעת החסד לאלפים, לב חיים, וכה"ח סופר (ס' ג' אות א) ובפרט ע"פ הפתחי תשובה (יו"ד רמ"ו י) שלא שייך יוהרא בדבר שאינו עושה לרבים. [ברם יש להעיר דרמות רוחא לדידיה שכתב מהר"ח כהן, עדיין שייך]. נר' דיש לאומרו כדעת האריז"ל. ואולי עפ"ז נמשכו הסידורים שהזכרתם (שאינם תח"י) אבל בדר"כ כל כה"ג לא קיבלנו דברי החיד"א במקום מר"ן. ובפרט שברוב הענינים נמשכנו אחרי דברי הרד"א. ובפרט שלא מצאנו בכתובים מחכמי המערב בזה. סתמן כפירושן שהעיקר כדברי מר"ן והפוסקים.

1. והנה בעיקר מימרא זו, שאנו מדברים למלאכים, הנה בספר מנהגי חת"ס הובא שלא היה אומר הפיוט שלום עליכם, כי מאחר שאין אנו נוהגים לומר התכבדו מכובדים, לפי שאין אנו מחזיקים אותנו במדרגה זו אשר מלאכים מלוין אותנו, א"כ גם בפיוט זה אין לנו שייכות.

אמנם בברכ"י (שם) הביא קושיית מהר"י קשטליץ דלפי הרד"א לא יסדר שולחנו בער"ש ומסתג... (שהרי אין מלאכים מלוין אותנו). ובמחזיק ברכה הביא שע"פ המהר"ח כהן בודאי נמצא בנו מלאכים רק רמות רוחא לדבר עמהם. ובלב חיים (שם) ת' באופן אחר שמה שמסדר שולחנו וכו' בשכר זה מלאכים באים לברכו. ולכן מה שאנו אומרים שלום עליכם, לא מיחזי כרמות רוחא כיון שאנו בטוחים שבזכות קיום המצוה של עונג וכבוד שבת זוכים דיחיה להם המלאכים. וע"ע בעוד

ואיברא, ראיתי בשו"ת דברי שלום (עפ"י) ח"ג בקונ' עטרת מרדכי להג"ר מרדכי עטייה שליט"א (דף תקנב) עדות מגדולי המקובלים שגם לא נהגו לאומרו וביניהם הג"ר עובדיה הודאיה, רבי סלמאן מוצפי, רבי יצחק כדורי, רמי מרדכי שרעבי, והג"ר מרדכי אליהו זצ"ל גם לא נהג לאומרו אלא ביה"כ כדברי הרי"ח הטוב.

[וכמו"כ הגם שמדברי בעל היביע אומר ח"ט ס' צה אות ב' שיש לאומרו מכ"מ העיד בנו הגר"י יוסף שליט"א (שלחן המערכת מע' א, אות ג') שמעולם לא ראה אביו נוהג כן].

ע"כ אומר בטח שקשה לחדש מנהג זה לאומרו בדבר שלא מצאנו שקבעו רבותינו שבמערב דברים ברורים. והדרינו לדין ולנהוג עלמא. וציי"מ וימ"ן, מרדכי לבהר. עכ"ל.

אמנם דודי הגאון רבי יוסף פרץ נר"ו כתב לי אחרי שקרא כל תשובת הרב סוויסה, ולדעתו לא מוכרחין דבריו, דהרי הוא מצא בסדורי האריז"ל של מרוקו שכן נמצאת שם תפלה זו של התכבדו מכובדים, ומשמע שכן אמרו אותה, וצ"ע.

והרב יאיר דלויה נר"ו כתב לי דאף לא שמע מאביו ולא ראה שום מרוקאי שנוהג לומר התכבדו מכובדים.



האם דוקא הנצרך לנקביו או גם הנכנס לבית הכסא מכל סיבה אומר נוסח זה

הנה כתב בסדר רב עמרם גאון: וכל שעה שאדם נצרך לנקביו ונכנס לבית הכסא, קודם כניסתו אומר, וכו'.

וכן משמע מדברי ספר אוהל מועד (שער הברכות דרך שלישי) שכתב: הנכנס לבית הכסא אע"פ שאינו נצרך אלא לקטנים, אומר התכבדו מכובדים. עכ"ל. ומשמע שדווקא לקטנים אבל אם נכנס לשום סיבה שלא לצרכיו אינו אומר.

אמנם יש לעיין בלשון ספר השלחן (הל' תפלה שער חמישי), שכתב: וכל זמן שאדם נכנס לבית הכסא אומר, וכו'. וכ"כ הרמב"ם (פ"ז מהל' תפלה ה"ה).

יוסף חי (פ' ויצא ד') להרי"ח הטוב דודאי בשלום עליכם באים המלאכים לכבוד שבת, משא"כ בהתכבדו מכובדים שלשומרו הם באים בזה מיחזי כיוהרא.

ובמים חיים (משאש) ח"א ס' קנט, שנשאל שיהיה איסור לומר שלום עליכם שמכניסים אמצעי בינינו לבין הקב"ה. וכמש"כ הרשב"ץ במגן אבות (ח"א דף ו') שאין להכניס לשום אחד מנבראיו בינינו לבין הבורא ב"ה.

אך מדברי רז"ל ודברי הפייטנים הקדמונים, שמשמע מדבריהם שמבקשים מהמלאכים שיתפללו בעדינו וע"כ אין התפלה להם אלא לשם יתברך והם אינן אלא פרקליטין. ועפ"י דברי הרשב"ץ הללו כתב המים חיים דמודיעים בפירוש מ"ה הקדוש ברוך הוא שרק מפני שהם אהובי עליון מבקשים מהם שיבקשו מהקב"ה ע"ש.

וכעין זה מצאנו באו"ח ס' תקפא כתב מור"ם שערב ר"ה נוהגין לילך על הקברות ולהרבות שם תחינות, ובמ"ב (ס"ק כז) כתב שלא ישים מגמתו אל המתים, אך יבקש מהקב"ה שיתן לו רחמים בזכות הצדיקים. אך המנהג בכלל ישראל בתפילות ובקשות, הם גם לצדיקים שיעתירו בעדם, (תפלה אצל מערכת המכפלה "אבות העולם אהובי עליון איך תוכלו... הקיצו התעוררו וכו'...) ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"א ס' סח) האריך בזה והוכיח מתפילתנו שמבקשים מהמתים והוה כבוד הצדיקים ואין שום חשש בזה, דלא כהחיי"א וס' ארץ חמדה שהחמירו בזה. וכן נר' עמא דבר מהרבה תפילות ותחינות בכלל ישראל.

וכעת נתעוררתי לדייק מלשון הגמרא (ברכות ס ע"ב) שכתוב: הנכנס לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים וכו', כי נפיק אומר אשר יצר וכו' ע"כ. ונראה דיש ללמוד מהיציאה לכניסה, מה ביציאה לא מברך אא"כ עשה צרכיו, גם בכניסה אינו אומר אא"כ עומד לעשות צרכיו.

אמנם יש לעיין בזה משום דאין טעם שוה, כי בכניסה אומר כדי שהמלאכים לא יברחו לו, וא"כ צריך לאומרו גם אם אינו נפנה, מכיון שהמלאכים לא איכפת להם מה הוא עושה, העיקר שהם לא יכולים להיכנס למקום זה. משא"כ ביציאה הוא מברך ומודה להשם על ניסי מערכות הגוף, וא"כ זאת מברך דוקא כשנפנה.

עוד חשבתי כעת להביא ראיה מהנוסח של הראשונים, שבסידור רבינו שלמה ברבי נתן (הסיג'למסי), גרס: עד שאעשה צרכי. ונראה מזה שדוקא בעושה צרכיו. וכן נראה מדברי הריא"ז, וס' הפרדס, והנימוקי יוסף, והריטב"א, שגרסו: עד שאכנס ואעשה צרכי. וכן נראה מס' הבתים שגרס: עד שאכנס ואצא ואעשה צרכי. וכן מהראב"ן שגרס: אעשה צרכיי. וכע"ז יש לומר בדעת הרוקח, שגרס: שכן דרך בני אדם להסך רגליהם. וכן יש לדייק מלשון ספר בית נתן (עמ' 88) שגרס: עד שאכנס ואפנה ואצא.

ודומה לזה יש לדייק מפירוש התפלות לר"י בר יקר, שכתב: משרתי עליון, למלאכים מדבר. ר"ל בשביל שירות השם אתם עמי, לכך יש להיות זהיר בכבודכם ולהודיעכם שאני צריך לנקבי. עכ"ל. אמנם על דבריו אפשר לומר דלאו דוקא צריך לנקביו, אלא להודיעם שרוצה להיכנס למקום שהם לא נכנסים. ומשא"כ בראיות הנ"ל שהן בגוף הנוסח, מה שייך לומר נוסח שבו אומר דברי שקר, והרי אינו רוצה לעשות צרכיו.

ואחרי כתבי כל זאת מצאתי באבודרהם שכתב: ובעת קומו אם הוא צריך לנקביו אומר קודם שיכנס לבית הכסא בריחוק ד' אמות, התכבדו מכובדים וכו'. ונראה דמדבריו יש לדייק שדוקא בצריך לנקביו, אפי' שאפשר לומר דכשגרא דלישנא דיבר.

וכעת מצאתי בפרישה (ריש סי' ג) שכתב: וכן עזרוני עזרוני, הוא גם כן על דרך זה, עזרוני בעשיית צרכי שלא אבוא לידי הזיק, שיפתחו ויסתמו נקבי כראוי, שודאי צריך עזר גדול לזה. ע"כ. ונראה להדיא דלדעתו לפחות חלק מהבקשה נסוב דוקא על עשיית הצרכים.

וע"ע בערוך השלחן (ריש סי' ג) שכתב: ולכן צוו חז"ל בברכות כשצריך ליכנס לבית הכסא, וכו'. ומפורש כתב דדוקא כשצריך, ונראה דהכוונה כשצריך לעשות צרכיו.

אמנם מצאתי בפירוש רבי סעיד בן דוד אלעדני על הרמב"ם, שכתב שהכוונה באמירת התכבדו מכובדים היא לדברי תורה שאנו מבקשים מהם שלא יכנסו איתנו למקום הטנופת, וא"כ לכאורה גם בלי עשיית הצרכים נצטרך לאמר נוסח זה. וכ"ה לפירוש רבינו מנוח שכתב שהם הכחות השכליות.

ולשון המהר"ם בהגהותיו למרדכי קטן (ברכות שם, הובא בהגהות על הסמ"ק מצורף ח"א עמ' של) שכתב: הנכנס לצרכו אומר, וכו'. משמע שדוקא הנכנס לצרכיו, אומר.

וכן מצאתי במנורת המאור – אלנאקוה (ח"ג עמ' 467) שגרס: המתניו לי עד שאכנס ואעשה צרכי.

וכעת נתעוררתי לומר דאולי מכל הגרסאות יש להביא ראייה דדוקא בנכנס להפנות, משום דאומרים: שכן דרכן של בני אדם. והכוונה בזה היא לעשיית הצרכים, וא"כ ודאי שלא נגיד את זה אלא רק כשנכנס להפנות.

אמנם אפשר לדחות ולומר דאת הנוסח תקנו בעיקר על מה שנכנס להפנות, אבל אה"נ שגם אם נכנס לשום צורך צריך לאומרו, אלא שלא לזה נתקן, ולכן הנוסח הוא לעשיית הצרכים, אמנם בכל הנכנס לכל דבר יש עליו לאומרו. ואם זו סברא נכונה, אז יש לדחות את כל הראיות של הנוסחאות באמירה זו.

וכששאלתי בזה הגאון רבי אביגדר נבנצל שליט"א אם אמירת הנוסח הוא גם בכניסה לבית הכסא לכל דבר, או רק להתפנות, וענה לי: רק להתפנות. עכ"ל. וכששאלתי לטעמו ענה לי: שרק על זה שייך שכן דרכם של בני אדם. עכ"ל.

ולענ"ד למעשה במקרה שנכנס שלא לעשות צרכיו נראה דשב ואל תעשה עדיף, ואין צורך לאומרו, דהרי כל האמירה של נוסח זה בזמן הזה היא לחומרא, דהרי מרן כתב למצוא זכות למקילין ובודאי יש אילן גדול על מי לסמוך. ובנידו"ד אפשר לצרף עוד כמה ספקות להקל: א. דברי היעב"ץ במו"ק דדוקא בביה"כ של השדה אבל בעיר לא. ב. אולי דוקא בנכנס לגדולים אבל לקטנים לא. ג. את"ל שגם לנכנס לקטנים אומר, אולי דוקא לעשיית הצרכים, אבל לדבר אחר, לא. וכן הסכים אתי לדינא דודי הגאון רבי יוסף פרץ שליט"א בעל הפריו יתן ושא"ס, דרק כשנכנס לעשיית צרכיו צריך לאומרו.



אי אומרים אותו רק בנכנס לגדולים או גם בקטנים

הנה כתב האוהל מועד (שער הברכות דרך שלישי): הנכנס לבית הכסא אע"פ שאינו צריך אלא לקטנים אומר, וכו'.

ודודי הגאון רבי יוסף פרץ נר"ו כתב: אבל ברוקח (סי' שד"מ) הביא גירסא כי כן דרכן של בני אדם להסך רגליהם. ועיין ביומא כח ע"א וברש"י ד"ה מיסך שלהסך היינו גדולים.

והסיק דודי הנ"ל: ולכאורה אפשר לפשוט דין זה מדין אשר יצר, שידועה מחלוקת הראשונים אם רק לגדולים או גם לקטנים. וקיי"ל שגם לקטנים, וה"ה כאן. ויש לעיין מה סובר הרוקח בדין אשר יצר. עכ"ד.

ולענ"ד נראה דיש לנו לצרף את הצד שאפי' שנכנס לדבר אחר צריך לאומרו, וביותר אחרי דברי האוהל מועד שהוא הראשון היחידי שכתב מפורש ע"ז ונקט דיש לאומרו, ודאי דטוב לאומרו גם בנכנס לקטנים. וכ"כ לי הגר"א נבנצל שליט"א: גם בקטנים. ומצאתי דנסתפק בזה בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סי' טז).



האם צריך לאומרו רחוק מהבית הכסא

הנה מצאתי באבודרהם שכתב: אומר קודם שיכנס לבית הכסא ברחוק ד' אמות, וכו'. וכ"כ במנורת המאור אלנקאווה (פרק המצוות). וכן מצאתי בדומה לזה בספר מצוות זמניות שכתב: הנכנס לבית הכסא יאמר קודם שיגיע שם מרחוק, וכו'. וכן ראיתי שפסק בשו"ת לב חיים (ח"א ס"ס סא). ואח"כ מצאתי בספר אור ההלכה (ח"א עמ' לג) שהביא את דברי הרש"ש בסידורו, וז"ל: קודם שיכנס לבית הכסא רחוק ממקום שיכלה הריח ד' אמות, וכו'.

אמנם לולי דמסתפינא אמינא, דכל זה היה בזמנם בבית הכסא שהיה ריח רע ולכן היו צריכים להתרחק ד' אמות, אמנם בזמננו דאין בו ריח רע, כל שהוא מחוץ לבית הכסא יכול לאומרו בשופי, וכן יש לדייק מדברי הרש"ש הנ"ל, ועוד דפרט זה לא הביאוהו רוב הראשונים והאחרונים, וצ"ע.

ועוד נתעוררתי לומר בזה תירוץ נפלא, דשלשת הראשונים שסוברים שצריך להתרחק כדי לאומרו, שהם האבודרהם, מצוות זמניות, ומנורת המאור, שלשתם גרסו את הענין של תנו כבוד לאלקי ישראל, וא"כ לדעתם שיש שם השם אה"נ שצריך להתרחק. משא"כ מי שאינו גורס כן, אין צריך להרחיק, ואפי' בבית הכסא של זמנם.



הנוסח של התכבדו מכובדים

הנה כיון שראיתי שבכל ראשון וראשון יש נוסחה אחרת, אמרתי ללקט ולהביא לכאן ברכה, כל הנוסחאות שמצאתי מספרי חז"ל והראשונים כפי שהם בדפוסים המפורסמים, ופלא איך שכל ראשון כותב נוסחה אחרת.

תלמוד בבלי (ברכות ס ע"ב): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון תנו כבוד לאלקי ישראל הרפו ממני עד שאכנס ואעשה רצוני ואבא אליכם. (אמר אביי, לא לימא אינש הכי דלמא שבקי ליה ואולי. אלא, לימא) שמרוני שמרוני עזרוני עזרוני סמכוני סמכוני המתינו לי המתינו לי עד שאכנס ואצא שכן דרכן של בני אדם.

תלמוד ירושלמי (פ"ט ה"ד): כבוד לכם המכובדים משרתי קודש דרך ארץ הוא פנו דרך ברוך האל הכבוד.

מסכת דרך ארץ רבה (פ"א ה"ו): הנכנס לבית הכסא אומר: התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקינו ועמדו במקומכם והזהרו - (גירסת הגר"א: ועזרוני ושמרוני וסמכוני והמתינו) עזרוני שמרוני המתינו לי עד שאכנס ואצא שזה דרכן של בני אדם.

גירסת המחזור ויטרי במסכת דרך ארץ הנ"ל (עמ' 339): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקינו ועמדו במקומכם והזהרו, עזרוני עזרוני, שמרוני שמרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, שזה דרכן של בני אדם.

(ז). עיין דקדוקי סופרים על גמרא זו.

(ח). עיין דקדוקי סופרים על ירושלמי זה.

רמב"ם (פ"ז מהל' תפלה ה"ה): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, שמרוני שמרוני, עד שאכנס ואצא, כי זה דרכן של בני אדם.^ט

רא"ש (ברכות ס ע"ב, אות כב): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקי ישראל, (שמרוני שמרוני), עזרוני עזרוני - [סמכוני סמכוני], והמתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכם של בני אדם.

טור (או"ח ג א): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם.^י

רי"ף (דף מד מדפי הרי"ף, עמ' קיח במהד' עוז והדר): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקי ישראל, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, סמכוני סמכוני, והמתינו לי עד שאכנס ואצא, כי זה דרכן של בני אדם.

רבינו ירוחם (ני"ג ח"ב): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלדי ישראל, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, שזהו דרכן של בני אדם.

כלבו (הל' ברכות ס' פז): התכבדו מכובדי קדושים משרתי עליון, ותנו כבוד לאלקיננו, שמרוני, עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם.

ספר הבתים (הל' תפלה שער עשירי ס"א): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, עשו כבוד לאלקי ישראל, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא ואעשה צרכי, שזה הוא דרכן של בני אדם.

פסקי ריא"ז (ברכות ס ע"ב): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לה' אלקיכם, שמרוני [והמתינו לי] עד שאכנס [ואעשה צרכי] ואצא, שזה דרכן של בני אדם.

צידיה לדרך (מאמר ראשון כלל שלישי פכ"ח): התכבדו מכובדים משרתי עליון, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם.

ספר המאורות (ברכות ס ע"ב): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, עשו כבוד לאלקי ישראל, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא שזה דרכן של בני אדם. (אמנם עיין בספר מלחמת מצוה שהביא נוסח שונה, אמנם אולי רק קיצר שם).

פירוש התפלות לר"י בר יקר: התכבדו מכובדים, משרתי עליון, שמרוני שמרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם.

סידור רב סעדיה גאון: הכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, עמדו במקומכם והזהרו בי, שזו דרכן של בני אדם.

פסקי הרי"ד (ברכות ס ע"ב): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקי ישראל, שמרוני שמרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, שזה דרכן של בני אדם.

ט. אמנם עיין במהדורת פרנקל שכתב שם בשנויי נוסחאות: שמרוני שמרוני, כן העתיק רבינו מנוח וכ"ה בכמה כת"י ובקצת דפו"ס. בעץ חיים וברוב כתה"י שמרוני (פעם אחת). ברוב הדפוסים עזרוני עזרוני שמרוני שמרוני והמתינו לי. וע"ע שנו"ס בזה בילקוט שנו"ס. ע"כ, וע"ש.

י. עי' פתח הדביר (סי' ג אות ב) שכתב דיש קיצור לשון גם בלשונו ובלשון שאר פוסקים.

ספר מצות זמניות (הל' ברכות שער ט'): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקי ישראל, סמכוני סמכוני, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכם של בני אדם.

ראב"ן^א (סי' רב): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו לו כבוד, והמתינו לי, עד שאכנס ואצא, ואעשה צרכי, שכן דרך בני אדם.

ראב"ן^ב (סי' קמו): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקי ישראל, שמרוני שמרוני, עזרוני המתינו לי עד שאכנס ואצא, שזה דרכן של בני אדם. (ובירושלמי מסיים: ברוך [הקל] הכבוד).

חדושי הרא"ה (ברכות ס ע"ב): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקי ישראל, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, כי זה דרכן של בני אדם.

בה"ג (הל' ברכות): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקיננו, עמדו במקומכם והזהרו בך, שזו היא דרכן של בני אדם.

ספר הרוקח (סי' שדמ): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקי השמים, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, סמכוני סמכוני, המתינו לי, עד שאכנס לבית הכסא ואצא משם, שדרך בני אדם להסך רגליהם.

ספר הפרדס לרבינו אשר (שער שמיני): התכבדו מכובדים [קדושים] משרתי עליון, תנו כבוד לאלקי ישראל, שמרוני שמרוני, סייעוני סייעוני, המתינו לי המתינו לי, עד שאכנס ואעשה צרכי ואצא, כי כן דרכן של בני אדם.

ספר השלחן (הל' תפלה שער חמישי): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, עשו כבוד לי^א אלקי ישראל, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, והמתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם.

ארחות חיים (הל' ברכות סי' סג): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקיננו, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם.

סדר רב עמרם גאון: התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקיננו, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, סמכוני סמכוני, עד שאכנס ואצא, שזה דרכן של בני אדם.

ספר האגודה (ברכות ס ע"ב): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקי ישראל, שמרוני, עזרוני, והמתינו לי עד שאכנס ואצא אליכם, שזהו דרכן של בני אדם.

פירושי רבינו אליהו מלונדריי"ש ופסקיו (עמ' 165): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, שמרוני שמרוני, המתינו לי עד אכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם.

ספר חסידים תנינא (עמ' 29): התכבדו מלאכים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקי ישראל, שומרוני שומרוני, עזרוני עזרוני, סמכוני סמכוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם.

יא. ע"פ מהד' דבלצקי.

יב. ע"פ מהד' דבלצקי.

ספר הפליאה (עמ' 68): התכבדו מכובדי' קדושי' משרתי עליון, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו המתינו, עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם.

נימוקי יוסף (ברכות ס ע"א): התכבדו מכובדים משרתי עליון, עשו כבוד לאלקי ישראל, שמרוני שמרוני, עזרוני, והמתינו לי עד שאכנס ואעשה צרכי ואצא, שכן דרכן של בני אדם.

הריטב"א (פסקי הלכות ממסכת ברכות עמ' 80): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקיהם, שמרוני שמרוני, עזרוני, והמתינו לי עד שאכנס ואעשה צרכי ואצא, שכן דרכן של בני אדם.

מאירי (ברכות ס ע"ב): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, שמרוני שמרוני, עד שאכנס ואצא, שזהו דרכן של בני אדם.

סידור רבינו שלמה ברבי נתן (הסיג'ילמסי) (עמ' קכח): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקיהם, עמדו במקומכם, עזרוני עזרוני, שמרוני שמרוני, עד שאעשה צרכי, שזו דרכם של בני אדם.

אבודרהם (פ"ה ה"ה): התכבדו מכובדים קדושים, משרתי עליון, תנו כבוד לאלקי ישראל, שמרוני שמרוני עזרוני עזרוני המתינו לי עד שאכנס ואצא, כי כן דרכם של בני אדם.

ספר בית נתן (עמ' 88): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, עשו כבוד לאלקי ישראל, המתינו לי המתינו לי, עד שאכנס ואפנה ואצא, שכן דרכן של בני אדם.

להשלמת הענין, אמרתי לעצמי דטוב להביא כאן גם את הנוסחאות שהביאו האחרונים למסקנא.

חסד לאלפים – פאפו (ג א): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכם של בני אדם. ונוסח זה הובא גם בערוך השלחן (ריש סי' ג).

כף החיים – סופר (ג א): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, כי כן דרכם של בני אדם. (טור). וע"ע בזה באורך בשו"ת לב חיים (ח"א סי' ס).

סידור עמודי שמים להיעב"ץ: התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקי ישראל, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, סמכוני סמכוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם.

סידור הרש"ש: התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלוקי ישראל, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, סמכוני סמכוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם.

מחזור כל השנה כפי מנהג איטאלייני (עמ' 29): התכבדו מכובדים התקדשו מקדושים קדושים טהורים משרתי עליון, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואעשה צרכי ואצא, שזו היא דרכן של בני אדם. וכ"ה במחזור כפי מנהגי ק"ק רומא (ח"א עמ' 4).

סידור האר"י ז"ל (סידור ר' שבתי מהדו"ח עמ' 26): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקינו, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, סמכוני סמכוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא שכן דרכן של בני אדם.

סידור האר"י ז"ל (קול יעקב, סידור ר' קאפיל עמ' 17): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקים, שמרוני, עזרוני, סמכוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, שזה דרכן של בני אדם.

סידור האר"י ז"ל (לרבינו אשר עמ' יב): התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלקים, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, סמכוני סמכוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא שזה דרכן של בני אדם.

ועי' בספר מחקרים בסידורי תימן (תפילת החול עמ' 155) שכתב: בכל סידורי תימן הקדומים, ואף במאוחרים שעד סוף המאה הי"ז, מופיע קטע זה, כמו כן מופיע קטע זה גם במחזור ארם צובא. בתכלאל הקדוש משנת רנ"ח - 1498, בשני תכלאל משנת רס"ח - 1508 (כת"י ברלין 103 ולונדון 711) אשר העתיקו ר' יוסף בן בניה הסופר המפורסם מצנעא, ואחינו הדיין רבי אביגד בן דוד בן בנייה, משנת שע"ח, תכלאל משתא שבזי, משנת ת"מ, ועוד רבים, הנוסח כרמב"ם מלבד תוספת המילה "שמרוני שמרוני", וכן בלי המילה "הוא", המופיע בחלק מכתבי היד של הרמב"ם. בתכלאל משנת ת"י - 1650 ישנו שינוי אחד: "שמרוני עד שאכנס ואצא". וליתא כפילות למילה שמרוני. עכ"ל.

ואביא כאן את כל הנוסח מילה במילה, ונציין דעות הראשונים הנ"ל בקצרה:

התכבדו מכובדים (בסידור רב סעדיה גאון הובא לשון: הכבדו).

קדושים (כן איתא בגמרא ובמסכת ד"א, וברוב הראשונים, ורק הצידה לדרך, ר"י בר יקר, והנימוקי יוסף השמיטו מילה זו).

משרתי עליון (כולם הביאו מילים אלו).

ו (הכלבו הוא היחידי שכתב "ו"תנו).

תנו (ספר הבתים גרס "עשו", וכן בספר המאורות, ובספר השלחן, והנימוקי יוסף).

לו (כן הגירסא בראב"ן).

כבוד (השמיטו תיבות "תנו כבוד לאלקים": רמב"ם, טור, צידה לדרך, ר"י בר יקר, רב סעדיה גאון, רבי אליהו מלונדריש, ספר הפליאה, מאירי, חסד לאלפים, כף החיים).

לאלקי ישראל (כן הגירסא בגמרא, וברא"ש, והרי"ף, ורבינו ירוחם, והבתים, פסקי הרי"ד, מאורות, מצוות זמניות, רא"ה, ראב"ה, פרדס, אגודה, ספר חסידים תנינא, נימוקי יוסף, אבודרהם. אמנם במסכת ד"א כתוב לאלקינו, וכן גרס המחזור ויטרי במסכת ד"א, והכלבו, בה"ג, ארחות חיים, רב עמרם גאון. ובפסקי ריא"ז הגירסא לד' אלקיכם. וברישב"א הגירסא תנו כבוד לאלקיים, וכן גרס רבינו שלמה ברבי נתן (הסיג'למסי). והרוקח גרס לאלקי השמים. והשלחן גרס לד' אלקי ישראל).

הרפו ממני עד שאכנס ואעשה רצוני ואבא אליכם (גמרא).

ו (הבה"ג ורב סעדיה גאון מחקו "ו" זו).

עמדו במקומכם והזהרו (מסכת ד"א ובגירסת המחזור וויטרי, אמנם הגר"א מחק זה, וכ"ה בסידור רב סעדיה גאון, בה"ג).

בי (רב סעדיה גאון, בה"ג).

שמרונז (בסתם של הגמרא לא מובא, ובמסכת ד"א מובא תחלה עזרוני ואח"כ שמרונז, וכן בגירסת הגר"א שם, ברא"ש הובא בסוגריים, סדור רב סעדיה גאון השמיט, בספר מצות זמניות כתב סמכוני לפני, ראב"ן ובה"ג השמיטו מילה זו, בספר חסידים תנינא כתוב: שומרונז, בסידור רבינו שלמה ברבי נתן (הסיג'ילמסי) כתוב תחלה עזרוני ואח"כ שמרונז).

שמרונז (בסתם של הגמרא לא מובא, במסכת ד"א הושמט וכן בגירסת הגר"א שם, ברא"ש הובא בסוגריים, הכלבו השמיט, פסקי ריא"ז השמיט, רב סעדיה גאון השמיט, ראב"ן בה"ג ואגודה השמיטו).

עזרוני (בסתם של הגמרא הושמט, בגירסת הגר"א במסכת ד"א כתוב: ועזרוני, רמב"ם ופסקי ריא"ז השמיטו, ר"י בר יקר רב סעדיה גאון ופסקי הרי"ד השמיטו, ראב"ן בה"ג וספר הפרדס השמיטו, רב אליהו מלונדריש ומאירי השמיטו).

עזרוני (בסתם בגמרא לא הובא, במסכת ד"א ובגירסת הגר"א לא הובא, רמב"ם כלבו וריא"ז השמיטו, ר"י בר יקר רב סעדיה גאון רי"ד ובה"ג השמיטו, ספר הפרדס ספר אגודה ורבי אליהו מלונדריש השמיטו, נמוקי יוסף ריטב"א ומאירי השמיטו).

סמכוני (כן הוא בגמרא בשם אביי, גירסת הגר"א במסכת ד"א היא וסמכוני, רא"ש, מצוות זמניות, רוקח, רב עמרם גאון, ספר חסידים תנינא).

סמכוני (כן הוא בגמרא בשם אביי, רא"ש, מצות זמניות, רוקח, רב עמרם גאון, ספר חסידים תנינא).

סייעוני (כן הוא בספר הפרדס פעמיים).

ו (רא"ש רי"ף ריא"ז גרסו כן, ראב"ן, שלחן, אגודה, נימוקי יוסף, הריטב"א גרסו כן).

המתינו (בספר הפליאה גרס המתינו המתינו, והראב"ה גרס: המתינו, המתינו לי).

המתינו לי (אינו בסתם של הגמרא, וכן הרמב"ם השמיט, רב סעדיה גאון, רב עמרם גאון, בה"ג, מאירי, סידור רבינו שלמה ברבי נתן (הסיג'ילמסי)).

המתינו לי (כן הנוסח בדברי אביי בגמרא, ובספר הפרדס).

עד שאכנס (כן הגירסא ברוב הראשונים, ורבי אליהו מלונדריש גרס עד אכנס).

עד שאעשה צרכי (בסידור רבינו שלמה ברבי נתן (הסיג'ילמסי) גרס כן).

ואעשה צרכי (כן גרס בפסקי ריא"ז, וכ"ה בס' הפרדס, ובנימוקי יוסף, והריטב"א, ובספר הבתים גרס בהיפך: עד שאכנס ואצא ואעשה צרכי. והראב"ן גרס צרכי).

ואעשה רצוני (כן הגרסא בגמרא מהדורת עוז והדר).

עד שאכנס לבית הכסא (כך גרס הרוקח).

ואצא (כן גרסו רוב הראשונים, אמנם בסידור רבינו שלמה ברבי נתן (הסיג'ילמסי) השמיט זאת. ובספר הרוקח גרס ואצא משם, ובספר אגודה גרס ואצא אליכם).

שכן (כן איתא בגמרא, רא"ש, טור, כלבו, צידה לדרך, מצות זמניות, ראב"ן, שלחן, פרדס, רבי אליהו מלונדריש, ספר חסידים תנינא, ספר הפליאה, נימוקי יוסף, ריטב"א. וכ"כ החסד לאלפים).

שזה (כן הנוסח במסכת דא"ר, ובנוסחת המחזור ויטרי, ספר הבתים, פסקי ריא"ז, מאורות, רי"ד רב עמרם גאון).

כי זה (כן הנוסחה ברמב"ם, רי"ף, רא"ה).

שזהו (רבינו ירוחם, ראבי"ה אגודה, מאירי. ובספר הבתים הגרסה: שזה הוא).

שכך (ר"י בר יקר).

שזו (רב סעדיה גאון, בה"ג, סידור רבינו שלמה ברבי נתן (הסיג'ילמסי)).

כי כן (אבודרהם, ספר הפרדס. וכ"כ הכף החיים סופר).

דרכן (כן גרסו רוב הראשונים, אמנם הרא"ש, מצוות זמניות, אבודרהם, סידור רבינו שלמה ברבי נתן (הסיג'ילמסי), חסד לאלפים, וכף החיים, גרסו דרכם).

של בני אדם (כל הראשונים חוץ מהרוקח).

שדרך בני אדם להסך רגליהם (כ"כ הרוקח).

ולענ"ד יש להסיק דיש לומר נוסח זה: התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם. ע"כ.

והטעם משום דנוסח זה הובא בטור, וכן פסקו האחרונים, הכף החיים, החסד לאלפים, ערוך השלחן, ועוד. ונוסח זה נראה אמצעי בדעות הפוסקים. ועוד, דאם נגרוס את המילים 'תנו כבוד לאלקים' וכדו' נצטרך לאומרו דוקא רחוק ד' אמות מהבה"כ (אפי' שכבר הבאתי לעיל בשם הגר"א נבנצל שאין דעתו כן) והיה אפשר להרחיב עוד בטעם הדבר, אמנם כאן עמד קנה במקומו.



הרב עמיהי כנרתי

האם מותר ליסוע לטיול ונופש במקום שאין מנין לתפילה

יל"ע במי שרוצה לנסוע לטיול ויודע שלא יהיה לו שם מנין לתפילה, האם מותר. ובהליכות שלמה (תפילה עמ' סא) כתב שאינו ראוי. ובהערה שם ציינו לדברי הרמב"ם (תפילה ח, א): "ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור". ושם בעמ' עב דן חתנו הגר"נ גולדברג זצ"ל בענין זה, האם רק אינו ראוי, או אסור מדינא. ובשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' כא, אות ג, פשוט לו לאיסורא: "בעיקר הדבר פשוט בעיני דאם נוסעים רק לתענוג בעלמא דאיסור קעבדי - דבין בעשה בין בל"ת דאורייתא או דרבנן אסור להכניס עצמו למצב שאח"כ תדחה האיסור - או שיפטור ממצוה, והדברים ארוכים במק"א, דסו"ס גורם לבטל קדושת ה' בעשרה קדיש קדושה וברכו ועניית האמנים ועוד, ולבטל זה שלא לצורך פשיטא דאיסורא עביד".



תפילה בציבור חובה גמורה

והשאלה היא האם תפילה במנין היא בגדר חובה גמורה, או כלשון השו"ע (צ, ט) "ישתדל כל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור".

והמקובל בציבור שהוא חובה גמורה להתפלל במנין, וכן נקטו הרבה מפוסקי זמננו, כמו בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' כז.

וז"ל הפסקי תשובות סי' צ אות ח: "הנה, בענין חובת תפילה בציבור ישנם המורים לעצמם היתר לישמט ממנה ללא סיבת אונס מוצדקת ובסיוע היצר הרע אשר מאד זריז לבטל אדם מתפילת הציבור, וישנם המסתמכים על לשון השו"ע 'ישתדל אדם' וכו' שמוכח מיניה לכאורה שאינו חיוב אלא מעלה בעלמא, והאמת כי תפילה בציבור חובה גמורה היא המוטלת על כל אחד ואחד מ ישראל, וכלשון הרמב"ם (פ"ח מהל' תפלה ה"א) "תפלת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהם חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור", וכן בשו"ע (להלן סעי' ט"ז) "צריך ללכת ד' מיל לפניו ולאחריו מיל כדי להתפלל בעשרה".

וכן הוא בהדיא בעוד ראשונים ואחרונים על החובה בתפלה במנין, וזולת עצם המצוה ותפלה בציבור עוד מקיימים מצות 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' על ידי שמקדשים שמו יתברך בעניית אמן ויהא שמייה רבא וקדושה וברכו שהיא חובה גמורה על כל אחד בכל יום, ובארץ

(א). היו שלמדו במילה "ישתדל" שאינה חובה גמורה, וכן משמע בביאור הלכה סי' רנ סעי' א ד"ה ישתדל. אבל ברמב"ם בכמה מקומות רואים ש"ישתדל" היינו גם חיוב, כמו הל' תשובה ז, א, ברכות יא, ב, קרבן פסח י, א.

ישראל שהכהנים נושאים כפיהם בכל יום עוד ניתוסף מצות עשה מן התורה דברכת כהנים, ולשיטת החרדים (בביה"ל ריש סי' קכ"ח) הציבור המקבלים הברכה בכלל קיום מצות עשה זו, ובשני וחמישי ושבת ויו"ט עוד יש קיום תקנת אדון הנביאים דשמיעת קריאת התורה.

וכבר הביאו רבים את לשון השו"ע הרב (סעי' י"ז): "תפילת הציבור, אף על פי שהוא מצוה מדבריהם, גדולה היא ממצות עשה של תורה, הואיל ומקדשים בה ה' ברבים, שהרי מותר לעבור על מ"ע של תורה ולשחרר עבדו כדי להשלימו לעשרה כמ"ש בשו"ע יו"ד סי' רס"ז" (עפ"י הגמ' ברכות מ"ז: שרבי אליעזר שחרר עבדו הנכרי להשלימו לעשרה, אף על פי דהמשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו, מצוה דרבים שאני).

ומה שכתב השו"ע הכא לשון 'ישתדל' הכוונה עקב כי עיקר מצות תפילה בציבור הוא ענין הנלווה אל מצות התפלה כדי לסייע לקבל התפילה ברחמים וברצון, ואינה מעיקרי מצות התפילה שיוצא בה ידי חובתו אפילו מתפלל ביחיד, ואשר על כן לא החמירו בה כשאר מצוות דרבנן, ופטרוהו בכל סיבת אונס ודחק (וכדלהלן באות הבא), ואעפ"כ ישתדל להתגבר על הקשיים ולהתפלל עם הציבור, אי נמי לשון 'ישתדל' קאי על תפילה בביהכ"נ וכדברי המשנ"ב על אתר (סק"ז) "אפילו אם יש לו עשרה בביתו ישתדל בביהכ"נ", אבל עצם התפילה בעשרה חובה היא ולא השתדלות, אי נמי כוונת המחבר כי יש לאדם חובה להשתדל להתפלל בציבור, ואין ההשתדלות בגדר רשות ומעלה בעלמא למחזור במצוות אלא חובה יש בזה.

והיו מגדולי הדורות שמסרו נפשם וממונם כדי לא לדלג בשום פעם על תפילה בציבור, וכלשון הפלא יועץ (בספרו בית תפילה) "ומאחר שבדור יתום זה כמעט מן הנמנע לכוין בכל התפלה ואפילו למי שתורתו אומנתו ועוסק ביראת שמים כל היום, וכל שכן לשאר עמא דארעא, שאנחנו כשיכורים ולא מיין, אין לנו על מה לישען אלא על תפלת הציבור, הנה כי כן ראוי לאדם למסור נפשו להתפלל בציבור".



שיטה בראשונים ואחרונים שאינה חובה גמורה

ומאידך יש כיוון ניכר בראשונים ואחרונים, לומר שאין תפילה בציבור חובה גמורה³.

הנה ידועה הגמרא תחילת מסכת מגילה, שבני כפרים מקדימים קריאת המגילה ל"יום הכניסה". ורש"י פירש שנכנסים לעיר למשפט בשני וחמישי, אבל הרמב"ם (מגילה א, ו) פירש: "בני הכפרים שאינם מתקבצים בבתי כנסיות אלא בשני וחמישי". וצ"ב ההיתר בזה, לוותר על תפילה במנין רוב ימות השבוע.

ויתכן שבני הכפרים הם אלו שנקראים בסוף ר"ה "עם שבשדות", ושם מבואר בגמ' שהם "אניסי במלאכה" לפי רבן גמליאל, והש"ץ פוטרן בתפילתו. ויל"ע האם היינו אונס ממש, או צורך המלאכה והפרנסה דיו כדי לפוטרן, וכעין אונס הוא.

ב). וראה גם בפסק"ת שם הערה 85 מה שציין לכמה ספרים בכיוון הזה, ואכמ"ל. וע"ע בשו"ת שמש ומגן ח"ב אר"ח סי' א-ב, שגם נקט לקולא.

הנה בספר מנהגי מהרי"ל (הל' עירובי חצרות סי' ז עמ' רל) כתב: "בפרק כיצד משתתפין תנן אין מניחין עירוב תחומין רק לסמוך עליו לילך לדבר מצוה כגון לבית האבל או לבית המשתה. אמר מהר"י סג"ל דלא ראה בשום פוסק שמותר לערב תחומין לילך לבה"כ כדי להתפלל בעשרה, רק בסמ"ק ובספר אגודה. א"ל הר"ר איקא ולא יהא פחות מבית המשתה, א"ל הרב להתפלל בעשרה אינה כ"כ מצוה, דיכול לכוון תפלתו בביתו, דלא אשכחן אשר הצריכו חכמים להתפלל ב'. אבל בית המשתה מצוה הוא, ודוקא סעודת נישואין ולא סעודת הרשות".

חידש לנו חידוש גדול מהרי"ל, שתפילה בציבור אינה "כל כך מצוה", ולכן אין מניחין עירוב תחומין עבור זה. וסברתו מצד הכוונה בתפילה, שהיא עיקר התפילה, ויכולה להיות גם בבית כשהוא לבדו.

[ונראה שדבר זה נמצא קצת גם במקום נוסף בספר מנהגי מהרי"ל, שבהל' ימים נוראים סי' ו כתב את דברי מהר"ש מנוישטט: "שאלו מקמי מהר"ש על חבורה הדרים בעיר ישוב אם יכולין לכוף זה את זה להשאר במקומו כדי להשלים מנין עשרה להתפלל בציבור או להעמיד אחר תחתיו, ומ"ש מהר"ם ע"ה דכופין בראש השנה אם בשאר השנה נמי כופין. והשיב מהר"ש דדוקא בימים הנוראים בלבד כופין דאז אורח כל ארעא להתפלל במנין עשרה. אבל בשאר ימות השנה רגילים להתפלל יחידים אין כופין לא להשאר ולא להעמיד אחר תחתיו". והנה במקור הדברים מנהגי מהר"ש סי' תלב כתוב "בשאר ימות השנה שכמה פעמים רגילים להתפלל יחידים", ומשמע שרק "כמה פעמים", ובמהרי"ל כתב בסתמא "רגילים להתפלל יחידים", ואפשר להבין שכך בדרך כלל, ולא כימים נוראים שאז "אורח כל ארעא" להתפלל בציבור].

ובלקט יושר למהרא"י תחילת הל' תפילין כתב: "מי שאין לו טלית ותפילין, מוטב שימתין עד שישאל לו תפילין מלהתפלל בלא תפילין עם הציבור".

ונראה טעמו, מפני שתפילה בציבור הינה מעלה והידור ואינה חובה גמורה, ולקרוא ק"ש בלי תפילין אסור מפני שמעיד עדות שקר בעצמו, ראה ברכות יד, ב. וראה במגן אברהם סי' סו ס"ק יב שדן בזה וגם הכריע שימתין לתפילין.

ובשו"ת חוות יאיר (סי' קטו) נשאל האם מותרת אמירה לגוי שבות באיסור דרבנן ("שבות דשבות") לצורך תפילה במנין, וכתב שקשה להתיר, מפני שאינו מצוה ממש, אע"פ שמעלתה גדולה: "שאלה בהיותי אב"ד ומ"ץ במדינת טריר בג"ת בק"ק קובלענץ והיה דר שם נגד קובלענץ מעבר הנהר ריין ב"ב עשיר מכובד שמו בערמן בכפר טאל והי' הולך לבה"כ עכ"פ ביום השבת בבקר לקובלענץ והיה שם גשר עשויה ע"י ספינות גדולות מעבר לעבר נהר הנ"ל רק שכמשלש חדשים בימי הקור הגדול והליכות הגלד על הנהר היו מפרקין האומנים את בנין הגשר ומוליכין הספינות למקום מיוחד ששם לא יוזקו מכח הגלד ההולך בכח גדול. ומ"מ היו שכיחים עוברים מעבר לעבר ע"י ספינות קטנות גם לפעמי' שהיה יומא דעיבא ואין הקור והגלד גדול ושאלני ב"ב העשיר ומכובד אם יכול לבא לקובלענץ בבקר בבוקר יום ש"ק להתפלל בעשרה ולשמוע קריאת התורה. בספינה שישכור מע"ש אצל ספין המעבירו,

ולא רציתי להתיר מפני שחקרתי ושמעתי דרבנן קשישא דהוו שם מקמי ידי רבנים ומ"ץ נשאלו ולא התירו ובכה"ג אמרו ספ"ד דברכות לא חזינא לרבנן קשישא, מפני דאע"ג דאין כאן

אפילו אומר לגוי להעבירו רק שבות דשבות דשט על המים אינו רק גזירות חכמי' והגזירה רחוקה מאד גזירה שמא יעשה חביות של שייטין ומה גם בזמנינו דאפשר בזמניהם הי' מלאכה זו עשיית חביות קל רגיל ומצוי משא"כ בזמנינו מ"מ הרי גם להתפלל בעשרה אינו מצוה כולי האי ובמהרי"ל הלכות עירובין גבי אין מערבין רק לדבר מצוה דלהתפלל בעשרה קיל מלילך למשתה נישואין. וחלילה לנו למעט במ"ע של ונקדשתי בתוך בני ישראל שהוא קדיש וברכו בעשרה ובשכר אמנה ועניית איש"ר, עם כל זה אינו מ"ע דרמיא עליה גם לא נתבטל אם יעמוד חוצה. ולכן אין ללמוד מהא דבגמ' ברכות דף מ"ז ובגיטין מ"ו דר"א שחרר עבדו להשלימו לעשרה משום דמצוה שאני ובברכות אמר מצוה דרבים שאני, ונ"ל דאין הכוונה דהמצוה נהוגה בכל ישראל רק ר"ל שהוא קידוש השם ודווקא ברבים ואם לא שחררו היה בטל המצוה מכל הרבים ההם שהיו נאספין יחד ... ולפי זה גם בנדון דידן אלו היה חסר אחד בק"ק היה מותר להדר בעבר השני לבא להשלים המנין".

והנה כשיטה זו נמצא גם בעמק ברכה (ברכות ק"ש א עמ' ז) לומר שאין תפילה בציבור חובה גמורה, והביא ראיה מברכות ז, ב: "אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן: מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלווי? אמר ליה: לא יכילנא. אמר ליה: לכנפי למר עשרה וליצלי. אמר ליה: טריחא לי מילתא". ומבואר שטריחא פוטרת ממנין.

מסקנה

סוף דבר, נראה שקשה לומר שיש הכרעה גמורה בפוסקים בשאלה מה גדר החובה בתפילה במנין, וממילא המטייל וכיו"ב בלי תפילה במנין לכא' יש לו על מי לסמוך". אבל פשיטא ופשיטא, שהירא את דבר השם ראוי לו להתרחק ממצבים כאלו, ביחוד כשאין זה ביטול אקראי לתפילה במנין מחמת סיבה מזדמנת, אלא בקביעות לכמה ימים וכמה תפילות". וא"צ לומר שכל דברינו רק לברר גדר החובה בזה, אבל מעלתה העצומה של תפילה בציבור ידועה לכל, וכבר האריך בזה רבינו החפץ חיים בשמירת הלשון בחתימת הספר "התעוררות גדולה לתפילה בציבור", ומנה עשר מעלות בזה. ושומע תפילה ישמע תפילת עמו ישראל, וישלח לנו מהרה גואל צדק.

ג. המגן אברהם סי' צ ס"ק יז הביא דברי הסמ"ג: "ובסמ"ג משמע שר"נ לא היה רוצה להטריח י' אנשים שיבואו אצלו", והיינו שגורסים בגמ' טריחא ליה, או טריחא להו, ולא טריחא לי. ומ"מ גם לשיטה זו, עדיין נראה שאם היתה חובה גמורה, לא היה מתחשב בטרחתם של האחרים.

ד. ביחוד טיול בא", שיש בו צד מצוה, וביחוד כלפי בחורים וכדומה שאצלם טיול הוא צורך גדול לנפש. וראה על ערך הטיול בדברי הפוסקים מש"כ ידידי הרב שלמה גליקסברג, שו"ת ניצני ארץ ח"א, עמ' 206-201.

ה. וכעת לאחר סיום המאמר ראיתי שדן בענין זה יפה גם בשו"ת אבני דרך לרב אלחנן פרינץ, כך יז (ירושלים תשפ"ב) סי' טז, נידון "יציאה לחופשה משפחתית כשלא יהיה מנין", עיי"ש.

הרב חבון לוי

האם תלמוד תורה דוחה תפילה בעיבור

תלמיד התחיל ללמוד עם רבו (שבא במיוחד ללמוד עימו), והגיע שעת מנחה קטנה (כ-20 דקות לפני שקיעה) ואמורים ללמוד עד ערבית. ורבו התפלל מנחה, והתלמיד לא התפלל (ורבו לא יודע זאת). ואם התלמיד יפסיק לתפילה, ילך ויחזור, כבר יגיע זמן ערבית, ולימודם ישתבש.

האם התלמיד יכול להיפטר מהתפילה?

הוריתי בס"ד שלענ"ד ימשיך ללמוד עם רבו. ויתפלל תשלומין, ע"י תנאי של נדבה.



נימוקים

ידוע (על פי המאירי שבת דף ט) שבלימוד תורה אין את הכלל 'העוסק במצוה פטור מהמצוה', כי התורה ניתנה לקיום המצוות. 'גדול לימוד תורה שמביא לידי מעשה'.

ועומק הדבר וביאורו, כי בודאי, במבט ראשון, הכלל שהעוסק במצוה פטור מן המצוה שייך בתלמוד תורה כבשאר מצוות. ולא עוד אלא קל וחומר הוא, שהרי שקולה היא מצוות לימוד כנגד כולם. והרי הטעם למה באמת העוסק מן המצוה פטור מן המצוה, פירש הרמב"ם בהלכות ממרים ו' יג שאין מבטלין מצוה מפני מצוה. ומי יאמר איזו עדיפה? אולם, כאן שונה מצות ת"ת (וזה עומק דברי המאירי), כי לא בכל עת שלומד מקיים בזה מצוה! שהרי אמרו בירושלמי ברכות א ב ולא מודה ר' שמעון בן יוחי שמפסיקין תלמוד תורה לעשות סוכה ולעשות לולב ולית ליה לר' שמעון בן יוחי הלמד על מנת לעשות ולא הלמד שלא לעשות שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא? ואמר רבי יוחנן הלמד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שוליינו על פניו ולא יצא לעולם. כלומר, הלמד שלא לעשות אין כאן קיום מצוות תלמוד תורה כלל. ואיזהו הלומד שלא לעשות? כל מצוה שאינה יכולה להיעשות בידי אחרים והיא מצוה עוברת אם הוא לא יעשנה אין לך שלא לעשות גדול מזה. מעתה במקרה כזה מופקעת כאן מצות תלמוד תורה לגמרי, והרי אם ימשיך ללמוד אינו עוסק במצוה, וממילא לא שייך כאן לומר שהוא פטור ממצוה אחרת (הרחיב זאת בספר יד פשוטה עמוד שפט).

אמנם נראה שבנידון דין יש צדדים אחרים.

א. הנה נפתח במשנה סוכה כה ע"א: "שלוחי מצווה פטורין מן הסוכה", ומבואר בגמרא שם דהיינו מדין עוסק במצווה. ועיין ברש"י על אתר שפירש: "שלוחי מצווה, הולכי בדרך מצווה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים". והנה מקור דין הולך להקביל פני רבו הוא להלן כו ע"א, "דרב חסדא ורבה בר רב הונא כי הוו עיילי בשבתא דרגלא לבי ריש גלותא הוו גנו ארקתא דסורא, אמרי אנן שלוחי מצווה אנן ופטורין". גמרא זו תבאר לקמן ותהיה יסוד לדברינו.

כתב בשו"ת מהר"ח אור זרוע סימן קפג: "כשהתחיל לעסוק במצוה ולא גמר עסקו. כגון שהולך ללמוד תורה או לשמוע דרשה או להקביל פני רבו. אפילו בשעת חנייתו ואפילו הגיע למקום שרוצה לילך והתחיל ללמוד כל זמן שלא גמר לימודו הוא פטור מכל המצות. וכן משמע מלשון אבא מארי רבינו זצ"ל... וכן ר' חסדא ורבה בר רב הונא דהוו גנו ארקתא דנהרא אף על פי שהיו יכולים ללכת לסוכה. משום דהואיל שהיו הולכים לדבר מצוה ועדיין לא הגיעו לשם הוי כמוליך בהמת אבדה להשקותה דפטרי מליתן פרוטה לעני עד שישקנה. כך הם שבאו לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גלותא פטורים מן הסוכה עד שישמעו הדרשה ויקבילו פני ריש גלותא אעפ"י שהיו יכולים ללכת לסוכה.

וכפי זה בחורים ההולכים ללמוד תורה פטורים מכל המצות 'כל זמן שהם בבית רבם'. כרב חסדא ורבה בר רב הונא שהיו פטורים כל זמן שלא שמעו הדרשה. ומ"מ אם ירצו לברך על הציצית ועל התפילין יכולין, מידי דהווי אנשים. שפסק ר"ת זצ"ל שהנשים יכולות לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא".

כלומר, יש מצות 'לימוד תורה', אך יש מצות 'שימוש ת"ח', שהיא מצוה (לפחות) כמו שאר המצוות, והעוסק במצוות 'שימוש' (נמצא יחד עם רבו) פטור משאר המצוות.

וכתב האור שמח בהלכות ת"ת פ"א ה"ב וז"ל: ובחידושי עמדת לשיטת רש"י סוכה כ"ה ע"א דהולכי לדבר מצוה ללמוד תורה פטורים מן המצוה מחיוב סוכה. הא אמרו מי לא מודה רשב"י דמפסיקין ת"ת לעשות סוכה וליטול לולב ולית ליה הלומד ע"מ שלא לעשות נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו?, והיינו שבת"ת אין דין של עוסק במצוה שפטור ממצוה אחרת, יעו"ש. וכתב שם האור שמח ליישב לפי דברי הר"י מקורביל בתוספות כתובות י"ז ע"א, שכתבו שמבטלין לימוד תורה למת, אך שימוש ת"ח לא מבטלים. כי שימוש ת"ח גדולה מת"ת, ושימוש פירושו הבנת טעמי המשנה וסברתו הנקרא בשם גמרא וכו' והולכין ללמוד תורה זה שימוש ת"ח וכו' עיי"ש. והרחיב יותר במשך חכמה בפרשת כי תבוא.

וכתב על זה הרב ז'ולטי (בקובץ מוריה שבט תשמ"א): "הרי מבואר בדברי האור שמח חידוש גדול דהא דמפסיקין מת"ת לעשות מצוה שזה נאמר רק בלומד תורה בעצמו אבל בלומד אצל רבו דשימוש ת"ח גדולה מת"ת לא מפסיקין מת"ת לעשיית המצוה אפילו במצוה עוברת כגון ישיבת סוכה... ושיטת האור שמח היא כדברי המהר"ח אור זרוע", יעו"ש בכל דברי הרב ז'ולטי. והסבר הדברים, מה כ"כ גדול בשימוש ת"ח, הוא כהסבר דבריו הנוקבים של המאירי (ברכות דף ז עמוד ב):

"ולעולם בענין ההוראה ישמש תלמידי חכמים, (כי) הגרסא (זה רק) סבה לחכמה, ו(לעומת זאת) שמוש הזקנים והחכמים (זה) סבה לידיעת המלאכה והוא ענין ההוראה הן בדין הן באסור והיתר".

פסיקת הלכה כוללת שני מרכיבים: א. ידע (מצוות לימוד התורה). ב. היכולת להבין דבר מתוך דבר וליישם את הידע במקרה ספציפי. את הידע רוכשים באמצעות שינון, ואת היכולת ("מלאכה") רוכשים באמצעות שימוש.

והוסיף הרב ז'ולטי: "אפשר שזה גם כוונת הרא"ש בפ"ב דברכות (לקמן) דמי שלומד תורה ברבים אין לו להפסיק לק"ש, והיינו כמש"כ האור שמח דבלומד תורה אצל רבו דשימוש ת"ח גדולה מת"ת לא מפסיקין לק"ש. וא"כ סובר הרא"ש דשימוש ת"ח הוא לא רק כשלומד אצל רבו אלא גם כשלומד עם תלמידים יש שימוש ת"ח דאיתא בתענית ז' ע"א הרבה למדתי מרבתי וכו' ומתלמידי יותר מכולן. ולכן כתב הרא"ש דמי שלומד תורה ברבים אין לו להפסיק לק"ש משום דבלומד תורה ברבים יש גם שימוש ת"ח".

הרי לן שיש לנו בדיעה אחת: מהר"ח אור זרוע, התוספות, הרא"ש ואור שמח. שבמצוות 'שימוש' יש פטור.

והוא הדין לשאלה דידן!

ב. נימוק שני:

והנה כתב הרא"ש בפ"ב דברכות י"ב ע"ב: "וההיא דרבי יהודה הנשיא שהיה קורא פסוק ראשון בלבד ואמר בר קפרא דאינו חוזר וגומרו התם מיירי שעבר זמן הקריאה קודם שגמר לימודו וא"ת כיון דבעינן שיקרא את כולה למה לא הפסיק לקרותה דאפילו מי שתורתו אומנותו תנו בפרק ראשון דשבת דמפסיק לק"ש וי"ל דה"מ אדם שלומד לבדו אבל מי שלומד תורה ברבים אין לו להפסיק". יעו"ש.

וכתב הבית יוסף הלכות ק"ש סי' ע', מדוע לא הביא הטור את דברי הרא"ש להלכה שמי שלומד תורה ברבים אין לו להפסיק אלא לפסוק ראשון בלבד, ואפילו אם יעבור זמן ק"ש בעוד שהוא לומד? וענה הבית יוסף: ואפשר שרבינו סובר דהא דאמרין שמי שמלמד תורה לרבים אינו מפסיק דוקא כשהוא בענין שאם יפסיק לקרות את שמע יתבטלו ולא יוכלו ללמוד אח"כ וכו' ולפי שעכשיו אינו מצוי שיתבטלו מללמוד בסיבת הפסק לק"ש לא חשש רבינו לכתבו, יעו"ש.

והנה למדנו מדברי הבית יוסף עיקרון נוסף, כמו שכתב שם הרב ז'ולטי: "הרי מבואר בדברי הבית יוסף דהא דכתב הרא"ש דבלומד תורה לרבים אין לו להפסיק לק"ש זה לא משום ביטול ת"ת דרבים אלא משום דברבים אם יפסיק לק"ש יתבטלו ולא יוכלו ללמוד אח"כ, ובאופן זה גם כשלומד לבדו אם יפסיק לק"ש יתבטל מלימודו ולא יוכל ללמוד אח"כ שאינו מפסיק לק"ש". אם מצות הלימוד תורה 'תשתבש', זה ידחה מצוות אחרות!

וכבר דייקו כך רבים בדעת הרמב"ם. וכ"כ שם הרב ז'ולטי: "והנה כדברי הבית יוסף כתב הרמב"ם בהלכות ת"ת פ"ג ה"ד: "היה לפנינו עשיית מצוה ות"ת אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו".

ולכאורה צ"ע הא דמוסיף הרמב"ם ויחזור לתלמודו, הלא פשיטא דבכל שעה ושעה הוא חייב במצות ת"ת? ונראה דכוונתו כמש"כ הב"י הנ"ל דאימתי מפסיקין מת"ת לעשיית מצוה היינו באופן שיוכל אח"כ לחזור לתלמודו אבל אם ע"י זה שיפסיק מתלמודו לעשיית המצוה יתבטל ולא יוכל ללמוד אח"כ באופן זה אין מפסיקין מת"ת לעשיית המצוה אפילו כשהיא מצוה עוברת ואי אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים".

והרי לן שאם 'לא יחזור לתלמודו', אזי פטור משאר המצוות. וזו דעת רא"ש, רמב"ם והב"י. והוא הדין לשאלה דידן. שלימוד הרב והתלמיד ישתבש אם יפסיקו.

ג. הרב ז'ולטי הביא מקורות הנ"ל ופסק למעשה במה שנשאל:

בדבר השאלה ציבור הלומד שיעור קבוע בין מנחה למעריב ובאותו זמן שהללו עסוקים בתורתם באים מתפללים אחרים ופותחים בתפלה ואמירת קדושה וקדיש ולפעמים אין למתפללים מנין עשרה ומבקשים מהלומדים להפסיק ממשנתם ולהצטרף אליהם להשלים את המנין האם חייבים הלומדים להפסיק ממשנתם לענות עמהם איש"ר או קדושה ואמן וכן אם הם חייבים להפסיק ממשנתם ולהצטרף עם המתפללים כאשר אין להם מנין עשרה?

וענה במסקנה: "אולם לפי המבואר הרי במקרה דנן בציבור הלומד שיעור אצל רב בין מנחה אין מפסיקין ממשנתם לענות איש"ר או קדושה ואמן וכן לא מפסיקין ממשנתם להצטרף עם המתפללים כאשר אין להם מנין עשרה שהרי אפשר שלא יוכלו לחזור לתלמודם כי יגיע זמן תפלת ערבית ובאופן זה לא מפסיקין מת"ת לקיים מצוה.

ועוד (נימוק שני) כיון ששומעין שיעור מפי רב א"כ אין זה רק קיום מצות ת"ת אלא שזה גם שימוש ת"ח שגדולה מת"ת ובאופן זה לא מפסיקין לעשיית מצוה גם כשהיא עוברת ואינה יכולה להעשות ע"י אחרים וכמו שנתבאר". עד כאן דבריו.

(ולכן כאמור, גם בשאלה דידן, שייכים שני הנימוקים, ולכן ימשיך ללמוד בחברותא עם רבו ולא יתפלל מנחה).

ד. נימוק שלישי, נוסף:

שהרי הגמרא במגילה דף ג כותבת שכבוד תורה (של ת"ח) חמירא מלימוד תורה, יעו"ש. וכתב ספר החינוך (רנ"ז) במצות כבוד חכמים: "משורשי המצוה לפי שעיקר האדם נברא בעולם הוא מפני החכמה, כדי שיכיר בוראו. על כן ראוי לבני אדם לכבד מי שהשיג אותה". מצוות כבוד ת"ח היא מצוה בתרי"ג מצוות. ראה דברי רמב"ם בהלכות תלמוד תורה, הקדמה: (א) ללמוד תורה. (ב) לכבד מלמדיה ויודעיה.

בהקשר זה נשמר לנו פנינה יקרה ממרן הרב קוק, שהסביר את הגמרא (סוכה כו) שאמוראים באו בחוה"מ סוכות לשבת דרשת הרגל של ראש הגולה ואמרו שהם פטורים מסוכה כי 'אנן שלוחי מצוה'. והסביר רש"י: "שבאנו לשמוע הדרשה, ו(גם) להקביל פני ריש גלותא". ושאל בספר נטעי נתן, איך דחתה הדרשה- שעניינה תלמוד תורה- את מצות סוכה? ותירץ מרן הרב קוק: "שמיעת הדרשה מפי ראש הגולה בשבתא דריגלא, היתה בה לא רק קיום מצוות תלמוד תורה, אלא גם הרמת כבוד התורה (ולכן רש"י הוסיף 'ולהקביל פני ריש גלותא'), שהיא מצות בפני עצמה, מלבד צד התלמוד תורה שבה. וכבוד תורה שהיא מצווה מעשית, עליה נקבע העוסק במצווה פטור מן המצוה." (בספר מועדי הראיה עמוד 109)

ולכן, בשאלתנו, מצד מצות 'כבוד תורה' (של רבו) התלמיד ימשיך ללמוד עם רבו ופטור מתפילה.

ה. נימוק רביעי להקל ביותר: יש חידוש בדברי המ"ב, לגבי מצוות תפילה. שכתב בסימן קו, מי שתורתו אומנותו כגון רשב"י וחביריו צריך לבטל ולהפסיק לימודו לעשיית כל המצוות, ורק לענין תפילה אמרינן, הואיל ואינה כי אם בקשת רחמים קילא משאר מצוות למי שתורתו אומנותו ואינו מבטל מלימודו אפ' רגע, יעו"ש. למדנו מדבריו גדר מקל 'במצב מסויים' לגבי מצוות התפילה (בשונה משאר מצוות). ונמשיך זאת לשאלה דידן, שמכיוון שהתלמיד מתפלל תשלומין (ע"י תנאי של נדבה), הוי כהתפלל תפילת 'רחמי' של מנחה. ראה דברי הגמרא בברכות דף כו עמוד א, כיוון שיכול להתפלל בתורת תשלומין - שכר תפילה יהבי ליה, אבל שכר תפילה בזמנה לא יהבי ליה. ודו"ק. וכתב הפרישה (סימן פט) שכשמתפלל בתורת תשלומין יש לו שכר גדול כאילו התפלל בזמנו, ומה שאמרו בגמרא שכשהתפלל לאחר זמן אין לו שכר כתפילה בזמנה זהו רק אם הקדים תפילת תשלומין לתפילת חובה בזמנה אבל אם התפלל התשלומין לאחר תפילת חובה כדינה יש לו שכר כתפילה בזמנה. (ואז גם אם יחלקו על כל דבריי הנ"ל, אזי חייב להשלים תשלומין, ונחשב כהתפלל בזמנה).

ו. ואחרי זמן רב, ראיתי בקובץ מוריה (אלול תשפ"ב) שהרב רובין (מחבר אורחות שבת) כתב כך למסקנה בשאלתנו, ושמוח ליבי. יעו"ש שהביא את המהר"ח אור זרוע והאור שמח (ולא הביא את שאר נימוקיי).

ז. הבהרה: כמובן, שכל הנ"ל זה במקרים יוצאי דופן, שזה קרה די בהפתעה, כי התלמיד צריך לדאוג מראש, ולקבוע זמנים לכל דבר, ולתכנן את זמני תפילותיו כראוי.

כי יש צורת חיים יהודית נורמלית! יש דברים שהם נכונים מבחינת החישוב והראיות ההלכתיות. אך באופן גורף, כך יהודי נורמלי לא אמור לנהוג, כשיטה.



הרב יהושע ון-דייק

ראש ישיבת איתמר

טלטול ס"ת לצורך טיול בן כמה ימים וכן לבית האבל

שאלה

- א. ישיבה היוצאת לטיול לכמה ימים, האם הם יכולים לקחת עימם ס"ת בתוך ארון קודש נייד, בתא המטען של האוטובוס, לצורך קריאת התורה בימים ב' וה'?
- ב. ביישובנו נהגו הנוער לקיים בחופשת הקיץ "שבת שטח", בה הם שובתים בשטח טבעי כיער וכדו' למשך כל השבת, לשם גיבוש הנוער ושינוי אורח ולימוד הלכות שבת בתנאי שדה. האם יכולים הם לקחת עימם ס"ת לצורך השבת, ע"מ לקרוא קריאת התורה בשחרית ובמנחה?
- ג. נהגו לטלטל ס"ת לבית האבל לשם קריאה בס"ת בשני וחמישי. האם מנהג זה ראוי, והאם יש הגבלות לגבי הס"ת, טלטולו ומיקומו?
- ד. חיילים הנמצאים באימוני לחימה בשטח פתוח. האם מותר לטלטל ס"ת בעבורם לצורך קריאת התורה? וכן האם הם יכולים לטלטל ס"ת עימם בשעת מלחמה, בתוך נגמ"ש וכיוצא בזה?



תשובה

א. הקדמה

מנהג העולם שמקיימים מניין תפילה בבית האבל אף בימים שיש בהם קריאת התורה, וסומכים על הפוסקים המתירים לטלטל ס"ת עם ארון קודש. ואכן בקהילות רבות יש ארון קודש קטן נייד, שמביאים אותו לבית האבל, ובו מניחים את הס"ת, לכה"פ לימים שיש בהם קריאת התורה. ועפ"י היתר זה חושבים רבים שאפשר לקחת ס"ת אף לטיולים וכדו', ובתנאי שיהיה ארון קודש בו מונח הס"ת.

למרות מנהג העולם, ברצוננו לברר דין זה לאשורו, בייחוד שפעמים רבות בניחום אבלים, מצאתי שארונה קודש נמצא בסלון בו באים הציבור לנחם את האבלים, ופעמים שהמנחמים יושבים ופניהם לאבלים וגבם לארון הקודש, ובמקום זה מדברים גם שיחת חולין וכדו'. האם מנהג זה הוא נכון, והאם אין זה פגיעה בכבודו של הס"ת?



ב. מקור האיסור לטלטל ס"ת

בירושלמי יומא (פ"ז הלכה א') מובא: "בא לו כה"ג לקרות... חזן הכנסת נוטל ס"ת ונותנו לראש הכנסת וראש הכנסת נותנו לסגן והסגן נותנו לכה"ג, וכה"ג עומד וקורא".

ובגמ' (שם): "בכל אתר את אמר הולכין אחר התורה, והכא את אמר מוליכין את התורה אצלן? אלא ע"י שהן בני אדם גדולים, התורה מתעלה בהן". והגמ' שואלת (שם) "והא תמן מייבילין אורייתא גבי ריש גלותא?" ("בבבל מביאין הס"ת לגבי ריש גלותא אע"פ דלפעמים אינן חשובים כ"כ בתורה ובמצוות". קרבן העדה). ועונה הגמ': "א"ר יוסה בי רבי בון תמן ע"י שזרעו של דוד משוקע שם אינן עבדין לו כמנהג אבהתהון" (לגבי ראשי גלותא הואיל והם מזרעו של דוד עושין להם כמנהג אבותיהן כמלכי בית דוד. קרבן העדה).

וכתב בשו"ת מהר"מ מרוטנבורג (ד"פ סי' כ"ג) וז"ל: "בני אדם החבושין בבית האסורים אין מביאין אצלם ס"ת אפי' בר"ה ויו"כ מדאמר בירושלמי פרק בא לו (יומא פ"ז) בכל אתר את אמר הלך אחר תורה וכו'. וכ"כ המרדכי (סוף פ"ק דר"ה סי' תש"י) בשם המהר"מ מרוטנבורג והביאו הב"י (או"ח סי' קל"ה י"ד). וכן פסק מרן השו"ע (סי' קל"ה סעיף י"ד) וז"ל: "בני אדם החבושין בבית האסורים, אין מביאים אצלם ס"ת אפי' בר"ה ויו"כ" עכ"ל. והד"מ על הב"י (שם ס"ק י') הביא את ההגהות אשרי (פ"ק דברכות סי' ז') בשם האו"ז (הלכות ק"ש סי' ט') וז"ל: "וחולה שיכול לכוון יבואו עשרה ויתפללו עמו. ואם הוא אדם חשוב בעירו מביאים לו ספר תורה בביתו ויקראו אותן עשרה שמתפללין עמו" עכ"ל. והוסיף (שם) ובאו"ז עצמו משמע דלאדם חשוב אע"פ שאינו חולה (מותר להביא לו ס"ת י"ג). וכן לחולה בלא אדם חשוב שרי. והוסיף (שם) שגם לדעת המרדכי שאסר לאדם החבוש בבית האסורים, מ"מ משמע שלאדם חשוב מותר.

ואף על הדין של המרדכי, תמה הבאה"ל (שם ד"ה אין מביאין) כיצד משווים בין דין שאפשר לבוא אל הס"ת, ולכן אסור לטלטלו, לבין אדם שאסור בכלא ולא יכול לצאת. שהרי כשאפשרי לבוא אל הס"ת, ממילא לקחת את הס"ת אליו הוי זלזול בס"ת, אך אם הוא חבוש בבית האסורים, הרי הוא אנוס, ומדוע שנמנע ממנו לקיים את מצוות קריאת התורה? מה זילותא יש לס"ת, כשבנ"א מהדרין אחריה לקרות בה, אם נביאה אליהם כיוון שהם אינם יכולים ללכת אחריה?

ואכן זו דעת האו"ז (שהובא לעיל בשם הד"מ) שלחולה, כיוון שאנוס הוא, מותר להביא לו ס"ת לקרוא בו. וכפי שהסביר האו"ז (שם) דאם לאדם חשוב מותר להביא משום כבודו, לזה שאנוס ולא יכול לבוא, כ"ש שנתיר להביא אליו את הס"ת. וכ"כ הפר"ח (שם ס"ק י"ד), אלא שלעניין דינא נשאר בצ"ע.

ולעניין הלכה למעשה, הסיק הבאה"ל (שם) דכיוון שהמרדכי הביאו השו"ע, אסר לחבוש בבית האסורים להביא לו ס"ת, כיוון שיחיד לא חייב בקריאת התורה, כי זו מצוות הציבור, לכן אין להביא לו ס"ת. אבל כשיש עשרה חבושים בבית האסורים, כיוון דחלה עליהם חובת קריאה, והם אנוסים ואינם יכולים לצאת, גם המרדכי יודה בכה"ג שצריך להביא להם ס"ת לקרוא בה. וכ"כ הא"ר בהבנת המרדכי.

ג. תשובת מהר"י מינץ ומהר"ם פדוואה

עוד הוסיף הד"מ (שם) בשם שו"ת מהר"ם פדוואה (סי' פ"ח) וז"ל: "הא דאסור (לטלטל ס"ת) היינו להביאו בשעת הקריאה לבד. אבל להכין לו יום או יומיים ארון או תיבה בביתו שפיר דמי". וכן פסק הרמ"א בהגהה (שו"ע שם). [ומה שנכתב שם על דברי הרמ"א בסוגריים בשם האו"י, זו טעות, וצריך להיות בשם מהר"ם פדוואה].

וכתב המ"ב (שם ס"ק מ"ט) "והאחרונים הסכימו, דה"ה אם הכין מקום לס"ת באותו יום שיהא מונח שם יום או יומיים דשפיר דמי, ובלבד שיניחנה שם במקום שהכין קודם זמן הקריאה. ובזמן הקריאה יוציאנה ויקרא בה, ואח"כ יחזירנה לשם, דאז אין מינכר שהבאתה היתה לצורך קריאה בלבד, אלא שקבע דירתה כאן אותו זמן".

ועפ"י זה רבים מהעם סבורים, שאם לוקחים ארון קודש נייד ומניחים בו ספר התורה, מותר לטלטל את ספר התורה לכל מקום, אף לטיולים ואף למניינים פרטיים, וכן למניינים בבית האבל ובבית חתנים.

ולענ"ד נראה, שכל זה נובע מכך שלא קראו את דברי המהר"ם פדוואה במקורו, אלא רק מהציטוט שמביא הרמ"א בד"מ, ומכך נובעת טעות בהלכה, כדלהלן:

בשו"ת מהר"י מינץ ומהר"ם פדוואה הביא את שאלת הר"ר אבא י"ץ שלום, שחבריו גמגמו עליו על כך שהתיר לטלטל ס"ת לגברא רבה שבא לגבולו ולא היה יכול לבוא לביהכ"ס, ועשו מניין בביתו עם קריאה מספר התורה, והניחו הס"ת בארון במקום שהתפללו בביתו. וחבריו השיגו עליו, מפני המרדכי שהובא לעיל, שאין מטלטלין ס"ת לבנ"א החבושים בבית האסורים, כנ"ל.

ובתחילה מתרץ, שמפני שמדובר בגדול בתורה, בכה"ג גם המרדכי היה מורה להיתר, כפי שהגמ' בירושלמי אמרה שבגדולים בתורה, התורה מתעלה בהן ולא מתבזת.

ואז הוסיף המהר"ם פדוואה וז"ל: "עוד אחרת איתי וברור לי לפענ"ד שכל הדברים הנ"ל, הן הירושלמי, הן ההג"ה מדברים בעניין שמביאים הס"ת להם לקרות ואין אצלם שום ארון או תיבה אשר מוציאים הס"ת ממנו ומחזירין אותה לתוכו. (אלא) רק מביאים אותה ממקום אחר בשעה הקריאה ואחר הקריאה מחזירין הספר למקומו, או שהיתה ס"ת דרכה להניח על העמוד המיוחד לקרות עליו, ולאדם חשוב וגדול מעתיקין אותם משם להביא אותה גבי הגדול למקום שעומד שם כמו שעשו לכה"ג כדתנן בפרק בא לו, אשר עליו קאי הירושלמי, ובכך הוא גנאי לס"ת, ובעבור זה יקשה לעשות אם לא לגדולים כנ"ל.

אמנם כמנהג שלנו, וכעובדא דידך, לייחד תיבה וארון על יום או יומיים ולתת בו הס"ת ולהוציאו בשעת הקריאה ולהשים אותו על העמוד והקוראים בתורה יעקרו ממקומם לקרוא על העמוד, וא"כ יחזירו הס"ת לארון, לא עלה על לב שום אדם לאוסרו, כי אין בו פגם לס"ת, מאחר שמיוחד לה ארון ועמוד להוציאה ולהכניסה. ואין הפרש לבית הכנסת של עראי או בית הכנסת של קבע. א"כ יפה עשית ויפה הורית, כי אף אם היה עובדא דידך דומה לירושלמי

ולהג"ה הנ"ל, לא יצאת מחוק הגדר מאחר שהיה גדול. וכ"ש מאחר שייחד ארון ועמוד לס"ת כמנהג שלנו, אם כן אין בו בית מיחוש". עכ"ל.

המעין היטב בדברי המהר"ם פדוואה ייווכח שאין ארון הקודש סיבה להיתר טלטול הס"ת, אלא ארון הקודש הוא סימן להיתר הטלטול. דהיינו, מאחר שע"י ארון הקודש שמייחדים בבית כנסת ארעי, הרי אותו מקום הופך לכעין ביכנ"ס קבע, וע"כ אין זלזול לספר התורה, כי נוהגים בו בס"ת כפי שנוהגים בכל ביכנ"ס.

וביתר ביאור: בכל בית כנסת, ספר התורה מונח בתוך ארון קודש, ובשעת קריאת התורה מוציאים את הס"ת מארון הקודש ומוליכים אותה אל במת הקריאה, שם מניחים את ספר התורה, פותחים אותו וקוראים בו, ולאחר הקריאה מחזירים אותו לתוך ארון הקודש. במנהג זה אין חסרון בכך שמוליכים את הס"ת לבמה, מכיוון שאי אפשר לקרוא כספר התורה מונח בארון. וע"כ זהו כבודו, שמביאים אותו לבימה המיוחדת לקריאת התורה. ולכן סובר המהר"ם פדוואה, שלקחת ס"ת מארון קודש, ולטלטלו לאיזה בית בשביל לקרוא בו, הרי זה זלזול לספר התורה, כי היה על הציבור לבוא לביהכ"ס לשמוע את הקריאה, ולא לטלטל את ספר התורה אליהם. וכדברי הירושלמי, שכבוד התורה הוא שבאים אליה ולא שהיא באה אלינו. אא"כ מדובר בגדול בתורה, שאז התורה מתכבדת בכך. אך אם לוקחים את ספר התורה לבית כנסת עראי של "יום או יומיים", ובבית כנסת עראי זה, מניחים ארון קודש שבו הס"ת מונח, ובביכנ"ס זה יש בימה לכבוד קריאת התורה, א"כ העברת הס"ת מארון הקודש של ביהכנ"ס הקבוע לארון הקודש של בית כנסת ארעי, כמוה, כהעברת ס"ת מארון קודש של בית כנסת אחד לארון קודש של ביכנ"ס שני, שמותר. ואף שבית כנסת זה הוא ארעי, ולאחר כמה ימים יפונה, מ"מ סובר המהר"ם פדוואה ש"אין הפרש לבית כנסת של עראי או בית כנסת של קבע". א"כ אין זה דין בארון, לא הוא המתיר והאוסר, אלא הארון הוא סימן לקביעת בית כנסת עראי, שמונח שם ארון קודש, ואם נותנים בו ס"ת ליום או יומיים, הרי מקום זה נחשב לביכנ"ס. וע"כ אין בו את הדין של זלזול בס"ת כשמטלטלים אותו לצורך האדם, כי ביום יומיים אלה, בית הכנסת עבר לשם.

אך כל זה מדובר כשהארון מונח לאותו יום יומיים, במקום אחד, ללא תזוזה, ומתקיים שם, או בסמיכות לשם, בית כנסת ארעי, שבו מתפללים וקוראים בתורה.

ולכן כשנוער מקיים טיול של הליכה רגלית מרובה, ובסוף היום ישנים בשטח, ולמחרת ממשיכים בהליכה להמשך הטיול. אף אם יתפללו במקום השינה והאכילה, לא יותר לטלטל לשם ס"ת לשם קריאה בתורה, אף אם ידאגו לארון קודש נייד מהודר, כי אין הארון סיבת ההיתר, אלא הוא סימן לבית כנסת ארעי. אך במקום שמתפללים בו, ומיד לאחריו אוכלים באותו מקום, וכן ישנים שם, וכן מדברים שם שיחת חולין וכדו', אין אותו מקום שהתפללו בו הופך להיות לבית כנסת ארעי, אלא התפללו בשטח, במקום שמותר להתפלל בו בשעת הדחק, אך אין במקום זה דין בית כנסת.

והנ"מ אם זה בית כנסת ארעי או סתם מקום תפילה, היא, שבבית כנסת ארעי כל זמן שהוא נקבע לתפילה, אפי' ליום או יומיים, אין משיחין בו שיחת חולין ולא אוכלים ושותים בו, אלא

נוהגים בו כקדושת בית כנסת, כל זמן שייחדוהו למקום תפילה. משא"כ מקום שהתפללו בו באקראי.

ואם דברינו נכונים, א"כ מה שהתיר הרמ"א עפ"י המהר"ם פדוואה, לטלטל ס"ת אם יש בו ארון ליום או יומיים, זה דווקא טלטול ס"ת למקום שייחדוהו למקום תפילה. לדוגמא, אבלים היושבים שבעה בתוך ביתם, ובשעת התפילה יוצאים לאוהל גדול שמיקמו בחצר הבית לצורך תפילה, כי בזמן תפילה באים מנחמים רבים, ויש שם ספסלים וסידורים, ופעמים שאף ארון הקודש מונח שם, בכה"ג התיר הרמ"א.

אך אם מניחים ארון קודש בסלון הבית ובו מונח ס"ת, והאבלים יושבים בסלון הבית, ובו באים מנחמים לנחם, בין גברים ובין נשים, ובסלון זה אוכלים ומדברים ומנחמים, ובשעת התפילה הנשים מתפנות לצדדים והגברים מתפללים בסלון זה, אין אותו סלון הופך לבית כנסת ארעי, אלא שבזמן תפילה התפללו בו ולאחר מכן חזר אותו מקום לקדמותו. ובכה"ג לא יותר לטלטל ס"ת למקום זה.



ד. ראייה למהר"ם פדוואה

ונראה להביא ראייה לדברינו מדין ברכת מעין שבע בבית חתנים ובבית אבלים.

הטור באו"ח (סי' רס"ח) כתב "ואומר ש"ץ ברכה אחת מעין שבע (בליל שבת) שהיא מגן אבות בדברו ואלוקינו ואלוקי אבותינו רצה נא במנוחתנו וחותם ברוך אתה ה' מקדש השבת. וכתב אבי העזרי (ראבי"ה הלכות שבת ריש סי' קצ"ו) שאין ליחיד לומר אותה, שלא נתקנה אלא משום סכנת המזיקין שבתי כנסיות שלהם היו בשדות, ותקנו אותה בשביל בנ"א שמאחרין לבוא שיסיימו תפילתם בעוד ששליח ציבור מאריך כדאיתא בפרק במה מדליקין (שבת דף כ"ד ע"ב)".

והב"י (שם) הביא בשם מהר"י אבוהב בשם ספר המנהגות "דבבית חתנים ואבלים דליכא טעמא דמאחרים לבוא שיהיו ניזקין, לא אמרינן ברכה אחת מעין שבע. וכ"כ הריב"ש בתשובה (סי' מ')."

וכן פסק מרן השו"ע (או"ח סי' רס"ח סעיף ד') "אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים, דליכא טעמא דמאחרין לבוא שיהיו ניזוקין". וביאר הט"ז (שם ס"ק ח') ז"ל: "בבית חתנים וכו' - פירוש שמתפללים בביתם במניין. ונראה כ"ש אותן שמתפללין לפרקים במניין בבית ואינם הולכים לביהכ"ס, דהא בחתנים יש מנהג קבוע טפי להתפלל במניין ואפילו הכי אין הדין כמו בבית הכנסת קבוע לענין זה, כ"ש בזה".

ואז מוסיף הט"ז "והכלל בזה, דלגבי דידן, אין צריך כלל לומר אותה אפילו בבית הכנסת קבוע דאין סכנה כמ"ש בטור, אלא משום דכבר תקנוה במקום סכנה עדיין עושין כן. וכל שאין קביעות, אין מקום לזה".

והוסיף עוד הט"ז (שם) "ומ"מ נראה, דאותן שקובעים מקום להתפלל על איזה ימים, כמו שרגילים לעשות בירידים, זה הוה דומה לבית הכנסת קבוע ואומרים שם ברכה זו" עכ"ל.

ודבריו קשים, דמה ההבדל בין כשקובעים "להתפלל על איזה ימים, כמו שרגילים לעשות בירידים" ואז אומרים ברכת מעין שבע, לבין תפילה בבית חתנים ובבית האבל דאז אין אומרים תפילה מעין שבע. והרי גם בבית חתנים זה כמה ימים (שבעה ימים) וה"ה בית אבלים, וא"כ מדוע בבית אבלים של כמה ימים לא נחשב לביכנ"ס קבע, ומקום תפילה של יריד לכמה ימים נחשב לבית כנסת שאומרים בו תפילת מעין שבע?

והאחרונים דנו בדבר. בשו"ע הגר"ז כתב (שם) שהיריד שדיבר בו הט"ז, מדבר על יריד למשך כמה שבועות, לעומת בית חתנים ובית האבל שמדובר על שבעה ימים, עיי"ש. אך תירוצו זה דחוק, שהרי בפירוש כתב הט"ז שקובעים "להתפלל על איזה ימים כמו שרגילים לעשות בירידים". א"כ לא מדובר בשבועות אלא בימים. ועיין עוד תירוצים במ"ב עוז והדר, ועדיין הדברים דחוקים עיי"ש.

ונראה לענ"ד לתרץ שיש חילוק יסודי בין תפילה בבית חתנים או בבית אבלים, לבין תפילה במקום שקבעו ליריד.

מקום תפילה שקבעו ביריד, כוונתו היא, שסוחרים רבים היו לנים באכסניה של עיר גדולה לשם מכירת מרכולתם בימי היריד, שאז באו סוחרים רבים לעיר הגדולה למכור את סחורתם. והסוחרים היהודים, ששכרו כל אחד חדר באכסניה, היו שוכרים בשיתוף עוד חדר באכסניה, לשם תפילה במניין. חדר זה נשכר לשם בית כנסת, ובכל ימי שהותם במלון או באכסניה בימי היריד, היו מתפללים את כל התפילות במניין באותו חדר שקבעוהו לבית כנסת ארעי לימים אלו. ולכן מקום זה יש לו דין בית כנסת לכל דבר, באותו זמן, אין אוכלים ושותים בו, אין שחים בו שיחת חולין אלא רק מתפללים ולומדים בו תורה. ועל מקום זה כתב הט"ז (שם) "זה הוה דומה לבית כנסת קבוע ואומרים שם ברכה זו (מעין שבע)". כי בימים אלו הרי זה בית כנסת לכל דבר.

לעומת זאת, בבית האבל ובבית החתנים, לא קבעו מקום מיוחד לתפילה ותורה בלבד, אלא האבלים היו יושבים בביתם ובאים מנחמים לנחמם. ואם היה מניין, כשהגיע זמן התפילה, היו ממתפללים באותו מקום, אך מיד לאחר התפילה חזר אותו מקום לקדמותו, שיושבים שם ואף אוכלים ושותים ושחים בו שיחת חולין. וה"ה בבית חתנים לא היה מקום מיוחד לתפילה, אלא היכן שישבו ואכלו וקיימו את סעודת שבע הברכות, שם קיימו תפילה במניין עם החתן. אך מיד לאחר התפילה, חזר מקום זה לקדמותו, שאכלו ושתו ושחו בו שיחת חולין ומעולם לא היה למקום זה קדושת בית כנסת. ומכיוון שאין זה בית כנסת, ולא חלה עליו קדושת בית כנסת, ממילא ברור שלא שייכת בו תקנת ברכת מעין שבע, שנתקנה דווקא לבתי כנסיות.

והא"ר (שם ס"ק י"ט) כתב על הט"ז דמ"ש שביריד אומרים ברכת מעין שבע, כתב "וצ"ל דמיירי כשיש ס"ת, דבלא ס"ת לא מיקרי קבוע, וצ"ע". ולפי דברינו, אין הכרח של ס"ת, שהרי ס"ת, זהו סימן לבית כנסת ארעי (כמו שהבאנו לעיל בשם מהר"ם פדוואה), אך אה"נ אם היו קובעים מקום מיוחד לכמה ימים לצורך תפילה בלבד, ורק מתפללים ולומדים שם תורה, ולא עושים שם מעשי חולין, א"כ הוי בית כנסת אע"פ שאין בו ארון קודש. דלא גרע מבתי כנסיות בעבר, שהיו קדושים בקדושת בית כנסת למרות שארון הקודש לא היה קבוע שם אלא בדירה אחרת מחשש

טלטול ס"ת לצורך טיול בן כמה ימים וכן לבית האבל

עב

גניבות וכדו' (כמו שמופיע בטור או"ח סי' קמ"ח שהיה להם בית מיוחד קרוב לביהכנ"ס ששם היה עומד ס"ת, ומביאים אותו לביהכנ"ס לצורך קריאה). א"כ ס"ת הוי סימן ולא סיבה.

ואכן אף הא"ר בעצמו הסתפק בדבר, וסיים דבריו בצ"ע. ונראה שבד"כ כשמניחים ארון קודש, במקום המיוחד לתפילה דווקא, זו הוכחה שמקום זה הוקדש לימים אלו לצורך בית כנסת, למרות שאין הכרח בארון קודש דווקא, ואף אם מקצים מקום לשם תפילה לכמה ימים, בלא ארון קודש, אף הוא ייחשב לבית כנסת ויוכלו לברך בו ברכת מעין שבע.

ולפלא על המ"ב (שם ס"ק כ"ד) שכתב בהחלטיות "אבל כשיש קביעות על איזה ימים, ויש ס"ת אצלם, וכמו בירידים, דומה לביכ"ס קבוע ואומרים" (מעין שבע). והביא זאת בשם הא"ר, למרות שהא"ר הסתפק בדין זה וסיים דבריו בצ"ע. ואולי אפשר ליישב, שאף המ"ב הביא את עניין הס"ת לדוגמא של בית כנסת קבע, אך לא כהכרח. ודו"ק.

אך נראה לכו"ע, שאם יש ס"ת בבית, ומתפללים בו באקראי, אפי' כמה ימים, אולם מקום התפילה לא יוחד למקום בית כנסת דווקא, ומיד אחר התפילה חוזר המקום לקדמותו, בזה לכו"ע לא נחשב לבית כנסת, ולכן אין בו ברכת מעין שבע. ולכן פסק השו"ע שבבית חתנים ובבית אבלים לא אומרים ברכת מעין שבע. ודון מיניה ואוקי באתרין. אף אצלנו, היתרו של המהר"ם פדוואה, לטלטל ס"ת, היה במקום שמייחדים ארון ליום או יומיים ואותו מקום הופך לבית כנסת ארעי לאותם ימים שמתפללים בו, ולכן התיר לטלטל לשם ס"ת ולהניחו בארון. אך זה אמור רק במקרה שהקצו מקום לתפילה, ורק לתפילה ולא לדברי חולין.

ונראה שבעבר, הבתים לא היו גדולים, ובד"כ בבית שיש בו אבלים, לא היה מקום (חדר וכיוצא) להקצות לתפילה בלבד, ולכן לא היה נחשב לבית כנסת ארעי, ולכן לא אמרו במקום זה ברכת מעין שבע בשבת.

א"כ ה"ה שלא נתיר לטלטל ס"ת למקום כעין זה, כיוון שכל ההיתר לטלטל ס"ת בארון נסמך על פסקו של המהר"ם פדוואה, והמהר"ם פדוואה לא דיבר בכה"ג כלל וכלל, אלא רק על מקום שמקצים אותו להיות בית כנסת ארעי.

ואה"נ שדין זה יכול להשתנות כשתשתנה המציאות. לדוגמא: כיום מנהג רווח, שכשיש בית אבלים, באים ומקימים אוהל אבלים גדול בחצר הבית, ופעמים רבות, המנחמים באים לאבלים ומנחמים אותם בתוך הבית, ורק בשעת התפילה, כשבאים אנשים רבים, והבית צר מלהכיל את כולם, יוצאים כולם לאוהל האבלים, ומתפללים שם, ואף הרב נוהג לדרוש שם בד"ת בין מנחה לערבית. ושם אף מונח ארון קודש עם ס"ת. בכה"ג זה אכן ביכנ"ס ארעי לכל דבר ועניין, ולמקום כעין זה התיר המהר"ם פדוואה להביא ס"ת, ולקיים תפילות בביכנ"ס ארעי זה כמו בביכנ"ס קבע. ודמי אהדדי. וא"כ ה"ה שיוכלו לומר בו ברכת מעין שבע, למרות שבשו"ע נכתב שאין אומרים ברכת מעין שבע בבית אבלים. כי מציאות זו שונה מהמציאות בה פסק השו"ע.

וה"ה בזמן מגפת הקורונה, היו אוהלים גדולים, שבנו אותם לצורך תפילה. מקומות אלו הוקצו רק לשם תפילה, ולא עשו בו דברי חולין והיה נחשב לביכנ"ס ארעי ויכלו לומר בו ברכת מעין שבע, ואף להביא אליו ס"ת גם בזמן שכבר היה אפשרי להתפלל בביכנ"ס, אלא שהיו

זקנים שחששו לבריאותם והעדיפו להמשיך להתפלל באהל. (שהרי כשכולם לא יכלו לבוא לביהכנ"ס, א"כ הרי הם אנוסים, ובכה"ג התירו לכו"ע להביא להם ס"ת לשם קריאת התורה, כפי שפסק הבאה"ל שהובא לעיל).

לעומת זאת, היו כאלה בתקופת הקורונה, שהיו מתפללים ברחוב צדדי, ובזמן התפילות, עצרו את התחבורה והובילו אותם בדרכים עוקפות. במקרה זה, אין מקום התפילה הופך לבית כנסת ארעי, שהרי מיד לאחר התפילה הרחוב חוזר לשימושו הרגיל, של הליכת אנשים ונסיעת רכבים, ופשוט שאין לו דין בית כנסת ארעי. ובכה"ג לא יותר לומר בו ברכת מעין שבע, וכן לא יוכלו לטלטל לשם ס"ת אף אם יהיה לו ארון שיוכל להיות מונח שם בפניה וכדו' לכמה ימים (אא"כ בתי הכנסיות יסגרו מחמת הסכנה, ואז יהיה דין אנוסים שיותר להביא להם ס"ת, וכנ"ל בשם הבאה"ל).

וראיתי בא"ר (שם ס"ק י"ט) שכתב "ובית שיש [בו] ס"ת [באקראי] ומתפללין במנין אין ולא ורפיה בידי (שיירי כנה"ג ב"י אות ט') ומט"ז מבואר כשיש קביעות על איזה ימים אומרים". ומשמע מדבריו שהבין שהם חלוקים.

אך לפי דברינו, אין מחלוקת כלל וכלל. דהט"ז מיירי במקום שהוקצה לבית הכנסת לכמה ימים, ולכן אפשרי לומר בו ברכת מעין שבע. לעומת זאת, השיירי כנה"ג דיבר על מקום שיש בו ס"ת (כגון אדם שקיים מצוות כתיבת ס"ת, ומחזיק את הס"ת בביתו) ובמקרה מתפללין בו תפילה במניין, אך לא הפכו מקום זה לבית כנסת, ולכן נראה שבכה"ג לא יאמרו ברכת מעין שבע, ופשוט.

וא"כ ה"ה למקום שמתפללים בו במניין, אך מיד לאחר המניין חוזר המקום למקום חולין גמור, בכה"ג לא התיר המהר"ם פדוואה לטלטל ס"ת אף אם יהיה מונח בתוך ארון. ופעמים רבות, הגעתי לבית אבלים ומצאתי ארון קודש שמונח בו ס"ת, והמנחמים יושבים וגבם אל ארון הקודש, ופשוט שהוי בכה"ג זילזול בקדושת ספר התורה, כפי שנוכיח לקמן. ולכן נראה שבכה"ג אין היתר טלטול ספר תורה למקום זה.



ה. האם המנהג להביא ס"ת לבית האבל היה בזמן השו"ע והרמ"א?

ונראה להוסיף ולומר, שאף שנהגו גם בעבר לקיים מניינים של תפילה בבית האבל, מ"מ נראה שבזמן מרן השו"ע והרמ"א לא נהגו לקרוא בס"ת בבית האבל, מפני הטעם הנ"ל שיש בזה פגם לספר התורה. ונראה שבזמנם לרוב האנשים לא היה מקום בבית, כחדר גדול וכיוצ"ב, שיכולים להקצותו רק לשם תפילה, ולכן עפ"י האמור לעיל, לא היה מותר לטלטל ס"ת לשם הקריאה, אף אם יהיה מונח בתוך ארון, וכאמור לעיל.

הראיות שקיימו מניין בבית האבל ובבית חתנים הן כדלהלן:

- א. בשו"ע (או"ח סי' קל"א ס"ד) כתב "נהגו שלא ליפול על פניהם, לא בבית האבל ולא בבית החתן". הא קמן שנהגו לקיים מנין תפילה בבית האבל ובבית החתן.
- ב. בשו"ע (או"ח סי' רס"ח סעיף י') "אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים דליכא טעמא דמאחרין לבוא שיהיו ניזוקין". הרי מפורש שקיימו מניין בבית האבל ובבית חתנים.

ג. בשו"ע (או"ח סי' תרצ"ו סעיף ד') "כל דברי אבלות נוהגים בחנוכה ופורים. הגה: ומ"מ ילך לביהכ"ס לשמוע המגילה, ואם יוכל לאסוף מניין לביתו לקרות המגילה עדיף טפי (מהרי"ל)". הרי לפנינו שהרמ"א כתב שעדיף שאבל ימנע מללכת לביהכנ"ס, ועדיף לקיים מניין בביתו.

ד. בשו"ע בהלכות אבלות (יו"ד סי' שע"ו סעיף ג') מובא: "מת שאין לו אבלים להתנחם באים עשרה בנ"א כשרים ויושבים במקומו כל ז' ימי האבלות וכו'. הגה: ... וכתוב במהרי"ל נוהגים להתפלל בעשרה כל ז' במקום שנפטר שם האדם, והיינו על אדם שלא הניח קרובים ידועים להתאבל, אבל יש לו בשום מקום שמתאבלים עליו אין צורך".

ואף שהיה אפשר להבין לכאורה, שיש עניין לעשות מניין בבית הנפטר, דווקא במקום שלא הניח קרובים להתאבל, אך מדברי הרמ"א לקמן (שו"ע יו"ד סי' שפ"ד סעיף ג') שכתב "הגה: ומצווה להתפלל שחרית וערבית במקום שמת שם אפילו אין אבל כי יש בזה נחת רוח לנשמה, והאבל מצטרף למניין" נראה, שיש מצווה להתפלל במקום שמת שם הנפטר אפילו אין אבל. ומשמע שכ"ש שמצווה להתפלל שם כשיש אבל.

ה. בשו"ע הלכות אבלות (יו"ד סי' שצ"ג סעיף ג') כתב "האבל אינו יוצא בחול לבית הכנסת אבל בשבת יוצא (וכן לבית המדרש). ואנו נוהגים שבכל יום קריאת התורה יוצא לבית הכנסת. הגה: ובמדינות אלו נוהגין שאין יוצא אלא בשבת". רואים מפורש, שלא היה ס"ת בבית האבל, והיתה דעה שאפי' בשני וחמישי לא יצא האבל מביתו לקריאת התורה, אלא רק בשבת, כי בשבת לא נוהגת אבלות בפרהסיא. והסיק השו"ע, שהמנהג הוא שהאבל יוצא בכל יום שיש בו קריאת התורה, כגון בשני וחמישי בשחרית, ולא רק בשבת.

וכתב הפתחי תשובה (שם ס"ק ב') בשם החכמת אדם בקונטרס מצבת משה (סי' ח'), שמה שכתב השו"ע שהאבל אינו יוצא לבית הכנסת, זה מפני שהיו עושים מניין בבית האבל ושם אומר קדיש וקדושה, וממילא אינו זקוק ללכת לבית הכנסת. וזה עפ"י מה שהבאנו מסי' שע"ו שמצווה להתפלל בבית האבל (וכן שאר המקורות שהבאנו לעיל). אבל במקום שלא יכול לקיים מניין בבית האבל, ויתבטל עי"ז האבל מקדיש וקדושה וברכו, מותר ללכת לבית הכנסת. והביא את המג"א (סי' תרצ"ו סק"ח) שחלק וסבר, שאפי' בכה"ג יתפלל יחידי בביתו ולא ייצא לבית הכנסת.

וכל המחלוקת אם יוצא האבל לבית הכנסת, מופיעה בטור (יו"ד סי' שצ"ג) כמחלוקת ראשונים בין הרי"ף גיאת והראב"ד והרמב"ן, והסיק בסופו הטור (שם) כדברי הרא"ש אביו, עיי"ש.

ו. בשו"ע (יו"ד סי' שד"מ סעיף י"ח) מובא: "נשיא שמת כל בתי מדרשות שבכל מקום שמספידים אותו בטלים... וכל בני העיר מתפללין בבית האבל בין בחול בין בשבת חוץ מקריאת התורה בשבת ושני וחמישי שקוראים בביהכ"ס". הרי מפורש שקיימו מניין בבית האבל, אבל לא היה שם ס"ת, והלכו לביהכנ"ס לקריאת התורה.

מכל הנ"ל נמצאנו למדים, שהיו נוהגים לעשות מניין בבית האבל, ואעפ"כ לא נהגו להביא לשם ס"ת. ולכן הסיק השו"ע שהמנהג הוא "שבכל יום קריאת התורה יוצא לב"ה" לשם קריאת התורה. והרמ"א הגיה שהמנהג הוא שיוצא לקריאת התורה רק בשבת ולא בימי החול. ולמרות שהרמ"א הביא בהלכות ס"ת (או"ח סי' קל"ה סעיף י"ד) את דעת מהר"ם פדוואה שאם מכינים ארון

קודש, אפשר לטלטל ס"ת, אעפ"כ לא הגיה בהלכות אבלות על השו"ע, שאין האבל יוצא לביהכנ"ס כיוון דבלאו הכי יש אפשרות להביא ס"ת לבית האבל (ע"י ארון וכדו'), אלא כתב שאינו יוצא האבל לבית הכנסת לקריאת התורה אלא בשבת ולא בשני וחמישי. א"כ מוכח שבין לדעת השו"ע ובין לדעת הרמ"א לא היה מצוי ס"ת בבית האבל. וממילא השו"ע לא הביא את שו"ת מהר"ם פדוואה, וא"כ לא ברור שראה תשובה זו, וממילא לא הכיר היתר זה. אך הרמ"א כתב בד"מ וכן בהגהת השו"ע, את היתרו של המהר"ם פדוואה, שיש היתר טלטול ס"ת ע"י ארון ליום או יומיים, וא"כ קשה, מדוע לא נהגו כן בבית האבל, וממילא זה ייתר את הדיון אם האבל צריך ללכת לביהכנ"ס לשם קריאת התורה?

אך לפי דברינו ניחא, כי כל ההיתר של המהר"ם פדוואה, הוא מפני שעושים בית כנסת ארעי לימים אחדים, ואז ניתן לטלטל ס"ת ולהניחו בארון, ולקרות בו בבית הכנסת הארעי.

אך ברוב הבתים בהם היו האבלים, לא היה באפשרותם מקום די הצורך להקצות לצורך בית כנסת ארעי. וע"כ לא עלה על הדעת להביא לשם ס"ת לשם קריאה, כי בכה"ג אין היתר טלטול ס"ת. אבל בעניין מניין בבית האבל, שם מותר לקיים מניין בסלון וכדו', ומפני שיש עניין שהאבל לא יצא מביתו, כדי לא להסיח דעתו מן האבלות. ועוד מצאנו שיש עניין להתפלל דווקא בבית הנפטר, כדברי הרמ"א לעיל. לכן נהגו, אם אפשר, לקיים מניין בבית האבל.

ועיין בשו"ת דודאי השדה (סי' מ"ז) שכתב וז"ל: "וכיוון דהיא מצווה גדולה לעשות גמ"ח עם המת להתפלל במקום שיצאה נשמתו... ואפי' ס"ת מותר להביא שם אם יש מקום להניח שם הס"ת בדרך הכבוד כדמשמע ברמ"א או"ח סוף סי' קל"ה. ועיי"ש במג"א ס"ק כ"ב וס"ק כ"ג. וכן נוהגין בכל ערי ישראל, שאם יש מקום מכובד בבית האבל להניח שם ס"ת שנותנים שם גם ס"ת לקרות בו". וקודם לכן כתב שמצווה גדולה להתפלל בעשרה במקום שמת שם, כדאיתא במסכת שבת (דף קנ"ב ע"ב) בעובדא דרב יהודה, שהמת נראה לו בחלום ואמר לו תנוח דעתך שהנחת את דעתי. והוסיף שאף אם יתבטל ע"י כך המניין הקבוע בביהכנ"ס, אעפ"כ יש עניין לקיים מניין בבית האבל, עיי"ש.

למדנו מדבריו על הצורך במניין תפילה בבית האבל. לעומת זאת, לגבי קריאת התורה בבית האבל, בזה תלה את העניין "אם יש מקום מכובד בבית האבל להניח שם ס"ת", שאז "נותנים שם גם ס"ת לקרות בו". א"כ מוכח שלא בכל מקום ניתן היה להביא ס"ת, ורק בתנאי שיש מקום מכובד, אז הותר להביא את הס"ת לבית האבל. ולפי דברינו הוכחנו שגם צריך מקום המוקצה במיוחד לתפילה, ואז ייחשב ביהכנ"ס ארעי ויותר להביא לשם ס"ת שיהא מונח בתוך ארון. ובלא תנאי זה אין היתר לטלטל הס"ת, כנ"ל.

ו. ראייה מדברי היעב"ץ במור וקציעה

וראייתי בספר מור וקציעה ליעב"ץ (סי' קל"ה ד"ה שם בסוף העמוד) שכתב שמשמע מהשו"ע שאין להוציא ס"ת "מבהכ"ס ששם הוא מקום כבודו אסור להוציאו לכבוד בשר ודם אפילו כדי לקרות בתוכו אם אינו בקבע. ומכאן שלא יפה עושים מה שנוהגים בק"ק אה"ו (אלטונא, המבורג וואנזבעק)

שהאבל ר"ל מוציא ס"ת מבהכ"ס ומעמידו בביתו בז' ימי אבלות לקרות בו בימי הכניסה, דהני ודאי לא שפיר עבדי. (ונפיק מנה חורבא אחריא, שאין נוהגין בו כבוד ומורא כראוי, אחר שמעמידין אותו בבית החורף, מקום שהילדים קטנים עומדים שם. ואי אפשר להזהר בו בכבוד כראוי. לכן צריך לאזור חיל לבטל המנהג הרע הלז, שכל קל שבקלים בונה במה לעצמו עד שכבר הושרש וקשה לפרוש, אך הקולר תלוי במי שיש סיפוק בידו לתקן). ויש לתמוה על מי שיש בידו למחות ואינו מוחה. ונתעלמה מהם הלכה ערוכה, ביו"ד סוף סי' שד"מ שאפילו בבית אב"ד ונשיא שמת אע"פ שהצבור חייבין להתפלל שם לכבודו, אין רשאים להביא ס"ת לשם, אלא נכנסין לביהכ"ס לקריאת התורה. ושמע מינה תלת. שמע מינה דהלכתא היא דאין מוציאין ס"ת לקרות בו דרך עראי. ושמע מינה דלשבעה ימים נמי עראי הוא. ושמע מינה דלא חיישינן אפילו לטרחא דציבורא בכה"ג, וראוי להחמיר בדבר".

הרי שהבין המור וקציעה, שאין היתר לטלטל את הס"ת אפי' אם יונח בארון. שהרי דבריו נכתבו על הטור והב"י או"ח סי' קל"ה, ושם נכתבו דברי הרמ"א בשם המהר"ם פדוואה שיש היתר לטלטל את הס"ת ע"י ארון אם מכינים לו יום או יומיים ארון או תיבה בביתו, ואעפ"כ היעב"ץ יצא נגד מנהג זה בטענה "שאי אפשר להזהר בו בכבוד כראוי" וכתב שגם מעמידים את הס"ת בבית חורף מקום שהילדים הקטנים עומדים שם, ולא מתנהגים שם ביראה ובכבוד.

וא"כ דון מיניה ואוקי באתרין, אף בימינו, רוב המקומות שמטלטלין ס"ת לבית האבל, אף אם לא מניחים את הארון בבית החורף וכיוצ"ב, מ"מ בד"כ מניחים אותו בסלון, מקום שבאים המנחמים לנחם את האבלים, ופעמים רבות, מצאנו שיושבים המנחמים ופניהם אל האבלים ואחוריהם אל ארון הקודש. ואין זה דרך כבוד, כמ"ש הלקט יושר (הלכות ביכ"ס עמ' ל"א) "שאין לעמוד שאחור שלו כנגד הארון הקודש, משום דהארון דמי להיכל". ועיין בשו"ע (יו"ד סי' רפ"ב סעיף א') שאסור להפנות אחוריו כנגד ס"ת אא"כ גבוה י' טפחים. אמנם הט"ז (שם ס"ק א') התיר לרבנים לדרוש כנגד העם אע"פ שאחוריהם כנגד ההיכל, כיוון שהס"ת מונח בארון וא"כ הוי כמו רשות אחרת. אך עיין בערוה"ש (שם סעיף ב') דכתב דאין זו הסיבה היחידה (שהס"ת בתוך ארון), אלא "דזהו עצמו כבוד התורה שדורש בהתורה ובמצוותיה והתורה עצמה צוותה כן, בכעין זה כמו בברכת כהנים שהכהנים פניהם כלפי העם פנים כנגד פנים והתורה גזרה כן... ובמדרש איתא בא וראה כמה גדול כבוד הציבור שהחכם הדורש פניו" וכו'. וכ"כ המ"ב (סי' ק"ג ס"ק י"ד) דהיושב מול הבימה ואחוריו להיכל גנאי הוא עיי"ש. וא"כ כל ההיתר לרבנים לדרוש כשפניהם לציבור ואחוריהם להיכל ה', זה דווקא לדברי תורה ומצווה, אבל לשאר דברים יש להחמיר. וא"כ בנידון דידן, אין למנחמים לשבת כשאחוריהם אל ארון הקודש. וא"כ נתינת ארון קודש בכה"ג, הוי מכשול לציבור.

ועיין עוד בשעה"צ (סי' ק"ג ס"ק י"ג) שמשמע מדבריו דמצריך ב' תנאים להתיר אחוריו אל ארון הקודש: א. שהארון רשות בפני עצמו. ב. שיושב דרך ארעי ולא בשיבת קבע. אך עיין בפמ"ג (משבצות זהב סוף סי' קמ"א) שכתב שארון קודש הנחשב רשות בפני עצמו זה דווקא ארון שנפחו לכה"פ מ' סאה, דהיינו אמה על אמה על רום ג' אמות וגם הס"ת מונח בגובה של לפחות י' טפחים מהקרקע. ועיין בשער אפרים (שער ג' בפתחי שערים סעיף ט') שכתב שיהיה סיום מקום עמידת הס"ת למעלה מחצי קומת איש כדי שלא יהיה עכ"פ אחוריו ממש כלפי הס"ת עיי"ש.

וקשה מאד לעמוד בתנאים אלו. וברוב הפעמים אין את התנאים הנ"ל, וא"כ הרי זה דרך גנאי. וזו סיבה נוספת מדוע אין נכון לטלטל ס"ת לבית האבל כשהס"ת מונח בארון במקום שהמנחמים באים ופעמים יושבים כשאחוריהם לארון. וכנ"ל.



ז. ס"ת שהוקדש לשם כך

בספר פתח הדביר (או"ח סי' קל"ה ס"י) מובא: "הנך אינשי דסגן באורחא דרך אניה בלב ים ומוליכים עמהם ס"ת בתיק שלו, וכשמתפללין בדרך בעשרה קורין בס"ת ההוא, אי איכא איסור בהא משום טלטול הס"ת או לא?"

והביא בשם אביו רבי חייא פונטרימולי בעל שו"ת צפיחת דבש (יו"ד סי' ס"ב) שהסיק לדינא, דאם מעיקרא נכתב הס"ת על תנאי זה, להיות ס"ת המטלטל בדרכים לשם קריאה של הולכי דרכים באניה וכדו', אין איסור. וכן הביאו הכף החיים (או"ח סי' קל"ה ס"ק ע"ח).

ועיינתי בספר צפיחת הדבש בסי' הנ"ל, וראיתי שהוא מבסס את דבריו על הגמ' בברכות (דף י"ח ע"א) ז"ל: "ת"ר המוליך עצמות ממקום למקום הרי זה לא יתנם בדיסקיא ויתנם על גבי החמור וירכב עליהם, מפני שנוהג בהם מנהג בזיון. ואם היה מתיירא מפני נכרים ומפני לסטים מותר. וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בס"ת".

וכן פסק הרמב"ם (הלכות ס"ת פ"י הלכה י"א) "היה מהלך ממקום למקום וס"ת עמו, לא יניח ס"ת בתוך השק ויניחנו על גב החמור וירכב עליו... ואם אין שם פחד מניחו בחיקו כנגד לבו והוא רוכב על הבהמה והולך". וכן פסק השו"ע (יו"ד סי' רפ"ב ס"ג).

הרי מפורש, דאם מוליכו בכבוד בחיקו כנגד לבו, הרי זה מותר, ולא אסרו את הדבר משום איסור טלטול הס"ת.

ותימה אמאי לא הביא ראיה גם מהגמ' (שם) "לא יהלך אדם בביה"ק ותפילין בראשו וס"ת בזרועו וקורא. ואם עושה כן, עובר משום לועג לרש חרף עושהו". וכן פסק הרמב"ם (הלכות ס"ת פ"י הלכה ו') וכן פסק השו"ע (יו"ד סי' רפ"ב ס"ד). ומוכח להדיא, שלא הייתה בעיה בטלטול הס"ת, אלא רק בקריאתו בסמוך לקברים משום לועג לרש. וצ"ע.

ועוד הביא ראיה (שו"ת צפיחת דבש שם) מהגמ' ברכות (דף כ"ה ע"ב) ז"ל "דתניא בית שיש בו ס"ת או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי". וכן פסק הרמב"ם (הלכות ס"ת פ"י הלכה ז') וכן פסק השו"ע (יו"ד סי' רפ"ב ס"ח). וא"כ לומד הצפיחת דבש ק"ו, דאם לצורך בשר ודם התירו לטלטל ס"ת (לשם תשיש המטה), ק"ו שיותר לטלטל את הס"ת לצורכו שלו, דהיינו לקרות בו בציבור.

וכן הביא ראיה מהגמ' ביומא (דף ע' ע"א) שם מובא שכל אחד היה מביא ס"ת מביתו להראות חזותו לרבים. וא"כ מצינו שמטלטלים ס"ת.

ומכל הראיות האלה קשה, כיצד אסר המרדכי בשם המהר"ם מרוטנבורג לטלטל ס"ת לצורך האדם, והא קחזינן שאפשר לטלטל? ולכאורה ראיית הגמ' שממנה הוכיח המהר"ם מרוטנבורג סותרת את הגמרות שהבאנו לעיל, וא"כ הוי סתירה בין הסוגיות?

ועל כן מתרץ הצפיחת דבש, שאם מעיקרא כתבו את הס"ת על תנאי, שיוכלו לטלטלו ממקום למקום, בכה"ג אין איסור לטלטל את הס"ת לצורך האדם, כי לשם כך כתבו את הס"ת. וע"כ אין מניעה לטלטלו לשם קריאה בו.

ומוסיף, שאף שלא מצינו שמועיל תנאי אלא לארון קודש וכדו', כיוון שהם תשמישי קדושה, ולא לס"ת עצמו, שהוא גופא קדוש וקדושתו חמורה, זה דווקא תנאי להשתמש בארון תשמיש חול, דבכה"ג לס"ת לא מהני תנאי ולארון מהני תנאי. אבל לכתוב ס"ת על תנאי, שיוכל לטלטלו ע"מ לקרוא בו בדרכים, זה נחשב שימוש קדוש, ובכה"ג מועיל תנאי אף בס"ת.

ולכן מסיק, שסתם ס"ת שהניחוהו בביהכנ"ס בתוך ארון קודש, זהו מקום קביעותו ואסור לטלטלו לצורך הולכי דרכים וכדו' לקרות בו בתורה. אך אם מעיקרא נכתב הס"ת ע"מ לשמש מטיילים ההולכים ממקום למקום, כדי שיוכלו לקרוא בו קריאת התורה, או לצורך בית אבלים וכדו' לשם קריאה בו, הרי זה מותר.

ושמעתי שביישובנו בישיבת חיצים, נתרם ס"ת לצורך טיולים, ונכתב לשם כך. ולפי דברי הצפיחת דבש הרי זה מועיל, ומותר ואף מצווה לקרוא בס"ת זה. כי "ס"ת כזה לא היה נקרא הביהכנ"ס מקום קביעותו וליכא איסור בהוצאתו" (צפיחת בדבש שם).

ואילולי דמיסתפינא הייתי מוסיף ואומר, שאף אם יש ס"ת רגיל בביהכנ"ס, אך מפאת התיישנותו כבר לא קוראים בו בכלל, והוא יושב בארון הקודש כאבן דומם שאין לו הופכים, כמו בגניזה, ורק בשמחה תורה רוקדים עמו, לכאורה נ"ל שאם נטלטל ס"ת כעין זה לבית האבל או למטיילים, אין זה כולזול לס"ת, אלא אדרבה, הוי כבוד לס"ת, כי בזכות טלטול זה, ממשיכים לקרוא בו ולזכות הרבים במצוות קריאת ס"ת. וא"כ בכה"ג ייחשב כמו ס"ת שנכתב מראש לשם טלטול וקריאה להולכי דרכים. ודמי לטלטול ס"ת בזמן הקורונה כשהייתה מניעה להיכנס לביהכנ"ס. א"כ לא הוי הטלטול זילזול אלא אדרבה, כבוד הוא לס"ת, שבזכות טלטול זה קוראים בו ומקימים בו את מצוות קריאה התורה בצבור.

ואם תקשה, שמא לא פלוג רבנן, ואסרו כל טלטול של ס"ת. נראה שאינה קושיה, שהרי מצינו ספרי תורה שמותר לטלטלם, כפי שראינו בגמ' לעיל, וממילא לא בכל הס"ת הדין זהה, וא"כ ה"ה בענייננו. ודו"ק.

אך ירא הוראה אנכי, ולא מלאני להתיר בלא לשאול גדול בתורה.

מ"מ, אם כותבים ס"ת לצורך טלטול לבית אבלים או לצורך מטיילים לשם קריאה בו (ובד"כ כותבים בכתב קטן והספר קל לנשיאה, כדי שיוכלו לטלטלו בקלות), בכה"ג אם יניחוהו בארון בצורה מכובדת, הרי שמותר לטלטלו לצורך זה ולקרוא בו בציבור.



ה. טלטול ס"ת לצורך קריאה לחיילים

ונראה לומר, שטלטול ס"ת לצורך קריאה בו, לחיילים הנמצאים בשטח אימונים או בשטח כינוס או במצבי מלחמה וכדו', מותר מג' סיבות, שכל אחת מהן בנפרד מועילה להיתר:

א. הבה"ל (סי' קל"ה ד"ה אין מביאין) פסק דכל הדין שאין מטלטלין ס"ת אפי' לאנוסים כגון אסירים השוהים בבית האסורים, הני מילי ליחידים, דאין חלה עליהם מצוות קריאת התורה. אבל כשיש עשרה אנוסים, כיוון דחלה עליהם חובת קריאה, גם המהר"ם רוטנבורג שהביא המרדכי יודה שמותר ואף מצווה להביא להם ס"ת לשם קריאה בו.

ב. עפ"י פסק פתח הדביר שהבאנו לעיל, אנן סהדי, דכל התורם ס"ת לחיילי ישראל, כוונתו הוא שס"ת זה ישמש גם לצורך חיילים השוהים בשטח לשם קריאה בו, ולא רק לשם קריאה בביהכנ"ס שבבסיס הקבע. וע"כ הוי כנכתב על תנאי, שבכה"ג מותר ואף מצווה לטלטלו לשם קיום מצוות קריאת התורה לחיילי ישראל השוהים בשטח ואין באפשרותם לבוא לביהכנ"ס בבסיס.

ג. ואחרון אחרון חביב, כל הדין שאין מטלטלין ס"ת אל האדם אלא באים אל הס"ת לקריאה בו, זהו מדין כבוד לתורה. ולכן לצורך גדול בתורה התירו כיוון דהתורה מתכבדת על ידו. וא"כ "אין לך אנשים גדולים מחיילים בני תורה העומדים על משמר ארצנו וערי אלוֹקינו, והתורה מתכבדת ומתעלה בהם, שהרי הארון עם הלוחות היה יוצא עם מחנה ישראל" (שו"ת מלומדי מלחמה סי' כ"ה).



ט. מסקנה

העולה מדברינו, שההיתר לטלטל ס"ת לבית האבל, נאמר דווקא כשמייחדים מקום מיוחד לשם תפילה ולא לדבר אחר, ואותו מקום נחשב לביכנ"ס ארעי, ואז מותר לטלטל ס"ת ולהניחו בארון קודש באותו מקום, או במקום אחר השמור מגניבות וכיוצ"ב. אך מקום שלא מוקצה לתפילה, אין לטלטל לשם ס"ת, אף שמותר לקיים שם תפילה במניין, ואף רצוי. וכשאין קריאת התורה בבית האבל, יש מחלוקת מנהגים האם האבל הולך לביהכנ"ס לשמוע קריאת התורה, או שהוא נשאר בביתו, ונהרא ונהרא כפשטיה.

וכל זה בס"ת רגיל, אבל בס"ת שנכתב לצורך בית האבל או טיולים וכיוצא בזה, כיוון שנכתב על תנאי לצורך זה, מותר לטלטלו לבית האבל או לטיולים ולהניחו במקום מכובד.



י. סיכום:

א. מפאת כבודו של ספר התורה, פוסק הירושלמי שהכל הולכים אל ס"ת ואין מביאין ס"ת אל האנשים, וא"כ מדובר בגדול בתורה שהתורה מתכבדת על ידו.

ב. המהר"מ מרוטנבורג אסר להביא ס"ת לחבושין בבית האסורין מטעם הנ"ל. האו"ז התיר לאנוסים, ורק למי שיש באפשרותו להגיע לס"ת, אסור לטלטל אליו ס"ת.

הבאה"ל הכריע, שאם יש עשרה חבושים בבית האסורים, כיוון שהם אנוסים, מתירים להביא להם ס"ת לקריאה. ואם הם יחידים, אין מביאין להם, כי אין הם מחוייבים בקריאה.

ג. הד"מ הביא בשם שו"ת מהר"ם פדוואה, שהאסור לטלטל ס"ת זה דווקא שמטלטלים אותו לשעת הקריאה בלבד. אך אם מכינים לו ארון ליום או יומיים מותר, וכן פסק הרמ"א בהגהותיו לשו"ע.

יש התולים את ההיתר בקיום ארון קודש, ודיו. אך המעיין במהר"ם פדוואה יראה, שההיתר הוא ע"י זה שמקיימים ביהכנ"ס לכמה ימים, ונוהגים בו בימים אלה בקדושת ביהכנ"ס, ואז מותר להביא ס"ת ולהניחו בארון באותו ביהכנ"ס או במקום השמור. וא"כ הארון אינו סיבת ההיתר, אלא סימן לכעין ביהכנ"ס. אך קיום תפילה במקום ארעי, שלאחר התפילה נוהגים במקום כל ענייני החולין, כאכילה שתיה ודיבור ושיחה בטלה, מקום זה אינו נחשב לבית כנסת ארעי, ולא יותר להביא אליו ס"ת.

ד. אף בברכת מעין שבע בערבית של שבת הדין דומה:

אם ייחדו מקום לביהכנ"ס, שבו רק מתפללים ולומדים תורה, אפי' ליום או יומיים, אומרים בו ברכת מעין שבע כדין ביהכנ"ס.

אך אם מתפללים במקום אקראי, ולאחר התפילה עושים שם מעשי חולין, אף אם מתפללים שם כמה ימים, אין אומרים שם ברכת מעין שבע.

ה. בזמן מרן השו"ע והרמ"א, אף שנהגו לקיים תפילה במניין בבית האבל, לא נהגו להביא ס"ת לשם. ונחלקו המנהגים האם האבל הולך לביהכנ"ס לשמוע קריאת התורה או שהוא נשאר בביתו.

ונראה שבזמננו, שהבתים היו קטנים, לא היה מצוי מקום בבית לייחדו לביהכנ"ס ארעי, ולכן אף לרמ"א לא הותר להביא לשם ס"ת אף אם יהיה מונח בארון.

ו. היעב"ץ יצא נגד המנהג שהביאו ס"ת לבית האבל, אף שהיה מונח בארון, מפני שנתנוהו במקום לא מכובד.

ונראה שאף היום, אם נותנים את ארון הקודש בבית המנחמים, במקום שהמנחמים יושבים וגבם אל ארון הקודש, אין זה מכובד.

ז. בחורים היוצאים לטיול בן כמה ימים, ובכל סוף יום לנים בשטח ומתפללים שם ערבית ושחרית ולמחרת ממשיכים במסלולם, אין היתר להביא לשם ס"ת לשם קריאת התורה, אף אם יהיה מונח בתוך ארון. אא"כ יש להם ס"ת שנכתב על תנאי שישמש מטיילים וכיוצא בזה, שאז מותר לטלטל את הס"ת לשם קריאה בו, ויקפידו להניחו במקום מכובד.

ח. בחורים היוצאים לטיול לכמה ימים, ואין להם ס"ת שנכתב על תנאי לשם טיולים כנ"ל, יכולים להביא ס"ת לשם קריאה בתורה, רק בתנאי שמייחדים מקום שמוקצה לתפילה לימים אלו, כגון אולם באכסניית נוער המוקצה לתפילה ותורה.

ט. נוער היוצא 'לשבת שטח' ומקצים שם מקום לביהכנ"ס למשך כל השבת, ובמקום זה רק מתפללים ולומדים תורה, ולא אוכלים ושותים ושחין שיחת חולין, מותר להביא לשם ס"ת שיהא מונח בתוך ארון קודש. וייחשב אותו מקום לביכנ"ס ארעי, אף שהוא תחת כיפת השמיים.

י. אוהל גדול שייחדוהו לשם תפילה ותורה, כסוכת אבלים שמשתמשים בה רק לשם תפילה ותורה, ולא לאכילה ושתיה ועוד, מותר להביא לשם ס"ת בתוך ארון קודש.

יא. בזמן מגיפת הקורונה, כשהיה אסור להיכנס לביהכנ"ס מפאת סכנת הידבקות בנגיף, היה מותר לטלטל ס"ת מביהכנ"ס למניין החצרות, מכיוון שהיו אנוסים, ובלא זה לא תתקיים קריאת התורה. אך כשנתייחס להכנסת נפתחו, והמשיכו מנייני חצרות להתקיים, בגלל אנשים בעלי קבוצת סיכון, אזי אם המניין מתקיים באוהל ארעי שהוקדש אך ורק לצורך בית כנסת, מותר להביא לשם ס"ת ולהניחו בתוך ארון.

אך אם מתפללים ברחוב, ומייד לאחר התפילה הרחוב חוזר לקדמותו, להליכה ונסיעה וכדו', אין היתר להביא לשם ס"ת לשם קריאה בתורה, אף אם ספר התורה מונח באחד הבתים בתוך ארון בצורה מכובדת.

יב. במחנות חיילי צה"ל, יכולים לטלטל ס"ת אם הוא מונח בתוך ארון לצורך קריאה, אף אם אין להם ביכנ"ס ארעי, מכיוון שהם עשרה ונחשבים אנוסים. ועוד, שס"ת שנכתב לשם חיילי צה"ל נחשב לס"ת שנכתב על תנאי לצורך טלטול לשם קריאה, ולכן מותר. ועוד "שאין לך אנשים גדולים מחיילים בני תורה העומדים על משמר ארצנו וערי אלו קינו, והתורה מתכבדת ומתעלה בהם, שהרי הארון עם הלוחות היה יוצא עם מחנה ישראל" (שו"ת מלומדי מלחמה סי' כ"ה).

יג. נ"ל שס"ת ישן השוכן בארון קודש כאבן שאין לה הופכין, ולא קוראים בו כלל וכלל, אפשרי לטלטלו לצורך קריאה בבית האבל או למטיילים, ובתנאי שיונח בתוך ארון בצורה מכובדת.

כנלענ"ד וה' יאיר עינינו בתורתו אכ"ר.



נספח - התכתבות עם הרמ"מ אייכנשטיין

א.

לכבוד הרב הגאון מורה לעדתו הרב יהושע ון-דייק

אחרי דרך מבוא הברכה החיים והשלום להדרת כבודו

עיינתי במאמרו הנכבד על טלטול ס"ת, ואם כי מגמת פניו, ללכת אחרי רבותינו חכמי אשכנז שהחמירו בכבוד ס"ת, לענ"ד הפעוטה הפריז מעט על המידה לאסור, כל טלטול ס"ת

לבית האבל הנמצא שם בארון בסלון, ויתכן שיש לדון לפי העניין אם נוהגים שם בצניעות וכדו', ומדברי שו"ת מהר"ם מפדאווה שדייק כת"ר דמיירי דווקא לביה"כ ארעי, אין כ"כ ראייה, כיון שמצינו להבדיל שנחשב בית הכסא ארעי אף בפעם אחת, ובר מן הדין כיון שהכל חומרא אחר חומרא, ואין לדין זה מקור בתלמוד כמו שהאר"י כבודו עפ"י דברי המ"ב והאחרונים, כי הראיה מהירו' אינה חלוטה באופן שא"א, וגם למקום שיש בו מנין, ואין זה שייך למה שאמרו שם שצריך ללכת לס"ת ולא שהיא תבוא אליך, כברור, ורק חומרא יש כאן בכבוד ס"ת, ואם כן גדול המנהג לסמוך עליו, לבית האבל ואיכא שם ארון, ונהוגים שם בצניעות, והכל כפי השעה והמקום, אם אולי רואה כבודו שיש מקומות שאין זה כך ועולה בדעתו להחמיר, אבל לתת בזה כלל, אני חושש שהוא מופרז, וכמובן לעניין טיול ברור שיש לתת את הדעת שלא יהיה קלות דעת בטלטול זה, ובוזה נראה שקלעו דברי כת"ר אל השערה.

והנני בכבוד רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול
משה מ. איכנשטיין



ב.

לכבוד הגאון הרב משה מרדכי איכנשטיין שליט"א

א. מקור הדין הוא מירושלמי יומא וממנו למד המהר"ם מרוטנבורג ועוד ראשונים, ונפסק כן בשו"ע. ואם כבו' טוען שהמקור לכך קלוש, קושייתו על המהר"ם והשו"ע ולא עלינו.
ב. בדברינו מיושב הסתירה, בין בית אבלים וחתנים שלא אומרים בו מעין שבע לבית מקום תפילה בירידים שאומרים בו.

ג. הבאנו ראיות רבות, שבעבר קיימו מניין תפילה בבית אבלים, ואעפ"כ לא קראו שם בתורה, כך שהמנהג היום, הוא מנהג חדש שלא היה בעבר, ומצריך ביאור, ובדברינו מיושב העניין.

ד. נראה לי, שעיקר המחלוקת ביננו הוא בהכרת המציאות. מן הסתם, כבודו רגיל לבית אבלים ששומרים על הפרדה בין גברים לנשים כיאה, וע"כ אין כ"כ בזיון להנחת ס"ת בארון מכובד במקום מושבם של האבלים.

אך בדידי הוה עובדא, שס"ת היה מונח בארון, בסלון של בית האבלים, והגיעו מנחמים ומנחמות הרחוקים לצערנו משמירת תו"מ, וישבו שם גברים ונשים בתערובת, כאשר הנשים היו בלבוש לא צנוע בעליל, כשגבם לארון הקודש.

נראה לי, שאם כבו' היה שם, גם הוא היה מודה, שיש פה חוסר כבוד לתורה בצורה בולטת. ה. כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת אורח משפט (סי' קי"ב עמ' קי"ד) "שבדורנו זה, שכבוד התורה הושפל עד עפר בעוה"ר, יש יותר לעשות חומרות וגזירות בכבוד התורה, מכל החומרות שבעולם". ודון מיניה ואוקי באתרין.

ולכן נראה, שבהקפדה יתירה בעניינים אלו, נוסיף כבוד לתורה ולנושאה.

מה עוד, שבמאמרנו נתנו אפשרות להמשיך את הנהוג היום, ולצאת ידי כל הדעות (אם לוקח ס"ת שבלאו הכי לא קוראים בו בביהכנ"ס), ואם אפשרי לצאת ידי הכל, מהיות טוב אל תקרא רע.

יהושע ון-דייק



ג.

לכבוד הגר"י ון-דייק שליט"א

לעניין המקור אכן צדק כת"ר, אולם ציינתי שכיוון והמ"ב בעצמו דן שיש להקל בכך שאין המקור ברור, אם כן די לנו במה שנהגו ואין להוסיף חומרא יתירה בכך.

בעניין ברכה מעין שבע כיוון ששם הוא מפני המזיקים לכן מלכתחילה זה נקבע רק במקום קבוע, ולכן אין להשוות לכאן שהוא תלוי בביזיון וגם ביה"כ לפי שעה כמו במחנות צבא נחשב ביה"כ.

לעניין עצמו, כבר כתבתי שמסתמן כבודו מורה כן מחמת שמכיר מציאות שאין נוהגים כבוד, אלא שלפענ"ד ראוי לציין זאת במפורש כדי שלא יהיה אפשר להקיש וללמוד מכך למשל למחנות צבא או למקומות שיש צורך אמיתי ואין בזה ביזיון.

שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול

משה מרדכי אייכנשטיין



הרב משה יוסף

מחבר שו"ת ראש יוסף וס' ראש יוסף על הלכות ריבית

ברכה על דבר שיש בו מין דגן טפל*

בעניין כמה מיני מתיקה שנותנים בתוכם מין דגן העומד בפני עצמו ולא בתערובת, וכמו שמצוי ממתק הנקרא 'פסק זמן', שיש בתוכו וופל ממין דגן, האם הדגן חשוב עיקר לברכת בורא מיני מזונות.

א.

תערובת כמה מינים לענין ברכה

כתב הטור או"ח ס"ס ר"ד על המורב"א המרוקח בדבש היה נראה לי לברך עליו שהכל. בין אם עשוי מחבושים או מורדין או ממיני עשבים, מפני שהדבש עיקר. ואף שבס' ר"ב כתב בפשיטות על אגוז מטוגן בדבש שברכתו בפה"ע, שאני התם שהאגוז שלם וממשו קיים. ולא דמי להומלת"א, שהיא מרוקחת בבשמים ומברכין עליה בפה"א, דשאני התם דלטעמא עבידא וטעמא לא בטיל כדאמרינן גבי שאור (חולין ו ב) הואיל ולטעמא עביד לא בטל. אבל הכא שהוא למאכל והדבש עיקר, מברך על העיקר ופוסט הטפלה וכו'. וסיים הטור שחברי חולקים עלי ואומרים שהדבש הוא טפל שאינו אלא לקיים הדבר המרוקח בו. ולדבריהם יש לברך על של וורדים בפה"א שאינן עיקר הפרי, והגני מבטל דעתי מפני דעתם.

ובעיקר מחלוקתם הדבר מוסכם לכו"ע דכל שהוא עיקר ועמו טפילה, מברך על העיקר ופוסט את הטפילה. כדתני במתני' וכ"כ השו"ע בס' רי"ב וז"ל כל שהוא עיקר ועמו טפילה, מברך על העיקר ופוסט את הטפילה, בין מברכה שלפניה בין מברכה שלאחריה. לא מיבעיא אם העיקר מעורב עם הטפל, אלא אפי' כל אחד לבדו. ואפילו פת שהוא חשוב מכל, אם הוא טפל כגון שאוכל דג מליח ואוכל פת עמו כדי שלא יזיקנו בגרוננו, מברך על הדג ופוסט הפת, כיון שהוא טפל. וכמו שהזכיר בס' קס"ח (ס"ח). אלא דבענין זה פליגי באותה תערובת הנקרא מורב"א אם עיקר אכילתו בשביל הפרי או שרוצה יותר לדבש. ולדינא אף הטור הסכים לדברי חבריו דאף שחפץ לאכול את הפרי כשהוא מתובל בדבש דווקא, מ"מ הפירות עיקר ומברך עליהם. ומדובר כאן אף באופן שהפירות כתושין, דהא בס' ר"ב כבר כתב לענין אגוז מטוגן בדבש שמברכין בורא פרי העץ. וכמו שכתב בב"י (ס"ס רד) אפילו שהחבושים או הורדים כתושים ביותר.

והנה הרמב"ם ברכות (פ"ג ה"ו) כתב וז"ל כיצד היא הטפלה המעורבת, כגון לפת או כרוב שבשלו ועירב בו קמח של אחד מחמשת המינים כדי לדבקו, אינו מברך עליו בורא מיני מזונות.

* הערת המערכת: ע"ע מאמרים בזה בגיליון יז מהרב יואל שילה, ובגיליון לד מהרב יוסף צברי.

שהלפת הוא העיקר וקמחו טפלה, שכל דבר שמערבין אותו לדבק או כדי ליתן ריח או כדי לצבוע את התבשיל הרי זו טפלה, אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות הרי הוא עיקר. לפיכך מיני דבש שמבשלין אותן ונותנין בהן חלב חטה כדי לדבק ועושין מהן מיני מתיקה, אינו מברך עליו בורא מיני מזונות מפני שהדבש הוא העיקר. ובש"ע ס"ס ר"ד הביא דבריו דכל שבא ליתן טעם אינו בטל, וכבר אמרו מילתא דעבידא לטעמא לא בטיל. והכי תנינן בערלה (פ"ב מ"ז). וכן לענין חיוב חלה העושה עיסה מהחטים ומהאורז, אם יש בה טעם דגן, חייבת בחלה אף על פי שרובה אורז. הכא נמי כיון שהוא מין דגן הרי הוא חשוב וקובע לברכת מזונות. אבל כשבא לדבק אינו חשוב עיקר, ומברך על העיקר ופוסט אותו.



חשיבות דבר המעמיד לענין ברכה

והא דאמרו דכשבא לדבק אינו חשוב, אף שהוא מעמיד, ובעלמא קי"ל כל שהוא מעמיד אינו בטל, ומטעם זה אסרו גבינה שהעמידו בעור קיבת נבילה אף שאינו בנותן טעם (גמ' ע"ז כט ע"ב). וכיון שכן, גם בענין זה שהוא בא לדבק ולהעמיד את המאפה נעשה עיקר וחשוב לברך עליו. אלא דכבר נתבאר דלא אמרו כן רק לענין איסור והיתר ולא בשאר ענינים. ומש"ה המעמיד בקיבת כשירה סגי בנותן טעם, ולא חשבינן ליה כדין דבר המעמיד. ומש"ה לא הוזכר דין זה במשנה ערלה עם כל הדינים של דברים החשובים שאינם בטלים. והיינו משום דלאו משום חשיבותא הוא דלא בטל. אלא משום שניכר איסורו, ולא אמרו בששים אלא כדי שלא יהיה ניכר איסורו, ומעיקר הדין סגי בטעימת קפילא כדי לברר שאין בו עוד איסור, ומש"ה אין לו חשיבות לברכה אף שהוא בא להעמיד.

ובעיקר דין זה שעירב פירות עם דבש אף שניכר מאוד טעם הדבש וטעם כעיקר, מ"מ כיון שיותר היה חפץ בפרי, בוודאי שלא בטל עיקר חשיבותו לברך עליו, כיון שהוא עיקר ואינו אוכלו רק למתק את הטעם, כמו במליח עם פת. וכ"כ שם הב"י כיון שהדברים המתקחים הם ניתנים לתוך הדבש אינם מתבטלין גביו כל שלא באו לדבק. והוי ליה דבש תשמיש לדבר המרוקח וכמו פירות ששלקום במים שהם נכשרים לאכילה על ידי המים, ואפ"ה מברכים עליהם ברכה הראויה להם ולא ברכת המים.

ובמהר"י קולון שורש מ"ג כתב וז"ל על אודות הענבים שמבשלים אותם עד שיעשו עבים, וקורים אותו קונפעת"ו דמברכים עליו שהכל. ולא דמי לאגוז המטוגן בדבש, דשאני התם שהאגוז ניכר במהותו ותארו. אבל בזה שאין עליו שום תואר ענבים ראוי לברך עליו שהכל לכולי עלמא כיון דאין זה דרך אכילתו, וגם פשיטא דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי. ועוד דלפי הנראה לע"ד לא נשתנו לעילויא אלא לגריעותא שרוב העולם אוכלים יותר ברצון הענבים כברייתן חין מאותו קונפעת"י. וגם על הגודגדניות שעושים מהם ציריז"א קונפית"ו הוא הדין והוא הטעם שמברכין עליו שהכל לפי הנראה לע"ה. ואל תשיבני ממה שכתוב בטור אורח חיים במורבא של חבושים וורדים שמברך בורא פרי האדמה. דשאני הנך שטובים יותר מבושלים מחיים ע"כ. והב"י לא הסכים עמו בזה, דמפשטא דלישנא לא משמע הכי אלא בכל פירות

איירי, ואפילו בפירות הראויים כמות שהם ולא נשתבחו יותר במרקחת זו, ברכתן עליהם. וכן נקט השו"ע עיקר דאפילו כתושים ביותר ברכתן עליהם. וגם התה"ד בתשובה (סי' כט) כתב לענין אותן גודגניות דדווקא באופן שכתשן ממש וגם עירבן בדבש, שמחמת הספק יש לברך על זה שהכל. והיינו משום שיש לחוש לשיטת רש"י בטרימ"א, דכיון שמיעכן נשתנו מחשיבותן. אבל לפי מה שהכריע השו"ע בסי' ר"ב כשי' הרמב"ם דעל הטרימ"א שהוא פרי שנתמעך אף שאין ניכר צורתו עליו ומברך בורא פרי העץ. והוא משום שהפרי כמות שהוא חשוב ואינו מתבטל במעיקתו. ומכל זה נראה דבכל אלו המינים, אף שמערבן בדבש, והגם שעושה כדי לשנות את טעמם מכמות שהם, מ"מ לא בטלה חשיבותן לענין ברכה כיון שניכרים בעינם, וחשובים עיקר גם במעיקתן.

ועיי' ילקו"י (סי' ר"ב) שעל רסק המשמש הנקרא לדר מברכים שהכל הוא משום שגם נשתנה שמו. ונראה דה"ה מה שנקרא מרציפן הנעשה משקדים טחונים, כיון שמערבין בהם סוכר וגם נשתנה שמו יש לברך על זה שהכל. אבל מה שהוא מרוסק ואפילו שמערבין בו מיני מרקחת, אין בזה כדי לשנות את ברכתו העיקרית. וכמו שפסק מרן הגרע"י בספרו חזון עובדיה ברכות (עמוד קסג) בענין הריבה של חבושים אפילו שהם שחוקים ומרוסקים ואין צורתן עליהם, ונרקחו בסוכר מברכים עליהם בורא פרי העץ עיי"ש. ובלשון השו"ע מוזכר דה"ה שאר פירות, וכן נראה לפי מה שפסק לענין טרימא. ולכן לא ידעתי למה הביא שם בהערה מספר אבן ישראל דדווקא באלו הפירות שדרך לאוכלן כך. וכבר כתב בב"י על דברי המהר"י קולון דלא משמע לחלק בכך.

ועל פי דרכנו זו, ממתק השומשום והקוקוס, אף שטעם הדבש והסוכר ניכר בו מאוד, מ"מ הולכים בו אחר הפרי שנשאר בחשיבותו. וכמו שכתב הערוה"ש (ס"ו רד) עכשיו יש הרבה בקאנדי"ד שמקשים הפירות עם הרבה סוכר, והסוכר מכסה כל הפירות, ומ"מ ברכתם בפה"ע שהם העיקר. וכמו שכתב הבאר היטב (ס"ק י"ט) לענין השקד אף שמחופה בסוכר מכל וכל, שמברך על השקד, שהוא רוב ועיקר. ואף שרוצים את השקד בגלל הסוכר ולא מצד עצמו, מ"מ יש ללכת אחר הרוב. וכ"כ בשו"ת פנים מאירות ח"א (סי' סה) בסיום התשובה, וז"ל וכן שומשמן שמטגנין ראוי לברך פרי אדמה, דלא כקצת הטועים ומברכים שהכל עיי"ש. והביאו בספר יד אהרן ובחזו"ע. ואף לענין ממתק הקוקוס, שהיה מקום לומר כיון שטוחנים אותו ואין הפרי שלם ומעורב בו הרבה סוכר, דנשתנה טעמו ומראיתו ואפשר גם שנשתנה ברכתו. אולם, לפי מה שכתבנו למעלה דלענין טרימא נקטינן כדעת השו"ע דברכתו עליו אף שנתרסק הרבה, הכא נמי כיון שגם שמו עליו גם ברכתו עליו, לברך על זה בורא פרי העץ. וגם שאין הקוקוס מרוסק לגמרי, רק מגורד היטב באופן שיהיה קל לאכול אותו מחמת קשיותו, ויש להחשיבו כניכר פריו שדרך לאוכלו בענין זה. אמנם ראיתי בפסקי תשובות (רב כב) שהביא מספר וזאת הברכה מעשה מהגרש"ז אורבאך שבירך על זה שהכל, זה דווקא לשיטתו בטרימ"א כשיטת הרמ"א שנהגו מספק לברך שהכל. אבל לדידן דאתכא דמרן סמכין, אין זה בית הספק, ומברכים את ברכת הפרי גם בענין זה.



ב.

כשהתערובת ממין דגן

איברא דכל מה שאמרו דבכל ענין הפרי עיקר ולא הדבש, היינו דווקא בענין זה שרק את הפירות במיני מתיקה או עירבן במינים שונים. אבל כל שעירב בהם מין דגן כדי ליתן בו טעם, לעולם מין דגן עיקר אפילו הוא מעט, אא"כ היה רך כדי שיהיה ראוי לשתייה. וכמו שנראה מדברי הרמב"ם שהבאנו למעלה, דרך בתערובת שאר מינים שאין אחד מהם מין דגן, יש ללכת אחר עיקר המרקחת. וכן הוא מפורש בדברי המג"א (סי' רד ס"ק כה), וז"ל ופשוט דמיירי דוקא בה' מינים דבהכי איירי כל הפרק וכדסיים ואזיל לפיכך וכו' חלב חיטה, אבל בשאר מינים פשוט דאזלינן אחר הרוב. וכ"כ הרא"ש וכהאי סוגיא דחביץ קדרא בגמרא וכדמסקינן התם כל שיש בו מה' מינים מברכין במ"מ, והיינו דוקא כשבא ליתן טעם בתערובות. וכמ"ש סי' ר"ח ס"ב א"כ בשאר מינים אפי' בא ליתן טעם הולכין אחר הרוב וכמ"ש שם ס"ז גבי אורז. והכי מסתבר דאטו מי שיתן בצלים או חומץ לתוך התבשיל יברך על הבצלים עיי"ש. וכ"כ בשו"ת חכם צבי (סימן קכט), וז"ל הדבר פשוט דדינו של הרמב"ם הוא תלמוד ערוך בריש כיצד מברכין. והיינו דינא דרב ושמואל דאמרי תרווייהו כל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו במ"מ. ואף שהדבש הוא העיקר, שזאת היא מעלת הה' מינים שאינן בטלין ברוב. אבל שאר המינים כולם בטלין הן ברוב עיי"ש. וכן נקט עיקר חילוק זה בערוך השולחן (סעי' כז) ובמ"ב (ס"ק נו) ובחסד לאלפים (אות י), וע"ע בפתח הדביר (אות טו) שהביא לזה סמך מירושלמי עיי"ש. וכן נראה עיקר, אף שיש שפקפקו בחילוק זה.

ועל פי זה נראה לענין עוגת גבינה שעושים אותה בעיקר בשביל טעם הגבינה, ואין נותנים בה קמח אלא לדבק, שיש לברך עליה ברכת שהכל. אלא דכאשר עושים לה בסיס של מיני דגן, ומעליו מעמידים את עיקר העוגה, בוודאי שיש לברך בורא מיני מזונות, דהעיקר הוא כדי לשבוע ממנו, ולא רק להחזיק את העוגה. וכמו כן עוגת טורט שנותנים בו את הקמח לטעם, יש לברך עליו מזונות גם כאשר הרוב הוא משאר מינים המעורבים שם.



ג.

כשמין הדגן ניכר בפני עצמו

והנה לענין מיני מתיקה של שוקולד שיש בתוכו כמין וופל העשוי ממין דגן, וכן מה שנקרא בזמנינו 'כיף כיף' או 'פסק זמן' וכל הדומים להם. ולפי מה שהבאנו כל שיש בו מין דגן, אפילו אינו אלא מעט, יש לו חשיבות לענין ברכה. מ"מ בענין זה אינו כן, כיון שהוופל אינו מעורב עם השוקולד כחביץ קדרא דמיירי בהאי סוגיא, אלא הוא ניכר בעצמו בלא תערובת. ובזה הלכה פסוקה בסי' רי"ב כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה, ואפילו פת שהוא חשוב מכל אם הוא טפל כגון שאוכל דג מליח ואוכל פת עמו וכו' מברך על הדג ופוטר את הפת. דלא אמרו מין דגן עיקר אלא כשהוא מעורב זה בזה וכל אכילתו חשובה, ומברך על

מין דגן, משא"כ בענין שהם ניכרים זה מזה ועיקר אכילתו הוא מין אחר, אם הוא באופן שהמין דגן טפל לו, אינו מברך אלא על מה שעיקר תכליתו. ואף אינו רשאי לחלק המינים לברך על כל אחד בפני עצמו, כיון שבא לפניו כדבר הטפל. ומ"מ נראה דבאופן שיש מחלוקת בעיקר הברכה, יש להקל ולברך על כל מין בפנ"ע, ויקדים מין הטפל לברך עליו תחילה. וכמו מה שכתב בחזון עובדיה (ברכות עמוד רפה) על בשר המעורב באורז, שיכול לברך תחילה על הבשר שבאורז, אף שהוא טפל ונפטר בברכת האורז. משא"כ לענין הקוסקוס שכתב שם בהערה שאינו רשאי להפריד (ע"ע יבי"א ח"ו סי' לב). עכ"פ בענין זה של אותן מיני שוקולד שיש בתוכם מילוי ממין דגן, יש לברך רק ברכת שהכל על השוקולד, שהוא עיקר אכילתו ומחשבתו, והוופל הטמון בו הוא טפל, כאותן ריקיקין שאוכל עם הדג להעביר המליחות. ולא גרע ממה שפסקו האחרונים על הקרמבו, דהביסקויט שבו טפל לענין ברכה, אף שהוא ניכר לעצמו ואף עושים אותו מדבר מתוק. דמ"מ אין זה עיקר מחשבתו, ואם היה רוצה ביסקויט לא היה אוכל קרמבו, וכ"ש בנידון דידן שאינו נראה להדיא.

ואף שבנידון דידן הם דבוקים זה בזה, מ"מ אין להחשיבם כמין דגן המעורב בו, מאחר שהקפידו תחילה שלא לערבן יחד, אין להחשיבם כמין אחד. וכמו שמצינו לענין חיוב חלה יו"ד (ריש סי' שכ"ו) בשני מינים שמקפיד על תערובתן, אפילו היו נושכין אין מצטרפין להיות דבר אחד, וכמו שכתב הר"ש ריש פ"ד דחלה אפילו היו מין אחד דאין מצטרפין כיון שמקפיד על תערובתן. הכא נמי אף שנושכין זה בזה, מ"מ כיון שאין רוצים שיהיו מעורבין זה בזה אין לדונם כמין אחד. ומה שאח"כ אוכלים אותם יחד לא סגי, כיון שבשעת הכנתן היה כל מין לעצמו, ואין מין דגן עיקר. וכן לענין איסור והיתר אין דין איסור דבוק כדין איסור בתערובת. וכן מצינו ביו"ט לענין ניקור החלב הדבוק בבשר דלא חשוב בורר מה שמוציא את החלב, דלא חשבינן כשני מינים המעורבים זה בזה אף שהם דבוקים. ואף שיש שם עוד טעמים להתיר בזה, מ"מ נראה דלא הוי אלא כשני מינים הניכרים בפני עצמם.

ועיי' בשו"ת יבי"א ח"ז (סי' לג אות ג) לענין גלידה שבין שני ביסקויטים שנקראת קסיטה, הביא למה שדייק המג"א בלשון השו"ע בסי' רי"ב וז"ל (בסק"ה) אבל במדינות אלו שמניחין המרקחת על הדובשנין שטובים למאכל א"כ כונתו ג"כ לאכילת הדובשנים ומברך עליהם. וכן דעת שו"ע הרב (קס"ח סק"ט) והמשנ"ב (קס"ח ס"ק מ"ה), דכל שחפץ גם באכילת הרקיקין ממילא הם העיקר ומברך עליהם במ"מ ופותר המרקחת עיי"ש. וכל שכן לפי מ"ש המאירי (ברכות מד). וז"ל ומכאן הורו רבים באלו המצות שעושים לשים עליהם הנוגאט, שאין מברכים על הפת, ומכל מקום מנהג אבותינו ורבותינו לברך על המצה, ונ"ל הטעם שאף היא חשיבותה גדולה כערך אותו הנוגאט, ואף על פי שהיא באה בשבילו כדי להניחו עליה לאכילה, שיהיה אף הוא עיקר. ולא אמרו דפותר לפת אלא בשהוא טפל לו מצד אכילתו, אבל מצד ההנחה אינו כלום, ומצה זו אינה טפלה לו אלא מצד ההנחה, שאין המצה צריכה לאכילת אותו הנוגאט. וכ"ש שאינו חשוב כל כך במינו, שאינו משבעת המינים. ע"ש. והביאו החיד"א במחזיק ברכה (סי' קס"ח) שכן יש לנהוג לדינא אם אין כונתו לאכול לחם אחר. עוד כתב שם ביבי"א דאף לשיטת העולת תמיד וכן האליה רבה שהביא לדברי השל"ה ולא חילקו אם הרקיק ראוי לאכילה מצד

עצמו, מ"מ נראה שאם כונתו על שניהם באכילתו, גם הם יסכימו שיהיה זה חשוב גם לברכה. וכך היא מסקנתו שם לענין הקסיטה, כיון שהביסקויט טוב למאכל בפני עצמו, שמברך מזונות על הביסקויט ופותר את הגלידה שעליה. ומ"מ אינו ענין לגביע של הגלידה, דעיקר הכנתו ועשייתו הוא כדי להחזיק את הגלידה ולא לאוכלו בפנ"ע, ולכן אף שטוב למאכל בעצמו אינו חשוב כל כך לברכה, עיי"ש.

וכיון שכן, היה מקום לומר דגם באותו ממתק הנקרא 'פסק זמן', אם אכן היה הוופל שבתוכו חשוב וטוב לאכילה מצד עצמו, וודאי שאינו נעשה טפל לברכה ויש לברך עליו במ"מ. אלא דלמעשה אותו וופל הוא באופן שאינו עשוי לאוכלו בפני עצמו, אלא רק בתרכובת ריבוי השוקולד שעמו. וכיון שכן אינו חשוב עיקר לברכה והרי הוא טפל לברכת השוקולד, וכמו מה שכתב שם ביבי"א אודות הגביע של הגלידה. ואף שאפשר שישתנה הדבר שיעשו אותו מתוק בעצמו, מ"מ נראה דאף לדברי המג"א הנ"ל שיש חשיבות לדובשנין, היינו דווקא כשניכר הרקיק בעצמו, משא"כ בענין שהרקיק הוא טמון ואינו נראה כלל ואין חשיבותו ניכרת כלל. ולכן אף אם היה חפץ גם באכילתו מ"מ הוא אינו אלא טפל, וכיון שאינו מעורב אלא עומד בפני עצמו, הרי הוא חשוב כמין טפילה לגבי השוקולד.

וע"ע בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ד ריש סי' מ"ג) בדין עיקר וטפל במין דגן, לענין חתיכה של מזונות נכרת וחשובה שראויה וחביבה לאכול בפני עצמה. דמעיקר הדין רשאי להפריד המין דגן ולברך עליו בפנ"ע. אלא דכל שעיקר רצונו בהממולא אף שאוכלין אותן בשביל שיש עמו את המין דגן דיברכו רק על הגלידה ועל הממולא, ופותר מזונות הטפל להם עיי"ש. (ועל דרך זה יש מקום לומר לענין גלידה שיש בה פירורי עוגה, דבוודאי המין דגן מעורב בו, וניתן שם לטעם, ובעלמא קיי"ל שמברך על המין דגן. אלא דבאופן זה שעיקר כונת האכילה בשביל הגלידה, דמברך שהכל. כיון שלא נעשה כדי לשבוע ממנו, וכמו שמצוי בעוגה שמעורב בה מין דגן אפילו מועט, דבדרך כלל נאכל גם כדי לשבוע. וצ"ע).

אך אמנם המ"ב (שם) כתב דדוקא שבעת האפייה נאפין ביחד, אבל אם אפה הדובשנין לבד ואח"כ מניח עליהם מלמעלה המרקחת, אין נעשין המרקחת טפילה להם. שכונתו לאכול שניהם ואין המרקחת באין ללפת הדובשנין, וצריך לברך גם על המרקחת. והכא נמי, הרי מכינים תחילה רקיקי וופל ואח"כ מצפים אותם בכמות גדולה של שוקולד. אין נראה לומר כן בענין זה שלא נגמרה הכנתו עד שיתחברו יחד, נמצא דגם בענין זה לא הייתה לו חשיבות בפני עצמו מעולם.

וזאת למודעי שהעירני אברך חשוב ממה שכתב השו"ע בסי' ר"ח (סעי' ג) כשנותנים קמח לתוך שקדים שעושים לחולה, אם עושים כן כדי שיסעוד הלב דמברך במ"מ. ולדעתו יש משם ראייה לנידון דידן דמין דגן עיקר לברך עליו אף שאינו בא בתערובת. וכמו שנתנו את הקמח לתוך השקדים, כן בענין זה שנתנו את הוופל לתוך השוקולד. ולי נראה דדין זה אינו ענין כלל לנידון דידן, דמאן יימא לן שמדובר שעשאוהו כמין מילוי, ואפשר לפרשה שעשאוהו כמין תערובת דגן. ואף אם נעמיד שהוא כמין מילוי, כיון שעשאוהו לחולה בוודאי עיקר הכונה להשביעו ממין דגן והוא עיקר. משא"כ במיני מתיקה, שעיקר הכונה ליהנות מריבוי השוקולד שבו, ואם היה רוצה וופל, מצוי הרבה וופל מצופה בשוקולד. ובוודאי שאינו לוקחו עיקר בשביל

המין דגן, ואינו אלא כמליח ועמו פת שברכתו שהכל. ולכן נראה עיקר דאותו הוופל שבתוך השוקולד, כיון שהוא טפל לשוקולד ואינו בתערובת, אלא ניכר שם בעצמו, אינו חשוב לענין ברכה, ויש לברך רק ברכת שהכל על השוקולד.

וכמו כן ציפוי שעושים לשניצל שהוא ממין דגן, שעיקר הכונה בזה כדי שלא יצטמק בטיגון, שוב אינו חשוב לברך עליו בפני עצמו, ובוודאי שאין להחשיבו עיקר אף שהוא ניכר ונראה. דבכה"ג לא חשבינן מין דגן עיקר. אא"כ עושה אותו עב מאוד כדי לשבוע ממנו, דבזה מין דגן חשוב לברך עליו ולפטור את הטפל.



העולה מן הדברים, דעיקר דין זה דכל שיש בו מין דגן לטעם דברכתו מזונות, הוא בעניין שבא בתערובת והמין דגן נותן טעם לשבוע ממנו. אבל כאשר אינו בתערובת אלא עומד ונראה בפני עצמו, חזרנו לדין כל שהוא עיקר ועמו טפלה שמברך על העיקר ופותר את הטפילה. ועל פי זה חטיף הנקרא 'פסק זמן' יש להחשיב את השוקולד עיקר ומברכים עליו שהכל.



הרב שמואל אריה ישמח
ישיבת צדור המור והדר להדר חיפה

האם יש קדושה בפירות אר"י, ונוסחאות "לאכול מפריה"*

מבוא * סעיף א – האם יש קדושה בפירות ארץ ישראל [1. יסוד השאלה. 2. הסברא בדבר. 3. מקורות על קדושת פירות א"י. 4. אחרונים נוספים שכתבו על מעלה רוחנית שיש בפירות. 5. קדושת הפירות אינה בכל מצב וזמן. 6. עצם דברי הב"ח אינם מוסכמים. 7. האם דברי הב"ח נאמרו להלכה] * סעיף ב – הנוסחאות השונות בענין "לאכול/ונאכל מפריה" [1. החכמים שכלל לא גרסו נוסח זה. 2. החכמים שגרסו נוסח זה רקבאמצע הברכה. 3. החכמים שגרסו נוסח זה רק בסיום הברכה. 4. החכמים שגרסו נוסח זה גם באמצע הברכה וגם בסופה]

מבוא

במאמרנו "קדימת פירות ארץ ישראל בהלכות ברכות" (האוצר, גליון פ"ה), הארכנו לדון בשאלה האם יש לפירות ארץ ישראל ולפירות שביעית עדיפות לענין קדימה בברכת הנהנין [ומתוך כך התגלגלנו לעסוק בעוד נושאים*]. סקרנו שם באריכות את הדעות והסברות השונות בענין זה, ובתוך הדברים (בסעיף ג 4) הגענו כמובן לשאלת קדושת פירות א"י.

במאמר הנוכחי נדון בענין באריכות: האם יש לפירות א"י קדושה, או מעלות רוחניות אחרות? האם קדושה זו קיימת בכל מקום ובכל זמן? והאם יש לקדושה זו השלכות הלכתיות? [בתוך הדברים נידונו כמה נושאים חשובים המשיקים לכך, כמפורט בהערה כאן*]. בסעיף השני נביא בפירוט את ארבעת הגרסאות בענין הזכרת "לאכול/ונאכל מפריה" בברכה מעין שלש.



* אשמח לקבל הערות והוספות לכתובת SHMUEL6520@GMAIL.COM. אי"ה ניתן יהיה לקבל בכתובת הנ"ל את הגרסאות המשופרות של המאמר, לאור תיקונים שישלחו הקוראים.

א. נושאים שנידונו בדרך אגב בתוך המאמר הקודם: האם דין שהושמט בשו"ע ובפוסקים יש מכך ראייה שהפוסקים לא נקטו כך (סעיף ג1). האם יש דין 'חביב' לפרי שחביבותו היא מבחינה רוחנית (סעיף ג2). הטעמים להקדמת פת ישראל ופת טהורה (סעיף ג2). מהו השבח המיוחד הקיים בשבעת המינים (סעיף ג4). בירור דברי הב"ח שנקט שיש קדושה בפירות א"י, האם יש לדבריו נפק"מ להלכה, ומי הם שחלקו על דעתו (סעיף ג4). הנושאים בהם נזכר הכלל "כיון שנעשתה בו מצוה אחת תיעשה בו מצוה אחרת", ומהם גדריו כלל זה (סעיף ג5). האם יש קדימה לאתרוג מא"י על פני אתרוג יפה שגדל בחו"ל, ומה הטעמים שניתנו להקדמת אתרוג מא"י (סעיף ד1).

ב. נושאים שנידונו בתוך מאמרנו זה: שבח פירות א"י מבחינה גשמית (סעיף א1), מעלות רוחניות שיש בא"י (סעיף א2), אימתי נוקטים ש"כח הפועל הנפעל" והאם אוסרים להשתמש במנגינה שחבורה ע"י אפיקורס או בספר רפואה שחובר על ידי גוי רשע וכדו' (סעיף א2), האם יש שבח גשמי או רוחני לפירות א"י, לירקות, למים, לבהמות, לעפר, ולאוויר שבה (סעיף א2).

סעיף א - האם יש קדושה בפירות ארץ ישראל

1. יסוד השאלה

קדושת ומעלת הארץ מבוארת בתורה ובנביאים, בדברי חז"ל ובדברי הראשונים. ספרים שלמים נתחברו בענין, והאריכות בזה אך למותר.

יש לדון האם מחמת קדושת הארץ יש קדושה ומעלה גם לפירות שגדלים בה [וכן לירקות, לחיות ולבהמות שמתהלכות בה, ולבני האדם שבה].

והנה פשוט הדבר שמכלל שבח א"י הוא שפירותיה משובחים בגודלם ובטעמם וכדו', כפי שמוכח הרבה בחז"ל [ולענ"ד ניתן להסביר בזה מדוע האוכל מז' המינים שגדלו בא"י מודה לה' באופן מיוחד על א"י ואומר "ונודה לך על הארץ ועל פירותיה"¹], והוסיף בעל הבן איש חי שמי שטורח לאכול מהפירות המשובחים שבה משום חיבת הארץ שבלבו - קדוש יאמר לו [והמקורות לכל זה הובאו בהערה כאן].

ג. אסכם את המקורות בענין (העתיקתי את המקורות מכמה ספרי ליקוטים): בגמ' (ברכות מד, ע"ב) מובא שעל פירות א"י חותם "ועל פירותיה" (במקום "ועל הפירות"), וכך נפסק בשו"ע (רח, י). על פי זה כתבו כמה חכמים שבמוזנות שנעשו מקמח א"י יאמר "ועל מחייתה" (כפתור ופרח פרק י, חיי"א בספרי שערי צדק פרק יא, חלק דינים פריים סעיף י, פאת השלחן סי' ב, הלכה יד, וכן עולה מדברי תוספות ר"י החסיד והאגודה, ומדברי ר' מנוח ברכות ח, יד, וכ"כ ברכ"י סק"י, בא"ח מסעי א, כה"ח אות נח, ספר ארץ ישראל לרב טיקוצ'ינסקי סי' ג אות א, יבי"א ח"ז או"ח ל, ועוד), וכך נהגו הספרדים. אחרים חלקו וכתבו שגם בקמח מא"י אומרים 'ועל המחיה' (רא"ה, וכ"כ באגר"מ יו"ד ח"ג סי' קכט, ד, משום שהפוסקים המפורסמים לא הוכירו זאת), וכן המנהג אצל חלק מהאשכנזים. ונראה לענ"ד לומר שהסברא בזה היא משום שמה שמברכים 'ועל פירותיה' (במקום "ועל הפירות") הוא כדי להזכיר שבח א"י שנשבחה בפירותיה (ראה חזו"א סו"ס לד, העמק שאלה שאילתא נא, טו, והר צבי ח"א סי' קח), וזה שייך בעיקר לגבי פירות א"י (ובאור שמח ח, יד, כתב שבמוזנות לא אומרים "ועל מחייתה" משום שעיקר הנוסח נתקן על הפרי "שלא נשתנה וניכר גידולו").

ד. **שבח פירות א"י**: מכלל שבחה של ארץ ישראל הוא שהיא "ארץ זבת חלב ודבש", ומובא בדברי חז"ל שא"י נשתבחה בזה שפירותיה גדולים ומלאים עסיס וכדו' (ספרי פרשת עקב פסוק לו, וכמה מאמרים בבבלי כתובות דפים קיא-קכב, וכמה מעשים בירושלמי פאה פ"ו ה"ד, וראה שו"ת חת"ס או"ח סו"ס קפא), ופירותיה "קלים לבוא", והם גם "קלים לאכול" (ספרי שם), ועוד הרבה מובא בדברי חז"ל על שבח פירותיה (ב"ב צא ע"ב, ילק"ש עקב תתנ"ט, ילק"ש משלי תתקמ"ג, ועוד). ר' יוחנן ותלמידיו אכלו מפירות גינוסר (ברכות מד ע"א), ומזה למד בעל הבן איש חי (תורה לשמה סי' תיח) שמי שיודע על מקום בא"י שיש בו פירות משובחים ביותר, ורוצה לילך ולאכול מהם, וכוונתו לשם חיוב א"י להודות לה' על הארץ ופירותיה הטובים - יפה ונאה שיעשה כן [ולא יאמר שאין בזה מידת חסידות מפני חשש היגררות אחר מותרות הגוף]. (ושו"ר שבחידידושי הרד"ל לברכות פרק ו, משנה ח, שנדפסו בישרון כרך ד' עמ' תקח, כתב שר' יוחנן ותלמידיו אכלו מפירות גינוסר לחיוב הארץ, ובהמשך דברינו נביא מדברי היעב"ץ במור וקציעה, או"חרח, שכתב בזה בכיוון שונה, שהוא משום שבח רוחני שיש בפירות א"י, ונביא שכו"כ כבר בספר שמן הטוב, למקובל האלוהי מחכמי רגווא ר' שלמה אוהב, פרשת עקב, ד"ה ואכלת ושבעת, וכן מובא בשם הגר"א באמרי נעים, ברכות מד, ע"א. אולם לעומתם ראיתי שר' צדוק הכהן מלובלין כתב בספרו אוצר המלך, הל' דעות ד, כג, החל מד"ה ודע בסנהדרין, שהם אכלו מפירות גינוסר כי פירות מתוקים מאירים את העינים הגשמיות וגם את עיני הלב והשכל, בין אם הפירות גדלו בא"י ובין אם גדלו בחו"ל). שו"ר שהרב שלמה בלום הי"ו (נור התורה גליון ח' עמ' רא) הציע שחלק ממצוות ישוב א"י הוא ליהנות משיבתה, והביא לזה סמך משו"ת הר"י מיגאש סי' לט (והעיר שבאוה"ח ויקרא יט, כג, וכן כה, לה, מבואר שלא כך), ובזה ביאר הרב בלום מדוע האריכה התורה במעלות הטובות שיש בא"י, וכתב שלכן האוכל מפירותיה הטובים מקיים בזה מצוות ישוב הארץ. לענ"ד כך ניתן להסביר מדוע נפסק להלכה שמי שאוכל מז' המינים שגדלו בא"י משנה את נוסח ברכת מעין שלש ואומר "ועל פירותיה" [וכן "ועל מחיתה" "ועל פרי גפנה"]. המקור לברכה על המזון הוא מהפוסק (דברים ח, ו-ח) "ארץ חטה ושעורה וגפן... לא במסנות תאכל בה לחם... ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוהיך על

אמנם כל המקורות הנ"ל דיברו בשבח גשמי של הפירות, דהיינו בגודלם וטעמם וכדו', וזהו שבחה של הארץ שמגדלת פירות שכאלו [ולפי הבן איש חי האוכל מהם משום שרוצה לחבב את א"י - קדוש יאמר לו], ושבח זה מתקיים לעיתים [אך לא כל הפירות של א"י הם גדולים, ולא בכל הזמנים], אך אין מזה ראייה שיש שבח בפירות עצמם, ושיש להם מעלה רוחנית [שלפי"ז יש מעלה לכל פרי שגדל בא"י, אף כשאינו מיוחד בגודלו וטעמו].



2. הסברא בדבר

מצד הסברא מסתבר לומר שיש מעלה רוחנית לפירות א"י, שהרי אורה של א"י מחכים (ב"ב קנח ע"ב. אמנם, יש להעיר שהיו שביארו שאין אורה הפיזי מחכים מחמת מעלה רוחנית שיש בא"י, אלא הכוונה ב"אורה מחכים" היא שמבחינה טבעית יש בה אור איכותי שמסייע לקניית החכמה), והמהלך בא"י מובטח לו שהוא בן עוה"ב, ואפילו שפחה כנענית, והדר בה שרוי בלא עוון (כתובות קיא, ע"א). ואם כן

הארץ הטובה אשר נתן לך, דהיינו שהברכה אינה רק על המזון, אלא על ארץ ישראל שמגדלת את המזון. מעתה, בברכת המזון יש ברכה מיוחדת על שבח הארץ [ועוד ברכה על ירושלים, שהיא מרכז א"י ועיקר טובתה של הארץ], וכשאוכל משבעת המינים שנשתבחה בהם א"י מברך ברכת 'מעין שלש' שהיא 'מעין' ברכת המזון, ולכן גם בה יש הדגשה על ענין ארץ ישראל, ולכן מדגישים בה במיוחד את שבח הארץ, כאשר ז' המינים גדלו בא"י, ואומרים "ועל מחיתה" [את רוב המקורות שבהערה כאן, ובכל הסעיף כאן, ליקטתי בעיקר מתוך הספר אוצר ט"ו בשבט לרב גוטמן, וציטטתי מדברי המלקטים הנ"ל מבלי לעיין בעצמי במקורות שהם הביאו].

ה). אציין לדברי הרמ"ח לנדא מצ'כנוב (הובאו בשלימותם במאמר הקודם בסוף סעיף ד) שכתב שאף לפי שיטת הרמב"ם הסובר שא"י היא בכלל "עשר קדושות הן" (כלים א, ו), מ"מ אין מזה ראייה שיש קדושה גם בפירות הגדלים בה.

ו). עוד הביאו חז"ל שמתוך עשרה קבין חכמה נטלה א"י תשעה מהם (קידושין מט ע"א, וכ"כ באסתר"ר א, יז) ושאינן נבואה אלא בא"י (מכילתא דר' ישמעאל פרשת בא מסכתא דפסחא פרשה א, ועוד), ואין תורה כתורת א"י ולא חכמה בחכמת א"י (ויק"ר יג, ה), וראה במקורות הנוספים שהובאו בספר מדרשי א"י (לר' יוסף זהבי, עמ' לז-מא, ועמ' קיט).

ז). ' בחיי שמות כה, לח (ודברים ח, ט), רד"ק בראשית יד, יח, ותהילים מח, ג, וכן פו, ג, וכן קטז, ט, עקידת יצחק פרשת שמיני שער ס, פירוש ר"מ בוטריל על ספר יצירה ד, ד, וכן משמע בר"י מלוניל על הרי"ף קידושין כ ע"ב מדפי הרי"ף, ובמהרש"א קידושין סט ע"א. וביאור נוסף הביא הספורנו בראשית יא, לא, שאויר א"י לא נתקלקל במבול (ולדבריו נראה שהכוונה למעלה גשמית). לעומתם רבים ביארו ש"אויר א"י מחכים" בגלל מעלה רוחנית: מהר"ל (נתיב התורה פ"י, נתיב העבודה פ"ח), ר' צדוק (קומץ המנחה ח"ב אות נג, וכן בשיחת מלאכי השרת פרק ראשון), וכע"ז בליקוטי מוהר"ן (מהדו"ב מ), ובצפת פענח לרוגצ'ובר (הל' תרומות פ"א ה"ה דף ו ע"ב מדפי הספר, הובאו רוב המקורות הללו בספר ארץ ישראל לרב דורון יעקוביטש'פ עמ' לא ואילך). וכע"ז ביאר המבי"ט (בית אלהים שער היסודות פרק לד, וכן שער התפילה פ"ה) שאויר א"י מחכים מפני שמשם נברא אדה"ר וכו', ע"ש. שו"ר שמקורות רבים בנושא הובאו בחוברת 'מעלות ארץ ישראל בהלכה ובאגדה' (ראה עליה בהערה הבאה) עמ' 87-86, ושם 151.

ח). כע"ז מובא הרבה במדרשים בראשונים ובאחרונים, נאספו דבריהם בספר ארץ ישראל (לרב אפרים גלאסמן ה'תשפ"א פרק ב), ובספר מדרשי א"י (לר' יוסף זהבי, עמ' לד ואילך), ובספר חיבת הארץ (לרב ברוך דוד כהנא, ירושלים תרנ"ז פרק יד, מהד' חדשה צפת תשנ"ו, פרקים א-ו, ועוד), ובעוד ספרים (וראה גם פסיקתא רבתי טו "עפרה של א"י גורם לתשובה"). אציין במיוחד לחוברת הגדושה והמקיפה 'מעלות ארץ ישראל בהלכה ובאגדה', ירושלים ה'תשפ"ב (שהיא פרסום מתוקן ומשוכלל של המאמר המקיף שהתפרסם בתוך ארץ צבי - ספר הזכרון לצבי גלאס הי"ד), מאת הגאון המופלא והצנוע הרב ברוך כהנא שליט"א (נכד-נכדו של בעל חיבת הארץ). הנוגע לנידון דידן נאסף בחוברת זו בעיקר בעמודים 98-105, ובעמודים 135-163 (חוברת זו נדפסה, ובפניה אל barunitza@gmail.com ניתן לקבל למייל את החוברת).

מסתבר שהארץ הקדושה משפיעה על הצומח ועל החי שבה, שהרי 'כוח הפועל בנפעל' [דהיינו שהכוח של מי שפועל ויוצר דבר מצוי בתוך הדבר הנפעל ונוצר ממנו].

דחיה: אולם, הסברא הנ"ל של 'כוח הפועל הנפעל' אינה מוכרחת, שהרי לפי אותה סברא היה ראוי לומר שיש טומאה במנגינה שהלחין גוי אפיקורס ורשע, אך ברוב ככל הפוסקים מבואר לא כך [כמבואר בהערה כאן]. כע"ז היה ראוי לומר לפי אותה סברא שיש פגם בספרי רפואה שחוברו והודפסו ע"י גויים וכדו', אך בפוסקים נראה לא כך".

ט). וראה במדבר רבה כ, כב "יש מעיינות שמגדלין גיבורים ויש חלשים, ויש נאין ויש מכוערין, ויש צנועין ויש שטופין ביזמה", ובכלי יקר במדבר כו, סד כתב ע"פ מדרש זה ששיבתם של ישראל בשיטים "ישיבת המקום ההוא גרם להם לזנות" והביא שלעומת זה "ארץ ישראל מסוגל בזה שאין הארץ סובלת זימה, כמו שנאמר בפרשת עריות "כי את כל התועבות עשו אנשי הארץ ותקיא הארץ את יושביה". נראה להוסיף ולומר שהקדושה הנשפעת בפירות א"י, משתלשלת לעוה"ז וגורמת לכך שהפירות הם גדולים ומשובחים (כמובא בחז"ל על מעלתם הגשמית של הפירות), דהיינו ששבחם הגשמי של הפירות הוא ביטוי לשבח הרוחני שיש להם [וכעין המובא במשנה סוטה מח ע"א "משחרב ביהמ"ק בטל... נופת צופים (שהיא סולת שמנה, או ברכה בעיסה, או דבש מההרים -גמ' שם מח, ע"ב)... ניטל טעם הפירות, ר' יוסי אומר אף ניטל שומן הפירות...". אמנם יש לדון בזה, שהרי מדברי חז"ל משמע שהיו בא"י פירות רבים שהיו גדולים וכו', אך לא כל הפירות היו גדולים. עוד יש להעיר שבמשנה הנ"ל מובא גם ש"מיום שחרב ביהמ"ק בטל השמיר... ופסקו אנשי אמנה... אין יום שאין בו קללה, ולא ירד הטל לברכה", ובגמ' שם מובא שכאשר חרב המקדש "בטלה שירה פרנדא (- סוג של משי) וזוכית לבנה ורכב ברזל". כאן קשה לומר את ההסבר שהצענו בענין טעם הפירות, והמפרשים הביאו כמה סיבות למה דברים אלו בטלו משחרב המקדש]. שו"ר שבחשד לאברהם (מעין א נהר יט) כתב שמכיון שא"י אינה מקבלת את השפע שלה ע"י השרים, אלא ישירות ע"י השי"ת, לכן הדגן והפירות שבה היו גדולים מאוד כמובא בחז"ל. וכע"ז כתב בבית אלהים למבי"ט שער התפילה פרק ה: "וענין מעלתה בענין הגשמיים הוא בענין שבח פירות א"י בגודלם וטעמם ויופי ובריאות האנשים הגדלים בה, וזה נמשך ממעלתה בדברים השכליים, כי מצד השפע האלהי אשר בה מתברכים הדברים הגדלים בה...".

י). נסכם את הנושא ע"פ מה שהאריכו בזה הגר"ע יוסף (יבי"א ח"ו, אור"ח ז, א-ג, ויחז"ד ח"ב, ה), הר"ש אבינר (תחומין יו, עמ' 365), והגר"מ הלל (שו"ת וישב הים ח"ב סי' ז, ובסוף תשובתו הביא את מכתב בעל שבט הלוי שהסכים עמו, ונדפס המכתב בשבט הלוי ח"ט סי' יט): א- שימוש בתפילה במוזיקה שחבורה עבור ע"ז: ש"ץ הרוצה להשתמש עבור התפילה במוזיקה שחבורה עבור ע"ז, כתב בספר חסידים (סי' רלח, מובא במג"א נג, לא, ובשו"ת הב"ח הישנות סי' קכז) שאין לעשות כן [ביבי"א הביא את דברי הס' חסידים והעיר עליו שמכיון שמצאנו שיש מחלוקת האם ניתן להפוך כנסיה לביכנ"ס, שבשואל ומשיב מהדור"ק ח"ג סי' עב התיר ולעומתו רבים אסרו, מ"מ כל זה דווקא בכנסיה שהיה בה צלם, אך בסתם מקום כינוס של עובדי ע"ז אין איסור להופכו לביכנ"ס, ולדעת השואל ומשיב אף יש בזה מצוה, וא"כ לכאורה הוא הדין בנידון דינאציין גם למה שכתב הרב רייזמן בספרו רץ כצבי ח"א, ב, סוף אות ד]. בשו"ת כרך של רומי סי' א' סבר שאין בעיה להשתמש בביהכנ"ס במנגינות של כנסיות, וכנגד דבריו כתב בחריפות בצ"אחי"ג סי' יב, וגם בעשה לך רב ח"ג סי' ד-ה כתב שדברי הכרך של רומי הם דעת יחיד. ב- שימוש בתפילה במנגינה שחבורה בעבר עבור כנסיות וכעת כבר איננה בשימוש שם: בעשה לך רב ח"ג סי' ד-ה כתב שאע"פ שמלשון הפוסקים נראה שבוה אין איסור, מ"מ אם השומעים יודעים שהמוזיקה חבורה לצורך כנסיות ראוי להתרחק מכך, מחמת חומר החובה להתרחק מכל סרך עבודה זרה, וכתב הרב אבינר שמלשונו ברור שמדובר בהרחקה שאינה מעיקר הדין. לעומתו, הגר"מ פיינשטיין אסר באגרות משה (יו"ד ח"ב סי' נו) אף במנגינות שכבר לא משתמשים בהן כעת בכנסיות, והרב אבינר העיר שהוכחותיו אינן מוכרחות והעיר כאן עורך האוצר הרב רועי הכהן זק שהמעין יראה שצודק מרן הגר"מ פ). ג- שימוש בתפילה במנגינות שלא חוברו עבור ע"ז, אך לאחר שחוברו נטלו אותן עובדי ע"ז והשתמשו בהן: הגר"מ הלל כתב שאע"פ שהב"ח התיר בזה, מ"מ הספר חסידים והמג"א אסרו בזה, וכן הבין הגר"א בדעת הב"ח, עיי"ש. ד- שימוש בתפילה במנגינות של גויים ובשירי עגבים: מהר"מ די לונזאנו (שתי ידות דף קמב ע"א) כתב שראוי לחבר שירים לה' ע"פ מנגינות יפות של גויים

מעתה נראה לומר ש"כוח הפועל בנפעל" [הנזכר בכמה ספרים, לגבי כמה עניינים, כנזכר כאן בהערה²] אינו דבר גלוי כל כך ולכן אין מתחשבים בו להלכה [ורק משום מידת חסידות וכדו' מתחשבים בזה]. בנוסף, נראה לומר שאין כל העניינים שווים, וככל שה'נפעל' רחוק יותר מה'פועל' כך יש פחות השפעה ביניהם, והקדושה (ולהבדיל הטומאה) משפיעה על הסובב אותה במינונים שונים. ומשום כך קדושת א"י שופעת על האויר והעפר שבה באופן גלוי יותר, אך יתכן שעל הצמחים היא שופעת פחות, עד כדי שאין לכך משמעות מעשית אצלנו.

לפי הנ"ל יש מקום לומר שקיימת מעלה רוחנית גם במים הנובעים מאדמת א"י, ובמלח שנכרה מאדמת א"י, וכן בירקות הגדלים בארץ, ואולי גם בבשר הבהמות שאכלו מעשביה ונשמו

(ודלא כדעת "קצת חכמים" שהתאוננו על זה), ואף שירי עגבים, אך כתב שלא יעשה כן באופן של לשון נופל על לשון שהרי אז נזכרים המאזינים במילות שיר העגבים המקורי. וכדבריו פסק בזכור לאברהם, והביא הגר"ע יוסף שכן נהגו רבים וטובים משנים קדמוניות (ויש שהבינו שכך גם דעת החיד"א בברכי יוסף סי' תקס, ויש שסברו שאין ראייה מה דעתו בזה). בערוגת הבושם (פרק לב, לרב שמואל ארקואלטי, מגדולי תלמידי הרמ"ע מפאנו) כתב שכאשר מדובר בשירי עגבים אין לעשות כך. שהרי יבואו להרהר תוך כדי התפילה בשירי העגבים הללו. ולאור דבריו כתב הגר"ע יוסף שמוטב להשתמש רק במנגינות עגבים כבר נשכחו מהציבור המילים המקוריות שלהן. הגרי"מ הלל (וישב הים שם) כתב שנראה שהספר חסידים והב"ח והמג"א והגר"א יסברו לאסור בזה, ושכן נראה מדברי היעב"ץ במור וקציעה סי' נג, משום שמנגינות אלו מאוסות לקב"ה. ובמעשה רוקח (לרב מסעוד חי רוקח, על הרמב"ם תפילה פרק ח) אסר שירי עגבים (ולהבנתו אסר אף סתם שירי גויים שכאשר ינגנו אותם בביהכנ"ס יחשבו המתפללים על השיר המקורי ותבטל כוונת התפילה). וכדבריו פסקו כף החיים לר"ח פלאגי יג, ה, וכה"ח סופר או"ח סי' נו, אות ט"ב, ומגן גבורים אלף המגן נג, כ. כך גם ראיתי שנקט בצ"א יג, יב, ובהמשך הערה זו נביא שכן נקטו גם שבט הקהתי, שו"ת שאלת חמדת צבי, ופסקי תשובות. ה- שימוש במנגינות הנ"ל שלא בזמן התפילה: הרב אבינר כתב שכל המחלוקת לגבי שירים שחוברו עבור ע"ז היא דוקא לגבי שימוש בהן לצורך תפילה בביהכנ"ס, אולם להשתמש בזה לשימוש חול בזה נראה שלכו"ע אין בעיה, ולכן כשיש צורך ניתן להשתמש במנגינות של ע"ז כדי לעשות תואר אקדמי במוזיקה (ולא יזכירו שהם קשורות לע"ז). וכע"ז ראיתי שכתב הגר"מ מרדכי גרוס (אום אני חומה ח"ב סי' רמא שמן הדין הדבר מותר להשתמש במנגינות של חילוניים, שהרי כל האזהרות הנ"ל הן רק בשירי קודש, ומ"מ טוב להימנע מזה). ו- שימוש בתפילה במנגינות שחיבר גוי וחוטא ועובד ע"ז: אם מחבר מנגינה הוא גוי עובד ע"ז, או גוי סתם, או יהודי חוטא [ולא חיברוהו עבור הע"ז], וגם לא מדובר בשירי עגבים], באגר"מ י"ד ח"ב סי' נו כתב שניתן להשתמש בתפילה במנגינה שחיבר גוי עובד ע"ז [וראה גם אגר"מ אה"ע ח"א צו שכתב שאפיקורס אינו כותב ס"ת וכדו', משום שאין מניחים שם לאפיקורס בענייני קדושה, אבל אם הוא מומר לתיאבון ולא אפיקורס בזה אין איסור, וכן אין איסור כאשר לא מדובר בענייני קדושה, כגון להשתמש בתרופות ומכונות שעשה אפיקורס]. וכן עולה מתוך דברי החכמים שהובאו לעיל [שהרי כל טעמם לאסור בשירי עגבים וכדו' הוא מצד הרהורים רעים, או מצד שאין ראוי כזה דבר להעלותו על שלחן גבוה, ואין קטיגור נעשה סניגור, וכדו', אך אין מי מהם שטען שרשעת המחבר משפיעה על הניגון עצמו ומטמאת אותו. וראה גם שבט מוסר פרק לד שכתב שראוי לבחור בביהכנ"ס מנגינות מסוג המכניע את הלב וכו', ולא כתב שראוי שמחבר המנגינה יהיה צדיק וכדו'. וכע"ז מצאנו במאמר מרדכי (תקס, ב, הובא בשעה"צתקס, כה) שהביא מהשל"ה שלא לנגן לתינוקות שירי עגבים, שהרי זה מוליד בהם טבע רע, ולא התייחס לזהות מחבר הניגון. וראה כוזרי ב, עח]. וכן עולה משו"ת שבט הקהתי ח"ד, לא, שכתב שאין להשתמש בתפילה בשירים מהתיאטרון וכדו', מפני שעלול לעורר הרהורי תועבה, אך סתם ניגונים של גויים אין בזה איסור. וכן עולה מדברי הרב משה וולנר (שאלת חמדת צבי ח"ג סי' ו) שכתב שאין בעיה להשתמש בתפילה במנגינת ההמנון של הנכרים וכדו' (ודייק מדברי הספר חסידים שכל שיר שחיבר גוי אין לשוררו בתפילה, ובהכרח צ"ל שכוונתו לאסור רק במנגינות ממקומות מקולקלים כגון קולנוע וכדו'). וכן נקט בפסקי תשובות (נג, כז, הערה 209). לעומתם, הגרי"מ הלל (וישב הים ח"ב סי' ז, אות י) נקט שאכן ראוי שגם המחבר יהיה איש הגון, אך לא הביא ראיות לדבריו אלא מן הסברה בלבד, וכתב (באות יא סק"ג) שמנגינה שחיבר גוי או רשע נכון לא לשמוע אותה, שהרי כוח הפועל בנפעל וכו'. וכתב (בסק"ה) שמנגינות גויים ישנות שכבר נשכחו מילות השיר, בזה מצד הדין לא ניתן לאסור, ויתכן שגם אין בזה עוד בעיה של 'כוח הפועל בנפעל' מכיון שהן מושרות כבר שנים אצל יראי שמים, ולכן נראה דאין

את אוריה. ומאידך יש מקום לחלק ולומר שרק בפירות וירקות אומרים כן, משום שהאדמה היא זו שמגדלת אותם (ואולי הוא הדין במלח שהוא ממש גוף האדמה), אולם המים והבהמות יש להם קיום גם בלי האדמה, ולכן בהם לא ניכר כ"כ כוח אדמת א"י.

עוד ניתן לחלק ולומר שדווקא בפירות אומרים כן, ולא בירקות ומלח, משום שהפירות הם מתוקים, ואינם מאכל בסיסי הנועד לשם שובע, ולכן דוקא בפירות השפיע הקב"ה את שפע קדושת א"י, להורות שארץ הקודש מרוממת את החומריות [וראה בהערה, ואכמ"ל].

במקורות לא מצאתי שיש קדושה בירקות א"י ובמלח שלה, וק"ו במים שבה ובבשר הבהמות שרועות בה. מצאתי מעט מקורות על מעלתם מבחינה גשמית, דהיינו מבחינת איכותם וגודלם

מקום לאוסרן. ובסיום דבריו הביא את מכתב הגר"נ גשטטר (נדפס בשו"ת להורות נתן ח"י סי' יד) שכתב שמנהג יראי ה' להיזהר מלשיר שירי גויים ושירים של עובדי תורה (והרי שנקט שזה רק מנהג אצל יראי ה'), והביא לזה ראייה מלשון הספר חסידים (ורבים הבינו אחרת את דברי הספר חסידים). ובשו"ת משנה הלכות ח"ו סי' קח משמע שאסר זאת מן הדין [ונראה קצת שטעמו כדי שלא לפרסם את שם המנגן]. ושו"ר שבצי"א (חי"ד, סי' יב, אות ג) הביא את דברי הגר"י קאפח שציין לשו"ת הרמב"ם סי' רכד (במהד' מקיצי נרדמים, והוא בשו"ת הרמב"ם מהד' מכוון ירושלים, זמנים סי' קמח) "חס ושלום להזכיר שירי החול בהם", וזוהו הבין בעל הצי"א שהרמב"ם אסר להזכיר בתפילות מנגינות שמקורם בשירי חול, ואפי' אינם שירי עגבים (ולא זכיתי להבין את דברי הצי"א, שהרי נראה שהרמב"ם שם לא אסר שירי חול בגלל זהות מחבריהם אלא משום שהוא סבר שאסור כלל לשמוע שירי חול, ואפי' נתחברו ע"י יהודים כשרים). הגר"י רצאבי (שו"ת עולת יצחק ח"ג סי' ערב עמ' תקע"ז) כתב "לענין לחן שחיברו מי שאינו הגון כתבתי בס"ד בתשובה אחרת מחלוקת גדולי זמננו, ומ"מ דעתי העני נוטה כאוסרים גם בזה...", ולא מצאתי היכן השיב בזה. ר' נחמן מברסלב כתב בכמה מקומות על פחיתות ניגוני הרשעים (כגון בליקוטי מוהר"ן ג, ושם רכו), וראה בקונטרס 'ניגון כשר מנגן כשר', ובקונטרס 'כנגן המנגן'. ולענ"ד כל זה אינו מן הדין, אלא הוא מידות חסידות והנהגות טובות (ובקונטרס כנגן המנגן עמ' 16 העיר שלא מצאנו בספרים שדיברו על גנאי מנגינה שחיבר גוי, והטעם הוא משום שבימיהם הגויים חיברו מנגינות מכובדות, והעיר לי הרב רועי הכהן זק, עורך ירחון האוצר, שהדברים הנ"ל תמוהים, שהרי כן דיברו מזה, ובנוסף הרי הגויים לא חיברו בעבר רק מנגינות מכובדות)..

יא. ראה בסוף ההערה שאחרי ההערה הבאה.

יב. נביא כאן כמה מקורות בענין 'כוח הפועל הנפעל' (את רוב המקורות העתקתי, מבלי לעיין בתוכם, מתוך קונטרס פרשת הכסף לר' מנשה פילאפף נ"י, מאמר חמישי עמ' רנט ואילך, והבאתי את רוב המקורות שהוא הביא, אך לא את כולם. גם לא הבאתי את המקורות שהוא הביא שעוסקים בכסף של איסור): בגמ' ב"ב טו ע"ב מובא שכל הנוטל פרוטה מאיוב מתברך, והרי מכאן שכוח הצדיק נמצא בכספו (ולענ"ד אין מזה כ"כ ראייה, שהרי א"ל שהכוונה שנוטל מאיוב פרוטה בשותפות כדי לעשות בה מסחר, ובגלל מזלו הטוב של איוב לכן גם הוא מתברך, וכע"ז בספר חסידים סי' תתרע"ב וסי' תתרע"ה). ובתנא דבי אליהו רבה פ"ה ד"ה 'וימאן להתנחם' שיעקב אבינו אמר "שמא נהנתי מממונו של לבן ושל שכס ובטלה הברית שכרת לי הקב"ה". הספורנו (במדבר לח, כא) כתב שכאשר בוני המשכן היו צדיקים אז "שרתה שכינה במעשי ידיהם", ולעומת זה מקדש שלמה שנבנה ע"י גויים "נפסדו חלקיו... ונפל בסוף הכל ביד אויבים", והעיר לי הרב רועי הכהן זק, מעורכי האוצר, שכבר קדמו בזה בפירושי התורה לר' יהודה החסיד (הפסטר ויקהל, מהד' ר"י לנגה תשל"ה, עמ' 131, הובא בשמו גם בערוגת הבשם לרבי אברהם בן עזריאל מהד' מק"נ תרצ"ט ח"א עמ' 35). אוה"ח הקדוש (במדבר יג, ב) כתב ששליח צדיק "יוולד בו תכונה רעה" אם כוונת המשלחים היא רעה, "כדרך שתילוד בחינת הקדושה בשלוחי מצוה לטובה". בספר אור המאיר (פרשת האזינו ד"ה וישמן ישרון) הביא ששמע שהבעש"ט שמע רשע המנגן בכינור והבין מנגינתו את כל העבירות שעשה, וכתב בנוצר חסד אבות פ"ו שכשהיה הבעש"ט רואה ספסל וכדו' היה אומר כל המחשבות שהיו לנגר בזמן שבנה את הספסל (וכן מסופר על הרב המגיד במאמרי אדמו"ר הזקן עה"ת והמועדים פרשת ראה עמ' תתב). ובישמח משה פרשת תולדות הביא שאנשי ירושלים היו מכירים באכילתם בשר את מהות בעל הבית. ובספר המידות ערך בגדים אות ה' שהעושה בגדים עבור חבירו יכול לשנות את רצון לובש הבגד. ובאגרא דכלה פרשת שופטים (וכן במגיד תעלומה ברכות לב ע"א) שלא טוב לקחת ממון מאנשים שאינם ראויים, שהרי כוח הפועל בנפעל (וכ"כ באגרא דפרקא אות פב, ובאגרא דכלה פרשת ויקהל ד"ה וכל איש חכם לב, ופרשת שופטים

וכדו', אך כמעט ולא מצאתי מקורות על מעלתם הרוחנית. בהערה כאן הבאתי את המקורות שמצאתי על שבח גשמי או רוחני שיש לפירות א"י, לירקות, למים, לבהמות, לעפר, ולאוויר שבה".



3. מקורות על קדושת פירות א"י

בחז"ל ובראשונים: בדברי חז"ל והראשונים לא מצאתי מקורות לכך שיש מעלה רוחנית לצומח בא"י.

ד"ה כי הגויים, ובדברי חיים פרשת וישלח ד"ה לרגל המלאכה, ובפנים יפות פרשת לך לך ד"ה ויאמר אברם הרימותי ידי, ובנוצר חסד אבות פרק ד משנה טו, וראה אלשיך הקדוש פרשת ויגש. וכתב בחת"ס עה"ת (פרשת לך לך, ד"ה כי היה רכושם רב) "בהיות האנשים קדושים אז תתקדש גם כל מאודם ומקנה בהמתם, ואל תתמה שהרי כלי נכרים צריכים טבילה בהכנסתם לקדושת ישראל". וכתבו כמה ספרים שלא טוב ללמוד בספר של אדם רשע שהרי נדבק באותו רשע (מגיד דבריו ליעקב למגיד ממזריטש אות סה, וכן בדרכי צדק אות עא, ובשומר אמונים מאמר האמונה פרק ד, ולענ"ד יש לבדוק האם דיברו גם על ספרי חול, וראה ספר המידות ערך למוד אות פב שכתב לא ללמוד בספר שאדם רשע למד ממנו). **ספרים שנכתבו או נדפסו ע"י גוי או חוטא** (לא דייקתי כ"כ במקורות אותם העתקתי כאן מתוך כמה ספרי מלקטים): בהגהות מיימוניות (הל' ע"ז ב, ב) כתב שספר פסול שנמחק עד שאין רישומו ניכר, לא יכתוב עליו תפילות, שהרי אין קטיגור נעשה סניגור [אעיר שהוא לא כתב שיש בעיה בעצם הקלף שנעשה, מן הסתם, ע"י רשע]. ומקורו בספר חסידים סי' רמט, שם נכתב בנוסף שסידור שנכתב ע"י סופר סת"ם שחשב מחשבות רעות בעת הכתיבה הרי זה פוגע בהתקבלות התפילה, שהרי אין קטיגור נעשה סניגור (וכע"ז שם סימן תשע"א שמפני שקטיגור לא נעשה סניגור לכן לא טוב להשתמש בקולמוס ובדיו של סופר סת"ם שהיה רשע). וראה בדברי החיד"א (עין זוכר מערכת א אות עט) שהביא מחלוקת הפוסקים בזה, והכריע כדעת מהר"א הלוי בשו"ת זקן אהרן סי' קע שכתב שבעל נפש יחוש שלא להתפלל בסידור שהדפיס גוי. באבן שלמה (פ"ה ס"ד סק"ג) הביא בשם הגר"ח מולאז'ין שהלומד בספרים שנדפסו בדפוס של אדם שאינו הגון אין להם הצלחה בלימודם (וכע"ז בפנינים משלחן הגר"א דברים לא, כא, ומובא בספר הגאון ח"א פי"ג הערה 32 שהגר"ח קנייבסקי אמר שהחזו"א העדיף ספר שנדפס בדפוס של ירא שמים, והסטייפלר רק הקפיד שהמדפיס לא יהיה מחלל שבת, הובאו כולם בספר בינה ודעת יו, ג), ונראה לענ"ד שמדובר שם בספרי קודש. ראה גם שו"ת וישב הים לגר"מ הלל ח"ב יז סוף אות ב שאולי יש לחלק בין סידורים שנכתבו בדיו ע"י רשע לבין ספרים שרק נדפסו על ידו, שבוה אולי אין בעיה. בקריינא דאגרתא (ח"א, קיא-קיב) כתב הסטייפלר שמותר לעיין בספרי רפואה ופיזיקה וכדו' [משא"כ בספרי היסטוריה, שבהם המחבר מכניס את דיעותיו המקולקלות]. [בדרך אגב, אעיר על מעשה המובא בספר גאון ישראל (מהדורה ראשונה התשפ"ב עמ' 695): הגרש"ז אורבאך נשאל על שימוש בספר אותו מימן אדם בעייתו, והשיב שאין בעיה להשתמש בו, והוסיף שבזמנו היו שלא רצו להשתמש בש"ס וילנא מפני שחלקו נדפס ע"י גויים ובשבתות, אך ע"פ ההלכה אין בזה בעיה. השואל אמר לגרש"ז שיש שאמרו שהלומד בספרים כאלו אין לו סייעתא דשמיא, והגרש"ז השיב ואמר שאנחנו לא יודעים איך מחלקים סייעתא דשמיא, ומ"מ יש כאלה שמטהרת לבם מרגישים שאין הם יכולים ללמוד בכאלו ספרים, ואין זו הרגשה שטותית אלא יש בזה מעלה].

יג). בירמיהו (ב, ז) נאמר: "ואביא אתכם אל ארץ הכרמל לאכול מפריה ולשבוע מטובה", ומכאן עולה בפשטות ששבח א"י הוא דווקא בפירותיה, ולא במים ובמלח וכו', ויש להבין מה הטעם בזה [ואמנם היה ניתן לומר ש"לאכול מפריה" אין כוונתו דווקא לפירות העץ, אלא לכל מה שהארץ מפיקה, בדומה לביטוי "פרי בהמתך"]. גם במדרשים אודות שבחה הגשמי של א"י מוזכר שבח הפירות באריכות רבה [והשבח של הירקות נזכר פחות], ואילו השבח של המים, ובשר הבהמות נזכר רק כמעט מאוד מקורות, וכפי שנביא בהערה הבאה [וביחזקאל לו, ח: "ואתם הרי ישראל ענפיכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא", ובסנהדרין צח ע"א מובא על כך ש"אין לך קץ מגולה מזה"]. יתכן להסביר שלעומת המים, ואף הירקות, שמטרתם העיקרית היא שובע, הרי שהפירות נועדו בעיקר לשם תענוג, ולכן זהו שבחה המיוחד של א"י, שקדושתה מרוממת את הפירות שבה, דהיינו את הגשמיות.

יד). נציין מקורות על סגולותיה הגשמיות של א"י: **עפרה ואבניה** – בכמה מדרשים מובא על שבח עפר הארץ ואבניה

בדברי האחרונים: אחד המקורות הקדומים המפורסמים ביותר לענין זה, הם דברי רבנו הב"ח (או"ח סי' רח, ח) שכתב שהנוסח בברכת מעין שלש הוא "ונאכל מפריה ונשבוע מטובה" משום ש"קדושת הארץ, הנשפעת בה מקדושת הארץ העליונה, היא נשפעת גם בפירותיה שיונקים מקדושת השכינה השוכנת בארץ ישראל... באכילת פירותיה אנו ניזונים מקדושת השכינה ומטהרתה ונשבוע מטובתה".

הב"ח לא היה רק אחד מגדולי הפוסקים, אלא היה בנוסף מקובל וחיבר ספרים בחכמת הנסתר (כגון ביאורים לפרדס רימונים לרמ"ק). והנה מצאנו שני מקובלים שקדמו במעט לב"ח (שנפטר בשנת ה'ת, וחלק או"ח של ספרו נדפס לאחר פטירתו) שכתבו אף הם על קדושת פירות ארץ ישראל:

(ילק"ש עקב תתנ"ט על שבח עפרה, וראה רמב"ן דברים ח, ט, שכתב שמשבח הארץ הוא מה שיש בה מחצבי נחושת ואבנים יקרות וכדו', וכע"ז כתבו ר"י אברבנאל שם ותורת המנחה פרשת עקב דרשה סח. וראה כתובות קיב ע"א, והובא ברמב"ם מלכים ה, י, שהאמוראים היו מנשקים אבניה ומגדירים בעפר א"י. וראה גם בפיוטו של ריה"ל 'ציון הלא תשאל' הנדפס בתוך 'שירי הקודש לרבי יהודה הלוי' מהד' ירדן ח"ד עמ' 916, שם נאמר על ארץ ישראל: 'חיי נשמות אויר ארץ, וממור דרור אבקת עפרך'. כלומר, עפר א"י עדיף ממור דרור שהם בשמים ריחניים המנויים בין מרכיבי שמן המשחה, ונפת צוף נהדיך' כלומר מי נהרות א"י מתוקים כנפת צוף). ובכמה מקורות מובא שאבני א"י ועפרה כבדים יותר מאבני חו"ל [לפי פירושם של התוס' מבואר מדברי הבבלי כתובות (קיב, ע"א) שאבני א"י כבדות מאבני חו"ל, והריטב"א שם הביא שכך פירש ר"ת, וכן ביאר את הגמ' בערוך (ערך תקל, שהוסיף שזהו שנאמר "ארץ אשר אבניה ברזל", ובערוך השלם הציע שמה שכתב הריטב"א בשם "ר"ת" יש לתקן "ר"ח", וממילא יש לומר שהערוך העתיק מר' חננאל). אולם, רש"י כתובות שם ביאר אחרת את דברי הגמ'. כעין דברי הבבלי הללו מופיע גם בירושלמי שביעית (פ"ה, ה"ז), ושם ביארו רוב מפרשי הירושלמי כפירוש התוס' (כגון פני משה ור"ש סירליא, וראה בפני משה שהסביר שמהגמ' שם עולה שגם גושי העפר בא"י כבדים יותר). התוס' הנ"ל בכתובות הביאו שכן מפורש בתנחומא פרשת שלח שר' חנינא הגדול שקל אבנים כיון שאבני א"י הן כבדות יותר, והדברים אינם מופיעים בתנחומא הנדפס אצלנו. במדרש תלפיות (ערך א"י, דף נד טור ד במהדורת ה'תצ"ז) הביא שאבני א"י כבדות יותר בשם "פרקי ר' אליעזר פרק יג דף יז ע"ד", אך לא מצאתי כך בפרקי דר"א הנדפס. ונסביר כעת כיצד כנראה התגלגלה הטעות: בילקוט חדש (לרבי ישראל מבולזין, ערך ארץ ישראל וחוף לארץ אות יז) מובא שאבני א"י כבדות יותר, והוא מציין את המקור לכך "שם דף יז ע"ד בתוספתא". מה הכוונה לענייננו כשהוא כותב "שם"? היה מקום לחשוב בטעות שכוונתו לפרקי דר"א, אלא שאז לא תובן תיבת "בתוספתא". בהקדמה למהדורה החדשה (ב"ב תש"ס, עמ' ט-י) מובא שהילקוט חדש ציין לגמרות לפי דפי העין יעקב, ונראה לענ"ד ברור שגם כאן לכך הכוונה (כך נראה לפי הקטעים שמובאים לפני כן, שבהם רואים שהמובאות מכתובות דף קיב מובאות בילקוט חדש בהפניה לדף יז. לעומת זאת, כשהוא מביא מפרקי דר"א, כגון באות כב, הוא כותב "פרקי דרבי אליעזר"). דברי התוס' מובאים בעין יעקב לכתובות דף קיב (דפוס ראשון ה'רפ"ב, ומסתבר שכן גם בדפוס שעמד לפני בעל הילקוט חדש). לכן נראה שבצדק תיקנו בילקוט חדש מהדורת מישור (ב"ב תש"ס) "בתוספות" במקום "בתוספתא". מסתבר מאוד שדברי המדרש תלפיות לקוחים מתוך הילקוט חדש (מדרש תלפיות חובר בערך בשנת ת"נ, ונדפס בשנת תצ"ז, ובהקדמתו הוא מזכיר את הילקוט חדש, שנדפס כבר בשנת ת"ח), ואכן הדברים מובאים בשניהם בלשון זהה ממש. המדרש תלפיות מוסיף שהדבר מוזכר ב"פרק יג" ואכן בגמ' כתובות הנ"ל הדברים מובאים בפרק יג. נשאר להבין מדוע הוא כותב שמדובר ב"פרקי ר' אליעזר"? הציגו לי את הפתרון הבא: כנראה שבעל המדרש תלפיות כתב "פ' ר' אליעזר" וכוונתו היתה "לפסקא רבי אליעזר", דהיינו לפסקא בעין יעקב העוסקת בנושא, שהיא אכן פותחת במילים "ר' אליעזר כי הוה סליק לארץ ישראל", והמדפיס טעה ופתח "פרקי ר' אליעזר". לסיכום - הילקוט חדש ציין לדברי התוספות בכתובות, אבל במדרש תלפיות מצוין "פרקי דרבי אליעזר", וכנראה כוונתו היתה להעתיק את הציון שבילקוט חדש אלא שהציון שובש ע"י המדפיס. בתנחומא שלח סוף אות ט נכתב: "ומה הארץ השמנה היא - אם פירותיה קלים אם שמנים. אמר להם הסתכלו באבנים ובצרורות שלה: אם של צונמא (=קשה וחזק) הם - הם שמנים, אם של חרסית (=קל כחרס) הן - הם רזים". לכאורה יש להביא מכאן ראיה שאבני א"י שמנות וכבדות יותר, אולם בפירוש ביאור האמרים על התנחומא ביאר אחרת: אם האבנים קשות יש מזה ראיה שהפירות הם שמנים, וכן נראה לענ"ד מלשון המדרש. מ"מ, גם לפי פירוש זה נראה להוכיח מהמדרש שאבני א"י ועפרה קשים וחזקים לעומת אבני חו"ל ועפר חו"ל.

המפורסם מבין שניהם הוא המקובל האלהי ר' אברהם אזולאי (חסד לאברהם, מעין ג, נהר כא, נכתב בשנת שע"ט, וכן בספרו אור החמה פ' בהעלותך, ח"ג דף כ, ע"ב), שכתב כך: "יש להקשות למה ארץ ישראל הקדושה גרע ממנו המן הרוחני? ויש לומר שהטעם לזה הוא כי המדבר כל הדברים הגשמיים שבו הם חיצונים וטמאים, גדלים בארץ העמים שהיא ממשלת השרים, ולכך אין פירותיה כלי לקבל הרוחניות הקדוש, שאין גוף טמא נעשה כלי לרוחני הקדוש. ואם היה הקדושה ההיא בפירותיה ומוזנותיה היה ניתן על ידי השרים, וזה אינו, שבענין המן שהוא מן השמים אין חלק לשרים כלל. אמנם ארץ ישראל פירותיה הם על ידי הקדושה, ואותו הרוחניות הראוי למן מתלבש בפירות הקדושים ההם, ולכך אין מן בארץ ישראל כי אם במדבר."

האור שבה הוא הכי משובח וטוב (פירוש ר"מ בוטריל על ספר יצירה ד, ד, רמב"ן שמות ג, ח, ובמדבר יד, ז, וכו' בשפתי כהן עה"ת פרשת עקב, וכבר הבאנו שכך ביארו רבים את המימרא 'אוראדא' מחכים', דהיינו שיש שבח בריאותי וכדו' לאור שנושמים בה). המים שבה משובחים (שפתי כהן עה"ת פרשת עקב, וראה ברמב"ן שמות ג, ח כתב שמה ששבח 'זבת חלב ודבש' כולל מה 'שהאור טוב ויפה לבני אדם וכל טוב ימצא בה... יש בה מרעה טוב והמים יפים (ולכן הבהמות שרועות בא"י יש להם הרבה חלב) ויגדל החלב בבהמות... פירותיה שמנים ומתוקים...', וראה במדבר רבה כג, ז, שמלכי אוה"ע "היו מתאווים לשתות מים מן ארץ ישראל", וראה שער החצר קעה בשם יד יוסף פרשת וישלח, וראה ילק"ש עקב תתנ"ט שהים שבה מעלה בכל מקום דגים בטעמים שונים, וראה במה שהבאנו לעיל מפיוט 'ציון הלא תשאל' לרבי יהודה הלוי). **הבהמות שבה** שהיו גדולות מאוד (ירושלמי שם, וכע"ז ברמב"ן הנ"ל, וראה ב"ב צא ע"ב "ונגיד חטא" על שבח הבשר שיש בה, וגם מובא שם על כמות הגוזלות העצומה שהיתה על אילן אחד בהר המלך). **התבואה** שגדלה בא"י גדולה בכמות ובאיכות (ירושלמי שם, כתובות ק"א-ק"ב, תנחומא משפטים יז, וראה רמב"ן שמות ג, ח, שיש בא"י "מרעה טוב"), וכך גם הירקות שבה (ירושלמי שם על צנונות, ולפת, וחרדל, ואפונין, וכרוב, כתובות ק"א ע"ב על חרדל ועל כרוב), **והפירות שבה** (הובאו המקורות לזה בהערה לעיל). כל זה נלקט בספר חיבת הארץ (לרב ברוך דוד כהנא, ירושלים תרנ"ז פרק יד, מהד' חדשה צפת תשנ"ו עמ' קפד, וכן בפרק טו), ובספר מדרשי א"י (לר' יוסף זהבי), ובספר ילקוט ארץ ישראל לר' יהודה ציולינג, ובליקוט הנפלא שבחוברת 'מעלות ארץ ישראל בהלכה ובאגדה' לגאון הרב ברוך כהנא שליט"א (נכד-נכדו של בעל חיבת הארץ הנ"ל), ובעוד ספרים. **מעלות רוחניות לעפר לאור ולבהמות:** אציין את מעט המקורות שמצאתי מהם עולה שיש איזו מעלה רוחנית לנ"ל: **עפר-ביבי"א** ("ח"ט סי' פא אות ט) הביא בשם חסד לאברהם שעפר א"י קדוש, וכנראה כוונתו למובא בחסד לאברהם מעין ג נהר ז: "כי א"י הוא עפר קדוש" (ובישיביל עבדי ח"ו, או"ח כא, שאלה ראשונה אות ג, כתב שאור א"י ועפרה הוא טהור וקדוש, ולעומתם אור חו"ל ועפרו טמא. בירושלמי כלאים פ"א סוף ה"ג מובא שנהגו להניח מעפר א"י על ארון מת שנפטר בחו"ל והובא להיקבר בא"י, שהוא מכפר עליו כמ"ש "וכפר אדמתו עמו". ובדורות האחרונים נהגו עפ"ז להניח עפר על מת שנקבר בחו"ל, כמובא לדוגמא בהגהות מיימוניות מלכים ה, יא אות ד בשם אור זרוע, וברמ"א יו"ד שסג, א, ומשמע קצת בארצות החיים לגר"ח פלאגי שער ט אות יז שהוא משום חיוב א"י. בענין אבני א"י ראה בסיפור הידוע על האדמו"ר מאווריש הנדפס בבת עין מהד' ירושלים ה'תשי"ט עמ' שכח, וראה גם זמרת הארץ לר' יעקב משולם ניק לקוטי תנינא אות ד "כי אבני א"י הם אבני קודש". העירו לי לדברי רש"י מלכים ב, ה, יז, משם נראה שעפר א"י קדוש, ואכן כך למד משם מרן הראי"ה קוק כמובא במאמרי הראי"ה עמ' 527. **אור-הבאנו** לעיל שרבים פירשו ש"אורא דא"י מחכים" כוונתו למעלה רוחנית, אולם מסתבר בעיני שאין כוונתם ל"אור" א"י שנושמים, אלא כוונתם שההמצאות בה מרוממת את האדם (וראה בישיביל עבדי הנ"ל). **בהמות-בקינות** האשכנזיות לתשעה באב (קניה לו) נאמר "בך כל בהמה וועף חכמו, עדי כחמור היה לפנים, לבן יאיר חמוריד" דהיינו שגידולן בא"י הפך את הבהמות לחכמות יותר, שהקפידו על תרומה כחמורו של ר' פנחס בן יאיר. וראה מי מרום ממעיני הישועה שער א"י פרק ל: "הרוצה לזכות לכה המדמה האמיתי שבא", עליו לצייר בדמיונו את רגשי קדושת א"י בישיבתה ובנטיעותיה וכל הגדל והנמצא בה (!), ולהרגיש שאפילו דברים שאינם גידולי קרקע – גם בהם ישנה סגולת א"י, שמטעם זה לא הוכשרו בבשר תאוה (אלא) רק לאחר שנכנסו לארץ". וראה גם שם פרק מד: "כאשר מתעלה האדם מתעלים עמו גם הבעלי חיים... ולכן כשהגיע הזמן שהיו צריכים ישראל להיכנס לארץ נתעוררה התביעה לעליית שאר בעלי החיים ביחס לא"י" (וראיתי מי שציין לאלשיך הק' במדבר יא, יח, שכתב "הנה בארץ ישראל שהמקום קדוש, גם דברים עכורי הגשמות כבשר ודומה לו ישפיע על ידו יתברך, כי לא יעצרו הגשם אשר לה, כי קדושה היא

בספר טוב הארץ (שנדפס בשנת ה'תט"ו ע"י מחברו, המקובל האלהי הג"ר נתן נטע בן ראובן שפירא [אחינו של הג"ר נטע נתן בן שלמה שפירא בעל המגלה עמוקות], דף כב מהד' חדשה ה'תשס"ו עמ' סג) הביא את דברי ר"א אזולאי הנ"ל ומיד הוסיף "ולכן הברכה אחרונה דשבעת המינים מסיימת 'על פירותיה' ולא 'על הפירות' להורות כי קדושת הארץ שורה בפירותיה הגדלים בה דווקא, ולא בפירות חו"ל".

מעט לפני זמנם נכתבו דברים דומים בספר שמן הטוב למקובל האלוהי מחכמי רגוזא ר' שלמה אוהב (פרשת עקב, ד"ה ואכלת ושבעת, הספר נכתב בשנת ה'ש"מ לערך, אך נדפס לראשונה רק בשנת ה'ת"ז עם חידושי זקן אהרן, לנכדו ר' אהרן הכהן מרגוזא): "ואכלת ושבעת – בפסוק הזה יש להבין... והיינו יכולים לומר כי האכילה הזאת אינה אכילת גשמית אלא אכילה רוחנית... היא התורה ומעשים טובים... עוד היינו יכולים לומר כי היא אכילה ממש אבל בכוונה שלמה, כי היא מצוה רבה לאכול מפירות א"י ולברך עליהם, כי בזה מוסיפים כח בגבורה של מעלה, משל לאשה מינקת כי כל מה שהתינוק יונק מוסיף חלב בדדיה... ואל תתמה מזה, כי תמצא כתוב בסידורים הישנים בסדר מאה ברכות מעין שלש 'רחם ה' אלהינו עליה והעלנו לתוכה לאכול מפריה ולשבוץ מטובה', הרי בפירוש שאכילת פירות אר"י דבר גדול וחשוב הוא", ומיד הביא ר' שלמה את הגמ' בברכות (דף מה, ע"א) המתארת כיצד ר' יוחנן ותלמידיו הלכו לאכול מפירות גינוסר, "הרי בפירוש כי השלמים האלה היו אוכלים וממלאים את בטנם מהפירות הנזכרים, ולא יעלה על הדעת כי היתה אכילתם כאכילת הבהמות או בני האדם הדומים להן, כי היו כולם קדושים משרתי עליון, וכל כוונתם לשם שמים ואכילתן היא כמו אכילת הכהן בקרבנות

כמדובר". אולם לענ"ד המעיין בדבריו יראה שאין דבריו ענין לנידון דידן. האלשיך שם מסביר שמכיון שבחו"ל ההנהגה אינה ישירות ע"י הקב"ה אלא ע"י שרי האומות, לכן עמ"י חטאו לחשוב שאם ה' יוריד להם מהשמים בשר, יהיה זה ע"י שרי האומות, שהרי הם היו במדבר ובחו"ל. רק מי באר מרים, שהם דבר רוחני, אותם יכול היה ה' להביאו ישירות על ידי עצמו, משא"כ הבשר שהוא גשמי. עמ"י חטאו במחשבתם זו, שהרי באמת הקב"ה "לא יעצרנו הגשם להפליא לעשות ככל חפצו" ולהוריד להם בשר משמים שלא ע"י השרים).

טו). בעוני חשבתי בתחילה שאין מדברי ר"א אזולאי ראיה לכך שיש קדושה בפירות הארץ, אלא רק שהם כלי שבא מצד הקדושה ולכן הם כלי ראוי לקבל קדושה, כגון לקבל את הקדושה שהושפעה ע"י המן. אך אין לי יד ורגל בחכמת הנסתר, ושור' בספר טבור הארץ לגר"מ קלירס (מהד' תשכ"ה, דף צא ע"ב) שלמד מדברי הר"א אזולאי "דפירות אר"י יש בהם קדושה וחלק רוחני הרבה יותר מפירות חו"ל", ובהגדה של פסח סדר גאולת ישראל עם פירוש ילקוט הרועים (בנוסח ברכה אחרונה, וילקוט הרועים הוא פירוש שנדפס בברסלאו תקצ"ג מלוקט משבעה ספרים – אברבנאל, גר"א, מעשה ניסים לרב מליסא, סידור הגאון הרב ר' יעקב עמדין, צפנת פענח לר' יוסף ג'יטיליא, מגלה עמוקות, אבודרהם, אך לא מצאתי כך בדברי מי מהם) מובא: "כתבו בשם המקובלים בעת שהיה ארץ ישראל בקדושתו ומזבח בנוי על תלה, קדושת ארץ ישראל וטעמם היה גדול מקדושת המן וטעמו (לענ"ד כוונתו לדברי החסד לאברהם)... וכבר ידוע גודל הזדככות המן... מעתה תוכל להבין גודל קדושתנו באכלנו פירות של אר"י הקדושה, לזה כוונתנו בבקשתנו 'ושמחנו בבנינה ונאכל מפריה' לשבוע מקדושת טובה" (דברי ילקוט הרועים הובאו בשער החצר לר"ן בן שמעון סי' קסט, שכתב שעיקרי הדברים מבוססים על דברי טוב הארץ הנ"ל, ולכן יש להגיה את דברי ילקוט הרועים ובמקום מה שנדפס "קדושת פירות א"י וטעמם היה גדול מקדושת המן" יש לגרוס "היה גדול כקדושת המן"). עוד ראיתי בהגדה של פסח שפת הים לרב זאב אלטשולר (ד"ה כמה מעלות, דף כ ע"א במהד' ה'תקנ"ד אשר המחבר הדפיסה, ובמהדורה חדשה ה'תשע"ט הוא בעמ' 55): "כתבו המקובלים שלכן לא ירד המן בא"י מפני שקדושת פירות א"י וטעמה הוא גדול מקדושת המן וטעמו" [ובהמשך כתב "והכניסנו לאר"י לאכול מפריה ולשבוע מטובה אשר טעם פירותיה משובחים יתר מטעם המן, בזמן שהיו ישראל עושים רצונו של מקום"].

בביהמ"ק שהיא מצות עשה מן התורה. כך אכילת פירות אר"י על הכוונה הנכונה היא גם כן מצוה רבה, שמוסיפים כוח בגבורה של מעלה, ועל כן נכתבה בתלמוד אכילתם".



4. אחרונים נוספים שכתבו על מעלה רוחנית שיש בפירות

כמה חכמים, בדורות מאוחרים יותר, כתבו אף הם על הקדושה והמעלות הרוחניות שיש בפירות א"י^{טז}. החת"ס (חולין קמב ע"א) כתב שפירות א"י מולידיים קדושה בנפש האוכל אותם ומוסיפים אהבה ודביקות בהשי"ת [ראה גם בדברי החת"ס הידועים לסוכה לו ע"א, ש"לא אמר מקרא 'ואספת דגנך' אלא בארץ ישראל ורוב ישראל שרויים, שהעבודה בקרקע גופה מצוה משום מצות ישוב א"י ולהוציא פירותיה הקדושים", הרי שנקט לשון "קדושים" על פירותיה]. וכע"ז כתב נכדו, הג"ר שמעון סופר בעל ההתעוררות תשובה (שיר מעון, שמות טז, יב, ד"ה בין הערביים, המצורף לתורת משה לחת"ס, ש"פירות א"י קדושים המה, ובפרט אחר שקיימו בהם מצוות התלויות בארץ, ועל ידיהם נזדכך איש הישראלי ונטהר ונתקדש... עד שבקל יוכל להשיג השגת האלוקות"). היעב"ץ (מור וקציעה, או"חרח, הו"ד גם בארצות החיים לגר"ח פלאגי שער ה, מג) כתב שפירות א"י "מוסיפים כח וחכמה, כמו שאמרו באוירא [דא"י] דמחכים, ולא על חינם האריך התלמוד להזכיר אכילה מופלגת דר' יוחנן ודתלמידיו (שאכלו הרבה מפירות גינוסר, כמובא בברכות מד ע"א)... לספר... בשבחם ובשבח א"י... להודיענו שפירותיה נותנים חיים לעם עליה ומוסיפים כח וגבורת ההשכלה [אע"פ שלפי שעה נראה כאילו מטרידים ומבלבלים הדעת...], לפיכך היו (ר' יוחנן ותלמידיו) מרבים לאכול מהם" (ובעוניי לא זכיתי להבין מדוע לפי דבריו טרח ר' יוחנן ללכת עד לגינוסר, והרי כל פרי בא"י יש לו מעלה זו. ואולי יש לתרץ שהיעב"ץ סובר שאין כל פירות א"י שווים, והפירות שיש להם יותר כח להשכיל בא הדבר לידי ביטוי במראה החיצוני שלהם ובטעמם, וכדוגמת מה שמובא בסוטה מח, ע"א, שמיום שחרב ביהמ"ק בטל טעם הפירות. ושו"ר כע"ז בטבור הארץ לגר"מ קלירס מהד' תשכ"ה דף צב ע"א). בשם הגר"א מובא (אמרי נעם, ברכות מד, ע"א) שר' יוחנן ותלמידיו אכלו הרבה מפירות גינוסר משום ש"דעתם היה כדי להזדכך השכל ע"י אכילת הפירות" (והשווה מעשה רב אות עו, ואכמ"ל). הג"ר שלמה קלוגר (חכמת התורה בראשית מג, יד) כתב ש"פירות הארץ גורמים רחמים, ואפשר אף בראיית פרי הארץ נמשך רחמים". הבאר מים חיים (במדבר טו, יח) כתב שפירותיה מקודשים, עד שהאוכל מהם נפשו מתאוה לברך את השי"ת ולעובדו. בספר בת עין (מאבריש, פרשת בהר) מובא ש"עיקר כוונת הבורא יתברך באשר ברא בחינת אכילה היה רק בשביל בחינת א"י, מחמת שפירות אר"י יש להם קדושה כל כך, כשאדם אוכל מפירות אר"י שהם ז' מינים שנשתבחה בהם אר"י, ואוכל אותם בקדושת הגוף, מעורר ז' מידות עליונות ונקשר ונדבק לבחינת קדושה, ובא לבחינת 'ואתם הדבקים בהוי"ה אלוהיכם חיים' וכו'... [וכע"ז שם פרשת כי תבוא דברים כו, ב, ד"ה ולקחת מראשית: "צווה הקב"ה להביא ביכורים מז' המינים שנשתבחה בהם א"י דייקא, היינו כי אלו הפירות של א"י שנגדלו בקדושה הם בקל יותר לאכלם בבחינת קדושה", ונראה שכוונתו שכך

טז. וראיתי מי שציין לדברי המהר"ל בנצח ישראל ריש פרק ה', אך לענ"ד אין ראיה מדבריו, שהרי המהר"ל כותב שם שכאשר יש השראת שכינה בא"י אז מתברכים פירותיה, אך לענ"ד אין מזה ראיה שיש בפירות קדושה, אלא אולי כוונתו רק לומר שיש בארץ ברכה ושפע גשמיים.

גם כל פרי שגדל בא"י, אף שאינו מז' המינים]. השפת אמת (בשלח תרנ"ו) כתב ש"כפי מזון האדם כך זוכים לתורה, כפי קדושת המאכל. וזהו שאמרו חז"ל 'לא נתנה תורה אלא לאוכלי המן, שניים להם אוכלי תרומה', כי גם תרומה נקרא קודש. ובאמת אפילו חולין מתוקנים, שניטל מהם תרומות ומעשרות, נשאר בהם רושם קדושה, ולכן 'אין תורה כתורת ארץ ישראל' לפי שהמאכל ומזון מתוקן במצוות התלויות בארץ" (ובשפת אמת ליקוטים עקב ד"ה ואכלת ושבעת: "ואכלת ושבעת וברכת - עיין בפירוש הינוקא בזהר הקדוש (ח"ג, עקב, דף רעב ע"א) על פסוק 'באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה' וכו', כי ע"י האכילה בעצמה בקדושה יש התרוממות וברכה בשורש העליון בגוף האכילה, וזהו שנאמר 'ואכלת ושבעת וברכת'... ולפי"ז 'וברכת' הוא גם כן בכלל המתנה, שיהיה בכוחן של בני" באכילתם בקדושה להוסיף ברכה בשורש העליון כנ"ל"). הישכיל עבדי (ח"ו, או"ח כא, שאלה ראשונה אות ג) כתב שפירות א"י גדלו בקדושה ובטהרה ואור א"י ועפרה הוא טהור וקדוש, ולעומתם אור חו"ל ועפרו טמא ולכן הפירות שגדלים שם גדלו בטומאה. מרן הרב קוק כתב ש"המאכל של א"י מקדש בפנימיותו ואינו מגשם כי אם בחיצוניותו" (אורות הקודש ח"ג דרך הקדש סדר שלישי לב עמ' רצה, וראה גם אורות ישראל ט, ט: "מצוה לטעום בפה מלא מתענוג מתיקות זיו הקדושה הרעננה של ארץ ישראל. למען תשבחו וינקתם משוד תנחומיה, למען תמוצו והתענגתם מזיו כבוד" וכו'). תלמידו הגרי"מ חרל"פ כתב ששביעה משוב מאכלי חו"ל מביאה להתעוררות הצדדים הנמוכים שבאדם, אולם א"י היא המקום היחידי בעולם שהחטא לא פגמו, ולכן "כל אכילה שאוכלים ושבעים מגידוליה, אם רק יודעים להכיר את תוקף קדושת הארץ הזאת... וקשורים ודבוקים בתורת ה' ובמצוותיו, זוכים שכל אכילה ושביעה מתבואת הארץ תוסיף ברכה וטובה" (מי מרום ממעיני הישועה, חלק שערי א"י פרק כב, וכע"ז כתב בליקוטי מוהר"ן לר"נ מברסלב סי' מז "וזהו שבח א"י... שיבור וביטול תאוות אכילה", וע"פ דבריו כתב כך בזמרת הארץ לר' יעקב משולם ניק אות מז, ואות סב, ואות סז). בגניזת ישראל (לר"י מטשארקוב, לט"ו בשבט תרפ"ד, וכן ואתחנן תר"ס) הביא מזקנו ר' ישראל מרוז'ין שאיתא בשם האריז"ל שפירות א"י מסוגלים ליראת שמים (כפי הנראה אין בכתבי האריז"ל שבידנו מקור לזה). הג"ר שלמה אלכסנדר סיפור, נכדו של החת"ס (המו"ל של חידושי החת"ס לחולין, מונקטש תרנ"ט, בדבריו שם בסוף הספר דף עא ע"ב מדפי הספר, ד"ה והנה, נכתבו כנראה בשנת תרנ"ה לערך) כתב ש"שבח אר"י 'זבת חלב ודבש', אם שהוא כפשוטו בלי ספק, מ"מ זה התואר מורה עוד קדושת הארץ ופירותיו, כי הם מולידים קדושה בנפש האוכל אותם ומוסיף אהבה ודבקות בה'. כי התורה הברורה בלי סיג ופסולת נקרא 'דבש וחלב תחת לשונך'... כן פירות אר"י". באורח נאמן (סי' קיז, סעיף א, אות ג, לרב מנחם נתן אוירבאך) כתב "קדושתה משפיע גם על פירות שתתברך במעיים". [ראה גם ליקוטי הלכות (לר' נתן מברסלב, הל' ברכת הפירות ד, אות ג): "התורה משבחת את א"י בז' המינים שיש בה פירות טובים כאלה ושהיא ארץ זבת חלב ודבש... באמת עיקר הכוונה הוא שיש בה פירות טובים ומתוקים כאלה שמקבלים טעמים ונעימות מתיקותם מנעם העליון, ושם (בא"י) דייקא יכולים להתקשר לנעם העליון ע"י הפירות הטובים שיש שם, ע"י שנוכח לקיים המצוות התלויות בהם שנוהגין בא"י דייקא... ובשביל זה התאוה משה לא"י, אך לא היתה כוונתו ח"ו לטעם הגשמי של הפירות, רק עיקר כוונתו כדי לזכות לקיים מצוות התלויות בארץ (סוטה יד, ע"א), כדי שע"י המצוות יקשר טעם המתיקות ונעימת הפירות לשרשן, לבחינת נעם העליון..."]. יש עוד מקורות לזה בכתבי חכמים מהדור הקודם.

5. קדושת הפירות אינה בכל מצב וזמן

המקורות שהבאנו לעיל עוסקים בקדושת פירות א"י, אולם יש להעיר שאין הדברים אמורים בכל מצב ובכל זמן.

לפי דברי הב"ח אין כל הזמנים שווים, ואם ח"ו מטמאים ישראל את הארץ הרי אז נמשכת הטומאה גם בפירותיה: "על כן הזהיר ואמר בסוף פרשת מסעי 'ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה, אשר אני שוכן בתוכה, כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל', (ופירוש הפסוק) ואמר אם תטמאו את הארץ (הרי אז) נמשכת הטומאה גם בפירותיה היונקים ממנה... ונמשך מזה כי גם כן אנכי מסלק שכינתי 'מתוך בני ישראל', כי... באוכלם פירות היונקים מטומאת הארץ נסתלקה השכינה, כי כשהטומאה נכנסת עם אכילת פירות בתוך בני ישראל – יוצאת כנגדה הקדושה מקרב ישראל. ועל כן ניחא שאנו מכניסים בברכה זו 'ונאכל מפריה ונשבע מטובה' כי באכילת פירותיה אנו ניזונים מקדושת השכינה ומטהרתה ונשבע מטובתה" [לענ"ד כוונתו לומר שאנו מבקשים מהשי"ת ש'נאכל מפריה' באופן ש'נשבע מטובה' ומקדושתה של הארץ, ולא ח"ו באופן שהפירות יטמאו אותנו].

עוד חכמים כתבו כע"ז, שקדושת פירות א"י איננה קיימת בכל זמן ומצב, ויש שכתבו שגם כאשר יש קדושה בפירות, מ"מ אם אדם אוכל מהפירות לשם הנאה גשמית גרידא הרי אז אכילתו אינה מרוממת אותו אלא להיפך, ודבריהם מובאים בהערה כאן".



(יז). נראה בעיני שדברי הב"ח הללו קשורים לדבריו במקום אחר. בירמיהו ט, יא, נאמר "על מה אבדה הארץ?... על עזבם את תורת...". וביאר רב יהודה בשם רב ש"עזבם את תורת" הכוונה "שלא בירכו בתורה תחילה" (נדרים פא ע"א), והב"ח (או"ח סי' מז) ביאר באופן מופלא את הדברים, ובתוך דבריו כתב שמכיון שלא בירכו בתורה תחילה "עשו פירוד, שנסתלקה השכינה מן הארץ ועלתה לה למעלה, והארץ נשארה בגשמיותה בלי קדושה, וזה היה גורם חורבנה ואבידתה... נחרבה ונשארה חומרית...".

יח). בהגדה של פסח סדר גאולת ישראל עם פירוש ילקוט הרועים מובא: "כתבו בשם המקובלים בעת שהיה ארץ ישראל בקדושתו ומזבח בנוי על תלה, קדושת ארץ ישראל וטעמם היה גדול מקדושת [צ"ל: כקדושת] המן וטעמו", ובהגדה של פסח שפת הים כתב ש"טעם פירותיה משובחים יתר מטעם המן, בזמן שהיו ישראל עושים רצונו של מקום", ובשמן הטוב לרבי שלמה אוהב כתב ש"אכילת פירות אר"י על הכוונה הנכונה (!) היא גם כן מצוה רבה, שמוסיפים כוח בגבורה של מעלה". ובממעיני הישועה לגרי"מ חרל"פ כתב ששביעה ממאכלי חו"ל מעוררת תאוות אבל שביעה מגידולי א"י מביאה ברכה וטובה, "אם רק יודעים להכיר את תוקף קדושת הארץ הזאת... וקשורים ודבוקים בתורת ה' ובמצוותיו" (ודבריהם הובאו לעיל). ובתשובתו הארוכה של האבני נור בענין א"י (אבני נור יו"ד סו"ס תנד 'קיצור דברים הנ"ל אות ה) כתב שברכת הארץ תלויה בקדושתה, ולכן ע"י קיום המצוות בא"י, ובייחוד המצוות התלויות בארץ, תתרבה קדושת הארץ וברכת ה' בפירותיה. וראיתי בחדשים גם ישנים לר"י שטייף (ברכות מד ע"א, ד"ה אוכל פירות גינוסר) שכתב שהאמוראים אכלו מפירות גינוסר בגלל קדושת פירות א"י, והוסיף שאם אוכלים מפירות א"י לשם הנאה גשמית גרידא הרי זה מחטיא את מי שאוכל מהם וכו', וכמו שאמרנו בשבת קמז ע"ב "חמרא דפורגיתא ומיא דדיומסת קיפחו עשרת השבטים", וראה גם מה שהעיר בתשובות והנהגות ח"ב קכד. ראה גם בת עין מאבריתש פרשת בחוקות: "גדול מאוד קדושת א"י ופירותיה ותבואתה, וצריכים אנו לאכול מפירותיה בכוונה שלמה לה', ויתקדש גם האוכל על ידם. אבל כשאנו אוכל בכוונה טובה ח"ו אזי מתדבק בהם ח"ו בחינה שאינה שלה... סטרא אחרא ח"ו...". יש להוסיף לענ"ד שבזמן הגלות הרי השכינה מסתלקת מהארץ (כנזכר לדוגמא ביחזקאל פרקים ט-יא ובגמ' ר"ה לא ע"א, והיינו שהופעת השכינה בא"י אינה עוד בגילוי כבתחילה) ומסתבר לפי"ז שממילא כך גם הקדושה שבפירותיה (וכתב אוה"ח הק' דברים יא, יב "בזמן שישראל גולים... אין שבח כל כך לארץ").

6. עצם דברי הב"ח אינם מוסכמים

הבאנו לעיל את דבריו המפורסמים של הב"ח אודות מעלת פירות א"י, אולם אחר העיון נראה שרבים מהפוסקים לא הסכימו עם דבריו אלו, וכפי שנבאר כעת.

למעלה מ-25 ראשונים אינם גורסים את המילים "[ובנה ירושלים...] ונאכל מפריה ונשבע מטובה", אותם ביאר הב"ח, ורבים מהאחרונים נקטו שלא לומר תיבות אלו [כגון המג"א, הלבוש, הגר"א, ערוה"ש, ושער הציון], וכן המנהג בימינו אצל יוצאי ספרד, וכן נהגו בעבר חלק מיוצאי אשכנז [והארכנו מאוד בבירור כל הנוסחאות להלן סעיף ב', ע"ש].

נפרט את הדברים ונבאר מה הטעם בזה. הסמ"ג (מצוה כז) הביא את גרסת הרמב"ם שהשמיט תיבות אלו, ומיד המשיך הסמ"ג וכתב: "ויש ספרים שכתוב בהם רחם וכו' על ירושלים וכו' ונאכל מפריה ונשבע מטובה ונברך עליה וכו', ואין לי נראה לי כל כך לשון טוב, משום דאמרינן בסוטה (יד, ע"א) גבי משה רבינו "אעברה נא ואראה וגו' וכי משה רבינו תאב היה לאכול מפירותיה!?" מדבריו משמע בפשטות שאין קדושה לפירות א"י, ולכן הגמ' בסוטה מניחה כדבר פשוט שלא יתכן שמשמע"ה היה תאב לאכול מפירות א"י (ובהמשך נראה שכך אכן הבין הב"ח את שיטת הסמ"ג).

כדברי הסמ"ג כתבו גם (בלשון שונה מעט) הסמ"ק (מצוה קמח, ויש מהדורות שהוא בסימן קנא) הכלבו (ריש סי' פז, מהד' הרב דוד אברהם ח"ה עמ' תקמד) והריקנאטי (סי' עח). הטור הביא (בלשון שונה מעט) את דברי הסמ"ג (ומיד הוסיף שלעומתו בה"ג כן גרס תיבות אלו, ושהרא"ש לא גרס אותן, ונראה מדברי הטור שנקט כרא"ש ולכן סבר שאין לגרוס כן בסיום הברכה, ולהלן סעיף ב2 הבאנו לזה ראייה) [וזאת למרות שהריקנאטי והסמ"ק והטור כן גרסו נוסח זה באמצע הברכה, וכך אולי גם בכלבו, ובהערה כאן הבאנו כמה הסברים מה ההגיון להתנגד לנוסח זה בסיום הברכה, ולמרות זאת לגרוס כך באמצע הברכה¹]. וכ"כ הלבוש (רח, י).²

יט). והנה אין קושיא על החכמים שגרסו כן רק בהתחלה או רק בסוף, שהרי יתכן לומר שלדעתם אין שום בעיה עקרונית לומר "ונאכל מפריה" [ומה שהם לא גרסו כך באמצע או בסוף הוא רק משום שכך הייתה גרסתם, שהרי אין הכרח לומר כך בשני המקומות, ולהלן סעיף ב2 הבאנו שכך אולי סבר ר"י בר יקר]. גם על הסמ"ג לא קשה כלום, שהרי לשיטתו יש בעיה לומר "ונאכל מפריה" בסוף, והוא אכן לא גרס כן גם באמצע הברכה (וצ"ע מה שכתב בשם הסמ"ג בעלי תמר קידושין פ"ד הי"ב, אסור לדור, ד"ה בטור). הקושיא שיש היא רק כלפי הסמ"ק והריקנאטי והטור [ואולי גם הכלבו], שהרי הם הביאו את השגתו העקרונית של הסמ"ג, ובכל זאת הם גרסו את "לאכול מפריה" שבאמצע הברכה! (וראה פירוש למשניות לר"א מלונדריש עמ' צא שגרס "ונאכל מפריה" בסיום הברכה, והביא אח"כ את טענת הסמ"ג רק כלפי האזכרה שבאמצע הברכה, כך נראה מלשונו. ומשמע מדבריו שאין טענת הסמ"ג שייכת לגבי סיום הברכה, וצ"ע. ויש שרצו לומר שכך אולי עולה גם מנוסח שבאבודרהם, אולם יש להעיר שיש שגרסו בסוף הברכה "לאכול מפריה" במקום "ונאכל מפריה", ולפי"ז אין כל ראייה מנוסח האבודרהם. חשבתי לתרץ זאת בכמה דרכים: 1 – בסיום הברכה מדובר עלינו, אולם באמצע הברכה מדובר על "אבותינו", ולהם אכן הקב"ה נתן את הארץ כדי לאכול מפריה (כמובא בירמיהו ב, ז, ונחמיה ט, לו, ושו"ר שזכיתי לכוון בציונים אלו לדברי הרד"ל שיובאו להלן, ושו"ר שכבר קדם לו בפירוש למשניות לר"א מלונדריש עמ' צא). אולם אין זה שייך אלינו [אם מפני מיעוט מדרגתנו, שאנו עלולים לשקוע בגשמינות הפירות ולא להעלותה לקדושה, ואם מפני שחבר המקדש ובטל טעם הפירות]. 2 – סיום הברכה מדבר עלינו, אולם באמצע הברכה מדברים על הקב"ה שהנחיל את הארץ. הקב"ה הנחילה כדי 'לאכול מפריה', אולם אנו איננו עולים לא"י עבור כך [מפני הטעמים הנ"ל, ואולי אפשר לומר טעם נוסף: כשם שאדם צריך לדאוג לגשמינות של חבירו ולרוחניות של עצמו, כך כביכול הקב"ה דואג לבניו שיתעדנו בטובה ויאכלו פירות טעמים, אך עמ"י לא יכולים לבקש על עצמם להתעדן

בפירושו על הטור כתב הב"ח שדברי הסמ"ג [שהקשה על הנוסחא "ונאכל מפריה"] תמוהים, משום שיש קדושה בפירות הארץ, וציטטנו לעיל את דבריו [וכאן בהערה הבאנו כמה הסברים כיצד יתרחב הב"ח את דברי הגמ' סוטה הנ"ל].

הבית יוסף תירץ את קושיית הסמ"ג באופן אחר, וכתב שהכוונה היא ש"נאכל מפריה" כדי שנוכל לקיים "ונברכך עליה"³², דהיינו שע"י האוכל נזכה לברך³³ (ובפרישה הביארק את תירוץ הב"י, ולא הביא את תירוץ הב"ח, וכך גם רבי שמואל סורנאגה³⁴, ורבי מרדכי רוטנברג³⁵, ובשתילי זיתים לר"ד משרקי אות כ.).

מטעם הפירות). (שו"ר את דברי חידושי הרד"ל לברכות פרק ו, משנה ח, שנדפסו בישרון כרך ד' עמ' תקח, ונראה שזכיתי לכוון לדבריו. ושוב יגעתי ומצאתי שכבר כתב כע"ז בשו"ת בית דוד סי' פט, לגדול המורים הרב הכולל בסלונקי ר' יוסף דוד, והביא דבריו הגר"ח פלאגי בספרו ארצות החיים שער ג אות כא. עוד מצאתי שבספר ברך את אברהם סי' מט, דין ברכה אחרונה מעין שלש, אות טו, דף ע, ע"ב - ע"א, ע"א, לר"א פריסקו, מחכמי קושטא בסביבות שנת ה'ת"ה, כתב שגם לדעת הסמ"ג באמצע הברכה "כשאנו משבחים לה' שנתן לנו לאכול מפריה וכו' אין קפידא". ולענ"ד לביאור זה כוונת רבי נפתלי הערץ הלוי מ"פ בליקוטי דינים וביאורים שבסידור הגר"א דף קסב. שו"ר בספר פת לחם ה'תקנ"ד דף נד ע"א לרבי אלישע חאביליון, תלמיד החסדי דוד, שהביא את חילופי הגרסאות האם אומרים 'לאכול מפריה' באמצע הברכה וכתב פירוש לזה: "דלאו שאנו מתאווים אותה כדי לאכול מפריה וכו', אלא אמרין שה' הנחיל אותה לאבותינו כדי לאכול וכו', דהיינו שלא יהיו נהנים מרשות השרים שבחור"ל, משום דישאל שבחור"ל עובדי ע"ז בטהרה הן על שהן מושפעים מהם באמצעות השרים" (וראה יד הקטנה לרבי שמואל סורנאגה, ח"ג, על הרמב"ם הל' ברכות פרק ג סעיף כו, עמ' עט במהד' ירושלים תש"פ שנדפסה בתוך אוסף מפרשי הרמב"ם, נדפס לראשונה ע"י המחבר בשנת ה'תקי"ח, שכתב שם בהערותיו 'מנחת עני' אות סט, שלפי הנוקטים 'לאכול מפריה' רק באמצע הרי צ"ע קושיית הסמ"ג, ולא ברור למה באמצע הברכה כן ניתן לגרוס כך. וכתב שהיה ניתן לתרץ ולומר שרק באמצע ניתן לומר כך, כי "שם קאי על השי"ת שהנחיל לנו את הארץ לאכול ולשבוע", אך אין תירוץ זה מספיק שהרי "ודאי גם הוא יתברך לא נתן לנו הארץ כל עיקרה למען תתענג בדשן נפשינו" וכו', עכ"ד. ולפי הטעם שהבאנו לעיל קושיית מתורצת) (יש להעיר שמהספרי משמע לכאורה שלא כתירוץ זה, שהרי בספרי פרשת עקב, פסקא מג, נאמר שהקב"ה אמר "הכנסתי אתכם לארץ טובה ורחבה לארץ זבת חלב ודבש לאכול מפריה ולשבוע מטובה ולברך שמי עליה", ומשמע מזה שגם מצד הקב"ה המטרה היא כדי "לברך שמי". ניתן לתרץ שיש לקב"ה בהנחלת הארץ שתי מטרות נפרדות - "לאכול מפריה" ובנוסף "לברך". ראה עוד להלן סוף סעיף 22 במה שהבאנו שם מפירוש התפילות לר"י בר יקר עמ' מז במהד' ה'תשל"ט). 3 - תיבות "ונאכל מפריה" שנוכחות באמצע הברכה אינן באות להסביר מדוע ה' הנחיל לנו את הארץ, אלא הן באות להסביר מדוע הוא נתן לנו דווקא ארץ "טובה ורחבה" ולא ארץ רגילה. 4 - יש שכתבו לתרץ שאין בעיה לומר "ונאכל מפריה" באמצע הברכה, שהרי הוא דרך שבת, לומר שנשתבחה א"י בפירות אלו, אולם בסוף הברכה שהוא דרך תפילה בזה לא ראוי לדעתם לומר כך (כן כתבו המהדירים בסידור רבי שבתי סופר חלק ברכת המזון עמ' קסו הערה 59 ועוד, ולכן נראה שכוונת משמר הלוי ברכות סי' קיא, סק"ב, וראיתי עוד חכם שרצה לבאר כן, והם כתבו שכן ביאר ר' נפתלי הירץ הלוי, אך לענ"ד כוונתו כנ"ל). וראיתי שיש שדייקו כך מלשון הסמ"ק (שאיננה מופיעה בסמ"ג וברקנאטי) שכתב ש"אין לנו לחמוד ביאת הארץ ולהתפלל (!) עליה", דהיינו שהבעיה קיימת רק היכן שזו לשון תפילה ובקשה. בעוניי לא הבנתי את התירוץ הזה, שהרי סו"ס אם מטרת הכניסה לא"י אינה לשם פירותיה, א"כ מדוע מתאים לומר שה' הנחיל את הארץ לאבותינו כדי "לאכול מפריה"? וצ"ע. בעלי תמר (קידושין פ"ד ה"ב, אסור לדור, ד"ה בטור) כתב כעין התירוץ הנ"ל, וביאר שבאמצע הברכה ניתן לומר כך שהרי "שבח א"י הוא מונה", משא"כ בסיום הברכה שם "משמע כאילו מפני כן הוא חומד הארץ". 5 - נראה שניתן לתרץ זאת לפי המובא בחומש ויקרא (כה, כג) "כי לי הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי", וביאר הספורנו שם שאין ארץ ישראל בכלל "והארץ נתן לבני אדם" אלא היא ארץ ה', ועמ"י הם כ'גרים' בה. ועפ"ז ביאר בעלי שור (ח"א, שער ד מאמר ה פ"א, הובא באוצר מפרשי הברכה, מכון ירושלים תשפ"ב, עמ' 732) שארץ ישראל אינה שייכת לעם ישראל, ולא זיכנו הקב"ה בארץ עצמה אלא רק זיכה אותנו לשבת בה לאכול מפירותיה ולשבוע מטובה, דהיינו בקנין פירות ולא בקנין הגוף. ושו"ר שקדמו הגאון הנודע בעל הנשאל דוד הג"ר דוד אופנהיים בספרו שם דוד

כע"ז ביאר באור חדש לר' חיים בוכנר¹: "נל"ח הנכון כמו שכתב בספר של"ה וב"ח דגרסי לה, והכוונה דאנו חומדים את הארץ לאכול פריה וכו', כדי שנברך עליה ולקיים המצוות התלויות בארץ, כמו שאמרו חז"ל גבי משה" (ודבריו הובאו בספר משה יהודה²).

כע"ז ביאר גם היעב"ץ שכתב³: "ונאכל מפריה – כן הוא הנוסח הנכון, ואין המכוון על הנאות הגוף כי אם לקיים מצוות התלויות בארץ, גם פירותיה נותנין כח ומוסיפים בריאות לעבודת ה' יתברך" (וכאן בהערה ציינתי לביאורים נוספים שנאמרו על הנוסח "ונאכל מפריה"⁴).

במדבר כב, ב, עמ' שנד (וראה גם כע"ז בשפתי כהן עה"ת, כי תבוא, ד"ה וענית).

כ. הב"ח, כמו גם הב"י, אינם מסבירים כיצד תוסבר לפי דבריהם הגמ' בסוטה יד, ע"א "וכי לאכול מפריה הוא צריך?" (ובשו"ת בית דוד סי' פט ל"גדול המורים" הרב הכולל בסלונקי ר' יוסף דוד, ת"כ-תצ"ו, תמה על הבית יוסף כיצד הוא יסביר את דברי הגמ', ולא תירץ, והוסיף להקשות גם מהגמ' פסחים ח, ע"ב, לגבי פירות גינסור), ונאמרו בזה כמה ביאורים: הביאור הראשון – האליה רבה (רח, טז) כתב "ואפשר דשאני משה דשכינה תדיר לגביה אף שלא היה אוכל מפירות א"י... ולזה דקדק הש"ס 'וכי לאכול מפריה וכו' הוא צריך?" ר"ל שמשא אינו צריך לזה". וכע"ז ביארו עוד כמה וכמה חכמים [בעל הכלי יקר, ר' שלמה אפרים לונטשיץ (שב-שעט), בספרו שפתי דעת ואתחנן ריש מאמר רצח; מנחת סוטה לר"א בן מוסא (רבה של תוניס, תכ-תצג); היעב"ץ (ה'תנח-ה'תקל"ו, מור וקציעה סי' רח), הגדה של פסח סדר גאולת ישראל עם פירוש ילקוט הרועים (בנוסח ברכה אחרונה, והוא פירוש שנדפס בברסלאו תקצ"ג מלוקט משבעה ספרים – אברבנאל, גר"א, מעשה ניסים לרב מליסא, סידור הגאון הרב ר' יעקב עמדין, צפנת פענח לר' יוסף ג'יטיליא, מגלה עמוקות, אבודרהם, אך לא מצאתי כך בדברי מי מהם, שהרי אינו נזכר בסידור היעב"ץ אלא בספר אחר שלו]; בעל האמרי א"ש (תקמ-תריב), הובאו דבריו בהגדה של פסח אמרי אש, בנוסח ברכה אחרונה, עמ' 92; גנוי ישראל (לר"י מצ'ורטקוב, ואתחנן תר"ס) בשם סבו ר' ישראל מרז"ן (תקנו-תריא); הגר"ש דייטש תלמיד החת"ס (תקע"ה לערך-תרל"ח, אמרי שפר לברכות מד ע"ב); רי"מ מגוסטנין (תקעו-תרמח, מי הים ח"א סוף אות ט), הגר"מ קלידס (תרלד-תרצ"ד, טבור הארץ מהד' תשכ"ה דף צב ע"א); הרב יונה בלומברג (מצות ישיבת ארץ ישראל, מענה יב, דף לו טור ד, וראה גם שם בהערות הנוספות הערה ט דף סח טור ד); משנה הלכות (ח, כג); עינים למשפט (ברכות מד, ע"א, ד"ה 'אפרי העץ'); וכן בעוד ספרים ואכמ"ל, וראה כע"ז בעיון יעקב סוטה יד ע"א אות נה, וראה מגלה עמוקות פרשת ואתחנן]. [אע"ר שבאחד המדרשים (מדרש פטירת משה, הנדפס בבית המדרש לילינעק ח"א עמ' 127 ובאוצר המדרשים אינושטיין, עמ' 367) מובא שמשרע"ה התאונן "אוי לרגלי שלא דרכו בא"י, אוי לידי שלא קטפו מפירותיה, אוי לגרוני שלא אכל מפירות ארץ זבת חלב ודבש", ואינני יודע עד כמה מדרש זה מוסמך, ומ"מ ניתן לבאר שמחמת ענוותנותו אמר כך משרע"ה]. ביאור שני – לענ"ד עוד ניתן לבאר ע"פ מ"ש"כ בספר חן טוב (לר' טוביה בן אברהם הלוי, מגדולי חכמי צפת בדור שאחר האר"י הק', בפירושו לריש פרשת ואתחנן, אות ה, מהד' חדשה עמ' מד) שכתב שמשא לא היה צריך לאכול מפריה כי אכל את המן שירד מהשמים. ביאור שלישי – כמדומה לי שראיתי מי שביאר שמעלות אלו (שהזכירו הב"י והב"ח) יש גם בפירות עבר הירדן המזרחי, ומכיון שמרע"ה התפלל כשהיה בעבר הירדן לכן לא היה צריך לאכול מפריה (ועיין שו"ת ארץ ישראל סי' סו, וראה גם בדברי הרב שמואל אריאל שנדפסו באסיף קובץ ג עמ' 78). עד כאן שלשה ביאורים, ואכ"מ להאריך עוד בזה (וראה מכתבי תורה לאמרי אמת סי' קי (פח), וכן צ"א ח"ז סי' מח פי"ב עמ' רכג).

כא. יש להעיר שהנוסח "ונברך עליה" וכדו' מופיע בהרבה ספרים, אולם יש שלא גרסו אותו (בסידור ר"ש סופר מהד' אוצרנו עמ' קלו הביאו רבים שגרסו כך: בבלי כת"י מינכן, בה"ג, רי"ף, ויטרי סדר הסעודה ד, מעשה הגאונים סי' סב, פרס לראב"ח, רמב"ם, סמ"ג, ר"א מלונדריש, עץ חיים, ר"י בר יקר, רא"ה, וכע"ז במנהיג ובשבלי הלקט הקצר סי' מג, אולם הם מביאים שם שיש שלא גרסו כך: דפוס הבבלי, בבלי כת"י פירנצא, ראב"ן, ראב"ה, רא"ש).

כב. אולי כדברי הבית יוסף כך יש לפרש את דברי המדרש (שיהש"ר ה, ה), המתאר כי בימי כורש "דניאל וסיעתו וחבורתו" עלו לא"י משום ש"אמרו מוטב שנאכל סעודת א"י ונברך על א"י...".

כג. יד הקטנה לרבי שמואל סורנאגה (ח"ג, על הרמב"ם הל' ברכות פרק ג סעיף כו, בהערותיו 'מנחת עני' אות סט, עמ'

הרי לנו שדברי הב"ח אינם מוסכמים, שהרי מפשטות דברי הסמ"ג הסמ"ק הרקנאטי הטור והלבוש, עולה שאין קדושה בפירות, וכך נראה גם מדברי הבית יוסף הפרישה והיעב"ץ ור' שמואל סורנאגה והשתילי זיתים²² (וכך עולה לענ"ד גם מדברי ר"י אבן שועיב²³ והמגלה עמוקות²⁴ והגר"א²⁵ ועוד²⁶).

חיזוק לדעה זו יש להביא מן העובדה שלא מצאנו מקור קדום [מהדורות שקדמו לתקופת הב"ח] שיאמר שיש לפירות א"י מעלה רוחנית, וזאת למרות שמקורות רבים עסקו בשבח א"י

עט במהד' ירושלים תש"פ שנדפסה בתוך אוסף מפרשי הרמב"ם) כתב שהנכון כתיורן הבית יוסף, והוא כלל לא מזכיר את תירוצו של הב"ח [למרות שבמקומות אחרים בפירושו המחבר מזכיר פעמים רבות את הב"ח, כגון בהל' ברכות פרק שלישי מנחת עני אות יח ואות לו ואת סב]. ספר זה נדפס לראשונה ע"י המחבר בשנת ה'תק"ח.

כד. שו"ת יד מרדכי לרב מרדכי רוטנברג הי"ד (ראב"ד אנטוורפן שנרצח בשואה, סי' ו, אות ה), שם הוסיף והביא חיזוק לתירוצו של הב"י, ע"ש.

כה. דף לו טור ג (במהד' אמשטרדם תל"ה, והוא בעמ' ק' במהד' ירושלים תשס"ג, ונדפס שוב עם הערות בתוך ברכת המזון לר' שבתי סופר מהד' אוצרנו עמ' עד). נביא כאן בקצרה על תולדות ר"ח בוכנר (ע"פ הרב יודלוב, מוריה קסא, תשרי תשמ"ו, עמ' יז): ה"תלמודי ודקדוקי מקובל אלקי" ר"ח בוכנר (ה'ש"ע לערך - ה'תמ"ד) היה מגדולי חכמי קראקא. לימים נדד למקומות נוספים, וכשהגיע לוינא לימד שם נגלה ונסתר והיה מקורב לבעל עבודת הגרשוני. למד אצל ר' שבתי סופר, המקובל ר' יעקב טערמליש, המקובל הג"ר יעקב גינצבורג, ועוד. היה מיודד עם בעל התיו"ט שכתב עליו "שנתכוון אל האמת הלכה פסוקה". חיבר ספרים בהלכה, קבלה, דקדוק, ועוד.

כו. מטה יהודה, דף יא, ע"א, מאת "מדקדק המפורסם... מדייני גלונא" "האלוף התורני הרבני" "האלוף והתורני, מרני ורבני" רבי לייב אופנהיים. המחבר קיבל הסכמות לספר בשנים תנ"ט-ת"ס, אך הספר נדפס רק לאחר פטירתו בשנת ה'תפ"א.

כז. בסידור היעב"ץ (בית הפרס, בית כו, מהד' אשכול עמ' שעז), שם גרס את "ונאכל מפריה" שבסיום הברכה (ואת 'לאכול מפריה' שבאמצע הברכה הקיף בסוגריים עגולים), והביא את הביאור שציטטנו.

כח. החזו"א והגר"א ביארו שמדובר כאן על פירות מעשר שני הנאכלים בירושלים (שיטות בהלכה לרב רייזמן עמ' קלב, תורת זאב זבחים סי' לב, וראה משנה הלכות ח"ז סי' כט, והשווה חידושי מהר"אאמיגו עמ' שיט במה שהעיר על הטור סי' רח. ולענ"ד יש להעיר שהסבר זה מתאים רק לפי חלק מהגרסאות של ברכת מעין שלש, ושו"ר שכבר העירו בזה). בעלי תמר (קידושין פ"ד הי"ב, אסור לדור, ד"ה בטור) כתב שמכיון ש"אסור לדור בעיר שאין בה גינונתא של ירק" (ירושלמי קידושין שם), שהירק מועיל לבריאות, לכן אומרים "ונאכל מפריה", עכ"ל. בעינים למשפט (ברכות מז, ע"א, ד"ה 'אפרי העץ') הביא כמה מההסברים שהבאנו (הביא את הסבר הב"י, והביא עוד הסבר לפיו אנו משבחים לה' "על המזון הנותן כח והכשר לעבוד יי" [להבנתנו זה כהסבר שהבאנו מהיעב"ץ ומהעלי תמר], והעינים למשפט לא הוסיף את הסבר הב"ח, אך הביא מדעתו הסבר דומה לב"ח ולפיו "פירות הארץ משפיעות מזון רוחני, וכאכילת מן", והוסיף ש"משום חביבת הארץ אנו מבקשים לאכול מפריה, וכדשבחה התורה בכמה מקומות פירותיה, היפך מדברי המרגלים". באוצר מפרשי הברכה (מכון ירושלים תשפ"ב) ליקטו עוד פירושים שנאמרו בזה. ולדוגמא הביאו את מה שביאר בחמדת צבי (ח"א, יא) שכאשר תיבנה ירושלים ויביאו ביכורים אזי נאכל פירות ולא יהיה שייך לומר "לא נאכל פירות שכבר בטלו ביכורים" (ב"ב ס ע"ב). וכן הביאו את מה שביאר בספר שירת דוד, שמכיון שחורבן המקדש גרם לביטול מעלת 'ארץ זבת חלב ודבש' (יבמות מז, ע"א, ורש"י ד"ה דליכא, וראה סוטה מז, ע"א), לכן מתפללים שיבנה המקדש ואז נזכה שפירות א"י יחזרו להיות טובים ומשובחים (וכע"ז ראינו שביאר בתשובות והנהגות ח"א סי' קפח, וראה גם שם ח"ב, קכד). וע"ש באוצר מפרשי הברכה עוד ביאורים בזה (בשם: ברכת אבות-שפתי כהן, ובשם משנה הלכות ח"ה סי' לט). ביאורים אלו אינם חולקים בהכרח על העקרון שיש קדושה לפירות א"י. עוד ראינו בספר פת לחם לרבי אלישע חאביליו (תלמידו של החסדי דוד, נדפס ע"י המחבר בשנת תקנ"ד, דף נד ע"א) שהביא את חילופי הגרסאות האם

ופירותיה. עוד יש להעיר שמבדיקה שטחית נראה כי דברי הב"ח מצוטטים בספרי השו"ת וההלכה פעמים מעטות בלבד¹.

הסבר שיטת החולקים על הב"ח: לכאורה יש לתמוה על הדעות החולקות על הב"ח: הרי ארץ ישראל היא קדושה, ואם כן סברא פשוטה היא לומר שפירותיה קדושים, וכיצד יתכן לומר אחרת?!

נראה בעיני להסביר כך: בהמה האוכלת מעשבי א"י ונושמת מאויר א"י מן הסתם מקבלת איזו שהיא השפעה מא"י, ולמרות זאת לא שמענו מעולם על איזו קדושה בבשר בהמה שכזו.

אומרים 'לאכול מפריה' באמצע הברכה וכתב פירוש לזה: "דלאו שאנו מתאווים אותה כדי לאכול מפריה וכו', אלא אמרין שה' הנחיל אותה לאבותינו כדי לאכול וכו', דהיינו שלא יהיו נהנים מרשות השרים שבחול, משום דישאל שבח"ל עובדי ע"ז בטהרה הן על שהן מושפעים מהם באמצעות השרים", ומיד הוסיף "ואפשר דנקט פריה וטובה לרמוז על ענין החכמה גם כן, דאוריה של א"י מחכים" (ואח"כ הביא את פירושו של היעב"ץ בסידורו).

הבאנו שהלבוש הפרישה והיעב"ץ לא הביאו את דעת הב"ח (אע"פ שלעומתם הפרמ"ג א"א רח ס"ק טז מביא גם את ביאור הב"י וגם את ביאור הב"ח). ויש לשים לב לכך שהראיה מדברי היעב"ץ חזקה יותר מאשר מדברי הלבוש והפרישה, שהרי הלבוש והפרישה נולדו מעט לפני הב"ח, והם רגילים תמיד לא להביא את דברי הב"ח (הלבוש חי בשנים ה'רצ-ה'שע"ב, הדרישה חי בשנים ה'שט"ו-ה'שע"ד, והב"ח חי בין השנים ה'שכא-ה'ת'. לפי בדיקה ממוחשבת שעשיתי, דברי הב"ח אינם מובאים בלבוש, וכך גם בכל חלק או"ח של הפרישה והדרישה). לעומתם היעב"ץ נולד רק בשנת ה'תנו, כשישים שנים אחרי פטירת הב"ח, ובספריו (כולל אלו שנדפסו לפני סידורו, כמבואר בסוף ההערה כאן) הוא מביא פעמים רבות את הב"ח, ולמרות זאת בנידון דידן לא הביא היעב"ץ את סברתו של הב"ח. גם השתילי זיתים מביא פעמים רבות בספרו את דברי הב"ח, אך כאן הביא רק את הסברו של הבית יוסף.

הבנת שיטת היעב"ץ: יש להעיר, שדברי היעב"ץ בסידורו תמוהים לכאורה, שהרי הבאנו לעיל שהיעב"ץ עצמו כתב במור וקציעה (או"ח רח) שפירות א"י "מוסיפים כח וחכמה, כמו שאמרו באוריא [דא"י] דמחכים... שפירותיה נותנים חיים לעם עליה ומוסיפים כח וגבורת ההשכלה [אע"פ שלפי שעה נראה כאילו מטרידים ומבלבלים הדעות...], לפיכך היו (ר' יוחנן ותלמידיו) מרבים לאכול מהם" (ודבריו אלו נכתבו לפני שכתב את סידורו, כפי שנבאר בסוף ההערה כאן). ומעתה צ"ע מדוע לא הסביר בסידורו את נוסח הברכה לפי דבריו במור וקציעה? שמא יש לתרץ שהיעב"ץ סבר שנוסח של ברכה שנתקנה לכל העם כולו אינו יכול להתפרש לפי ענין המסור ליחידיים בלבד, כגון ענין קדושת ומעלת הפירות (וראה במה שהבאנו כע"ז בסוף הפרק כאן בשם הדברי יציב). נסביר כעת את מה שכתבנו לעיל על זמני כתיבת ספרי היעב"ץ. כתיבת סידורו היתה בשנים תק"ה-תק"ח (ראה מגילת ספר מהד' הרב בומבך עמ' קפז-קצ), כלומר כמאה שנים לאחר פטירת הב"ח, ולכן ודאי שהיעב"ץ ראה או את דברי הב"ח (לפי בדיקה מהירה שעשיתי נראה שבסידורו היעב"ץ כמעט שלא מזכיר אחרונים בשמם, ורק פעמים בודדות ממש ראינו שהביא דברים בשם הב"ח והט"ו וכדו'. מ"מ מסתבר מאוד בעיני שהביא מדברי האחרונים מבלי להזכיר את שמם). חציו הראשון של ספרו מור וקציעה חובר עד שנת תצ"ב (אך נדפס רק בשנת תקכ"ט, כמובא במגילת ספר עמ' קכו, ובמבוא למור וקציעה מהד' מכוון ירושלים עמ' 15-16). בספר זה מביא היעב"ץ פעמים רבות את דברי הב"ח. סימנים א-לב בספרו שאילת יעבץ נדפסו בשנת תצ"ט (הרב מרקסון, המעיין תמוז תשע"ט, וכן עולה ממגילת ספר עמ' קנב-קנד והערה סא, ועמ' רכ הערה ו'), ובסימנים אלו (כמו גם בסימנים שלאחריהם) היעב"ץ מביא כמה פעמים את הב"ח.

ל. לענ"ד כך נראה גם מדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת ואתחנן) שכתב שמשמע"ה לא נתאווה להיכנס לא"י בשביל "הנאת גופו לאכול מפריה ולשבוע מטובה" אלא רצה להיכנס אליה "כדי לקיים המצות התלויות בארץ, וכי אוריה מחכים". ר"י אבן שועיב אינו מעלה כלל על הדעת אפשרות שלישית, לפיה משה רצה לאכול מפירות הארץ שלא לשם "הנאת גופו", אלא מפני שיש איזו סגולה רוחנית באכילת הפירות.

לא. במגלה עמוקות (ריש אופן ט, וכע"ז שם אופן נט) כתב שאע"פ שמשמע"ה היה "במדרגה היותר עליונה בעולם... איש האלוהים", מכל מקום "אפילו הכי אמר 'אתה החילות להראות' וגו', עדיין היה דומה בעיניו כאילו התחיל להשיג השגת אלהים, ודומה בעיניו כאילו לא בא לשום השגה בחכמת התורה, ולכן אמר 'אעברה נא (ואראה את הארץ הטובה)'

מסתבר שהסיבה לכך היא משום שהקשר בינה ובין א"י הוא כבר רחוק למדי, ולכן אע"פ שמצד האמת יש לא"י השפעה עליה, מ"מ השפעה זו היא קלושה לעין המתבונן, ומבחינת האדם אין לה השפעה מורגשת. כך הדבר גם בענין פירות א"י: ודאי שיש בהם קדושה, כפי שכתב הב"ח, ומ"מ החולקים עליו סוברים שאין קדושה זו מורגשת דיה כדי שנוכל לומר שמצידנו יש קדושה בפירות. כע"ז ביארנו לעיל ש'כח הפועל בנפעל' אינו משפיע במידה שווה, אלא בהתאם למידת קירבתו אל הפועל.

שלא נתכוון לאכול מפריה, רק להשיג השגות העיוניות ושכליות בתורה, ועל זה אמר 'וראה את הארץ הטובה' כההיא דאמרו ז"ל 'אורא דארץ ישראל מחכים' ושם יבא להשיג סודות התורה". הרי שלפי דבריו ע"י אכילת פירות א"י לא משיגים מעלה רוחנית, ולכן משרע"ה לא רצה לאכול מפירות א"י (והשווה מגלה עמוקות על התורה ריש פרשת ואתחנן: "נגד תיקון הגוף אמר 'לאכול מפריה היה צריך?'! להעלות ניצוצות התקועות בפירות, ולתיקון הנפש אמר 'לשבוע מטובה', והלא כבר קיבץ הניצוצות הנידחות...").

לב). במעשה רב אות עו מובא שהגר"א לא היה אומר "ונאכל מפריה", והגר"ר נפתלי הערץ הלוי מיפו כתב בסידור הגר"א בביאורו על המעשה רב שהוא בגלל טעמו של הסמ"ג, וכ"כ בהגדה של פסח זרע גד-תפארת צבי, וילנא תרי"ב, לרב צבי הירש, אחיו של הגר"ר יששכר בער שהוציא לאור את המעשה רב. נעיר כי בתפילת שמונה עשרה גורס הגר"א בברכת השנים "ושבענו מטובה" ולא "מטובך" (מעשה רב אות מח, וכן היא הגרסא בבאה"ט בשם סידור האר"י, וראה כה"ח בשם שלמי ציבור שלא נמצא כך באר"י). ואין מזה קושיא, שהרי בשמונה עשרה איננו אומרים טעם לבקשתנו לעלות לא"י, אלא אנו מבקשים על כל הצרכים הגשמיים שלנו, ואם כן בודאי אין מניעה לבקש לשבוע מטוב הארץ (ושו"ר שכ"כ בשביבי אש לגרש"א שטרן פרשת עקב).

לג). אולי כך ניתן להסיק מדברי האלשיך הקדוש (דברים ח, ז-י): "לא יעלה על לבך כי שלימות הארץ לאכול מפריה ולשבוע מטובה אשר היא ארץ זבת חלב ודבש, כי לא כן הוא, כי אם להידיבק עם ה' אלוהיך". וראה אלשיך דברים יא לא: "אל יעלה על רוחכם שנתנת הארץ לישראל וירושתם אותה היא לאכול מפריה ולשבוע מטובה, רק לקיים התורה ומצוותיה", ושם א, ה: "אל יעלה על רוחכם שעיקר (!) בואכם לארץ הוא לאכול מפריה ולשבוע מטובה, כי אם קיים בה מצות הש"ת". בעל הכלי יקר (ר' שלמה אפרים לונטשיץ, בספרו שפתי דעת ואתחנן ריש מאמר רצח) כתב: "כי זה פשוט שלא ביקש משה הכניסה לארץ כדי 'לאכול מפריה', אבל מ"מ יש מקום לומר שבקש ליכנס לארץ כדי 'לשבוע מטובה', והיינו להתלבש שם קדושה יתירה ולראות כבוד השכינה... ועל כן בא כמתמה 'וכי לאכול מפריה הוא צריך?'!, כי וודאי אינו צריך לאכול מפריה שהרי 'על כל מוצא פי ה' יחיה האדם', לא על פרי הארץ לבד, לא הוא ולא אחר. אבל על 'לשבוע מטובה', דהיינו לזיון מזוי השכינה, אף על פי שוודאי כל אדם צריך לזה מכל מקום אמר דרך תמיה: 'וכי משה היה צריך ליכנס לארץ כדי לשבוע שם מזוי השכינה? והלא היה כל כך שלם עד שאפילו בחוצה לארץ היה הוא זוכה לשלימות זה". וכע"ז במנחת סוטה לר"א בן מוסא (סוטה יד ע"א). ראה גם ערבי נחל פרשת שלח (מ"מה) שהבטיח ה' לישראל להביאם לאר"י ארץ טובה, לא היה עיקר הכוונה שהיא ארץ פירות ותבואות, אלא עיקר הכוונה על התענוג הרוחני הנרגש מהקדושה השוכן שם, רק שזה נמשך ממילא, שמחמת רוב התענוג והקדושה שמשתלשל שם, לכן גם פירותיה טובים ומשונים ויש בה גם כן תענוג גשמי". ראה גם כתב סופר פרשת ואתחנן: "לאכול מפריה ולשבוע מטובה – שעל ידי שאנו אוכלים מפירותיה נוכל להשלים נפשינו במקום (!) קדוש ולהחכים עצמינו בתורה, כי אורא דא"י מחכים, והיינו 'לאכול מפריה' וע"ז 'לשבוע מטובה' טוב אמיתי". הרי שנקט שלא הפירות עצמם מביאים לטוב רוחני, אלא רק שע"י מציאות הפירות, דהיינו המאכלים, יוכל לחיות בא"י שאוירה מחכים ומביא לטוב רוחני. ראה גם באוצר המלך לר' צדוק הכהן מלובלין (הל' דעות ד, כג, החל מד"ה ודע בסנהדרין) שהביא שפירות מתוקים, בין אם גדלו בא"י ובין אם גדלו בחו"ל, מאירים את העינים (סנהדרין יז ע"ב, ויומא פג ע"ב), והסביר שלכן מובא (בברכות מד, ע"א) שהאמוראים הלכו לאכול מפירות גינוסר "דהתם לא לאכול ולשבוע מהפירות נתכוונו (!), אבל רק בעבור התועלת המגיעה לת"ח מהם לגודל מתיקונם, כאמור. ויראה כי הוא לתועלת הת"ח לפי שע"י המיני מתיקה אשר מאירה מכבודה לעין הרואה – גם לעין הלב והשכל תאיר ביותר. ועל כן אמר 'חמרא וריחני פקחין' שהם מפקחין אטימת הלב ומחדדים

שוב הראוני שכע"ז כתב בשו"ת דברי יציב (ח"ז ליקוטים והשמטות, סו"ס קלג), שהפוסקים שכתבו להשמיט את "ונאכל מפריה", ודלא כב"ח, "לעלמא קאי (=לציבור הרחב), שרחוקים בעונותינו הרבים מלהרגיש קדושת השכינה בפירותיה הקדושים..."



7. האם דברי הב"ח נאמרו להלכה

נזכיר לסיום את מה שכתבנו במאמר הקודם (האוצר, גליון פ"ה): רוב הפוסקים נקטו שאין לפירות א"י קדימה בברכות הנהנין. הדבר תמוה לכאורה, שהרי אם יש קדושה בפירות א"י, כמו שכתב הב"ח, מדוע לא תהיה להם קדימה?! ניתן להשיב על כך משלשה כיוונים:

א - ראינו לעיל שכפי הנראה רבים חלקו על הב"ח.

ב - כפי שראינו לעיל, הב"ח לא חידש כאן הלכה על פי דבריו העמוקים, ואפילו לא חידש לגרוס "ונאכל מפריה", אלא רק הסביר את הגרסא "ונאכל מפריה" שהיתה קיימת עוד לפני ימיו. נראה לומר שקדושת פירות א"י הנזכרת בדברי הב"ח היא ענין פנימי [השייך יותר לתורת הנסתר, בה עסק רבות רבנו הב"ח], אך בענייני הלכה לא נותנים מקום לענין טמיר זה.

ג - כפי שראינו לעיל, הב"ח ועוד אחרונים כתבו שאין כל הזמנים שווים, ואם ח"ו ישראל מטמאים את הארץ וכדו' הרי אז נמשכת הטומאה גם בפירותיה. מעתה, יש מקום לומר שאין טעם להקדים את פירות א"י כל עוד לא זכינו לגאולה שלימה, שהרי עדיין לא ברור האם כבר יש בהם קדושה¹⁴. זאת ועוד, מכיון שקדושת הפירות אינה קיימת תמיד, אם כן מסתבר שאין לפירות דין קדימה אפילו בתקופות בהן יש קדושה בפירות, שהרי בדר"כ לא קובעים הלכה שאינה שווה בכל זמן.



השכל". עוד אעיר כי כבר הבאנו (במאמר הקודם, בסוף סעיף ד) את דברי הרמ"מ לנדא מצ'כנוב שנקט שיש קדושה בפירות א"י, ולכן יש לדעתו להקדימם אף לפרי מז' המינים, אולם במפתיע כאשר הרמ"מ לנדא מחפש מקור לכך שיש קדושה בפירות א"י הוא מביא לחמו ממרחק ולא מצטט את דברי הב"ח הידועים [נראה לפיכך לומר שהרב לנדא נקט שאין להביא ראיה מדברי הב"ח, בגלל הטעמים שהבאנו כאן בסעיף זה].

לד). הבדיקה שערכתי נעשתה בעזרת פרוייקט השו"ת ואוצר החכמה. כמובן שבדיקות כאלו אינן מדוייקות כלל. יש להעיר בנוסף שבדיקה כזו יכולה לגלות רק את ספרי ההלכה שכן ציטטו את דברי הב"ח, אך קשה מאוד לגלות בעזרתה את המקומות בהם דברי הב"ח לא הובאו, אע"פ שלפי הענין היה מקום להביאם.

לה). כע"ז יש לטעון: האם כאשר בעל המטע שמגדל את הפירות הוא אפיקורס או גוי שונא ישראל - האם גם אז תהיה קדושה בפירות?! אם הפירות גודלו ח"ו באיסור של חילול שבת והשמיטה, וכדו' - האם גם אז תהיה קדושה בפירות?! ובכלל יש להבין: כאשר ישראל מטמאים את הארץ ח"ו, וממילא פירותיה טמאים, כדברי הב"ח, האם אז אין אויר א"י מחכים ולא כדאי לשבת בארץ?! לא נראה לומר כך. מעתה, נראה שיש להבין את דברי הב"ח ביתר עומק, ובכל מקרה קשה לגזור מדבריו הלכות למעשה.

סעיף ב - הנוסחאות השונות בענין "לאכול/ונאכל מפריה"

הנוסח 'לאכול מפריה' מופיע לשיטת כמה ראשונים באמצע הברכה "שהנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה", ולשיטת כמה ראשונים בסיום הברכה "והעלינו לתוכה ונאכל מפריה".

לפניכם רשימה מקיפה מאוד של הראשונים והאחרונים [וכן של סידורים ישנים] שמדבריהם ניתן ללמוד על גרסתם בענין זה.

בס"ק הראשון נביא את אלו שכלל לא גרסו נוסח זה, לא באמצע הברכה וגם לא בסופה. בס"ק השני נביא את אלו שלא גרסו נוסח זה בסוף הברכה, אך כן גרסו זאת באמצעה. בס"ק השלישי נביא את אלו שגרסו כך בסיום הברכה, אע"פ שלא גרסו כך באמצעה. בס"ק הרביעי נביא את אלו שגרסו נוסח זה גם באמצע הברכה וגם בסופה.

ציינו לעתים את תקופתם של מחברים וספרים שאינם מוכרים, וכן של אחרונים אשכנזים קדומים, כדי שהקורא יוכל ללמוד על התפשטות הנוסחים השונים בהתאם לתקופות ולאזורים השונים, וגם יראה שהיו מקומות וזמנים בהם האשכנזים נהגו באופן אחר ממנהגם כיום.



1. החכמים שכלל לא גרסו נוסח זה (לא באמצע הברכה, וגם לא בסופה)

כך בכת"י אחד של הבבלי ברכות מד ע"א (הובא באתר הכי גרסין), וכך כנראה דעת הרמב"ם ברכות ג, יג [כך ברמב"ם בדפוסים, וכך גם בטופס הרמב"ם שהיה לפני ספר הפרדס (לר') אשר בן חיים, שהיה תלמיד לר' יהודה בן הרשב"א, מהד' הרב הרשלר שער י פרק י עמ' רלו, מהד' הרב בלוי עמ' קפח], וכך גם בטופס הרמב"ם שהיה לפני הסמ"ג מ"ע כז. ברמב"ם כת"י אוקספורד הובאו תיבות 'ונאכל מפריה' שבסיום הברכה וצוין שיש למוחקם, וראה יד פשוטה שם שכתב שאין לדעת האם ציון המחיקה הוא מדעת הסופר או שהוא ע"פ הרמב"ם שחזר בו מנוסחתו בפיהמ"ש שלו. וראה ברמב"ם מדויק שם כתב הרב שילת "נמחק, מן הסתם ע"פ כתב יד רבנו" (הרב שילת ציין במבואו לספר אהבה עמ' קסט שאע"פ שכת"י אוקספורד הנ"ל הוגה לאחר כתיבתו ע"פ כתב ידו של הרמב"ם, והרמב"ם אף אישר זאת בחתימת ידו, מ"מ ברור שהרמב"ם לא עבר בעצמו על כל הטופס ובדק אותו, ואכן יש בטופס כמה טעויות אף שהן מועטות יחסית. הרב שילת הביא במבואו הנ"ל כי השתמש בשמונה כתבי יד של הרמב"ם, ולפי"ז המילים "ונאכל מפריה" מופיעות רק בכת"י אוקספורד ולא בשבעת כתבי היד האחרים). מדברי הרב קאפח בכתבים ח"ב עמ' 829 נראה שהוא סבר שהרמב"ם במשנה תורה נטה אחר סידורי תימן שלא גרסו 'ונאכל מפריה' וכך העיקר לדעת הרמב"ם, עכ"ד. אמנם ראיתי בספר 'מחקרים בסידורי תימן' חלק שבת וברכות הנהגין עמ' 355-372 ואילך שהביא שבתכלאלים קדומים מובא 'ונאכל מפריה' בסיום הברכה, ובסידור מהרי"צ יש גרסאות שונות, ובסידור מהרי"ץ גרסת הר"ש צאלח מובא שמילים אלו אינן בתכלאלים קדומים ואינם ביד החזקה. ונראה יותר שהדברים הללו לא יצאו מתחת יד מהרי"ץ. והרב קאפח עצמו בסידורו שיבת ציון עמ' רמה גרס תיבות אלו בסיום הברכה, ובסידורי תימן הנדפסים כיום יש שגרסו אותן ויש שהדפיסו אותן בתוך סוגריים, עכ"ד ספר 'מחקרים' הנ"ל, והסכים עם הרמב"ם בסמ"ג (מ"עכו). וכן כתבו ראב"ן

(מהד' הר"ד דבליצקי, ברכות סי' קצ), ראבי"ה (מהד' הר"ד דבליצקי, סי' קכא), ספר הבתים (הל' ברכות שער תשיעי ס"א), אור זרוע (הל' סעודה סי' קפא), פסקי הרי"ד (ברכות מד ע"א), הרוקח (סי' שמא, וראה מה שנביא כאן בהמשך בשם הגהות מנהגים טירנא), אהל מועד לר"ש גירונדי (שער הברכות דרך רביעי נתיב י), עץ חיים לר"י חזן (ח"א עמ' קע, חובר בלונדון בשנת ה'מ"ז), ספר הקנה (המיוחס לר' אביגדר קרא, דפוס פאריצק תקמ"ו דף נו טור א), שושן סודות (דף כג, ע"א, למקובל ר' משה הגולה מקיוב, חי בערים שונות במזרח אירופה, ספרו נכתב בין השנים רנח-רעא), פירושים ופסקים לרבי אביגדר כ"ץ (ירושלים תשנ"ו, פסק שנה). וכן ראיתי שנדפס בסידור ספרדי ישן (תמונות תחנות תפילות, דף תס ע"ב) שנדפס בונוציה שנת רפ"ד (שהוא הסידור עליו כתב מהרח"ו את הגהות האריז"ל), ובסדר תפלות תחנות ופזמונים... כמנהג ספרדים' הנדפס באמסטרדם תפ"ו (דף ריו ע"א, אך שם דף רכא ע"ב כן נזכר באמצע), ובהגדת יהודי סין (שכתבתה משוערת למאה ה"ז), ובהגדה של פסח הורודונא תקנ"ט (עם פירוש צפנת פענח לר"י גיקטליה), ובסידור הספרדי המפורסם בית מנוחה (לר"ש אשכנזי, עמ' רכו) הנדפס בליוורנו תרמ"ח (אולם המחבר, ר"ש אשכנזי, כן גרס כך באמצע הברכה בספרו האחר בית עובד ליוורנו תרכ"ב וליוורנו תרפ"ח דף רמח ע"ב. המחבר נפטר בשנת תר"ט, ושני הספרים נדפסו לראשונה ע"י המחבר בשנת ה'תר"ג, אולם בית מנוחה הוא האחרון מהם שנדפס על ידו, וחזר בו שם מכמה דברים, כגון בענין הנחת תפילין אשכנזיות לספרדי, כמוכא ביחוד ח"ב סי' ג ובצי"א ח"ג סי' ד סק"ה. יתכן לפיכך שגם כאן חזר בו. יש לבדוק האם הגרסאות שהבאתי נמצאות במהדורות הראשונות, שנדפסו כאמור בשנת ת"ג).



2. החכמים שגרסו נוסח זה רק באמצע הברכה (אך לא בסופה)

כך נדפס בגמ' שלפנינו ברכות מד ע"א, ובשלשה מכתבי היד של הבבלי (כת"י פירנצא, כת"י אוקספורד, וכת"י פריס, וכך גם בדפוס וילנא, שונצינו, ונוציה, הובאו כולם באתר הכי גרסינן). וכך הוא באחד מכתבי היד של סדר רב עמרם גאון (פסח, מהד' מה"ק עמ' קכ). וכן ברא"ש (ברכות פ"ו סי' מב), רבנו ירוחם (נתיב טז ח"ד), צרור החיים (דרך שני סי' יט, לרבנו חיים מטודילו, תלמידם של הרשב"א ושל רבנו פרץ מקורבייל), צידה לדרך (לר' מנחם בן זרח, מאמר א כלל ג פכ"ד), הפרדס לרש"י (סי' עז), מחזור ויטרי (סי' ע = מהד' גולדשמידט הלכות סעודה סי' כג, ובהמשך נעיר על הסתירה שיש במחזור ויטרי, וכן הוא בסידור רש"י סי' קי, שאינו אלא מחזור ויטרי ללא התפילות), מהר"ם מרוטנבורג ותלמידיו התשב"ץ וספר הפרנס (תשב"ץ קטן סו"ס שכב ע"פ ספר סדר ברכות למהר"ם מרוטנבורג אות לג, נדפס תחת השם ברכות מהר"ם, וכן הוא גם בקיצור ברכות מהר"ם עמ' קסט, וכך גם בספר הפרנס סי' שעא בשם מהר"ם), אבודרהם (הל' ברכות שער שני, מהד' קרן רא"ם כרך ג' פרק לא, אות ח, אולם ראה שם באות ט' הערה 48 שם נקטו במהדורת קרן רא"ם כגרסת כתב יד אחד, שלפי גרסתו האבודרהם עצמו כותב באות ט' ש"נהגו לאומרו"), ארחות חיים (הלכות ברכות, אות ג, מהד' ה'תשט"ז עמ' פא), כלבו (ריש סי' פז, מהד' הרב דוד אברהם ח"ה עמ' תקמד, ושם עסק הכלבו ישירות בענין זה וכתב ש"יש מדקדקים" שלא לומר "ונאכל מפריה" מטעמו של הסמ"ג "וטעם מספיק הוא זה", ומכך נראה שהסכים לכך שאין לומר "ונאכל מפריה" בסוף, ואין ראיה משם מה דעתו לגבי "לאכול מפריה" שבאמצע הברכה, ובכלבו סי' כד, דין הלכות סעודה, חלק ברכת הפירות, מהד' הרב דוד אברהם ח"ה עמ' תריא [=ומקבילתו בארחות חיים הנ"ל] ועמ' תרטו, הביא פעמיים את נוסח הברכה ובשניהם נכתב "לאכול מפריה" רק באמצע ולא בסוף. אולם בסי' קמו בחלק הלכות ברכות שבסעודה, מהד' הנ"ל ח"ה עמ' רפ מופיע נוסח הברכה ושם אינו לא באמצע ולא בסוף. וייתכן לתרץ שהכלבו לא הכריע לגבי האמצע. וצ"ע מה שמוכא בכלבו סי' כה עמ' תרצו, שם מוכא נוסח הברכה ומופיע "ונאכל מפריה" רק בסוף ולא באמצע, וזה צ"ע לאור דבריו בסי' פז.

ושמא יש לומר שבס' פז הכלבו חזר בו מדבריו בס' כה, ויותר מסתבר בעיני לתרץ ולומר שנוסחי הברכות שבכלבו שונו ע"י המעתיקים לפי רגילותם, אבל דבריו בס' פז ודאי לא שונו ולכן הם העיקר. בא"ררח, טז, כתב שהכלבו גרס גם באמצע וגם בסוף, וצ"ל שהייתה לפני הא"ר גרסא משובשת בכלבו, או אולי יש להבין כך את דברי הא"ר: "ומאבודרהם משמע שאף בה"ג לא גרס אלא 'לאכול מפריה' ולא 'ונאכל' ", וכאן יש הערה מוסגרת של הא"ר: "אבל ראיתי בבה"ג שגרס שניהם", וכעת חוזר הא"ר לנ"ל וכותב "וכן הכלבו", דהיינו שגם הכלבו גרס רק "לאכול מפריה" ולא "ונאכל", ספר המנהגים לר"א טירנא (ליל הסדר אות ו' עמ' נא, וכתב "עיקר טופס הברכה מעין שלש בשם הרוקח", לעיל הבאנו שברוקח יש נוסח אחר, ואולי כוונתו שרק 'עיקר' הנוסח הוא מהרוקח אך לא פרטי הנוסח), ספר המנהגים לר"א קלויזנר (פסח, אות קו), וכן גרסו הריקנאטי (סי' עח) הסמ"ק (מצוה קמח ויש מהדורות שהוא במצוה קנא, וראה בספר הפרדס לראב"ח שער י' פרק י' עמ' רלז שכתב שהם דברי ר' פרץ, והמהדיר שם הציע שמדובר בהגהת ר' פרץ לסמ"ק, שלימים נכנסה בתוך דברי הסמ"ק) והטור (הטור סי' רח הביא את דברי הסמ"ג, או אולי כוונתו לסמ"ק, ואח"כ הביא חולקים, ומדברי הטור נראה שהכריע שלא לאומרו בסוף הברכה, וכך נראה גם ממה שהביא לפני כן את נוסח הברכה וגרס שם נוסח זה רק באמצע הברכה ולא בסופה. בענין הכרעת הטור עיין מה שהביא בשמו בפרמ"ג א"א רח, טז. וראה גם בשל"ה שער האותיות ק' קדושה ברכות הנהנין כלל יב אות א, שם העתיק את דברי אביו בעמק ברכות הנהנין כלל יב, א, שמדבריו נראה שהטור הכריע כבה"ג ולא כסמ"ג. ובהערה 10 של מהדירי האור חדש הנדפס בתוך ברכת המזון לר' שבתי סופר מהד' אוצרנו עמ' עג-עז, תמחו על מה שכתב השל"ה בשם העמק ברכה, שהרי בטור נראה להיפך, ועי"ש מה שהציעו לתרץ, ולענ"ד יתכן לתרץ שבפני העמק ברכה עמדה הגרסא המשובשת של הטור שצוטטה בבי" (לעיל הסברנו כיצד יתכן שהריקנאטי הסמ"ק והטור סברו לומר כך באמצע, בניגוד לסברא שהם עצמם מביאים). וכ"כ רבי אליהו מנחם מלונדריש (בפירושו למשניות ברכות ו, יא, בתוך ספר פירושי רבנו אליהו מלונדריש מה"ק תשט"ז עמ' עמ' צא. ר"א למד כנראה אצל הר"ש משאנץ, היה מגדולי העיר בהלכה, וכנראה עסק גם בקבלה, חי בלונדון עד לפטירתו בשנת ה'מ"ד. פירושו למשניות נכתב בשנת ה'י"א ונערך כנראה ע"י תלמידיו. כתב היד שבידינו נכתב בשנת ה'קנ"ג).

כך נקטו גם רבים מהאחרונים: מג"א (רח, ס"ק טז), לבוש (רח, י), סידור ר' שבתי סופר (מהדורת אוצרנו כרך ברכת המזון עמ' לב-לג, מועתק מהגדת ר"ש סופר. וכתב באור חדש לתלמידו ר"ח בוכנר, שדבריו יובאו להלן, שנראה שהסיבה לכך שר"ש סופר לא גרס כך בסוף הברכה היא בגלל דברי הסמ"ג שהתנגד לכך. ולענ"ד אכן כך מסתבר, שהרי ר"ש סופר היה תלמיד הלבוש שכתב בס' רח, אות י את דברי הסמ"ג), סדר ברכות (לר' יחיאל מיכל מוראפטשיק, שנדפס בחיי המחבר בקראקא שמ"ב, דף ג ושוב בדף ד, מהד' ירושלים תשס"ג עמ' ד ועמ' ז), שו"ת בית דוד (סי' פט, ל"גדול המורים" הרב הכולל בסלונקי ר' יוסף דוד, ת"כ-תצ"ז, נדפס ע"י המחבר בשנת תצ"ד, שכתב שכן "נתפשט המנהג" וכך יש לנהוג), ברך את אברהם (סי' מט, דין ברכה אחרונה מעין שלש, אות טו, דף ע, ע"ב - עא, ע"א, לר"א פריסקו, מחכמי קושטא, אשר ישב באיזור שנת ה'ת"ר בהרכב בי"ד עם ר' שבתי י' יקר, ראש רבני קושטא), רבי אליעזר פאפו (בעל הפלא יועץ, נפטר ה'תקפ"ח, חסד לאלפים קסח, ד), באה"ט (יג, ואעיר כאן שהא"ר רח, טז, נשאר בצ"ע), ערוה"ש (רח, א), בעל התניא (סידור רבנו הזקן, מהדורת שקלוב תקס"ג עמ' ס, מהד' ה'תשס"ד עמ' שפה, וכן הנוסח בסידורי חב"ד). ונראה שכן דעת הגר"א (מעשה רב אות עו, והג"ר נפתלי הערץ הלוי מיופ כתב בביאורו למעשה רב שהוא בגלל טעמו של הסמ"ג, ושכל מקום באמצע כן אומרים, וכן כתבו בסידור איזור אליהו, שהוסיפו וציינו שם בהערה שכן גרסו רוב הסידורים האשכנזים הישנים. וכל זה דלא כהגדה של פסח זרע גד-תפארת צבי, וילנא תרי"ב, לרב צבי הירש, אחיו של הג"ר יששכר בער שהוציא לאור את המעשה רב, שכתב שלפי הגר"א גם באמצע לא אומרים בגלל טעמו של הסמ"ג. ואעיר שלכאורה צ"ע שהרי באמרי נעם, ברכות מד, ע"א מובא שהגר"א הסביר שר' יוחנן ותלמידיו אכלו הרבה מפירות גינוסר, משום ש"דעתם היה כדי להזדקק השכל ע"י אכילת הפירות", ויש ליישב ואכמ"ל).

ונראה שכך עולה מדברי שער הציון (בנוסח שהביא המשנ"ב רח, סק"נ, כתב את 'ונאכל מפריה' גם באמצע הברכה וגם בסופה, אך מיד הוסיף בתוך סוגריים שיש שלא אומרים זאת בסופה, ובשעה"צ אות נא ציין שהרוצה לאומרו "אין מוחים בידו", ומזה משמע שהעיקר להלכה הוא שלא לאומרו. ולענ"ד יתכן לתרץ שהמנהג הנפוץ היה לומר בשניהם ולכן כך כתב במשנ"ב, ואילו בשעה"צ כתב את העיקר להלכה לדעתו, וביחוד מפני שנטה להכריע כדעת הגר"א. וראה גם ישורון כרך לו עמ' קעו על סתירות במשנ"ב, וכן בישורון כרך לג עמ' שצ). וכן הוא הנוסח בשלחן הטהור קומרנא (סי' רח סעיף יט). וכן הנוסח בסידורים הספרדים שנדפסו בדורנו (איש מצליח, רינת ישראל עדות המזרח, קול אליהו לגר"מ אליהו, כוונת הלב עדות המזרח, עוד יוסף חי, תפילת רפאל, אביר יעקב, תפילת החודש החדש מהד' הרב זייני, תפילת החדש מהד' ארץ ישראל), ובהרבה סידורים ספרדים קדומים יותר (סידור ברכה כמנהג ק"ק ספרד (=ספרדים) ונציה שע"ז עמ' 37 (אך בעמ' 6 לא מופיע בכלל), 'סדר תפילות תחנונות ופזמונים... כמנהג ק"ק ספרדים' ונציה תט"ז דף קמט-קנ (שני פעמים, וכע"ז שם בדף פח ע"ב אלא שבדף פח נזכר בסיום "ושמחנו בה ונשבוע מטובה ונברכך עליה"). הרב און הכהן סקלי הראה לי שכך הוא גם בסידור הספרדי כת"י המבורג 205 הן בסוף ההגדה והן בתוך ברכות הנהנין, ושכך גם בסידור הספרדי כת"י לידס 63, ושכך גם בסידור הספרדי כת"י בית המדרש לרבנים ניורק 4674, ושלשלתם נכתבו לפני 550-700 שנים בערך. ושכך גם מופיע פעמיים בסידור הספרדי כת"י לונדון 5866 שנכתב בשנת ה'רכ"ו. ושכך גם מובא במוריה גליון קלט-קמא עמ' נא מתוך דברי הגאון החסיד ר' יהודה בן שושן, שעבר מספרד לצרפת, וחיבר בשנת רנ"ה לערך את ספרו ברכות הנהנין. ותודתי נתונה לרב סקלי על עזרתו. הגדה של פסח אמשטרדם תנ"ה (בתוך החלק שהוא כנראה כמנהג הספרדים, ומשם נעתק לכמה הגדות שיוזכרו בהמשך רשימה זו), 'סדר תפילות תחנונות ופזמונים... כמנהג ק"ק ספרדים' הנדפס באמשטרדם תפ"ו דף רכא ע"ב (אך שם דף ריז ע"א לא נזכר כלל), הגדה של פסח שנכתבה ע"י יעקב סופר בהמבורג תפ"ח (כנראה בתוך מנהג הספרדים), הגדת כת"י המבורג תצ"א מהסופר הנ"ל (כנראה בתוך נוסח הספרדים), הגדה של פסח אמשטרדם תקכ"ט (כנראה בתוך נוסח הספרדים), הגדת תל אביב שנכתבה בשנת תקל"א (כנראה בתוך נוסח הספרדים), סידור האר"י חמדת ישראל לר"ש ויטאל (מהד' ירושלים תשע"ח ח"ב עמ' קסג, ובהקדמה שם עמ' 10 מובא שבדרכ נוסחו ע"פ נוסח הספרדים הנדפס בונציה רפ"ד, שלעיל סק"א הבאנו שבו לא נזכר כלל), חסד לאברהם ליוורנו תר"ה, 'סדר תפילות כפי מנהג ק"ק ספרדים' ונציה תקכ"ו דף קלב ע"ב (אבל בדף קלג ע"ב לא מופיע כלל), בית עובד ליוורנו תרכ"ב דף רמח ע"ב (וראה לעיל סק"א שהערנו שבספרו בית מנוחה חזר בו וכתב אחרת), הגדה של פסח עם פתרון בלשון ספרדי ליוורנו תרכ"ד, בית תפילה יקרא וינא תרל"ו, מנוחה לחיים ח"ג ליוורנו תר"ס, עולת תמיד ליוורנו תרמ"ז, תפילת החדש ליוורנו תרנ"ג, שבת המלכה בודפשט תרנ"ד, תפילת ישרים ליוורנו תק"ס, חקת עולם ירושלים תרנ"ג, תפילת ישרים ירושלים תרצ"ח. והשווה כתר שם טוב לרש"ט גאגין ח"א עמ' קלה: "בלונדון אין אומרים 'לאכול מפריה ולשבוע מטובה' ובברכת היין והפירות אומרים אותן. אבל בארץ ישראל אין אומרים אותם כלל. ובאמסטרדם וסת"מ ואשכנז אומרים כן בשלשתם"). וכן הוא בכמה סידורים אשכנזים (סידור מברכה כמנהג ק"ק אשכנזים' ונציה שפ"ג 4 פעמים (בעמ' 8, ועוד 3 פעמים בעמ' 65-67), 'סדר תפילות מכל השנה עם פירוש כמנהג פולין רייסין ליטא פיהם' אמשטרדם תמ"א דף קג ע"ב, 'סידור מברכה כמנהג ק"ק אשכנזים' ונציה תע"ז 4 פעמים (בדף ה ע"א ועוד 3 פעמים בדף לה), הגדה של פסח וינא תקי"א, משנת חסידים (כמנהג אשכנזים)

אמשטרדם תקכ"ד דף קפג ע"א, משנת חסידים קורץ תקמ"ה דף קיא ע"ב, סדר הגדה של פסח כתב יד פרסבורג תקע"ו שנכתבה ע"י ר' נתן הכהן תלמידו של החת"ס, סידור האר"י קול יעקב תרי"ט דף פט ע"א (אולם יש להעיר ששם דף קצא ע"ב נזכר גם באמצע וגם בסוף), הגדה של פסח עם פירוש שם משמואל פיטרקוב תרפ"ח. וכתבו בסידור איזור אליהו מהד' תשע"א עמ' קג שברוב הסיפורים הישנים גרסו באמצע ולא בסוף [ובמקצתם גרסו גם באמצע וגם בסוף]. ובסידורים מעודות נוספות (סדר תפילות השנה למנהג קהילות רומניא, ונציה רפ"ג, דף קיח, וכן 'סידור מברכה כמנהג ק"ק אטליאני' ונציה שע"ח מופיע שלש פעמים, בעמ' 159-161 (אבל בעמ' 17 אינו מופיע כלל), סידור מברכה הנדפס בפררה בשנת תנ"ג כמנהג האיטליאנים).

בפירוש התפילות לרבי יהודה בר יקר, רבו של הרמב"ן (עמ' מז במהד' ה'תשל"ט) מוכח שגרס כן באמצע הברכה (ונראה קצת לדייק מלשונו שלא גרס כך בסופה). וכתב שם ר"י בר יקר שמה שאומרים נוסח זה באמצע הברכה הוא משום שמובא בספרי (פרשת עקב, על הפס' בדברים יא, יז, במהד' עמק הנצי"ב הוא בפסקא ז וברוב המהדורות הוא בפסקא מג) שהקב"ה אמר "הכנסתי אתכם לארץ טובה ורחבה לארץ זבת חלב ודבש לאכול מפריה ולשבע מטובה" (ויש להעיר שבספרי שלנו נוסף כאן "ולברך שמי עליה", ולא ראיתי מי שלא גרס תיבות אלו), וכתב ר"י ש"לכך אומר כאן לאכול מפריה ולשבע מטובה" (משמע קצת ש"כאן" גרסו כך, אך לא גרסו כך בסוף הברכה).

אולי כך סבר גם בעל המנהיג (מדברי המנהיג ה' סעודה סי' טז מהד' מה"ק עמ' רכז יוצא שלא גרס בסוף, ואין ראיה מדבריו מה גרסתו באמצע, ומסברא בעלמא נראה לי יותר לומר שהוא כן גרס באמצע).



3. החכמים שגרסו נוסח זה רק בסיום הברכה (אע"פ שלא גרסו כך באמצעה)

בבלי ברכות מד ע"א כת"י זלצבורג (הובא באתר הכי גרסינו), ילק"ש (עקב, סוף רמז תת"ג), סידור רב סעדיה גאון (מהד' תשל"ט עמ' פד), רי"ף (ברכות דף לב מדפי הרי"ף דפוס וילנא, ובהלכות רב אלפס מה"ק תשכ"ט לא צויין שיש בזה גרסאות אחרות ברי"ף, וראה בשו"ת בית דוד מסלונקי סי' פט שרצה להוכיח מדברי הסמ"ג והטור והב"י שבנוסחת הרי"ף שלפניהם לא הוזכר מה דעת הרי"ף בנושא זה), סידור ר' שלמה ב"ר נתן (חי כנראה לפני שנת ד'תת"ק, פרק טז, עמ' קכה במהד' ה'תשנ"ה), פיהמ"ש לרמב"ם ברכות ו, ח [וכך גם ביד החזקה, אך שם אולי חזר בו אח"כ כמו שהבאנו לעיל], שבלי הלקט (הל' ברכות סי' קסא), תניא רבתי (סי' כט, ומחברו הוא כנראה רבנו יחיאל ממשפחת הענוים, היה מחכמי רומא, ונפטר אחרי שנת ה'מ"ט. יש בספרו ובשבלי הלקט דברים רבים זהים, כנראה משום ששניהם היו תלמידים של הריב"ן), חידושי הרא"ה, מאירי, פסקי ריא"ז (ברכות פ"ו ה"ו), ספר מצוות זמניות (הל' ברכות שער ג, לר' ישראל הישראלי מטוליטולא, תלמידו של הרא"ש), ספר השלחן (הל' סעודה חלק שלישי שער ג עמ' שכג, לר' חייא מברצלונא, תלמידו של הרשב"א), ספר הפרדס לראב"ח (שער י פרק י עמ' רלז) [אך אח"כ הביא דעות אחרות, ולא הכריע], כפתור ופרח (פ", לר' אשתורי הפרח, יש המשערים שנולד בשנת ה'מ"ה לערך, או בשנת ה"י לערך. ספרו נכתב בשנים ה'ע"ג-ה'פ"ב. למד בתחילה בפרובנס ואח"כ נדד למקומות נוספים ועלה לא"י), וכן הנוסח ב'סידור מנהג בני רומי' ונציה שנת רמ"ו (בסופו, עמ' 632).

וכן נקטו כמה אחרונים: של"ה (שער האותיות, קדושת האכילה, ברכות הנהנין כלל יב, א, שם ציטט מתוך עמק הברכה לאביו), יעב"ץ (סידור היעב"ץ, בית הפרס, בית כו, אות ט, מהד' אשכול עמ' שעז, והסביר שם מדוע יש לומר "ונאכל מפריה", ותיבות "לאכול מפריה" באמצע הברכה הוקפו בסוגרים עגולות. ובמור וקציעה סי' רח כתב לגבי סיום הברכה ש"ודאי הנכון לאומרו", ואין שם התייחסות לגבי אמצע הברכה. והשווה סידור היעב"ץ שער המפקד, שער שני, אות ל, מהד' אשכול ח"ב עמ' צט, שם הנוסח בסיום ההגדה של פסח גם "לאכול מפריה" באמצע הברכה וגם "ונאכל מפריה" בסיומה). וכן הכריע בספר יד הקטנה לרבי שמואל סורנאגה (ח"ג, על הרמב"ם הל' ברכות פרק ג סעיף כו, עמ' עט במהד' ירושלים תשס"ג, ונדפס שוב עם הערות בתוך ברכת המזון לר' שבתי סופר מהד' אוצרנו עמ' עג-עז. וראה שם בהערה 36 של המהדיר שנטה לומר שר"ח בוכנר נטה יותר לומר גם באמצע וגם בסוף, אך לענ"ד נראה יותר כמו שכתבתי). וכן נדפס בסידור שיח השדה למדקדקים ר' עזריאל מוילנא ובנו ר' משה (בסוף הסידור, במהד' ברלין תע"ג הוא בדף כח, ע"ב, ובהגהתם שהובאה בסידור שיח השדה מהד' אוצרנו חלק הנספח עמ' עג ציינו ר"ע ור"מ שהם הזכירו כך בסוף הברכה ע"פ האור חדש בשם של"ה). וכן הוא במעט סידורים (הגדה של פסח פיורדא תק"א, הגדת הברון גינצבורג שנכתבה בשנת תפ"ה ע"י ר' משה מבינגא שבאשכנז, סידור קרבן מנחה וילנא תרנ"ז עמ' 159. וכתבו בסידור איזור אליהו מהד' תשע"א עמ' קג שאחרי ר"ע ור"מ נגררו מקצת סידורים שאחריהם).



4. החכמים שגרסו נוסח זה גם באמצע הברכה וגם בסופה

בבלי ברכות מד ע"א כת"י מינכן (הובא באתר הכי גרסינן), בה"ג הל' ברכות בחלק מהנוסחאות (דפוס ונציה שח דף ז ע"א, דפוס ורשא דף ז ע"ב, וכן הביא א"ר סי' רח, טז, בשם בה"ג, ובטור כתב שבה"ג הביאו בסוף והטור אינו מתייחס לאמצע, ומסתבר שגרס כנ"ל, וישנו נוסח שני בבה"ג, שהרי בבה"ג הוצאת מק"נ הביאו שבכת"י מ-מילאנו, שהוא נוסח הפנים במהד' מק"נ, מופיע רק בסוף [וכנראה כך גם בעוד כתבי יד שנסקרו במהד' זו, כגון א"ק-קטע מהגניזה הנמצא בספריית אוקספורד, ל = קטע מהגניזה הנמצא בספריית לנינגרד], וכן הוא גם בבה"ג דפוס ברלין שנדפס ע"פ כת"י רומא, וראה בתחילת המבוא למהד' מק"נ על המהדורות שיש לבה"ג, וקיים גם נוסח שלישי, שהרי בנוסחת בה"ג שהיתה לפני ספר הפרדס לרבי אשר בן חיים שער י פרק י עמ' רלז אינו בסוף ומשמע שגם לא באמצע, ובא"ר הביא שמהאבודרהם משמע שבה"ג לא גרס כך בסוף, ולא זכיתי להבין איך למד כך הא"ר מדברי האבודרהם), מעשה הגאונים (סי' סב), ויטרי הל' פסח סי' נא וכן סי' נט (=מהד' גולדשמידט הלכות סדר סעודה ס"ד וכן הל' ליל הסדר סי' כו, ולעיל הבאנו שבמק"א מובא בויתרי נוסח אחר, והמהדיר הר' גולדשמידט כתב שהסתירה בין נוסחאות הויטרי מוכיחה שנוסחאות התפילות והברכות במחזור ויטרי אינן מהמחבר אלא כל מעתיק של המחזור ויטרי הכניס למחזור את הנוסח לפי מנהגו שלו, כדי להוציא מתחת ידו מחזור שימושי), האשכול (הל' ברכות), מנורת המאור לר"י אלנאווה (מהד' ענעלאו ח"ג פרק המצוות עמ' 446 וכן 451, והעתיקו כדרכו מספר המוסר לר"י כלץ, פרק טז, בשער השלישי ובשער השישי, ירושלים תשל"ז עמ' רנה ואילך, אלא שבברכת 'על המחיה' אין שינוי, אך בשער השישי לגבי 'על העץ' גרס כך ספר המוסר רק בסוף הברכה, וצ"ע, ומסתבר שזו טעות סופר).

כך הוא בנוסח הברכה שהובא בכמה אחרונים: כך הוא בנוסח שנדפס במטה יהודה (מאת "המדקדק המפורסם... מדייני גלונא" "האלוף התורני הרבני" "האלוף והתורני, מרני ורבני" הרב לייב אופנהיים מוורמייזא, דף יא ע"א. הספר קיבל הסכמות כבר בשנת תנ"ט, אך נדפס רק בשנת תפ"א, לאחר פטירת המחבר, שהביא את דברי האור חדש שכתב שנכון מה שתירץ הבית יוסף כמענה לקושיית הסמ"ג), וכתב הפרמ"ג (א"א

רח, טז) שכך "הנוסח בסידורים שלנו" (ומיד הביא חולקים, ואין מדבריו ראייה כיצד הוא עצמו הכריע). וגם בליקוטי חבר בן חיים (חלק י, דף רז ע"ב, על מג"א רח ס"ק טז) כתב שכך מופיע "בסידורים לפנינו" (הספר נדפס ע"י המחבר הרב חזקיה פלויט בפאקש שבהונגריה בשנת תרנ"א). וראה לעיל שהבאנו שכך נקט עיקר במשנ"ב [אך לא כך בשער הציון]. וכך הוא הנוסח בהרבה סידורים אשכנזים (הגדה של פסח אמשטרדם תצ"ו, הגדה של פסח לייפניק רוזנטליאנה תצ"ח [יש בהגדה זו גם נוסחאות כמנהג הספרדים], סידור שער השמים (- סידור השל"ה, כמנהג אשכנזים) אמשטרדם תק"ב עמ' תקכד, הגדת קיצע משנת תק"כ, הגדת קיצע משנת תקמ"ב, חלקת בנימין על הגדה של פסח למברג תקנ"ד, קול יעקב סלויטא תקס"ד ח"ב דף פה ע"ב, תפלת ישראל עם דרך החיים אוסטרך תקצ"ג בחלק הגדה של פסח דף לב ע"ב, סדור שפת אמת רדליים תקצ"ה, וכן הוא גם בסידור האר"י קול יעקב תרי"ט, דף קצא ע"ב [אולם שם דף פט ע"א נזכר רק באמצע] אור לישרים זיטומיר תרכ"ד, עבודת ישראל רדליים תרכ"ח עמ' 566, סידור עם פירוש באר חיים וילנא תרל"ט, הגדה של פסח שער השמים ורשה תרמ"ד, סידור דעת קדושים עם תפילה לדוד פרמישלא תרנ"ב דף קלא ע"ב, הגדה של פסח חלוקא דרבנן למברג תרנ"ד, סידור תפילה עם פירוש עולת תמיד פרמישלא תרנ"ו, תפלת ישרים ורשא תרנ"ח, סידור מנחת יהודה וילנא תרס"ב, סידור רא"ל פרומקין ירושלים תרע"ב עמ' קעה, סידור מנחת ירושלים הנדפס בירושלים תר"פ, תפילות ישורון וינא תרפ"ב, אוצר התפילות וילנא תרפ"ח, צלותא דאברהם, רינת ישראל ספרד ואשכנז, תפילת כל פה, קורן ספרד ואשכנז, בית תפילה, הסידור המפורש לרב וינגרטן, כוונת השם, סידור עז וזהר, תפילת ישראל), למעט הסידורים הצועדים בשיטת הגר"א. וכך מצאתי גם בסידור ספרדי אחד ('בית תפלה' כמנהג הספרדים אמשטרדם תע"ב דף סב ע"ב).

[ובמאורי אור (לר"א מוירמש, ברכות לו, דף יא ע"ב מדפי הספר) כתב: "אתעורר בנוסח ברכה אחרונה 'לאכול מפריה ולשבוע מטובה', והטור שלפנינו בשם אביו (הרא"ש) שלא לאומרו, והבית יוסף גרס איפכא (בדברי הטור בשם הרא"ש), ומסתברא ספק פגם דיבורו 'שב ואל תעשה עדיף', וגם הבית יוסף לא הכריע, משמע גרסת הספרים בגמ' שלפנינו אינו ברור, ובכמה סידורים ישנים איננו, ובמקצתן מסובב בקוין", עכ"ד, ואף שדבריו אמורים כלפי "לאכול מפריה" נראה יותר לענ"ד שכוונתו ל"ונאכל מפריה"].

אביא כעת מקורות שגרסו כך בסוף הברכה, ומסתבר לפיכך שגרסו כך גם באמצע הברכה: היה מקום לומר שכך דעת הבית יוסף, אך לענ"ד באמת אין לדעת מה היא דעת הב"י (הטור גרס כן באמצע ולא בסוף, והב"י הסביר את נוסח אלו שגרסו גם בסוף, אך אין מזה ראייה שכך הוא נקט, שהרי נראה שרק בא לתרץ את שיטת אלו שכן גרסו כך, ומ"מ כמדומני שבמור וקציעה ליעב"ץ ס' רח הבין שהב"י נקט שטוב לאומרו). כך נראה לומר בדעת הב"ח (היה ניתן לומר שגם הב"ח, כמו הב"י, רק בא להסביר את גרסת הנוקטים לומר בסוף, אולם באמת מלשון הב"ח נראה שהחזיק מאוד בשיטתם. ואכן באור חדש לר' חיים בוכנר, דף לו טור ג במהד' אמשטרדם תל"ה, והוא בעמ' ק' במהד' ירושלים תשס"ג, ונדפס שוב עם הערות בתוך ברכת המזון לר' שבתי סופר מהד' אוצרנו עמ' עד, כתב שהב"ח גרס כך בסוף הברכה, ולגבי אמצע הברכה לא העיר מה שיטת הב"ח בזה. ומסתבר בעיני שהב"ח נקט כך גם באמצע, שהרי לא מצאנו שהב"ח חלק בזה על הטור). בספר שמן הטוב, שנכתב בשנת ה'ש"מ לערך (למקובל האלוהי מחכמי רגוזא ר' שלמה אוהב, פרשת עקב, ד"ה ואכלת ושבעת, נדפס לראשונה רק בשנת ה'ת"ז עם חידושי זקן אהרן לנכדו ר' אהרן הכהן מרגוזא) נכתב: "תמצא

כתוב בסידורים הישנים בסדר מאה ברכות מעין שלש 'רחם ה' אלהינו עליה והעלנו לתוכה לאכול מפריה ולשבוע מטובה'... "[ומסתבר בעיני שאותם סידורים ישנים גרסו כן גם באמצע הברכה, אך אין זה מוכרח. יש לשים לב שמשמע מדבריו שבסידורים שנדפסו בימיו לא היה נוסח זה מופיע בסוף הברכה]. כך נראה מסוף מכתבו של הנצי"ב מואלאז'ין (מכסליו תרמ"ו, שנדפס בשיבת ציון ריש חלק ב', מהד' הר ברכה תש"ס עמ' 6), שם כתב "עד אשר נזכה לחזות בנעם הארץ, ולאכול מפריה ולשבוע מטובה ולשמור כל מצוות ה' התלויות בארץ, בשמחה בקדושה ובטהרה, במהרה בימינו אמן" (ונראה לענ"ד שדבריו הם ע"פ ביאור הבית יוסף, ולא כביאור הב"ח).



הרב אוריאל בנר

ברכת הגומל לתושבי הדרום אחרי שמחת תורה תשפ"ד

כידוע לכולנו בשמחת תורה פשטו לדאבוננו, אלפי מחבלים על יישובי הדרום והרגו רבים באכזריות נוראה. בדברים דלהלן אנסה להעלות כמה כיוונים בשאלת חיוב ברכת הגומל למי שניצול. כל ישוב דורש לכאורה דיון בפני עצמו, ואולי יש מקום לחילוקים גם בתוך הישוב עצמו ואכמ"ל. בתוך מכלול האירועים ברור שיש אנשים שהיו ממש בתוך הסכנה ויצאו ממנה, ויש שהגדרת מצבם דורשת בירור. אציין, את נקודת מבטי האישית כתושב שדרות. על עירנו פשטו עשרות מחבלים, שהיו פרוסים בחלקים שונים של העיר, והרגו עשרות אנשים. מתוך עשרות אלפי התושבים, היו כמובן מצבים שונים. יש שנתקלו במחבלים, יש שראו אותם והתחבאו, יש שהסתגרו בבית ולא ראו או נתקלו בהם, ועוד כהנה וכהנה.

השאלה היא מי צריך לברך הגומל*. כאמור לעיל, יש מקום לחילוקים בין אדם לאדם ומשפחה למשפחה, אך ננסה לדון בעניין עקרוני, וממנו תוצאות. בשאלה מעשית זו אנסה להעלות צדדים שראיתי או שמעתי במו"מ עם ת"ח, ולא לומר דבר חתוך וברור.

יש להקדים שנחלקו ראשונים בשאלה האם מברכים רק על ארבעת הדברים המופיעים בחז"ל או על כל סכנה, כמבואר באו"ח סוף סימן סימן ר"ט. דברינו הם לפי השיטות שמברכים על כל סכנה.

מי מברך הגומל

כתב השו"ע בסימן רי"ט סעיף א': "ארבעה צריכים להודות יורדי הים כשעלו ממנה והולכי מדבריות כשיגיעו לישוב ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא". ובסעיף ז': "באשכנז וצרפת אין מברכין כשהולכין מעיר לעיר שלא חייבו אלא בהולכי מדברות דשכיחי ביה חיות רעות ולסטים ובספרד נוהגין לברך מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה". האם יש צורך שיקרה משהו בפועל שיש בו כדי לסכן, או שמברכים בכל מעבר במקום? כותב המאירי (ברכות נ"ד ב): "יש מי שאומר שאין הדברים הללו אמורים אלא בהולכי מדברות שתעו ויורדי הים שעמד עליהם נחשול שבים וחולה שיש בו סכנה שבאלו יש בהם נס והרי הן כעין היוצא מבית האסורים אבל אם לא אירע להם כן אין צריך לברך, וכן הולכי דרכים שלא

א). שאלה נוספת על המפורט בדברינו היא האם מי שניצל מסכנה, ולא ידע תוך כדי ההתרחשות, שהוא בסכנה צריך לברך. דוגמא קיצונית - אדם ישן על מיטתו, אחרי שנה סיפר לו מישוהו שהיה מי שניסה לרוצחו ולא הצליח מסיבה כלשהי, האם יש חסרון בכך שלא היה מודע לסכנה ולהימלטות ממנה? לא מצאתי התייחסות לכך, וכמה ת"ח ששאלתי לא ראו סיבה שלא לברך, ואעפ"כ אני מעלה כאן את השאלה. שאלה זו נוגעת לענייננו שכן, במהלך החג עצמו, רבים לא הבינו את קנה המידה של האסון והסכנה, ולא שיערו שהיו בסיכון כה גדול.

במדברות אין צריכים לברך, ואע"פ שפשוטי המקראות מוכיחים כך, אין אני מודה בכך אלא כל שעלה למטה וירד מברך. וכן פסק בבאור הלכה ד"ה "יורדי הים": "ודע עוד דפשוט דלכו"ע בין בים ובין במדבר מברכין אפילו לא קרה לו שום סכנה כגון שעבר הים ולא היה שום רוח סערה וכה"ג או הלך במדבר ולא תעה בדרך ולא חסר לו מים וכה"ג אפ"ה תקינו רבנן לברך ואע"ג דבקרא כתיב תעו במדבר בשימון וכו' וכמו כן גבי יורדי הים ויאמר ויעמד רוח סערה וגו' לאו דוקא שקרה לו אלא כיון שעלול לו לקרות מקרים כאלה צריך לאודוויי שניצל מזה". כלומר, ארבעה דברים מצריכים ברכה, גם אם לא היתה סכנה מסויימת בפועל.

ומה באשר לדברים אחרים? מקור השיטה שמברכים על שאר הדברים היא הריב"ש בתשובה סימן של"ז, שכתב: "עוד שאלת הא דאמרי' בפ' הרואה ארבעה צריכין להודות בסמך פסוקי המזמור מי נימא אלו דוקא דהא אקרא סמכי וא"כ אפי' נפל עליו כותל או ניצל מדריסת שור ונגיחותיו וכיוצא בנסים כאלו אינו חייב לברך או נימא דכל שכן הוא: תשובה נראה שצריך לברך שהרי הולכי מדברות שצריכין להודות זהו מפני סכנת אריא וגנבי המצוים בדרכים, וא"כ כשעמד עליו אריה לטורפו אפילו בעיר אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצל מהם וכיוצא בנסים אלו כל שכן שצריך להודות, ולא הוזכרו הארבעה בכתוב אלא מפני שהם מצויים תמיד בדרך מנהגו של עולם ברוב האנשים ולזה גם כן הזכירם רב יהודה בשם רב בעל המאמר שהוא וכ"ש הנעשה לו נס וניצל ממיתה עצמה". נראה שדבריו בנויים על האמור לעיל, שאף בלי סכנה בפועל מברכים, ולכן יש מקום לק"ו שעשה, אולם לפי השיטה שהביא המאירי שרק בסכנה מברכים, אין ק"ו, ויש לדון האם אפשר לומר את אותם דבריו בגדר והוא הדין, אף אם לא כל שכן".

כתב המאירי (ברכות נ"ד, ב): "נראה לי שלא נאמרו אלו בפרט אלא שאע"פ שלא אירע להם סכנה צריכים להודות הואיל והדבר מצוי להסתכן, אבל כל שאירע לו סכנה הן סכנת נפשות וניצל ממנה בכל דבר צריך להודות". מדבריו למדנו שאמנם בעמד עליו ארי צריך לברך, אבל במצב שהוא שווה ערך למצב בארבעת הדברים, אין לברך כיון שאין הדבר מצוי כמו בהם. האם יסכים הריב"ש לדברים אלו? כתב לי ת"ח חשוב שיש להוכיח מעוברי דרכים על השאלה בה אנו עוסקים, שכן "עוברי דרכים מברכים על הרבה פחות מממעט". אולם אם נאמר כמאירי, אין לכאורה ראייה משם, שכן בשאר דברים הדרישות גבוהות יותר.



דברי המהר"ל ודברי פוסקי זמננו

כתב החיי אדם (כלל ס"ה, ד) "אם באו עליו גנבים או שנפל אבן או ברזל סמוך לו, אע"פ שהיה בסכנת מיתה אילו נפל עליו, אינו מברך שעשה לי נס, אבל האחרונים הסכימו לברך הגומל". וזה שלא כדברי המהר"ל (נתיב העבודה פ"ג) שכתב: "יש בני אדם שכאשר זרקו אבן עליו ולא הגיעו האבן מברכין גומל חסדים טובים, וכל זה מנהג של עמי הארץ כי אף אם רדפו אחריו בחרב ונמלט אין זה מן הארבעה אשר צריכים להודות... וזה כי אילו ארבעה דברים כבר

היה בים, וכן כבר היה במדבר, וכן כבר היה חולה, וכן היה בבית האסורין ויצא ממנו, אבל דבר אחד שלא היה בצרה רק שלא בא עליו צרה אינו בכלל הארבעה שצריכים להודות".

כמה מגדולי הפוסקים פסקו כדברי המהר"ל. כ"כ בשם הגרשז"א (הליכות שלמה תפילה פרק כ"ג): "חייב ברכת הגומל הוא רק כשפגעה בו הסכנה ממש, אבל אם רק היה קרוב לסכנה וניצל הימנה, אינו מברך. כגון שהשליכו לעברו צרור או אבן ולא פגע בגופו. אף אם פגע בזכויות שעל ידו ונתנפצה, כל שלא ניתזו רסיסים עליו, אינו מברך. ואף במעשה שנתנגשו שתי מכוניות והאחת נהדפה ונזרקה למרחוק, הורה רבנו שאם לא נחבטו הנוסעים... לא יברכו". וכן הובא בשיעורי מרן הגרי"ש אלישיב (ברכות נ"ד) שברכת הגומל היא דווקא כשהיה בתוך סכנה. ולגבי דברי החיי אדם כתב: "לא פוסקים כן, רק אם עברה עגלה על ראשו ממש וניצל".



היחס בין דברי הריב"ש לדברי המהר"ל

כאמור לעיל, השיטה שהוזכרה לעיל, לפיה מברכים גם על סכנות שאינן מארבעת הדברים, מקורה בריב"ש הנ"ל. וצריך להבין לדעת הפוסקים כמהר"ל, מדוע בעמד עליו ארי לטורפו מברך, ובמקרים שהזכירו הם, לא מברכים? ונחמד את השאלה. בארבעה דברים מברכים גם בלי שהייתה סכנה, בשאר דברים נצרכת סכנה כדי לברך. אולם נראה שעמד עליו ארי, היא הגדרה נרחבת יותר מאשר להיות בתוך הסכנה שהזכירו פוסקים.

כתב בעיניים למשפט (ברכות נ"ד): "והנה המהר"ל מפראג כתב בספרו נתיבות עולם נתיב העבודה פי"ג דיש בני אדם שכאשר זרקו אבן עליו ולא הגיעו האבן מברכים וכל זה מנהג של עמי הארץ כי אף אם רדפו אחריו בקרב ונמלט אין זה מן הארבעה אשר צריכים להודות ולכן אמר מניינא דלא יברך רק על ארבעה דברים אלו ומפני שאלו הדברים כבר היה בים ובמדבר וכבר היה חולה ובבית אסורים ויצא ממנו אבל דבר אחר שלא היה בצרה רק שלא בא עליו צרה אינו בכלל הארבעה שצריכים להודות... ומשמע מדברי מהר"ל דאף בשאר דברים אם כבר היה בצרה מברך, וכדעת הריב"ש ואף שכתב שאם רדפו אחריו בקרב ונמלט אינו מברך י"ל דשאני ארי שכבר נפל עליו והיה תחת צפרניו". לדבריו, עמד עליו ארי הכוונה שהיה תחת ציפורניו.

וכע"ז כתב בשו"ת להורות נתן (י"א א"ג): "אלא דיש לומר דדברי מהר"ל עולים אף להשיטות הסוברות שמברכין גם על שאר נסים ולא רק על ד' הצריכים להודות, דיש לומר דדוקא כשנפל עליו כותל מברך שכבר היה בתוך הצרה שהרי הכותל שנפל עליו היה בידו להמיתו, וכן כשניצל מדרסת השור י"ל דמייירי שהשור כבר דרס עליו, וכן בעמד עליו אריה לטרפו י"ל דמייירי שכבר היה ביד האריה או בסמוך אליו, וכן בניצל משודדי לילה היינו ג"כ שכבר היה בידם וניצול מהם, דהויין דומיא דארבעה הצריכין להודות שכבר היה בתוך הצרה, ולכן מברך. משא"כ כשזרקו עליו אבן והאבן לא הגיעו, הרי זה גרע טפי, כיון דלא היה כבר בצרה אלא שהצרה לא הגיעו, ובכהאי גוונא כולי עלמא מודים שאינו מברך". וכך נראה מדברי הגרשז"א המוזכרים לעיל.

ובסיכום התשובה נראה שמיתן מעט את דרישותיו, וכתב: "ומעתה לעניינינו, אם הלכו בדרך ופגעו בהם רוצחים וזרקו עליהם אבנים העלולים להמית או ירו עליהם וניצלו, נראה ודאי דלדעת הריב"ש והתשב"ץ צריך לברך הגומל, דמה הולכי מדבריות שלא פגעו בהם לסטים ואריות אלא שעלולים היו לפגוע בהם ואעפ"כ מברכין משום דמצויים שם מזיקים אלו, מכל שכן אם כבר פגעו בהם המזיקים אלא שניצלו ודאי דמברכין. ורק בנפל עליו אבן באקראי, וזה שזרקו לא התכוין להפיל עליו, או שנפל מאליו, ולא פגע בו, בזה נראה דגם הריב"ש מודה שלא יברך וכמש"כ מהר"ל, כיון דהסכנה עדיין לא הגיע אליו, ואין מי שמכוין להורגו, אבל אם זרקו עליו אבנים בכוונה להורגו ולפגוע בו ודאי מברך לשיטתם וכו'". כלומר, לא נכון לומר שרק כשהיה בתוך הסכנה ויצא מברכים. הגדרה זו נכונה בדבר שקרה באקראי, אך לא בדבר המצוי שיזיק, וכלשונו "מצויים שם מזיקים אלו", או כשזרקו עליו והתכוונו להורגו ולפגוע בו.



תירוץ החשוקי חמד

בחשוקי חמד (ב"מ ק"ו) כתב על כך: "ונראה שהחילוק בין נפלה אבן סמוך לראשו שאינו צריך לברך, וכשבא אריה סמוך אליו לטורפו, ולא טרפו שמברך, שכל מה שנראה לנו כדרך הטבע, שאינו ניזוק, אינו מברך אלא אם בא אליו ממש, אבל אם מה שנראה לנו שבדרך הטבע היה צריך להינזק, ואירע לו שלא ניזוק, בזה מברך אף שהיה רק סמוך לו, ולכן אבן הנזרק גם לפי מה שנראה מדרך הטבע, אינו פוגע בכל פעם, ואין זה מעשה ניסי שלא פגע בו, אבל אריה או גנבים שבאו עליו, שברוב הפעמים הם מזיקים, אלא שבנס ניצלים מהם, בזה צריך לברך ברכת הגומל".

לדעת הלהורות נתן, בסיום דבריו, השאלה היא מצוי מול אקראי, ולדעת החשוקי חמד השאלה האם הפגיעה היא ברוב הפעמים או שלעיתים כך ולעיתים כך. אולם שניהם סבורים (להורות נתן בסיום דבריו, לעומת תחילתם) דאין צורך להיות תחת ציפורני הארי.

לפי ההסברים השונים ליחס בין דברי המהר"ל לדברי הריב"ש, עלינו לדון בשאלתנו נדמה שלדעת העינים למשפט ופירושו הראשון של להורות נתן, רק מי שהותקף ממש על ידי מחבלים ונפגע על ידם צריך לברך. להסברו השני של להורות נתן ולדברי חשוקי חמד, יש לברך הגומל גם כאשר ירו עליו ולא פגעו. ולדעת חשוקי חמד נראה שההגדרה רחבה יותר, ואולי גם מי שמחבלים היו סביב ביתו וחילפו דרך להיכנס אליו וכדומה, יצטרך לברך.



(ב). עד כה למדנו, שלדעת המרחיבים את ארבעת הדברים, יהיה גדר הסכנה בארבעת הדברים ובשאר סכנות שווה. ויש להעיר מדברי המאירי (ברכות נ"ד): "נראה לי שלא נאמרו אלו בפרט אלא שאע"פ שלא אירע להם סכנה צריכים להודות הואיל והדבר מצוי להסתכן, אבל כל שאירע לו סכנה הן סכנת נפשות וניצל ממנה בכל דבר צריך להודות".

דברי החת"ס על הגומל אחרי הפצצת עיר

מקור נוסף היכול לתרום לעניין מצוי בדברי החת"ס. בספר הזכרון המתאר את קורותיו בזמן מלחמה שהייתה באיזורו, ובה תקפו כוחותיו של נפוליאון את פרשבורג (הוצאת גרינפעלד דף כ"ט - מובא כאן ע"פ ציטוט של הרב עקיבא יוסף שלזינגר - שו"ת שלו או"ח ב עמוד 147): "אשר כתב אודות קורותיהם בזמן מלחמה שהייתה בתקופתו שהעיר בא במצור... שהרעישו על העיר בחיצים ואבני בליסטראות, וכמה נהרגו ע"י כדורים, וכמה בתים נהרסו, ג"כ צריכים לברך הגומל".

לענייננו, דברי החת"ס, מוכיחות שראה סכנה כזו כסכנה של כל העיר, אף שמן הסתם לא פגעה פצצה בכל בית. נוסף על כך יש להזכיר את אשר כתב בעל החוות יאיר בספרו מקור חיים (השלמות לסימן ר"ט, ט"ט) שיש לברך ב"ירה יירה קנה השריפה ולא הגיעו, וכן ניצול מהריגה ושריפה כללית, משא"כ ישב לו קוץ ברגלו ונמנע מלילך עם חבורה ונהרגו או נטבעו..." (מובא בציץ אליעזר י"ח, כ"ב). גם מדבריו נראה כנ"ל. ונראה שדבריהם דומים לדברי חשוךי חמה, או שמא במקרה זה של התקפה כוללת על עיר, בפגזים או טילים נחשבים כל הנוכחים בה כניצולים ממנה.

ממילא נשאלת השאלה היא האם נאמר על מי ששהה בביתו ומחבלים הסתובבו ברחובו או בסמיכות אליו וכדומה, כשהם מחפשים טרף, ואין מי שמונע מהם לבצע לכאורה את זממם, שכלול גם הוא בהגדרה זו, והאם יש מקום לראות את כל תושבי הישוב או העיר באופן זה.



אפשרות שלא פוסקים כמהר"ל

כל זה כמובן אם נוקטים להלכה כמהר"ל, ואם לא נוקטים כמוהו, אז מסתבר שההגדרה יכולה להיות רחבה יותר. מעבר לדברי החיי אדם שהוזכרו לעיל, נזכיר מהלך שונה המופיע בשו"ת להורות נתן, דברים שונים מהמובא בשמו לעיל: "בפשוטו נראה דדעת מהר"ל כשיטה שניה שבשו"ע דרך בארבעה צריכים להודות ולא בשאר סכנות, דמנינא דארבעה דוקא קתני,

ג). והרחיב מעט בזה הרב אליעזר זוסמן סופר (הנשר י"א סימן כ"ד): "נסתפקנו עיר אשר עברו עלי' אוירונים והשליכו עלי' פצצות ומתו בה אנשים או נפצעו האם מחויבים הנשארם בעיר הזאת לברך ברכת הגומל או הם בעצמם או ע"י גדול העיר עבד כולם - תשובה מקודם חל עלינו חובת הביאור האם יש סכנה זו כדי לברך עליה א' - בודאי מי שנפל ממש על ביתו או בסמוך לו פצצה וניצול מן הסכנה, אין שום ספק שחל עלינו חובת הברכה דלא גרע משאר הסכנות אשר כבר נתפשט המנהג כסברא א' שבמחבר או"ח סי' קי"ט סק"ט בשם הריב"ש שלא דוקא על הארבעה שהוזכרו גמ' צריך להודות אלא על כל מיני סכנה שעבר עליו וניצול צריך לברך וכן המנהג בכל חפוצות ישראל אבל השאלה... אם רק עירו באה בסכנה והוא דר בתוך עמה דרך כלל האם צריך לברך ונלע"ד כי לפ"ד הריב"ש צריך לברך דהא ראייתו שבכל סכנה צריך לברך הוא מכח ק"ו מה מי שעובר במדבר או פורש לים מברך משום דבמדבר שכיחי אריות או לסטים אף אם לא פגע בהם בכל הליכתו מברך משום שהיה עובר במקום מסוכן, ק"ו מי שפגע בו ממש ארי או באו עליו לסטים שמברך... ק"ו בן ק"ו שעיר שבא עליה אוירונים להשחיתה בהשלחת פצצות בודאי אין לנו מקום מסוכן יותר ממנה, וצריך הוא לרחמי שמים שלא יפלו עליו או על ביתו אשר הוא טמון בתוכה א"כ בודאי חל עליו חובת הברכה". בהמשך הוא מסתפק האם לברך, אף שעדיין יש חשש שיקרה הדבר שוב, ועל כך הוא מביא ראיה מדברי החת"ס: "שוב מצאתי ראיה מפורשת לדברי מדברי מרן הח"ס זי"ע בס' הזכרון שלו... עליתי לתורה וברכתי ברכת הגומל בלשון רבים... ומבואר למי שמעיין היטב בפנים שהיה האויב עדיין מקיף את העיר רק שהפסיקו לירות אבני בליסטראות ימים אחדים אפי"ה משום שצוללו מן הסכנה הראשונה ברכו ברכת הגומל".

ודלא כשיטה ראשונה שהיא דעת הריב"ש המובא בב"י שמברך כשניצל גם משאר סכנות. ויש להסביר שיטותיהם, דבשו"ת הריב"ש (סי' של"ז) כתב דמברך כשניצל גם משאר סכנות, שהרי הולכי מדבריות שצריכין להודות זהו מפני סכנת אריה וגנבי המצויים בדרכים, וא"כ כשעמד עליו אריה לטורפו אפילו בעיר או גנבים באו עליו או שודדי לילה וניצל מהם וכיוצא בנסים אלו, כל שכן שצריך להודות, ולא הוזכרו הארבעה בכתוב אלא משום שהם מצויים תמיד בדרך מנהגו של עולם, וכל שכן הנעשה לו נס וניצול ממיתה עצמה עיין שם. הרי דהריב"ש מפרש, דהולכי מדבריות חייבין לברך משום שיש שם סכנת אריה וגנבי, ומזה למד דמכל שכן אם כבר באו עליו גנבי או אריה דודאי דמברך אף בעיר. אבל המהר"ל שם פירש, דהא דהולכי מדבריות מברכין, "כי האדם כאשר הוא במדבר ואינו מוצא במדבר מה לאכול ולשתות ואין לו צרכיו, ראוי שיגיע אליו מיתה מצד זה שהוא משולל מכל דבר שצריך אל האדם" עיין שם, נמצא דהולכי מדבריות מברכין לא משום שמצויים שם אריות וגנבי, אלא משום שהוא מקום המשולל מכל דבר שצריך אל האדם לחיותו. וא"כ אין ללמוד מהולכי מדבריות למי שפגע בו אריה או גנבי בעיר, דדוקא במדבר אשר שם עצם המקום גורם שאי אפשר לחיות בו, ומשום כך הוי מקום סכנה בעצם, ולכן תקנו בו ברכה, אבל עיר שאינה מקום סכנה בעצם אלא שאירע באקראי שפגע בו אריה או גנבי, י"ל דבזה לא תקנו ברכה, דלמהר"ל לא תקנו אלא כשהוא כבר בתוך הסכנה, ורק מדבר נקרא שהוא כבר בתוך הסכנה כיון שעצם המקום גורם לסכנה". לדבריו, הפוסקים כריב"ש, וכמו שהכריע במ"ב, לא יתחשבו במהר"ל.

וכאמור בפתיחת הדברים, דברי הם בגדר שאלה ואשמח שיאירו עיני בזה.



ד). גם אם נאמר כך עדיין יש לדון, האם נפסוק כמאירי שדרש בדברים האחרים דרישה גבוהה יותר מארבעת הדברים וכנ"ל.

הרב בנימין יצחק הלוי*

בדין ברכת הגומל בשאר סכנות שאינם מארבעה שתקנו עליהם חז"ל ברכה

הנה בשנה זו תשפ"ד ביום שמיני עצרת בבקר התבשרנו שמחבליים רבים פרצו מעזה לישראל ועשו טבח איום ביישובי עוטף עזה, ורצחו למעלה מ-1300 איש ואשה תינוקות ילדים וזקנים במתות משונות הי"ד, ושבו יותר ממאתיים שבויים, לתקפ"צ. והיו שם יהודים שיד האויב לא פגעה בהם לרעה ונפשם היתה להם לשלל. וכעת עלה ספק אם חייבים הם לברך ברכת הגומל, או מכיון שאין זה מד' דברים שתקנו חז"ל לברך עליהם, אין לברך. ואמרתי אעבור פרשתא דא לראות היאך הדין נוטה.

א.

איתא ברכות (נד:) אמר רב יהודה אמר רב: ארבעה צריכין להודות - יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים, ויצא.

וכתב באורחות חיים (דין מה שמוסיפין בשני ובחמישי אחר יח אות כד) וז"ל: וא"ת ההולך תחת קיר נטוי ועל הגשר דאמרינן בגמרא שמזכירין לו עונותיו יברך לאחר שעבר. מ"מ דבר שהוא קצר ואינו ארוך קל לעבור מהרה ואינו נחשב לסכנה כמו עוברי דרכים שהדרך ארוך וכמה מקרים באים על דרך ארוכה. עכ"ל. והובא לשון זו גם ברד"א (ברכות שער שמיני*). ומדויק בדבריהם שאם שהה תחת הקיר או הגשר שעה ארוכה, כגון שלא ידע שהוא מסוכן וכדו' יש לו לברך, אע"פ שאינו מארבעה דברים שתקנו עליהם ברכה, כי הני ד' לאו דוקא, אלא כל שהיה במקום סכנה יש לו לברך. וכ"כ הריב"ש (סי' שלו) וז"ל: כשעמד עליו אריה לטורפו אפילו בעיר אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצל מהם וכיוצא בנסים אלו כל שכן שצריך להודות. ולא הוזכרו הארבעה בכתוב אלא מפני שהם מצויים תמיד בדרך מנהגו של עולם ברוב האנשים... וכ"ש הנעשה לו נס וניצול ממיתה עצמה, שהרי קבעו עליו ברכה אחרת לברך כשיעבור עוד במקום ההוא ברוך שעשה לי נס במקום הזה. עכ"ל. ומש"כ שמי שנעשה לו נס מברך ג"כ הגומל זה דלא כסברת רבינו גרשם שהובא ברד"א שם, שאוסר לברך הגומל למי שנעשה לו נס, עיין לשונו בהערה. וכדברי הריב"ש כ"כ התשב"ץ (ח"ד חוט המשולש טור ג סימן ל) וז"ל: על אודות שני

* א' חשון תשפ"ד לע"נ מו"ז אבשלום בן חיים ז"ל שהיום זה יום השנה הג'.

א). ז"ל הרד"א: וא"ת ההולך תחת הקיר נטוי דאמרינן בגמ' שמזכירין עונותיו של אדם יברך הגומל כיון שעבר. וי"ל שזה אינו נחשב סכנה כל כך לפי שהוא דבר קצר וקל לעבור במהרה, אבל הולכי דרכים שהוא דבר ארוך צריך לברך הגומל.

ב). ז"ל הרד"א: וכתב ה"ר גרשום ברבי שלמה פעם אחד קם אחד מהמון העיר שאירע נס לבנו וברך בבית הכנסת הגומל

בדין ברכת הגומל בשאר סכנות שאינם מארבעה שתקנו עליהם חז"ל קכו

יהודים שהיו בחנות ונפל כותל על החנות ונפל קצת מהחנות עליהם ונפצע אחד מהם ושל"ית שניהם ניצולו בנס עצום, ובבה"כ שאלוני אם יברכו הגומל ואמרתי להם ודאי שיברכו, ולאחר שבירכו גמגמו קצת מחכמי הדור דמאחר שלא נזכרו בגמ' (ברכות נד:) ולא בפוסקים אלא אותם ארבעה ואסמכינהו אקראי דמזמור הודו וכו' מנין להוסיף עוד עליהם.... וכדי שלא יטעו בדבר זה הוכרחתי להשיבם, כי אמת שלא הזכירו חז"ל אלא אלו הארבעה ונתנו בהם סימן וכל החיים יודוך סלה נוטריקון חבוש ייסורים ים מדבר ולא מפני שלא יברכו אלא אלו, דודאי כל שנעשה לו נס וינצל ממות לחיים שצריך להודות ולברך הגומל על הצלתו, אלא שחז"ל דברו בהווה ובמצוי ואלו הארבעה הם מצויים יותר מזולתם. ולאחר התפלה חיפשתי להריב"ש ז"ל שנשאל בכיצא בזה והשיב כדברי והראיתי אותה תשובה לחכמים הנז' והסכימו כלם לדברי כי האמת עומדת לעד. עכ"ל. הרי שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד ממש. וכ"כ בפסקי ריא"ז (ברכות פ"ט ה"א) וז"ל: ונראה בעיני שכל הניצול מכל דבר סכנה צריך להודות כמו אלה הארבעה. וכ"כ המאירי (ברכות נד:) וז"ל: ולא עוד אלא שנראה לי שלא נאמרו אלו בפרט אלא שאע"פ שלא אירע להם סכנה צריכין להודות הואיל והדבר מצוי להסתכן אבל כל שאירע לו סכנה הן סכנות נפשות וניצל ממנה בכל דבר צריך להודות, ויש בזה חולקים מתורת חובה הא מתורת רשות ודאי מברך.



ב.

והנה הב"י בסי' ריט כתב וז"ל: ה"ר דוד אבודרהם בשם ה"ר גרשום ב"ר שלמה שהנעשה לו נס אינו מברך הגומל. וזה לשון ארחות חיים ואם תאמר ההולך תחת קיר נטוי ועל הגשר שמזכירין לו עונותיו יברך הגומל אחר שעבר, י"ל כיון דדבר קצר הוא לעבור מהרה אינו נחשב לסכנה כל כך עכ"ל. וכתב עוד יש אומרים שארבעה בלבד צריכין להודות אבל אחרים שבירכו היא ברכה לבטלה וכן פסק ה"ר שם טוב פלכו בשם התוספות דאלו הארבעה דוקא והוא הדין בכל מקום שמזכיר התלמוד מספר, עכ"ל, אבל הריב"ש כתב בתשובה (סי' שלז).... עכ"ל. ונראה שנשמט ממנו שגם הרד"א הביא להאי דינא דקיר נטוי וגשר שהביא הארח"ח. ומש"כ בשם הארח"ח שכתב בשם הרב ש"ט פלכו לא נמצא במהדרת האורח"ח שבידינו. אך מ"מ אפשר לומר בפשטות שהוא לא פליג על הריב"ש, די"ל שהוא איירי על קיר נטוי דאיירי ביה האורח"ח לפני כן, והארח"ח ס"ל שאינו מברך מטעם שהוא לזמן קצר, ואח"כ הביא את דעת רש"ט פלכו שאוסר מטעם אחר. ויש נפק"מ בין הטעמים, כגון ששהה זמן ממושך תחת הקיר והגשר, דלפי הארח"ח מברך ולפי רש"ט אינו מברך. אך כאשר נקלע למקום סכנה ממש, כגון חיות רעות ושוודדים, יתכן שגם הרש"ט פלכו יודה לריב"ש, דהא קל וחומר הוא, משא"כ קיר נטוי, שהוא חשש סכנה כמו היוצא לדרך, שנכנס לחשש סכנה. ומכיון שלא תקנו ע"ז ברכה אי אפשר לברך.

ואני גערתי בו..... כי אפי' על נס עצמו אינו חייב לברך הגומל אלא ברוך שעשה לי נס, א"כ שלא כדין בירך ששנה מטבע הברכה שנתקנה לנס ובירך ברכה אחרת שלא נתקנה אלא בד' הצריכין להודות. עכ"ל.

אלא שמלשון "אבל הריב"ש" שכתב הב"י נראה שהבין שרש"ט חולק על הריב"ש, וכן מוכח גם מלשון השו"ע שכתב וז"ל: הני ארבעה לאו דווקא, דה"ה למי שנעשה לו נס, כגון שנפל עליו כותל, או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטורפו, או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצול מהם וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך הגומל, וי"א שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה דוקא, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות. עכ"ל. ולכאורה יש לתמוה, שהרי דברי הריב"ש ברורים בטעמם שלמד כן מדין מקל וחומר, וכ"ד הרד"א הארח"ח, הריא"ז, המאירי, והתשב"ץ וחכמי דורו שקיבלו לפסקו של הריב"ש, וגם דברי רש"ט בשם התוס' פלכו יכולים להתפרש כן. מיהו נראה שגם מרן סובר שלענין הלכה מי שמברך אין מזניחין אותו, שהרי כתב 'וטוב' לברך בלא הזכרת שו"מ, דמשמע שרצה לחוש לחולקים, אך לא משום שהעיקר כדבריהם, שא"כ לא היה לו לכתוב 'וטוב'. ומשמעות דבריו שהסומך על הריב"ש ומברך ודאי שיש לו על מה שיסמוך. וכן נראה קצת מלשונו בב"י, שאחר שהביא את דעת רש"ט כתב אבל הריב"ש כתב בתשובה וכו', ולא סיים 'וטוב' וכו' כמש"כ בשו"ע. ובזה מצאנו לב"י שכתב שכשהפוסקים כותבים אבל פוסק פלוני כתב כך וכך, נראה כוונתם שהלכה כמותו, וכמש"כ בחו"מ סי' רה (ד"ה וסמ"ג) וז"ל: ומדכתב "אבל" רבינו שמואל, ולא כתב ור' שמואל, משמע דכוותיה סבירא ליה. וכ"כ עוד בחו"מ סי' רלב וז"ל: והר"ן כתב דברי רבינו אפרים אבל הרמב"ן כתב וכו' וכתב דברי הרמב"ן באורך ונראה שכך הוא סבור. עכ"ל. ואף אנו נאמר כן, שמכיון שכתב הב"י אבל הריב"ש והעתיק דבריו באורך נראה דהכי ס"ל עיקר להלכה, ומש"כ בשו"ע וטוב וכו' לחומרא נקט לחוש לשיטת החולקים לכתחילה. אך מעיקר הדין הרוצה לסמוך על הריב"ש ולברך גם ברוך יהיה, ובפרט לפי המבואר לעיל שכ"ד הרבה פוסקים, וגם מהרש"ט לא בהכרח חולק.



ג.

אלא שראיתי בברכי יוסף שכתב שהאחרונים הסכימו דיברך, ושכן הסכים מהר"י עיאש בשו"ת בית יהודה (סי' ו), ואנו אין לנו אלא דברי מרן, שהסכים לברך בלא שם ומלכות. ומ"ש שם מהר"י עיאש דמין פסק כהריב"ש שהביא סברתו בסתם, לא ידעתי מה יושענו שהביא סברתו בסתם, אחר דפירש דבריו וסיים וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות. עכ"ל. וכ"כ גם במחזיק ברכה שהעיקר כפסק מרן. אך לפי האמור לעיל יש לסייע דעת האחרונים ומהר"י עיאש ולברך, דמש"כ מרן 'טוב' אינו חובה אלא רק המלצה בעלמא ולא מעיקר הדין.

כמו כן יש להעיר דמהר"י עיאש איירי באדם שנעשה לו נס, דבזה יש מחלוקת בין הריב"ש לרבינו גרשם, ומרן סתם בשו"ע כהריב"ש, ולא הביא לרבינו גרשם כלל, ומש"כ בשם י"א דהני ד' דוקא, הוא דעת רש"ט פלכו. אלא שכבר כתבנו במקום אחר (ירחון האוצר אדר תשפ"ג גליון עה עמ' 180) שספר השו"ע הוא ספר קיצור הב"י ואין לדייק בדבריו הכרעת הלכה, דעיקר ספרו הוא הב"י ומשם יש להסיק את עיקר ההלכה. ולכן אף שבשו"ע לא הביא כלל את דעת רבינו גרשם אין זה אומר שדחאו מהלכה, ובפרט שנראה שהרד"א מסכים לו.

ד.

כמו כן אין לומר שרבינו גרשום ורש"ט שניהם אמרו דבר אחד, משום שסברת רבינו גרשם אינה משום דהני ד' ותו לא, אלא משום שסובר דנס הוא מעלה בהודאה יותר, ולכן כל שמברך על הנס תו לא בעי לברך הגומל דבכלל מאתיים מנה. אך בסתם סכנה ללא נס, כגון שהיה במקום חיות רעות ושודדים, יתכן שגם רבינו גרשם יודה דמברכים מדין קל וחומר, וכמש"כ הריב"ש וסיעתו, ואולי מתיר אף יותר כגון בקיר נטוי וגשר וכמשמעות הרד"א^ג. כמו כן רש"ט שסובר דהני ד' דוקא, יתכן שבנס יודה לריב"ש שמברך גם שעשה לי נס וגם ברכת הגומל, אלא שלפי שיטתו יש לברך דוקא בנס שהוא מאותן ד' שתקנו חכמים, כגון שפגש במדבר חיה רעה או שודדים וניצל בדרך נס.



בסיכום

מי שנקלע למקום סכנה כגון ליסטים וחיות רעות וניצל לדעת הריב"ש יש לו לברך ברכת הגומל, והסכים לפסק זה בשו"ת התשב"ץ וחכמי דורו, וכ"כ הריא"ז והמאירי, וכ"מ מהרד"א והארחות חיים, ולא מצאנו מי שחלק עליהם להדיא, ולכן נלע"ד שאין לחשוש כאן לסב"ל. העובר תחת קיר נטוי או גשר רעוע, לדעת הארחות חיים והרד"א אינו מברך כי על זמן קצר לא תקנו לברך, ומשמעות דבריהם שאם שהה שם הרבה זמן מברך, אך לדעת רבי שם טוב פלכו בשם התוס' אין לברך אלא על ד' דברים שהזכירו חז"ל, ולענין הלכה ספק ברכות להקל. אדם שנעשה לו נס יש לו לברך ברכת שעשה לי נס במקום הזה, ולענין ברכת הגומל לדעת רבינו גרשם אינו מברך, כי תקנו לו נוסח ברכה אחר, והעתיקו הרד"א. אך דעת הריב"ש והתשב"ץ וחכמי דורו שמברך הגומל כי ברכת שעשה לי נס היא רק במקום הנס.



ג. חילוק זה יש ללמוד מהרד"א שהביא לרבינו גרשום בשתיקה כהודאה, ואח"כ כתב דין קיר נטוי וגשר, ונתן טעם משום דהוי זמן קצר, ולא משום דהני ד' דוקא, ואם רבינו גרשום היה אוסר מטעם זה, הרי שהיה לו לכתוב טעם זה, ולא להביא טעם אחר, אלא ע"כ לומר ששני דינים שונים הם.

הרב רפאל ברוך טולידאנו

ירושלים

על מה מברכים עושה מעשה בראשית

במשנה^א בברכות נד, א שנינו: על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם, על ההרים ועל הגבעות ועל הימים^ב ועל הנהרות ועל המדברות אומר ברוך עושה בראשית^ג.

ושם בגמ' נט, א: על ההרים ועל הגבעות, אטו כל הני דאמרן עד השתא לאו מעשה בראשית ניהו, והכתיב ברקים למטר עשה. אמר אביי כרוך ותני, רבא אמר התם מברך תרתי ברוך שכחו מלא עולם ועושה מעשה בראשית, הכא עושה מעשה בראשית איכא שכחו מלא עולם ליכא.

ושם, ב: תנו רבנן הרואה חמה בתקופתה לבנה בגבורתה וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן אומר ברוך עושה בראשית, ואימת הוי, אמר אביי כל עשרים ושמונה שנים והדר מחזור ונפלה תקופת ניסן בשבתאי באורתא דתלת נגהי ארבע.

ובפשטות, ברכה זו של עושה מעשה בראשית שייכת דווקא בדברים שנעשו בששת ימי בראשית, וכן משמע מדברי הגמ' שם נט, ב: ואמר רמי בר אבא אמר רב יצחק, הרואה פרת אגשרא דבבל אומר ברוך עושה בראשית^ד, והאידנא דשנייה פרסאי מבי שבור ולעיל רב יוסף אמר מאיהי דקירא ולעיל. ופירש רש"י: אגשרא דבבל אומר ברוך עושה בראשית - קים להו שלא נשתנה פרת מהלכו על ידי אדם משם ולמעלה, אבל משם ולמטה הסיבוהו בני אדם דרך אחרת. ומבואר בדברי הגמ' שנהר שנשתנה מהלכו ע"י מעשי אדם אין לברך עליו עושה מעשה בראשית. וכן נפסק בשו"ע רכח, ב. [וצ"ע שהרמב"ם השמיט דין זה, בפ"י מהל' ברכות הלכה טו, וכ"ה בהרבה ראשונים. ובאמת בדק"ס הביא שבכת"י ליתא לכל לשון גמ' זו, וכן העיר בעינים למשפט כאן, ג, וצ"ע. ונ"מ לכל המבואר להלן].

(א). בכל המאמר נקטתי בלשון הברכה עושה מעשה בראשית, וכמורגל בפי כל. אמנם ידוע שאצל הרבה הגאונים והראשונים ובכת"י הגי' היא עושה בראשית, וכן העלה המו"ק, רכז, ובתורת הקדמונים (מולנקדוב) ב, יז ציינם, והעלה לברך עושה בראשית. אמנם, הרבה מחכמי אשכנז הקדמונים גרסו מעשה בראשית, וכמצויין שם.

(ב). ויש לדעת שים הכנרת בכללם, והוא פשוט, וכן מבואר בהדיא במו"ק, רכח, כאן. וכ"ה פשוט, וכן הורו כל פוסקי דורנו, וצויינו בס' שער העין (אריאל) פ"ח, ז [ולעניין ימים לא בעינן מיוחדים בגדלותם, וכמו לעניין נהרות בשו"ע רכח, ב, מאבדרהם, וע' גם סידור רס"ג, ע' צא, ובסידור צלותא דאברהם שירותא דצלותא, כאן, ובשער העין עיונים, ר"ס לא], אלא שהביא מהגרש"א שאולי נתרבח, וא"כ יש לברך כשרואה את הכל, ועכ"פ כשרואה את מרכזו, ומשום מה יש שלא יודעים זאת.

(ג). יל"ד בטעה וברך על הקשת מעשה בראשית, שבפרקי אבות ה, ו וברמב"ן בראשית ט, יב מבואר שנבראו בששת ימי בראשית, אלא שבימי נח נקבעו לאות, וע' מהרש"א נט, א בביאור הברכה על הקשת שנעשה בבראשית.

(ד). מבואר שפרת מהלכו מבבל לא"י, ובס' ברית שלום ס"פ מסעי הרחוב בזה מכמה מקורות.

והנה בדברי הגמ' מבואר שעל הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים גם מברך עושה מעשה בראשית, ואף שדברים אלו כעת נעשו. ויש לבאר שהברכה היא על מה שניתן כח בטבע בימי בראשית ליצירת דברים אלו. [ובהגהות יעבץ, כאן נט, א במה שהביאו המקור שעל הברקים יש לברך עושה מעשה בראשית, כתב: נ"ב מ"ש בתורה אור תהלים קלה (ז) שבוש הוא דהתם ליכא רמיזא ממעשה בראשית. אבל הוא כתוב בירמיה (ס"י, יג) בפסוק לקול תתו וגו'. וכתב לעיל מיניה עושה ארץ בכחו וגו'. והיינו שהובא ראיה שטבע זה נוצר בימי בראשית]. וכן נראה באבודרהם ברכת הראיה השבח וההודאה: על הזיקים ועל הזועות ועל הברקים ועל הרעמים ועל הרוחות מברך ברוך אתה ה' אמ"ה שכחו וגבורתו מלא עולם פירוש הנותן כח לטבע להראות כחו של יוצר בראשית כדי שייראו מלפניו. ואם רצה מברך בא"י אמ"ה עושה בראשית עכ"ד. וי"ל שהוא גם הביאור בברכת עושה מעשה בראשית. ושם באבודרהם להלן, בביאור ברכת עושה בראשית: כיון שיסדן מאז ושכחו של מקום הוא כשמכירין היום דבר שאנו יודעין שהמקום בראו בששת ימי בראשית ועדיין הוא קיים, קל וחומר לעושהו שהוא קיים.

וכ"ה בצל"ח ברכות דף נד, א, וביאר שהיינו טעמא שקבעו ברכה זו בלשון הווה: ברוך עושה מעשה בראשית. עושה לשון הווה הוא ושייך על שעבר ועל של הבא, ובחרו בלשון זה ולא תיקנו שיאמר שעשה מעשה בראשית שהוא ודאי לשון עבר הוא, היינו משום שגם על הברקים ועל הרעמים ג"כ תיקנו ברכה זו כמבואר בגמרא דף נט, א, ושם שייך לשון הווה שהם מתהווים תמיד באויר, ואנו מברכים להקב"ה שנתן כח בהטבע להעשות הכח הזה, ולכן תיקנו ברכה זו גם על ההרים ונהרות וכיוצא בלשון הווה שלא לחלק בין הפרקים. אבל בים הגדול שקבע לו ר' יהודה ברכה בפני עצמה, והים הרי הוא כמו שנברא בששת ימי בראשית, ולכן הברכה לשון עבר שעשה את הים הגדול. ועיין מג"א סי' רכח ס"ק ב'.

ה). ולענין רעידת האדמה ראיתי ח"א שפי' שמוכיר את מעשה בראשית, שגם שם קרה כע"ז שהעולם הזדעזע, וכמו שאמרו באיוב (כו, יא) עמודי שמים ירופפו ויתמהו מגערתו. וראה רש"י בראשית א, ו. והוא דומה לברכת החמה והלבנה, ראה רמב"ם ברכות י, יח, ושמים בטהרתם (בברכות נט, א), שכן נבראו בימי בראשית, ועי"ז נזכרים במעשיו.

ו). ולכא' פשוט שאם הנידון הוא על הטבע, הכל נוצר במעשה בראשית, וי"ל ע. וכן יל"ע מה שהובא מקור רק לענין הברקים, ולא לשאר הדברים.

ז). ובשושנים לדוד ברכות פרק ט משנה ב: עושה מעשה בראשית. אף על גב דכבר עשאו בו ימי בראשית שייך שפיר לישנא דעושה, דהכי נמי אמרינן בפרק כיצד מברכין במוציא כו"ע לא פליגי דאפיק משמע, וה"נ איתא בפרק דלעיל בברא ובורא כו"ע לא פליגי ומקרא מלא הוא (ירמיה י') עושה ארץ בכחו וגו'. מיהו איכא למידק מ"ש בים הגדול דתנן שעשה את הים הגדול, ואמאי לא אמרינן התם נמי עושה. ושמואל ר"י הוא דסבירא ליה הכי דצריך לומר שעשה, ואין הכי נמי דהכי אית ליה נמי בכולהו, מיהו לת"ק לעולם דבים הגדול נמי נימא עושה. וזה נראה דעת מרן ז"ל שבשו"ע (סי' רכח) כתב גם בים הגדול עושה ומברכותיו של אדם ניכר וכו', ובעא מרן לאשמועין טעמא. אמנם ראיתי להמג"א שם שרוצה להגיה וז"ל שעשה את הים הגדול, כן הוא בגמ' ע"כ. ואני הנלע"ד כתבתי עכ"ה. ובפרי מגדים אורח חיים אשל אברהם סימן רכח, ב: ואיני יודע הפרש בין נהרות "עושה" מעשה בראשית בינוני אף על פי שקבועין ועומדים כי בכל רגע עומדים באמרו, ולמה בים הגדול לא יברך עושה הים הגדול, וצ"ע. וע"ע פתח הדביר, ג. וע' שדה יצחק (גויטע) ברכות נד, א שכ' מ"ט מברכים בלשון הווה, שכל הזמן מתחדשים שע"י הרעש מתגלים הרים חדשים וכמה כרכים נהיים מדבריות, וכן הימים נמשכים ע"י אדם, ודווקא הים הגדול ודאי נוצר במעשה בראשית ומה"ט מברכים בלשון עבר. ונוס' הרמב"ם, ראה שנו"ס שבמהדור' רש"פ כאן ברכות י, טו, ובס' המספיק לעובדי ה' לראבר"ם בנו, ע' 89 (מהדור' תשע"ט) הנוסח העושה. [ואגב לגבי ברקים וכדו', לא הזכיר ברכת עושה בראשית, וצ"ע].

אמנם היה מקום לומר שברכת עושה מעשה בראשית אין עניינה דווקא בדברים שנעשו בימי בראשית, אלא ברכה זו עניינה לברך את ה' על מה שברא את העולם בימי בראשית. ועניין ברכה זו הוא שכשהקב"ה פועל בעולמו כעושה מעשה בראשית שמראה את שליטתו בעולם, ראוי לברך ע"ז עושה מעשה בראשית, שכעת מתגלה עניינו כעושה מעשה בראשית. ואדרבה זו עיקר הברכה, כשכעת הוא פועל כעושה בראשית [ומה"ט נקטו הברכה בלשון הווה], אלא שהברכה שייכת גם כשרואה את מעשיו של ה', אף שכעת לא פעל זאת, אלא עשאו בששת ימי בראשית. לפי"ז הביאור פשוט בברכת הברקים והרעמים ושאר העניינים, וא"צ לביאור הנ"ל, שהברכה היא על מה שנוצר כח זה בטבע העולם בששת ימי בראשית, אלא שבדברים הללו מורה על יצירתו את העולם. [ובברכת החמה, ושמים בטהרתם (בברכות נט, א) הברכה שם היא לא על מה שרואה את מעשה בראשית, שזה שייך בכל זמן, אלא כשרואה את הדברים כפי שהיו בשעת הבריאה נזכר שכן פעל ה' וראוי לברכו ע"ז].

וכל דברי הגמ' בברכות נט, ב שלא לברך על מה ששינו פרסא, נראה שהיינו טעמא ששם הוא מעשי אדם ולא מעשי שמים, ובזה אינו נראה שבח המקום כפועל מעשי בראשית. וכ"ה הנוסח בדברי רש"י והשו"ע: בידי אדם. ולא הוזכר האם נעשה בששת ימי בראשית או לא.

אמנם בדברי האבודרהם שהובאו לעיל, בביאור ברכת עושה בראשית, שכתב: כיון שיסדן מאז ושבתו של מקום הוא כשמכירין היום דבר שאנו יודעין שהמקום בראו בששת ימי בראשית ועדיין הוא קיים קל וחומר לעושהו שהוא קיים. ומבואר שהכוונה למה שנוצר במעשה בראשית. אמנם אינו מוכרח שרק זה הביאור, אלא כ"ש שכעת פועל כבורא העולם, וכמבואר, וכוונתו גם כשכעת אינו פועל שייך להראות בזה על קיומו כעת. (וברכת הרעמים, לא כתב לבאר שהכוונה במעשה בראשית שהטבע נוצר בימי בראשית, אלא כ"כ לבאר את הנוסח שכחו מלא עולם, וכדלעיל).

ובשאר הראשונים לא ראיתי שפי' שבעיני דבר שנוצר בששת ימי בראשית, וסתמיתם מורה שא"צ בזה, וכמבואר. אמנם בבצל החכמה ב, י, ב ראיתי שהביא לדייק מלשון הראשונים שלא מהני גם נשתנה בידי שמים, והביא מרבינו יונה ברכות דף מב, ב שכתב: אבל על ההרים ועל הגבעות ועל הימים והנהרות והמדברות לפי שאינם משתנים ועומדים כך מבריאת עולם אינו מברך אלא עושה בראשית. אכן שם הנידון הוא מ"ט לא מברכים עליהם שכחו מלא עולם, ראה שם. וכן כתב לדייק מדברי הארחות חיים ברכות, נו, וגם שם הכוונה לזה, וצ"ע.

אלא שהביא שם, אות ג, כן מדברי האחרונים, וציין לדברי הראשון לציון ברכות נט, א שכ"כ בדעת הרמב"ם בפיה"מ, והובא להלן בהערה ושם הערנו על דבריו [והראשון לציון רק צידד כן]. עוד הביא מס' זכר נתן (קורנל) דיני ברכת הימים, א שהעתיק מס' שולחן מלכים כת"י, שעל ההרים הגבוהים ברומא אין לברך עושה בראשית כיון שנוצרו ע"י גבריאל כבשבת נו, ב (וכתב שם שאינו נס כיון שרק נעץ קנה וההמשך נעשה באופן טבעי). וכן הביא מהאשל אברהם (מבוטאטש) כאן שכתב שאין לברך על נהרות כי אולי נתהווה בזמן המבול. וכ"ז צ"ע, שפשטות הפוסקים אינה כן (וכ"ה בתשב"ץ קטן שלהלן, וע' גם מו"ק וערוה"ש, כאן, ב. ובבצה"ח שם, סי' יא העיר בזה) ולא חילקו כלל בדבר זה, ואדרבה סתימתם מורה לא כן.

עוד הביא שם בסי' יא, ב מהפרי מגדים אשל אברהם רכח, ג: והיינו שידוע שהם מימי בראשית אבל נהרות שנתהוו אח"כ אין מברך ועיין אליה רבה [ס"ק ו] עכ"ד. ובאליה רבה: וזה לשון הכלבו (סי' פז) על הנהרות שהן בעומק או ברוחב או בגובה מששת ימי בראשית מברך. ושם הו' כן ממהר"ם. וכ"ה בתשב"ץ קטן סימן שכג: כשראה ימים או נהרות או גבעות משונים בגובה ובעומק ורוחב מששת ימי בראשית היה מברך בא"י אמ"ה עושה מעשה בראשית. אמנם אין מכ"ז הכרח, ש"ל שבא לאפוקי שנשתנו ע"י אדם, וכן נראה ממש"כ זאת דווקא כלפי הנהרות. (ואינו מוכרח, שבה גם מצוי שינוי ע"י שמים).

ובאמת בכמה מקורות בחז"ל מבואר שחלק מהימים נוצרו לאחר ששת ימי בראשית, וכן ההרים וכדלהלן, ואפ"ה ברכתם עושה מעשה בראשית, ולהמבואר ניהא.

בירושלמי שקלים ו, ב: אל הימה המוצאים (יחזקאל מז, ח) זה הים הגדול, ולמה נקרא שמו מוצאים כנגד שני פעמים שיצא אחד בדור אנוש וא' בדור הפלגה רבי לעזר בשם רבי חנינה בראשונה יצא עד קלבריא ובשנייה יצא עד כיפי ברבריא, רבי אחא בשם ר' חנינה בראשונה יצא עד כיפי ברבריא ובשנייה יצא עד עכו ועד יפו. וכ"ה בבראשית רבה (וילנא) פרשה כג, ז: ב' פעמים כתיב הקורא למי הים, כנגד ב' פעמים שעלה הים והציף את העולם, ועד היכן עלה בראשונה, ועד היכן עלה בשנייה, רבי יודן ורבי אבהו ור"א בשם רבי חנינא, בראשונה עלה עד עכו ועד יפו, ובשנייה עלה עד כפי ברבריא, רבי חנינא ורבי אחא בשם רבי חנינא בראשונה עד כפי ברבריא, ובשנייה עד עכו ועד יפו, הה"ד (איוב לח) ואומר עד פה תבוא ולא תוסיף ופה ישית בגאון גליך, עד פה תבא ולא תוסיף, עד עכו תבא ולא תוסיף, ופה ישית בגאון גליך, ביפו ישית בגאון גליך, רבי אליעזר בשם רבי חנינא אמר בראשונה עלה עד קלבריא ובשנייה עד כפי ברבריא".

ומבואר בדברי חז"ל שלא כל ים התיכון נוצר בששת ימי בראשית, אלא הוא יציאה מהאוקיינוס, ולחד מ"ד גם בעכו ויפו לא היה ים לפניו, וא"כ לפי האמור אין לברך עליו עושה מעשה בראשית [ולא מהני שנוצר מהאוקיינוס שמברכים עליו מעשה בראשית, שכ"ה בפרת

ח). וברבריא כתב בהגהות הרד"ל שם שהכוונה למיצר גיברלטר, ועע"ש, וכ"ה בדברי יוסף (שוורץ) ג, ע' ג, ב וע"ע עלי תמר שקלים, שם, ובית אב"י, א, יו"ד, קז, ובצל החכמה ב, יז.

ט). וברש"י בראשית א, י: קרא ימים - והלא ים אחד הוא, אלא אינו דומה טעם דג העולה [מן הים] בעכו לטעם דג העולה [מן הים] באספמיה. ונראה שהיה בבריא העולם ים בעכו, ואינו מוכרח, ש"ל שרק מראה שיש כמה סוגי ימים, אמנם כיון שנתפשט מהאוקיינוס צ"ע.

י). בהון עשיר ברכות פרק ט משנה ב, כתב שמה"ט אפשר לברך על ים התיכון הים הגדול כיון שנוצר ממנו: הים הגדול. התי"ט רצה לומר, דשלא כדון פסק הרב, שזה הים הוא שהולכים בו ממצרים לא", לפי שאין זה אלא הים אוקיינוס המקיף את העולם. ואני אומר דעל שניהם מברך, שזה הים שהולכים בו לא", הוא נעשה ממימי אוקיינוס עצמו, שהציף ועלה בימי דור אנוש, והגיע עד עכו, ועד יפו, ועד קלאבריא, ועד כיפי ברבריא, דהכי מבואר במדרש (בר"ר פכ"ג, ז ירושלמי שקלים פ"ו ה"ב כו, א). וכל אלו המקומות הם על שפת הים הזה שהולכים בו לא". ויונתן בן עוזיאל בתרגומו, קרא לים הזה ים אוקיינוס, וגם אמר שבו נקוו מימי בראשית, כי ז"ל על פסוק (במדבר לד, ו) והיה לכם הים הגדול וגבול וגו'. והיו לכון ימא רבא אוקיינוס ותחומיה, אינון מי בראשית, עם מייא קדמאי דהוון בגויה. וכה"ג הוא בתרגום ירושלמי. ואין זה אלא מפני שעיקרו נעשה מאוקיינוס המקיף, שבו נקוו מימי בראשית, כמ"ש. ור' יהודה עצמו במסכת פרה (פ"ח מ"ח) ובמסכת מקואות (פ"ה מ"ד), קרא ים הגדול, לים שנקוו בו מי בראשית, והוא השם שקרא הכתוב לים זה של א", לפי התרגום הנ"ל. הרי מבואר דביה איירי וכמ"ש עכ"ד. וע' גם אמת ליעקב (קמנצקי) א"ח, רכח, א.

שנוצר מהנהר שנוצר בששת ימי בראשית אלא כיון שהשתנה מסלולו לא מברכים עליו, וה"ה כאן]. וודאי שפשטות המשנה בברכות שעל ימים מברך עושה מעשה בראשית כלול בו הים התיכון. (ודברי ר"י שמברך הים הגדול, לפשטות המקראות¹ ודברי חז"ל בכ"מ היינו הים התיכון, ואכ"מ). ובבצל החכמה שם, יב, כתב מה"ט בהרחבה שאין לברך על ים התיכון עושה מעשה בראשית.

ובאמת במשך חכמה, וזאת הברכה, לד, ב כתב: ואת כל ארץ יהודה עד הים האחרון. הנה לשון אחרון צריך ביאור. ונראה משום דאמרו ירושלמי שקלים (פרק ו הלכה ב) ומדרש רבה (בראשית רבה כג, ז) דכשחטא דור אנוש היה צף האוקינוס והיה הולך עד כיפי ברבריה, ובדור הפלגה צף עד יפו ועכו. ואם כן הראהו השי"ת שיותר לא יוסיף עוד לצאת ממקומו. וזה הים האחרון בזמן שיהיה אחרון. ומטעם זה אומר ר' יהודה (ברכות נה, א) דרואה הים הגדול מברך שעשה הים הגדול, משום שאינו מעשה בראשית, שנעשה כשחטאו הדורות... ומבואר בדבריו שטעמו של ר"י שמברכים הים הגדול ולא מעשה בראשית הוא מה"ט שאינו מעשה בראשית (ואגב בדבריו מבואר שפשיטא ליה שים הגדול היינו ים התיכון). [וע' גם עלי תמר שקלים שם, שצידד שמה"ט ס"ל לברך דווקא על ים התיכון ים הגדול ולא על האוקיינוס, אף שגדול ממנו, שעיקר הטעם הוא שלא נעשה במעשה בראשית].

אכן בפשטות טעמו של ר' יהודה הוא כמש"כ הרש"ש בברכות נה, א: וטעמא דר"י נראה דמשום חשיבותו קבעו ליה ברכה לעצמו כמו פת ויין ולא מטעם דבעי היכר ברכה לכל מין (מ, א). דהא גם הוא מודה דבכל פרי עץ אינו פורט בברכתו מאיזה מין הוא וזה דלא כהגר"א ז"ל (רכח, ס"א). ועוד דהכא פסק בשו"ע כוותיה ובהיכר ברכה לכמו"מ לא פסקינן כוותיה. [והנה הטור, רכח תמה ע"ד הרמב"ם מ"ט פסק כר"י ולא כת"ק, וע' בב"י שהביא את דברי הרא"ש בתשו' ד, ד שלא פליגי, וע"ע בהון עשיר כאן שחזיק זאת. אמנם במשכנות יעקב, או"ח, קא (וע"ע שם, קב) צידד שפליגי, ור"י לשיטתו בפרה ח, ח, שיש חשיבות מיוחדת לים הגדול, ועוד כתב מדרי"ם לשיטתו בברכות מ, א, וס"ל שלא קיי"ל כר"י. ולדברי המש"ח יש עוד טעם בדברי ר"י, ששייך גם לדידן. ושור"ר בפ"י הרשב"ץ לברכות שם: ובים הגדול בלחוד הוא דסבירא ליה לרבי יהודה דכיון שהוא גדול וחשוב קבע ברכה לעצמה, ונראה ליה לטעמיה דאמר בפרק כיצד מברכין דעל הירקות צריך בורא מיני דשאים שכל דבר חשוב צריך ברכה מבוררת. ונראה מדבריו דר"י לשיטתו ובה לא ס"ל כוותיה, וכדעת הטור]².

יא. וברש"ש ברכות נה, א: המ"א בס"ח רכ"ח העלה דר"ל ים אוקיינוס ע"ש. ומוזה ראייה למש"כ לעיל (מ) דהלכו בברכה אחר לשון בני אדם, דבלשון תורה נקרא ים התיכון ים הגדול.

יב. ובראשון לציון ברכות נט, א כתב דבר מחודש, דדעת ר"י שרק על הים הגדול שייך לברך ולא על שאר הימים (וגם הביא מדברי המשנה בפרה, ובאופ"א מהמשכנו", דלר"י כיון שרק הים הגדול נעשה בששת ימי בראשית רק עליו יש לברך). ומאי דכתב הרמב"ם בפ"י המשניות ולית הלכתא כר"י אולי דסובר דר"י פליג על דברי ת"ק במאי דקאמ' שיברך על כל הימים וסובר ר"י דלא יברך אלא על ים הגדול דהא לא קתני אלא הרואה הים הגדול ואודא לטעמיה דאמר בפ"ח דפרה ובפ"ה דמקואות ר"י אומר ים הגדול כמקוה ופי' רש"י שם וז"ל לא קרא הכתוב מקוה אלא לים הגדול דביה משתעי קרא במעשה בראשית ששם נקוו כל מימי בראשית ע"כ. הרי שכל מי בראשית נקוו בים הגדול ואם כן כל הימים לא נקראו מעשה בראשית אלא ים הגדול ולהכי דן בכל הימים לבד מים הגדול דין מעין לטהרת מצורע ולמי חטאת כו' ור"מ פליג עליה וסובר דמ"ש הכתוב קרא ימים לא לים אוקיינוס לבד אלא שנקוו הימים למקומות הרבה ולכל מקום ומקום שנקוו שם המים נקרא ימים ונקוו המים להרבה מקומות ולהכי כל הימים פסולים לטהרת המצורע וכיון דלר"י כל

ולעניין ההרים האם נבראו בששת ימי בראשית, בילקוט שמעוני, בראשית רמז מז אמרו: אנוש בן שת בימיו התחילו הבריות להכעיס לייצרן בע"ז והוא היה הדור השלישי והכעיסו בג' עבירות שנאמר אבי ישב אהל ומקנה (ד, כ) ומקנה בסתר, חזרו להכעיס בגלוי ומשמיעים את קולם שנאמר אבי כל תופש כנור ועוגב, חזרו להיות עושין צלמים וקוראין אותן בשם בוראן שנאמר אז הוחל לקרוא בשם ה' (ד, כ), חזרו מתבלין בכל כעס שנאמר תובל קין ואחות תובל קין (ה, כב) שחזרו להתבל בזנות כענין שנאמר תבל עשו (כ, יב), ונגזר עליהן ג' גזירות כנגד הכעס שהכעיסו אחת שנקרע אוקינוס והציף שליש היבשה ואחת שהיה כל העולם כלו מישור וערבה ונעשה הרים וטרשיים וגמיות ועתיד לעתיד לבא לחזור למישור שנא' יסוב כל הארץ כערבה כמו שהיה ואחת שנתמעטה קומתן כמה שנאמר והגבוהים ישפלו. וע"ע ירוש' נדה ג, ב ומהרצ"ח נדה כג, א שפי' כוונתם שלא היו הרים בששת ימי בראשית. (וע' אבן עזרא תהלים צ, ב דע"י הרוחות נעשה, וע"ע במלבי"ם תהלים צה, ד).

אמנם בב"ר ג, ח מבואר שנברא ביום א, וע' שמו"ר יג, א, ובפדר"א, ה מבואר שנברא ביום ג, וערד"ל שם, ובמדרש ויושע בתו"ש בשלח טו הע' קסו, ביום ו'. וע"ע העמק דבר בראשית ז, יט דחלק מההרים הגבוהים נעשה במבול, וע"ע אגדת בראשית, ד, ואכמ"ל. וא"נ שלא היו בששת ימי בראשית ואפ"ה מבואר שמברכים עליהם עושה מעשה בראשית, ולהמבואר נחא. ובמהרש"ם ז, קז, העיר ע"ד מהרצ"ח הנ"ל מהמשנה בברכות.

ושו"ר בספר הנפלא שער העין (אריאל), בעיונים, סי' כב 'דבר שנשתנה מבריאתו בידי שמים' שהרחיב בעניין זה ובמקורות הנ"ל, והוסיף עוד שם בזה. ומסקנתו היא, שעיקר העניין הוא האם דבר זה נוצר ע"י סיבה ומסובב שניכר בזה מעשי ה', וזה בדברים שנוצרו בששת ימי בראשית, והוסיף שכשלא נוצר בששת ימי בראשית שייך לברך דווקא כשלא נוצר כדבר טבעי, אלא ע"י פעולה מחודשת של ה', וכבימים וההרים הנ"ל, אבל כשנוצר באופן טבעי אין לברך עליו. וכ"כ גם בעלי תמר שקלים, שם: והנה צל"ע, שהרי מבואר בברכות נד ובאור"ח סימן רכח, שעל ימים

מי בראשית כים הגדול ניהו להכי קאמר דאין לברך אלא על ים הגדול אבל שאר ימים לבד ממנו ולבד מד' נהרות במקומות שלא נשתנו ע"י אדם אינם מעשה בראשית ואינם אלא מעיינות שנתקבצו מימיהם ונעשו ימים לזה פ' הרמב"ם בפ' המשנה בזה דלא כר"י אלא דמברכין על כל שאר הימים וכן פ' בה' מקואות פ"ט וז"ל כל הימים פסולי' לזבים ולמצורע' כו' הרי דפ' כר"מ דמ"ש הפ' קרא ימים הוא לכל הימים דמי בראשית נעשו מהם כל הימים. ועיין במ"ש הרא"ם בפ' זה ב' בראשית. ומעתה ה"ט שכתב הרמב"ם בפ' המשנה סתם אין הלכה כר"י ולא פ' מאי קא' אין הלכה כו' משום דסו' דת"ק לא פליג עליה בברכת ים הגדול ומה ש"ל בדברי הרמב"ם ידידיה אדידיה בדין זה עיין מ"ש בס"ד במסכת חגיגה עכ"ד.

והדברים מחודשים, שכיון שלר"י הברכה היא לא בנוסח מעשה בראשית, א"כ מ"ט שיהיה תלוי במה שנעשה בששת ימי בראשית, ואדרבה הו"ל לר"י לומר שרק על הים הגדול מברכים מעשה בראשית, וצ"ע. ובעיקר הדבר מה שנסמך על נוסחת פיה"מ שכתב שאין הלכה כר"י, והוא שלא כהחזקתו, (והאריכו בזה עוד, ואכ"מ), הנה בפ' המשנה המדויק שנדפס לפנינו הנוסח שהלכתא כר"י. אמנם בעיקר דבריו מבואר מסברא שאין ראוי לברך גם על ים, כל שלא נעשה בששת ימי בראשית, והוא לא כמבואר בדברינו כאן.

וכעיקר דבריו שנקט שלר' יהודה מברכים רק על ים הגדול ולא על שאר הימים, כ"ה בפ' התפילות והברכות לר"י בר יקר, ב ע' נח: הרואה הים הגדול משלשים לשלשים יום אומר ברוך עושה הים הגדול ואינו יכול לברך עושה בראשית לפי דתוב יוצר הרים ובורא רוח ולא כתב יצירה ולא בריאה במים אלא ורוח אלהים מרחפת על פני המים וכן ויהי מבדיל בין מים למים.

אומר ברוך עושה מעשה בראשית, ואיך יתכן לברך ברכה זו על ים התיכון, הרי הים הזה התהווה אחר הבריאה בדור אנוש ובדור ההפלגה. וצ"ל אחרי שהים התיכון התהווה בניגוד לחוק טבע הבריאה שגלי הים עברו גבולם והציפו העולם, וזה היה רק עי"כ שהקב"ה שינה טבע הים וברא טבע בריאה חדשה, הרי"ז כאילו היא יצירה מבראשית. והרי אינו מברך עושה מעשה מבראשית אלא עושה מעשה בראשית. והתהוות הים התיכון הרי הוא מעשה בראשית ממש בהברא טבע וחוק חדש. ורק לאחר התהוות הים התיכון שבה חוק הבריאה גבול שמתי לים לראשונה.

אמנם איני מבין כ"כ מה ההכרח לומר כן, כיון שסו"ס ידוע לנו שכל הטבע הוא מעשי ה', וא"כ מנ"ל כ"כ להכריח שדווקא כשנוצר בששת ימי בראשית יש לברך עליו, או כשנעשה באופן ניסי. ובפשטות לא חילקו בזה, ונקטו כדבר פשוט שכל דבר ששייך לראות בו את כוחו של ה' ראוי לברך עליו על עשייתו מעשה בראשית, וכמבואר.

ובס' אור לציון חלק ב פרק מו - הלכות ברכות, סג: הרואה מערת נטיפים, מברך ברוך עושה מעשה בראשית. ובהערה: דדמי להרים וגבעות המשונים שניכרת בהם גבורת הבורא, שמברך עליהם ברכת עושה מעשה בראשית, כמבואר בשו"ע בסימן רכח סעיף א וסעיף ג עכ"ד. ויש שהעירו שלא נעשה בששת ימי בראשית, אלא נוצרים כל הזמן. אמנם אינו מוכרח שדווקא עי"ז יש לברך, וככל המבואר. [וי"ל עוד שהנה לטענת החוקרים נראה שקיים אלפי שנים עוד לפני בריאת העולם עפ"ל (ואם נסכים לבדיקותם, ולא נימא שטעות הוא), וע"כ שנברא בצביונו בששת ימי בראשית (וכנודע גם בשאר עניינים, וראה גם כעיי"ז מרש"ר הירש בהערה להלן). אלא שבעיקר דבריו שיש לברך על תופעת טבע מחודשת עושה בראשית יש בזה חי', אלא שמסתבר כן. (וכעיי"ז יל"ד בעוד דברים, וכמפלים מיוחדים, ושור"ר בשער העין פ"ז, אות ה, ע' עו-עח שדן בזה, והביא משבט הלוי שפשיטא לברך גם על שאר תופעות טבע מיוחדים, אמנם בשם הגר"ק ועוד הביא שאין לנו לברך אלא על מה שאמרו חז"ל, וצ"ע)].

וכעת ראיתי בברכת יהודה (ברכה) א, יד-טו, ושם, ד, כה שכתב בעניינים אלו, וגם העלה כנ"ל, שגם בנשתנה בידי שמים יברך עליו (והוכיח מברקים ורעמים, ואינו מוכרח כ"כ, וכנ"ל), וכתב שם גם בעניין מערת הנטיפים, וכן בעניין ים המלח.

ברכה על ים המלח

יש מחכמי זמננו (בצל החכמה ב, יב, יב, הליכות שלמה - תפילה, כג, דבר הלכה, מג, שבט הלוי ט, מז, [ישם קצת נסתפק בזה]), ברכת ה', ד, פ"ג, הלכה ז, ועוד) שהעירו שאין לברך על ים המלח עושה מעשה בראשית, כיון שמבואר בדברי רש"י עה"פ בבראשית יד, ג: כל אלה חברו אל עמק השדים הוא ים המלח. וכתב: הוא ים המלח - לאחר זמן נמשך הים לתוכו ונעשה ים המלח. ומדרש אגדה (ב"ר מב, ה) אומר שנתבקעו הצורים סביבותיו ונמשכו יאורים לתוכו עכ"ד. ומבואר שלא נוצר בששת ימי בראשית, וא"כ אין לברך עליו.

(ג). ובדברי יוסף (שוורץ) ג, ע' ג, א כתב עוד טעם שאין לברך עושה מעשה בראשית כיון שאין מברכים על מין קללה,

וכפה"נ הסיבה שרש"י וחז"ל דרשו כן בכוונת המקרא הוא ממה שבמקרא נאמר: כל אלה חברו אל עמק השדים הוא ים המלח. ולא מבורר האם עמק הוא או ים המלח, וע"ז דרשו שבתחילה עמק ונעשה ים. וכ"ה ברא"ם כאן. ועוד בפ"י המקרא כאן כתבו בעוד אופנים, בתרגום המיו' ליונתן: הוא אתר דמסיק פרקטונין דמיין ושדי להון לימא דמלחא. ובכתר יונתן: הוא מקום שמעלה זרנוקים של מים ומטיל אותם לים המלח. וברד"ק כתב: העמק ההוא היה סמוך לים המלח, או הוא עצמו נעשה אחר כן ים. ופ"י השני הוא כדברי רש"י, וכפ"י הראשון כ"ה גם ברבינו מיוחס, וע"ע רלב"ג כאן, שבתחילה כתב כרש"י, ועוד כתב שהכוונה היא ששם לקחו את מי הים ועשו מהם מלח, וע"ע ראב"ע כאן.

והנה סתימת המשנה והפוסקים שלא הזכירו כלל חילוק בזה, נראה שאין לחלק כן, וכ"ה בהדיא במור וקציעה, רכח, ובתפארת ישראל בועז פרה ח, ד, רבי עקיבה יוסף, או"ח, ב, קפז. ולהמבואר לעיל נחא שא"צ שיהיה דווקא ממה שנוצר בששת ימי בראשית. ובאור לציון ב, יד, מ כתב בהערה בפשטות לברך, ולא נכנס לנידון זה (וע' גם בתו"ד אמת ליעקב קמנצקי, או"ח, רכח). וכן הביא משם הגרי"ש אלישיב בישא יוסף או"ח ב, נו. [ודן שם בקצרה מהטעמים המבוארים שאולי א"צ מששת ימי בראשית, אלא הנידון האם תלוי במעשי אדם או שמים, וכן שאולי ים המלח מששת ימי בראשית]. וע' גם דעת יהודה (שפירא) עמ' סג.

ובלא"ה פשטות הבבלי שים המלח נוצר מששת ימי בראשית, וכמו שאמרו בבבא בתרא עד, ב: כי אתא רב דימי א"ר יוחנן מאי דכתיב כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה אלו שבעה ימים וארבעה נהרות שמקיפין את ארץ ישראל ואלו הן שבעה ימים ימה של טבריא וימה של סדום וימה של חילת וימה של חילתא וימה של סיבכי וים אספמיא וים הגדול ואלו הן ארבעה נהרות ירדן וירמוך וקירומיון ופיגה. ופשטות דברי הגמ' שמפרשת הפסוק כי הוא על ימים יסדה שנוצר בששת ימי בראשית. [ובבצל החכמה ב, יב, יב כתב מזה שע"כ אין הכוונה יסדה מבריאת העולם ודן משם לעניין ים התיכון, וע' כתובות י, ב כלפי חדקל, ודוחק].

וכבר במור וקציעה סימן רכח, הזכיר זאת לענייננו: וגם י"ל שתחת שם ימים נכנסים כל הימים הקטנים מאד, כגון ימה של טבריא ים כנרת וימה של סדום וזולתם. ואמרו רז"ל (ב"ב עד, ב) ז' ימים יש בארץ ישראל ובהם יש בעולם לאלפים, ואנהו נינהו ימים דרישא, דמברכינן עליהו כמו על הנהרות הגדולים, דלא גריעי מנייהו.

וכ"נ בהדיא בירושלמי כלאים ט, ג: כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה. שבעה ימים סובבין את א"י. ימא רבא. ימא דטיבריא. ימא דסמכו. ימא דמילחא. ימא דחולתא. ימא דשליית. ימא דאפמיא. והא איכא ימא דחמץ. דיקלטינוס הקוה נהרות ועשאו. ומבואר מסו"ד הירוש' שמה שמנו כאן הוא מה שלא נעשה אח"כ, ומסתבר שכאן החילוק הוא לא האם ע"י מעשי אדם או שמים, אלא האם מתחילה נוצר כן. [ובזוהר פרשת ויקרא ג, ט, ב: אם זבח שלמים קרבנו, רבי יהודה פתח (בראשית א) ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים וגו', ת"ח בשעתא דברא קודשא

כיון שנעשה ע"י הפיכות סדום, והו"ד בנימוקי אורח חיים (מונקאטש) רכח, ב. וכבר העירו על טעמו, שאנן קיי"ל כרבנן בברכות מ, ב שמברכים על הקללה, וכן שם מיירי ברשעים, ובאבוד רשעים רינה, וכן העיר בישא יוסף ב, נו, משם הגריש"א.

ברוך הוא עלמא ברא ז' ריקיעים לעילא ברא ז' ארצות לתתא ז' ימים ז' נהרות ז' יומין ז' שבועות ז' שנים ז' פעמים ז' אלפי שנין דהוי עלמא קודשא בריך הוא בשביעאה דכלא, ז' שחקים (ס"א ריקיעין) לעילא... ואיני יודע אם הכוונה לשבעת הימים הנ"ל, או לסודות עליונים וכיעוי"ש, לעניין שאר דברים].

ובאמת מעיון היטב בדברי רש"י הנ"ל שכתב: הוא ים המלח - לאחר זמן נמשך הים לתוכו ונעשה ים המלח. ומדרש אגדה (כ"ר מב, ה) אומר שנתבקעו הצורים סביבותיו ונמשכו יאורים לתוכו". ובפי' הראשון מבואר שהים נמשך לתוכו, ולא מבורר איזה ים נמשך לתוכו, וים התיכון כלל לא מסתבר שנמשך לתוכו, שמרוחק הרבה ממנו, ונראה שהכוונה היא שהיה ים המלח שם סמוך (וכביאור הראשון ברד"ק הנ"ל), אלא שעמק השדים שהוא היה מקום שדות מרובים, וכמו שפירש רש"י, ונמשך הים לתוכו. [ויל"ע מהלשון הוא ים המלח, שמשמע ששם רק נעשה ים המלח, וצ"ע]. ובפי' השני כתב שגם בעמק השדים היה יאורים אלא שנתבקעו הצורים ועי"ז נעשה ים. ובאהל לאה, א, בהערות לבראשית ע' קסח-קסט, העיר הגר"ש פישר בדברי רש"י הללו, שאיזה ים נמשך לתוכו, וכן מסתבר שנעשה ע"י הירדן, כב"ב עד, ב ובכורות נה, א, וכפי המציאות, ולהמבואר ניחא, ועיי"ש.

והנה לפי' הראשון שהיה ים שם כבר, אלא שנתווסף על מקום עמק השדים, מסתבר שעדיין עיקרו היה לפני ושמם עליו, ומסתבר שעדיין יש לברך עליו עושה מעשה בראשית^{טו}, וכן לפי'

(יד). הנה כאן לא מבואר מתי נעשה זאת, ובתנחומא שלהלן מבואר שנעשה בזמן מהפכת סדום, וכאן אף שהיה לפני, הוזכר זאת, ויל"ע [וממה שייחפך למים מתוקים כדלהלן אינו מוכרח שנעשה אז, כיון שגם ים הגדול ייהפך למים מתוקים וכלהלן]. ובמלבי"ם בראשית יג, י: וירא את כל כנר הירדן, הנה הירדן נופל בצד צפונו אל ים המלח, וים המלח הוא ימה של סדום, ולא היה שם בתחלה, רק אחר שנהפכו ערי הכנר פתחה הארץ את פיה ויהי שם עמק גדול, אשר נפלו לתוכה מי הירדן, והמים נעשו מלוחים מסכת התהום שמלא מלח ואין ראוי לחיות שום בריה, ובתחלה שלא היה להירדן ים לפול אל תוכו, עת עלה על גדותיו שטף על כל הכנר, כמו הגילול בעת ימלא מים ישקה את כל ארץ מצרים, ואחר מהפכת סדום שנעשה העמק והים הזה בעת שמתמלא הירדן מימיו נשפכים אל הים הזה, והגם שנשפכים לשם מים רבים אינו מתמלא לעולם, כי המים נבלעים בתהומות כמ"ש חוקרי הארץ, אמנם לפני שחת ה' את סדום ואת עמורה היה הירדן עובר את גדותיו כנהר נילוס ומשקה את כל הכנר שהולך יותר משלשים פרסאות, ושם כנר מיוחד בכ"מ רק לכנר הירדן (ולא נמצא רק בנחמיה יב, כח) מן הכנר סביבות ירושלים] עכ"ד.

ושם, יט, כה כתב עוד: ויהפך, וחוף ממה שהמטיר מלמעלה גפרית ועליו אש, שזה לא היה רק על סדום ועמורה לבד, חוף מזה נעשה רעש הארץ, ארץ ממנה יצא לחם תחתיה נהפך כמו אש, שלח בחלמיש ידו הפך משורש ערים, ואז שקעה הארץ שהיה שם עמק השדים לתחת, ומי הירדן שהיה דרכו להשקות אל כל הכנר כמו נהר נילוס שמשקה את מצרים, והי' אז מלא על כל גדותיו כי היה בחג הפסח, ירדו אל העמק ההוא שתחתיה אש בוערת תמיד מתחתיות ארץ, ונעשה ממנו ים המלח שהוא מלא זפת והים מלא עשן לעתים ומימיו מלוחים במלח סדומית, שאי אפשר לטעום ממנו אפילו טפה אחת, ושום בעל חי לא יתקיים בו, וסביבותיו מלא מלח מעשן הים, כמו שיעידו הנוסעים עד היום, ועל זה אמר ויהפך את הערים האל ואת כל הכנר, ושלט בין בדומם שעל זה אמר את הערים, בין בבעלי חיים ומדבר שעל זה אמר ואת כל יושבי הערים, בין בצומח שצ"ז אמר וצמח האדמה.

וע"ע הכתב והקבלה בראשית יט, יז: ...מכל זה נראה שהיו שם שני ענינים. הא' שירד גפרית ואש, ולא ירד זאת כ"א על הערים סדום ועמורה להעניש יושביהן הרשעים הפלא ופלא. והב' היא המהפכה, שנהיה רעש גדול מתחת מקום הכנר ונהפכו הערים וכל הכנר והיה הכל למים. וזהו ים המלח המפורסם לכל.

טו). ובאילת השחר בראשית יד, ג כתב: פרש"י לאחר זמן נמשך הים לתוכו ונעשה ים המלח, ומ"א שנתבקעו הצורים סביבותיו ונמשכו יאורים לתוכו. וצ"ב הרי אין כל חדש תחת השמש, ואולי אין זה דבר חדש כי שני הדברים היו בעולם

השני שהיה שם יאורים, שגם עליהם יש לברך עושה מעשה בראשית וכשאר נהרות (א"כ בעיני גדולים ומיוחדים, ראה מה שצויין לעיל בהערה, והם לא היו כן, וצ"ע), א"כ מ"ט שכשיהפכו לים אין לברך עליהם. וע"ע דעת נטוה בראשית, א, עמ' תיז.

ובתנחומא (ורשא) לך לך סימן ח, אמרו: הוא ים המלח שבעונם נעשה אותו עמק למים מלוחים וכן הוא אומר (תהלים קז) ארץ פרי למלחה למה מרעת יושבי בה. וכאן אינו מבואר שהיה ים לפני אלא שהעמק שהיה בו פירות מתוקים, וכדו' נהפך למלח. וא"נ כנ"ל שהיה ים שם, א"צ לומר שנהפך הים שהיה שם לים מלוח, אלא הים היה מלוח, אלא שהעמק נעשה למים מלוחים. [וההסבר הטבעי שים המלח מלוח כ"כ, הוא מפני החום ששורר שם, המים מתאיידים והמליחות הקיימת בכל הימים נעשית מלוחה יותר. והיינו למה שצידדנו כאן, שהיה כבר ים מלוח, אלא שהחידוש הוא שעמק השדים נהפך לים מלוח].

ובהאמונות והדעות מאמר ח כתב (בתו"ד כשבא להוכיח שהנחמות עוד לא התקיימו): והחמישי ישוב סדום לקדמותה, כמ"ש (יחזקאל טז, נה) ושבתי את שבותיהן וגו', ואחותיך סדום ובנותיה תשבן לקדמתן". וכבר ספרה התורה שימה של סדום היתה מתוקה והיו משקין ממנה ברגל, כאמרו (בראשית יג, י) וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן כי כלה משקה, ואמר (ש) כגן יי' כארץ מצרים, כמ"ש (שם ב, י) ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן, ואמרה כארץ מצרים כמ"ש

כל אחד בפני עצמו, אלא דבמקום זה המים והמלח התחברו יחד, אמנם צ"ב דב"ב (עד, ב) איתא כי הוא על ימים יסדה וכו' אלו ז' ימים וד' נהרות שמקיפין את א", ואחד מהם הוא ימה של סדום, ולפי"ז משמע שים המלח הי' בבריאת העולם, ואולי חלק ממנו הי' מבריאת העולם ואח"כ נוסף עוד. [ונ"מ לברכת עושה מעשה בראשית על ראיית ים המלח, דעל ים שלא הי' במע"ב א"א לברך, ואמרו בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שרק הרואה את כל ים המלח ביחד מברך, דבכהאי גוונא רואה גם את החלק שנברא בששת ימי בראשית, אמנם צ"ב למה לא כתוב מפורש שהרואה רק חלק מים המלח לא יברך, והנה אם רובו כבר הי' במעשה בראשית י"ל דאפשר לברך גם על החלק שנוסף אח"כ, דהברכה נקבעת לפי הרוב, דוגמא לדבר ממש"כ הביאור הלכה בסימן ריב שהרוב קובע בברכת הנהנין] עכ"ה.

טז. שכל המימות שבעולם מלוחים הם (וכ"ה בירוש' להלן, שלעת"ל ימתקו המים), ומי המעינות הם מן הגשמים המחלחלים לתהום [שנעשו ע"י התאיידות מי הים, לעננים], אמנם בכל המים יש מן המליחות, וא"כ שייך שיהיה ים מלוח גם ממי המעינות והנהרות, שנעשים ע"י הגשמים.

יז. ואגב, בפ' רש"ד הירש בראשית יט, כד: מאת ה' מן השמים - לאחר שכבר נאמר: וה' המטיר וגו', לא היה צריך להוסיף "מאת ה' מן השמים". אבל חשיבות גדולה נודעת לתוספת זו: מי שרואה היום את סביבות ים המלח, על מקורות הנפט המרובים, על כל הרכב הקרקע שלו, המורה על פעולת הר - געש - מבאר את חורבן הערים כמאורע טבעי רגיל: טבע הסביבה, המעיד על פעולת הר געש, - מבאר את התהוות ים המלח. וסיבות ההתהוות הן - טבעיות וארציות, ואין צורך להסב את התופעה אל ה' והשמים. כדי להוציא מן הלב דעה מוטעית זו, מדגיש הכתוב "מאת ה' מן - השמים" - אתם מחליפים סיבה במסובב: דבר הנראה לכם כסיבה, אינו, לאמיתו של דבר, אלא מסובב. טיב הקרקע והרכבה - כמות שהיא כיום - שעל פיהם אתם מבארים את השואה, אינם אלא תוצאות השואה; נסיכתה האמיתית אינה על הארץ ומהארץ, אלא - מאת ה', ומן השמים. דומה שכעין זה טועים בעלי ההשערה הגיאולוגית על התהוות העולם: עובדות התופעות, שעליהן הם מבססים את מסקנותיהם, אמת הן; אולם המסקנות עצמן בטעות יסודן: אף הם מחליפים סיבה במסובב: מה שנראה להם כסיבת ההתפתחויות המהפכניות, שהביאו לידי התהוות הארץ - אינו אלא תוצאה של מהפכות אשר ה' חולל אותן בבואו לברוא את הארץ עכ"ה.

יח. וכ"ה בירושלמי שקלים פרק ו, ב שהובא לעיל: כתיב (יחזקאל מז, ח) ויאמר אלי המים האלה יוצאים אל הגלילה הקדמונה זה ים של סמכו (סיבוכא) וירדו אל הערבה זה ים של טבריא ובאו הימה זה ים המלח אל הימה המוצאים זה הים הגדול... נוחא ימא רבא וימא דמילחא בשביל למיתקן ימא דטבריא ימא דסמכו לרבות דגתם דכתיב ביה (יחזקאל מז, י) למינה תהיה דגתם למיני מינים תהיה דגתם... וכ"ה בפרקי דרבי אליעזר, נא, וע' רד"ל שם.

(דברים יא, י) אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק, והיא היום חרבה מוצא מלח, וימה מלוח כאשר היא עכ"ד.

ובדבריו מבואר בהדיא שהיה שם ים לפני, ומימיו היו מתוקים, אלא שמפני חטאם נהפך לים מלוח. [ומה שהביא מכלה משקה, אינו מוכרח שהיה שם ים, אלא יאורים, וכנ"ל]. ולדבריו ודאי שאפשר לברך עושה מעשה בראשית.

וראיתי בתורת הקדמונים ב, טז, לר"ע מולנקדוב שגם הרחיב בעניין זה, וכתב להביא כמה מקורות שים המלח נוצר מששת ימי בראשית, ונקט שנחלקו ע"ד המדרש [ומה שהביא מהתנחומא הנ"ל אינו ראייה]. וגם הביא ראיות מדברי הראשונים לנידון הראשון שאין הכרח במעשה בראשית שהכוונה לדבר שנוצר בששת ימי בראשית.

וגם לחוששים, הנה גם על המדבר יש לברך, וכמבואר במשנה, וא"כ יש לכוון בברכתו על שתיהם, על ים המלח ועל המדבר, ואף שראה אותו לפני.

אמנם יש לדעת שהאגן הדרומי בים המלח התייבש (בשנים תשל"ו-תשל"ז), וכעת הוא מתמלא כל העת באמצעות משאבות ע"י תעלה מהאגן הצפוני לאגן הדרומי, שממלאות חלק קטן ממנו שגודר בצורה מלאכותית. המקום מופעל על ידי מפעלי ים המלח. וחוף חמי זוהר ואזור מלונות ים המלח, הם בחלק הדרומי המלאכותי (נעזרתי בזה בהרה"ג אלחנן בקרמן נר"ו). ולכאן לפי"ז כעת אינו ראוי לברך על הצד הזה עושה מעשה בראשית, ואף שהיה שם ים מלפנים, והמים שבו הם חלק מהים. ודמי לנהר שהסיטו אותו בני אדם שאין לברך עליו. ואף שיש לחלק שכאן היה הים, והמים הם אותו מים, וצ"ע. [וכן יל"ד לדברי הרמב"ם ושאר שלא הביאו את חילוק הגמ' בברכות, וכ"ה בש"ס בכת"י, וכנ"ל].

וכזאת יש לדון גם לעניין ים החולה, שכפה"נ הוא ים חילת או ימה של חילתא בב"ב, עד, ב, וע' ירוש' כלאים ט, ג חולתא, וים זה ייבשו אותו, ושוב הציפו אותו (אמנם כאן הם מים אחרים מהים המקורי). [אמנם האגם שבשמורת החולה, הוא נשאר מהים המקורי, וכ"ה בשער העין עמ' תפ].

לסיכום

נראה עיקר שברכת עושה מעשה בראשית אינה שייכת בדווקא לדברים שנבראו בששת ימי בראשית אלא שייכת בכל דבר שניכרת פעולת ה' בו, ורק כשנעשה ע"י מעשי בני אדם אינו מברך. [וגם בזה הובא שהרמב"ם ועוד ראשונים לא הביאו חילוק זה, וכ"ה בכת"י כמובא בדק"ס שם, וכנ"ל].

ומה"ט נראה שמברכים על ים המלח עושה מעשה בראשית, וכ"ה סתימת הראשונים והפוסקים, ומלבד זאת לעניין ים המלח מכמה מקורות נראה שהיה מששת ימי בראשית וכמבואר. [והחושש יכול להשהות ברכתו על המדבר, ויכוון על שניהם].

על האגן הדרומי בים המלח, שכיום הוא מלאכותי, יש לדון שאין לברך עליו, וא"כ יברך על החלק הצפוני, שהוא ודאי ים המלח.



הרב בניחו שדורפי

מרכז תורה ומדינה, ניצן

שיטת הרמב"ם בחיוב הצומות בזמן הזה

הקדמה

בר"ה יח ע"ב נאמר ביחס לצומות החורבן: "אמר רב פפא הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה יש שמד צום אין שמד ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין".

בביאור "שמד" ו"שלום" נאמרו הסברים שונים בראשונים, ולאור הסברים אלו יש לדון על זמננו זה האם הוא מוגדר כזמן של "שלום" שימים אלו צריכים להיות ששון ושמחה, ואולי להיפך - בשעת מלחמה יש לחייב בכל הצומות את חומרות תשעה באב: תענית גם בלילה, חמשה עיניים וחייב עוברות ומניקות. או שמא הוא מוגדר כ"אין שמד ואין שלום" שהצום תלוי ב"רצו".*

כמדומה שמנהג ישראל במשך הדורות היה שלא להחמיר בחמשה עיניים אפילו לא בשעות שהיו גזירות קשות, ואפילו בתקופת השואה, ומאידך גם כשנמצאים במצב של ביטול שעבוד מלכויות המשיכו בצום ולא הפכו אותו לששון ולשמחה. מנהג זה מעורר שאלה לאור שיטות רש"י והרמב"ן שהובאו בבית יוסף ובפוסקים. מתוך דברי הרמב"ם בהלכות ובפירושו המשניות, למדו אחרונים שיטה מחודשת בהבנת הגמרא, ולפיה מתיישב היטב המנהג המקובל.



השמטת הרמב"ם בהלכות תענית את דין "רצו"

הרמב"ם בהלכותיו לא כתב את דין הגמרא שבזמן שיש שלום, הימים האלו ימי שמחה, ולא שבזמן שאין שמד "רצו מתענין רצו אין מתענין". הוא מזכיר את דברי הגמרא בסוף הלכות תעניות (ה, יט), אך לא כדבר שהוא נפק"מ למעשה בזמן הזה: "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה שנאמר 'כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו'".

נראה שבוזה שהרמב"ם חילק את הדברים לשני דברים: "עתידים ליבטל", "ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים" הוא רמז לדברי הגמרא שיש שלב שבו הצומות מתבטלים, ויש שלב על גביו שבו הם נהפכים לימי שמחה. אך צריך בירור, שכן הרמב"ם לא כתב שדבר זה תלוי בכך שיהיה שלום, אלא רק בימות המשיח. וקשה, שכן בזמן שאין שמד צריך היה הרמב"ם לומר שאין חיוב צום אלא הדבר תלוי ברצון ישראל.

(א). ראה "בעניין צומות החורבן בימינו", הרב ארי כהן, האוצר פה, טבת ה'תשפ"ד, והמאמרים שציין שם שעסקו בנושא זה. בהזדמנות זו אודה לרב ארי כהן שנשאתי ונתתי עימו בסוגיה לאור מאמרו, והאיר עיני בכמה פרטים בסוגיה זו, אך מסקנותינו שונות.

הרמב"ן (תורת האדם ענין אבלות ישנה) כתב שאף על פי שבזמן שאין שמד אין חיוב לצום מן הדין מ"מ "עכשיו כבר רצו ונהגו להתענות בהם וקבלום עליהם, לפיכך אסור ליחיד לפרוץ גדרן, וכל שכן בדורות הללו שהרי בעונותינו שרבו יש שמד בישראל ואין שלום, הילכך חייבין הכל להתענות מדברי קבלה ותקנת נביאים". הר"ן (בחידושו לר"ה יח ע"ב, משפט זה לא נמצא בביאורו לרי"ף) השווה בין דברי הרמב"ן לדברי הרמב"ם "וכן ראיתי לרמב"ם ז"ל בפ' ה' מהלכות תענית שלא הזכיר בצומות הללו רצו כלל". אלא שיש לשאול על דברי הר"ן, שאם הרמב"ם סבר כדברי הרמב"ן הרי שהוא היה צריך לכתוב את הדין ואת המנהג שעל גביו, ולא לסתום שיש חובה לצום.

גם המ"מ השווה בין דברי הרמב"ן ודברי הרמב"ם, ומדבריו נראה שהוא גרס כך בדברי הרמב"ם, ונבאר את הדברים ואת הקושי שבגירסה זו. הרמב"ם בפ"ה מהלכות תעניות מונה את ה"ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן... ואלו הן יום שלישי בתשרי... ועשירי בטבת... ושבעה עשר בתמוז... ותשעה באב". ואח"כ כתב:

הלכה ד: "וארבעת ימי הצומות האלו הרי הן מפורשין בקבלה 'צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי', צום הרביעי זה שבעה עשר בתמוז שהוא בחדש הרביעי, וצום החמישי זה תשעה באב שהוא בחדש החמישי, וצום השביעי זה שלשה בתשרי שהוא בחדש השביעי, וצום העשירי זה עשרה בטבת שהוא בחדש העשירי".

הלכה ה: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלשה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן...".

המגיד משנה כתב על דברי הרמב"ם בה"ה: "ונהגו כל ישראל וכו'. תלה רבינו ענינן במנהג לפי שנתבאר בגמרא שם שבזמן שיש שלום דהיינו לכשיבנה בהמ"ק הן לששון ולשמחה אין שלום ואין גזרה ידועה על כל ישראל רצו מתענין רצו אין מתענין, חוץ מתענית תשעה באב הואיל ונכפלו בו צרות. ועכשיו נהגו הכל כמ"ש רבינו והרי הן חובה על כל ישראל עד שיבנה בהמ"ק. ובשלשה עשר וכו'. תענית זה לא נזכר בגמרא אבל נהגו בו..."

מדברי המגיד משנה עולה שהבין שדברי הרמב"ם בה"ה כוונתם על כך שחובת התענית בכל ארבעת הצומות היא משום מנהג, וכפי שכתב הרמב"ן, ומדינא אין חיוב לצום משום שכיום אין שלום ואין שמד.

במהדורת פרנקל הובאו דברי המ"מ בתוספת קצת בציטוט דברי הרמב"ם, ומהם נראה שהטעם שביאר כך את דברי הרמב"ם הוא משום שהוא גרס בדברי הרמב"ם: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בהן ובשלשה עשר באדר"².

על פי דברי המ"מ מיושבת קצת הערתנו על דברי הר"ן, שכן הרמב"ם כן רמז שחיוב הצומות בזמן הזה הוא רק ממנהג. אך יש לשאול על גירסה זו וביאור זה בדברי הרמב"ם שתי שאלות: א. הרמב"ם לא כתב את עצם הדין שחיוב הצומות כאשר אין שמד תלוי ברצון ישראל, ואדרבא כתב בסוף דבריו שרק בימות המשיח יתבטלו הצומות.

(ב). עיין גם בפירוש בני נמין ודברי ירמיהו על הרמב"ם שהעירו על כך, ועיין גם במעשה רוקח.

ב. לפי ביאור זה הרמב"ם כתב ביחס לכל הצומות שהם תלויים במנהג, ולא חילק בין תשעה באב לשאר הצומות, והרי תשעה באב אינו תלוי ב"רצו".¹

משום כך נראה שהגרסה הרגילה בדברי הרמב"ם היא הגרסה הנכונה, ומה שכתב הרמב"ם בה"ה "נהגו כל ישראל" מיירי רק ביחס לתענית אסתר שאין לה מקור בפסוקים ולא מפורשת בדברי חז"ל, ולכן כתב הרמב"ם לגביה "נהגו", ואילו חיוב ארבעת הצומות אינו תלוי במנהג אלא הוא דין גמור.

אלא שביאור זה בדברי הרמב"ם מדגיש יותר את השאלה – מדוע לא כתב הרמב"ם שבזמן שאין שמד ואין שלום חיוב הצומות תלוי ב"רצו"?



שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות שתליית הצומות ברצון ישראל נאמר בבית שני

נראה לבאר את שיטת הרמב"ם על פי דבריו בפירוש המשניות (ראש השנה א, ג), מהם עולה שבדברי הגמרא "רצו – מתענין; לא רצו – אין מתענין" מדברים על זמן בית שני: "ובבית שני לא היו מתענין לא עשירי בטבת ולא שבעה עשר בתמוז, אלא הרוצה יתענה או שלא יתענה ולפיכך לא היו יוצאין על טבת ועל תמוז, אמר ה' 'כה אמר ה' צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי' וכו', כאלו נתן את הבחירה בידם באלו הימים אם רצו מתענין בהם או שלא יתענו. וצום הרביעי הוא שבעה עשר בתמוז, לפי שתמוז הוא החדש הרביעי, וצום החמישי תשעה באב שהוא בחדש החמישי, וצום השביעי צום גדליה, וצום העשירי עשירי בטבת לפי שהוא בחדש העשירי. והיו מתענין תשעה באב אף על פי שהוא מסור לרצונם מפני שהוכפלו בו צרות כמו שיתבאר בתעניות".

הגמרא בראש השנה (יח ע"ב) ביארה שבתמוז וטבת אין חיוב לצום משום שמדובר בזמן שאין שמד ואין שלום, אך בתשעה באב מתענים מפני שהוכפלו בו צרות, ומשום כך השלוחים היו יוצאים על חודש אב אך לא על תמוז וטבת. רש"י (ד"ה דאמר) ביאר את דברי הגמרא: "ומתניתין בזמן הזה קא מיירי, מדקתני וכשהמקדש קיים כו'". דהיינו שלדבריו המשנה מדברת על זמן החורבן ובזמן החורבן, אם אין שמד רצו מתענין רצו אין מתענין וכן ביאר גם ר"ח. אך מדברי הרמב"ם עולה שביאר שהמשנה דיברה על זמן בית שני, ובזמן בית שני לא היו חייבים לצום בתמוז וטבת, ובכל זאת צמו בתשעה באב.

על פי מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות שדין "רצו – מתענין; לא רצו – אין מתענין" היה קיים בבית שני, למדו אחרונים² בדברי הרמב"ם שדין "רצו" היה נכון רק על זמן שיש בו מקדש, אך לאחר חורבן בית שני אין הדבר תלוי ברצונם, ותמיד חייבים לצום, ומשום כך לא כתב הרמב"ם בהלכות תענית שבזמן החורבן הצומות תלויות ברצונם, אלא כתב שלעתיד לבוא

1. כן הקשו מרכבת המשנה (אלפנדריי) ולב שלם על הרמב"ם.

2. ידי אליהו (ר') אליהו גליפאפה, קושטנטינא תמח) תיקון מא; משכנות יעקב סי' קמט (קלו); שפת אמת ר"ה יח ע"א ויט ע"א.

בימות המשיח עתיד שוב הצום להתבטל, ואף להפוך לששון ושמחה, וזה רק בזמן שיהיה מקדש".



קושיות על שיטת הרמב"ם ויישובן

התשב"ץ (ח"ב סי' רעא) הביא את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות, ותמה עליהם: "ובפירוש המשנ' להרמב"ם ז"ל ראיתי דברי תימא שהוא מפרש שם שבימי המקדש היו מתענין באב ומתני' דעל ששה חדשים שלוחים יוצאים דתנן על אב מפני התעני' מפרש לה אף בזמן שביהמ"ק קיים. ואי אפשר לפרש כן שהרי סיפא דמתני' קתני ובזמן שביהמ"ק קיים יוצאין אף על אייר מפני תקנת המועדו' ועל המשנ' בגמ' מוכח הכי דבזמן דאיכא שלום דהיינו בזמן שביהמ"ק קיים הו' כלהו ששון. והיכא דליכא שלום ולא שמד דתליא מילתא ברצו הוא דאב מתענין בו משום דהוכפלו בו צרות. ואם בזמן שביהמ"ק קיים היו מתענין באב. א"כ קרא דכתיב דהוי ששון מתי יהי' זה. ונרא' שמה שכ' הרב ז"ל בזה הוא טעו' סופר והמעייין בסוגיית הגמרא יבין זה כי מפורש הוא שם".

קושייתו הראשונה של התשב"ץ היא שמלשון המשנה "וכשהיה בית המקדש קיים" משמע שעד עתה המדובר הוא כאשר בית המקדש לא קיים. בטורי אבן (ר"ה יח ע"א) כתב שצריך לגרוס במשנה "וכשהיה בהמ"ק קיים יוצאין על אייר" ולא "אף על אייר", שכן תמיד יוצאים על שישה חודשים. בזמן המקדש יצאו על אייר ולא על אב, ובזמן החורבן על אב ולא על אייר. בשפת אמת (ר"ה יח ע"א) כתב שעל פי גרסת "אף על אייר" מיושבת קושיית התשב"ץ על הרמב"ם, שכן יש לבאר שמה שאמרה המשנה שעל שישה חודשים השלוחים יוצאים זה בזמן החורבן, אך בזמן המקדש היו יוצאים על שישה חודשים אלו ובנוסף להם גם על אייר. וא"כ גרסה זו מתאימה לשיטת הרמב"ם, ומיישבת את קושיית התשב"ץ.¹

את קושיית התשב"ץ מהגדרת "שלום" יש ליישב שהרמב"ם יגדיר שלום בדרך אחרת מהרמב"ן, ואין הכוונה לבית המקדש. ניתן לומר שהרמב"ם יסבור כדברי רש"י ששלום היינו שאין יד האומות תקיפה עלינו, ובבית שני הייתה יד האומות תקיפה על ישראל,² ומשום כך בבית שני לא היו ימים אלו ששון ושמחה. בספר ידי אליהו³ ביאר בדעת הרמב"ם ש"שמד"

ה). אמנם הרמב"ם לא הזכיר במפורש מקדש אלא "ימות המשיח", והגדרת ימות המשיח אינה בהכרח מקדש, אך כבר כתב הרמב"ם (מלכים יב, ב) לגבי סדר הזמנים בזמן המשיח: "וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים שתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו". וא"כ גם הרמב"ם לא ידע בוודאות דבר זה, ואין לדקדק מכך שכתב "ימות המשיח" על הזמן המדויק של חלות הדבר.

1). ע"ע רמב"ם בהלכות קידוש החודש פ"ג ה"ט שבדפוסים איתא "אף על אייר" ובכתבי היד (מובאים בשינויי נוסחאות שבסוף מהדורת פרנקל) אין את המילה "אף".

2). כפי שכתב רש"י בישעיה יא, יא: "גאולת בית שני אינה מן המניין שהרי משועבדים היו לכורש".

3). הנ"ל.

היינו חורבן הבית, ו"שלוש" היינו בזמן הגאולה העתידה, ובבית שני, לא היה לא שמד ולא שלום.

בשפת אמת (ר"ה יח ע"א) הקשה על הבנה זו בשיטת הרמב"ם מכך שהגמרא בהמשך הסוגיא אומרת שבג בתשרי היה יום טוב של מגילת תענית, ומבארת שלמ"ד שמגילת תענית בטלה מוכרחים לומר שזה היה בזמן המקדש, ועל כך שואלת הגמרא שגם בלא מגילת תענית יום זה הוא יום ששון ושמחה בגלל צום השביעי שהוא ששון ושמחה, וא"כ מוכח שכל ימי בית שני היו ימים אלו ששון ושמחה. ומשום כך נוטה השפת אמת לבאר את דברי הרמב"ם שבבית שני היו צמים את תשעה באב בלבד, ולא שכל דין "רצו - מתענין" היה קיים בבית שני. אך אח"כ (בדף יט ע"א) מיישב השפת אמת שכוונת הגמרא באומרה "כאן שבית המקדש קיים" אינו רק לבית המקדש אלא לזמן שהיה שלום בזמן המקדש, ורק בזמן זה לא בטלה מגילת תענית וא"כ גם היה יו"ט בג בתשרי.

בשו"ת משכנות יעקב^ט הקשה על שיטת הרמב"ם: "ובהיות שיטת הרמב"ם כן נפלאתי איך יפרש כולה סוגיה דר"ה שם דמק' 'ואלו אתמוז ואטבת לא נפקי' כו' דאיירי בזמן החורבן כדמ' ממתניתין דקתני ובזמן שבהמ"ק קיים כו' וכפי' רש"י שם ואפ"ה משני שם הגמ' דתלי' ברצו ולהכי לא מטרחי שלוחים עליהו. וכן כל הסוגיא שם בפלוגתא אי בטלה מגילת תענית, לא אתי שפיר כלל לפי שיטה זו של הרמב"ם דבזמן בית שני הוא דתליה ברצו הא בזמן החורבן חובה וכולה סוגיא לא משמע הכי ודוק".

המשכנות יעקב מקשה שלפי הבנה זו שבזמן החורבן חיוב הצומות הוא מוחלט ואינו תלוי ברצונם, א"כ היו צריכים לשלוח שלוחים גם על שאר הצומות ולא רק על תשעה באב, ומשמע שתירוצן הגמרא על כך הוא שהצום תלוי ברצונם אפילו בזמן החורבן.^ט

יתכן שיש ליישב את קושיית המשכנות יעקב על הרמב"ם על פי מה שכתב הריטב"א. הריטב"א התקשה, מכיוון שכבר הורגלו להתענות בתמוז וטבת, מדוע לא יוצאים עליהם שלוחים, והביא לדבר שני תירוצים ודחאם, ובסוף מתרץ: "דודאי בימי חכמי התלמוד כבר היו נוהגין בתמוז וטבת וכבר קבלו עליהם ורצו בהם כל ישראל כמו בזמנינו זה ושוב אי אפשר לעקורם, אבל כשנשנית משנתינו לא רצה לשנות דנפקי שלוחין עליהו משום דההיא שעתא היו תלויים ברצון ויש שהיו מתענין ויש שלא היו מתענין וכיון דכן לא היו מטריחין לשלוח שלוחים, ומיהו תלמודא פריך מעיקרא דליפקו אתמוז וטבת משום דהשתא כבר היו מורגלין ופשוטין ומקובלין בכל ישראל והיה סבור שכך היה לעולם, ולהכי פרקינן דלאחר החורבן ברצון היו תלויין, וכשנשנית משנתינו רופפין היו ביד ישראל".

ט. הנ"ל.

י. שאלה זו קשה לא רק אליבא דהרמב"ם, שהרי גם לסוכרים שגם בזמן החורבן אין חיוב לצום צומות אלו, הרי בזמן שהיה שמד היה חיוב לצום אותם, וא"כ מדוע לא היו יוצאים על הצומות בזמן שהיה שמד? והרי יש חיוב לצום אותם? התשב"ץ (ח"ב סי' רעא) כתב מטעם זה שחיוב הצום בשעת השמד הוא רק למי שיש עליו שמד, ומשום כך לא היו צריכים לשלוח שלוחים. אך דבריו אלו הם בניגוד לדברי הרמב"ן שאם יש שמד במקום אחד חייבים לצום גם במקומות אחרים, ולשיטת הרמב"ן חזרת קושיא זו.

יא. סיום דברי המשכנות יעקב הם כקושיית השפת אמת הנ"ל.

לכאורה היה ניתן ליישב כך גם על פי דברי הרמב"ם עם שינוי קל – משנתנו נשנתה בזמן בית המקדש, ולכן יצאו רק על אב ולא על תמוז וטבת, ואכן לאחר החורבן היו יוצאים גם על תמוז וטבת. אך אי אפשר לתרץ כך בדעת הרמב"ם, שכן החילוק שבין תקופת הבית לתקופת החורבן מפורש במשנה לגבי חודש אייר, ולפי זה היתה צריכה המשנה לכתוב גם את החילוק לגבי תמוז וטבת.

ואולי יבאר הרמב"ם כפי התירוץ הראשון שהביא הריטב"א ודחאו: "ויש מתרצים דהכי קאמר דכיון שהיו קלים בתחלתם שאילו לא רצו לא היו מתענים אף עכשיו שקבלום עליהם לא היו מקפידים לשלוח עליהם שלוחין".⁹



הוכחות לשיטת הרמב"ם

על פי שיטת הרמב"ם מתיישבות כמה קושיות בגמרא:

א. על פי הבנה זו, מתבארת קושיה שהקשו ראשונים:

בגמרא מבואר שההבדל בין תשעה באב לשאר הצומות הוא משום שבתשעה באב הוכפלו הצרות. התוספות¹⁰ שאלו שבמשנה בתענית (ד, ו) מבואר שגם ב"ז בתמוז הוכפלו הצרות, וא"כ מדוע רק את תשעה באב קבעו כתענית גמורה ולא תלו ברצונם, ולא קבעו כן גם ביחס ל"ז בתמוז? התוס' יישבו את קושייתם "חורבן בית המקדש תקיפא טובא, ועוד לא דמי לט' באב דצרה אחת הוכפלה בו".

על פי הרמב"ם קושיה זו לא קשה כלל: בזמן בית המקדש השני עוד לא אירעו כל הדברים שאומרת המשנה לגבי י"ז בתמוז, אלא רק נשתברו הלוחות, וכל שאר הצרות שמתוארות שם אירעו כחלק מתהליך של חורבן בית שני.¹¹ ומשום כך רק תשעה באב "הוכפלו בו צרות": נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ, וחורבן בית ראשון.¹²

יב). הריטב"א באפשרות האחרונה מיישב שרק על צומות חמורים שלוחים יוצאים. לכאורה היה ניתן ליישב כך גם את דעת הרמב"ם (לקמן נבאר שבהכרח הרמב"ם סובר שתענית זו היא תענית קלה ולא עם חומרי תשעה באב), אך אין ביאור זה לא נכנס בדברי הגמרא, שכן הגמרא מיישבת את קושיית מדוע לא יצאו שלוחים על תמוז וטבת, על ידי ביאור דין "רצו מתענין..." ומחמת כך ביאר הריטב"א באפשרות זו שדין "רצו מתענין" אינו על איסור אכילה ושתיה, אלא על חיוב בחמשה עיניים, וכוונת הגמרא היא שמכיוון שאין בשאר תעניות חיוב עינוי בחמשה עיניים, אין יום זה מצריך שליחת שלוחים. אך לשיטת הרמב"ם לא זה מה שנאמר בדין "רצו מתענין", וא"כ כיצד מועיל דין "רצו מתענין" ליישב מדוע אין השלוחים יוצאים על תמוז וטבת?

יג). ר"ה יח ע"ב ד"ה הואיל, וכעין דבריהם גם ברשב"א, ריטב"א, ר"ן ומאירי.

יד). בבית ראשון הובקעה העיר בתשעה בתמוז ולא בשבעה עשר בו כמבואר שם בגמרא ובתוספות.

לגבי "הועמד צלם בהיכל" נאמרו בירושלמי שתי אפשרויות אם המדובר בימי מנשה, ואז גרסת המשנה היא "הועמד", או שאפוסטומוס העמידו וגרסת המשנה היא "העמיד צלם בהיכל", הרמב"ם (תעניות ה, ב) "ושרף אפוסטומוס הרשע את התורה, והעמיד צלם בהיכל" ונראה שהוא סבר שזה היה בבית שני ולא בימי מנשה.

טו). בצפנת פענח ביאר בדומה לזה את שיטת הרמב"ם אך התקשה איך יבאר הרמב"ם שהוכפלו צרות בתשעה באב לפני חורבן בית שני, ולענ"ד דברי הרמב"ם מיושבים.

ב. יש להביא סיוע לדברי הרמב"ם^{טז} שגם בזמן בית שני היה צמים בימים אלו, שכן הנבואה בזכריה שממנה למדה הגמרא שיש אפשרות של צום ואפשרות של ששון ושמחה, מדברת על תקופת בית שני. הראשונים האחרים ביארו שזה נקרא בשם של צום בגלל העתיד, אך בבית שני הם היו ששון ושמחה, אך דברי הרמב"ם פשוטים יותר.

ג. השפת אמת (ר"ה יח ע"ב) הקשה מדוע לא שלחו שלוחים על הימים הטובים שנקבעו כנגד הצומות, וכתב שעל פי דברי הרמב"ם מיושבת הערה זו, שכן גם בזמן הבית לא תמיד היו ימים אלו ששון ושמחה.



תוקף הצומות בזמן הזה לפי הרמב"ם

לפי מה שהתבאר על פי דרכו של הרמב"ם שבזמן הגמרא והמשנה כל דין ארבע תעניות היה חיוב גמור ולא תלוי ברצונם, מוכח גם שחיוב התענית בימים אלו אינו כולל חמשה עיניים ותענית מהלילה, ונבאר את דברינו.

בגמרא לא התבאר האם דינם של התעניות שתלויות ברצון, הוא כדין תשעה באב קל יותר. הרמב"ן (תורת האדם ענין אבלות ישנה) כתב: "ומסתברא דכולהו ארבע צומות תענית צבור הן, ונביאים גזרו אותם וכל חומרי תענית עליהן, מפסיקין בהן מבעוד יום ואסורין ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה כת"ב, וקרא מקיש להו לתשעה באב. אלא האידנא כיון דבזמן דליכא שמד בטילין רצו ונהגו להתענות בהן ולא רצו לנהוג בהם בחומרות הללו, אבל מעיקר התקנה ודאי אסורין הן בכולן דלא גרעה גזרת נביאים מגזרת בית דין בתעניות אמצעיות ואחרונות, וכל דתקון נביאים כעין דאורייתא תקון... והאי דנקיט בגמרא לאיסור תשעה באב בלחוד, משום דשאר א' רצו מתענין' אוקמינהו ולא מדכרי להו במתני' ולא בגמרא כלל, והיינו דאמרינן במגילה (ה ע"א) רבי נטע נטיעה בפורים ורחץ בקרונה של צפורי בשבעה עשר בתמוז ובקש לעקור תשעה באב, לומר שעקר שבעה עשר בתמוז משום דאין שלום ואין שמד היה בימיו ומשום הכי רחץ, הא מעיקר דינא אסור הוא ברחיצה למתענין בו. וליכא לפרושי שרחץ והתענה בו, דהא אפילו תשעה באב בקש לעקור. דמיא הא מילתא לההיא דאמרינן בראש השנה (י"ח ב') מעשה וגזרו תענית בחנוכה וירד ר' אלעזר ורחץ ור' יהושע וסיפר אמרו להם צאו והתענו על מה שהתעניתם הא למתענין בו מן הדין אסורין ברחיצה כדפרישית, אלא מיהו האידנא פוק חזי מה עמא דבר".

הרמב"ן כתב שמסברא, וממשמעות הכתוב, כאשר יש חיוב לצום את כל התעניות ואין תלויות ברצון ישראל, הרי שיש להם את תוקף התענית של תשעה באב, אך בזמן שאין חיוב לצום, דינן קל יותר, ומשום כך הגמרא אמרה את חומרת התענית רק ביחס לתשעה באב.

טז. וכ"כ בשפת אמת ר"ה יח ע"א על פי דברי הרמב"ם.

יז. עי' גם בטורי אבן הנ"ל שהעיר על כך.

יח. הריטב"א (ר"ה יח ע"ב) מבאר באחת האפשרויות שכל דין "רצו אין מתענין" אין הכוונה לתענית עצמה, שהיא מחוייבת תמיד, אלא לחמשה עיניים ותענית מבערב. גם הר"ן (בחדושי וביאורו לרי"ף) כתב שבזמן שאין שמד אין

הרמב"ן מסיים שיש לעשות כמנהג שנוהגים הציבור, ונראה שכוונתו לומר שהציבור לא נוהג לצום מבערב ולא להתענות בחמשה עיניים, וכך יש לעשות, אף על פי שלפי שיטתו, ש"בדורות הללו שהרי בעונותינו שרבו, יש שמד בישראל ואין שלום, הילכך חייבין הכל להתענות מדברי קבלה ותקנת נביאים" מצד הדין היו צריכים לנהוג בכל הצומות כדין תשעה באב. וכן כתב בדעתו התשב"ץ (ח"ב סי' רעא): "מובן מדבריו הוא שכן הוא הדין אלא שהמנהג אינו כן". התשב"ץ עצמו סובר שאכן במקום שיש שמד, כל עוד שאינם אנוסים, חובה לנהוג בכל העיניים ולהתחיל את התענית מבערב, אלא שהוא סובר מחמת זה שהגדרת שמד היא רק ביחס למי שנמצא בשמד עצמו, ולא שיש שמד על משהו מישראל (וכן עולה מדברי המ"מ תעניות ה, ה). יש מהאחרונים שכתבו בגלל דברי הרמב"ן שראוי להחמיר בכל הצומות את חומרות תשעה באב (עי' של"ה תענית נר מצוה ו; שער הציון תקנ ס"ק ט), אך נראה שבמשך הדורות גם בזמן שהיה שמדות לא נהגו ישראל להחמיר בכל הצומות כחומרות תשעה באב.

על פי דברי הרמב"ם כפי שהתבארו כאן, שבזמן החורבן חיוב הצומות הוא מוחלט ואינו תלוי ברצון ישראל, עולה קולא בעניין זה.

על שיטת הרמב"ן יש לשאול - בגמרא (פסחים נד ע"ב; תענית יא ע"ב) נאמר "אין תענית ציבור אלא תשעה באב בלבד", ומבואר בגמרא שרק בתשעה באב חייבים להתענות מבערב, וחייבים בחמשה עיניים, ומדוע לא נאמרו חיובים אלו ביחס לכל התעניות? הרמב"ן בדבריו יישב קושיא זו: "והאי דנקיט בגמרא לאיסור תשעה באב בלחוד, משום דשאר ב'רצו מתענין' אוקמינהו ולא מדכרי להו במתני' ולא בגמרא כלל". יישוב זה אינו נכון לפי דברי הרמב"ם כפי שהתבאר לעיל, שכן בזמן הגמרא כל הצומות לא היו תלויים ברצונם אלא היו מוחלטים, וא"כ לפי שיטת הרמב"ם קושיא זו מוכיחה שחומרות תשעה באב קיימות רק בתשעה באב ולא בשאר התעניות של החורבן.

הרמב"ן מבאר על פי דרכו את מעשהו של רבי (במגילה ה ע"ב) שרחץ ב"ז בתמוז, משום שבזמנו לא היו מחויבים להתענות, וסבר הרמב"ן שהרחיצה היא ביטול התענית לגמרי. הרשב"א מבאר בדומה לדרכו של הרמב"ן, שהטעם שרבי התיר את הרחיצה ב"ז בתמוז הוא משום שהתענית תלויה בקבלת הציבור ולא קיבלו את כל חומרי תשעה באב, אלא רק את הצום, ולדבריו רבי כן צם ב"ז בתמוז והתיר רק את הרחיצה (וכן סברו גם התוס'). על פי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם יש לבאר את מעשהו של רבי בדרך אחרת. רבי כן צם ב"ז בתמוז, אך הטעם שהתיר את הרחיצה לא היה משום שחיוב התענית תלוי בקבלת הציבור, אלא משום שבכל הצומות האחרים אין איסור רחיצה. כך אכן ביאר המאירי שם: "כבר בארנו במסכת תענית שאין תענית צבור בבבל אלא ט' באב בלבד הא שאר תעניות מותרים ברחיצה אף בחמין ואף אין להם שום דין של תענית צבור ואפילו בפרהסיא והוא שאמרו על רבי שרחץ בקרונה של צפורה בשבעה עשר בתמוז".

חיוב בכל העיניים משום שלא קיבלו עליהם אלא רק צום, אך לא התייחס לשאלה מדוע בזמן שיש צרות בגלות לא צמים בכל הצומות כמו תשעה באב.

(ט). כפי שביארו התוס' והרשב"א, ולא כרמב"ן.

וא"כ שיטת הרמב"ם מיישבת את מנהג ישראל, שאף בשעת השמדות לא התענו תענית גמורה, וכן לאידך אף לאחר יציאה משעבוד מלכויות, מ"מ ממשיכים בצום כל עוד שאין בית מקדש.



אוצר יורה דעה

מסחר במאכלות אסורות בכלי סגור ועל ידי חברה ♦ אדם אוסר דבר שאינו שלו בין נסך ♦ מדוע בדורות הקודמים לא חששו במקוואות רבים לשיטת הראב"ד בדין נתן סאה ונטל סאה ♦ גרדי איסור לפני עיוור לא תתן מכשול ו'מסייע ביד עוברי עבירה' ♦ האם מי שנהרג בעל כורחו בגלל היותו יהודי נקרא 'קדוש' [מאמר תגובה] ♦ האם מותר לאדם להציל את בנו ולא את מי שעומד מולו

הרב הראל דביר

נריה

מסחר במאכלות אסורות בכלי סגור ועל ידי חברה

פתיחה

יש לדון האם מותר לסחור במאכלות אסורות באריזה סגורה על ידי חברה. נאמר במשנה (שביעית ז, ג): 'אין עושים סחורה בפירות שביעית, ולא בבכורות, ולא בתרומות, ולא בנבלות, ולא בטרפות, ולא בשקצים, ולא ברמשים'. ויש לדון: א. מה תוקף האיסור: מדאורייתא או מדרבנן. ב. מה הדין כשהאיסור ארוז באריזה הרמטית. ג. האם מותר לעבוד כמוכר בחנות של גוי שסוחר במאכלות אסורות. ד. האם מותר להקים חברה בע"מ שסוחרת במאכלות אסורות, והאם מותר ולעבוד בה כמוכר.



תוקף האיסור

מדברי המשנה משמע שהאיסור הוא מדרבנן, שכן נאמר (שם, ד): "לקח בכור למשתה בנו או לרגל ולא צריך לו מותר למכרו צדי חיה עופות ודגים שנודמנו להם מיני טמאין מותרים למכרן רבי יהודה אומר אף מי שנתמנה לו לפי דרכו לוקח ומוכר ובלבד שלא תהא אומנותו בכך וחכמים אוסרין".

היתר זה של הזדמנות, תואם יותר להבנה שהאיסור הוא מדרבנן ולא מן התורה, שכן אם יש איסור תורה, קשה יותר לחלק בין קביעות להזדמנות.

אולם בגמרא (פסחים כג, א) דנו אם סתם איסור אכילה אסור גם בהנאה או שלא, ובתוך הדיון נאמר: "והרי שרצים, דרחמנא אמר שקץ הוא לא יאכל, ותנן: צידי חיה ועופות ודגים, שנודמנו להם מינין טמאין - מותרין למוכרן לנכרים. שאני התם, דאמר קרא 'לכם', שלכם יהא. אי הכי, אפילו לכתחלה נמי. שאני הכא, דאמר קרא 'יהיו', בהוייתן יהו".

אם דרשת 'יהיו' אינה אסמכתא אלא דרשה גמורה, הרי שהאיסור הוא מן התורה. וכן מבואר בתוס' הר"ש משאנץ (ד"ה אמר) ובתוס' דידן (שם ד"ה אמר) ובר"ן (חי' שם ד"ה אמר) שאיסור הסחורה הוא מן התורה. וכן כתב הרא"ש (ב"ק ז, יג), וכן משמעות התשב"ץ (ג, רצב).

לעומת זאת, הרשב"א (שו"ת ג, רכג) כתב שהאיסור הוא מדרבנן.⁸ וכן כתב תרומת הדשן (סי' ר). ותרומה"ד הוסיף שהדרשה בגמרא בפסחים היא אסמכתא, ושכן הוא בגיליון התוס'. וגיליון זה שהיה לפניו בכתב יד, אינו מופיע בדפוסים שלנו.⁹

גם באחרונים הדבר לא הוכרע. הנודע ביהודה (מהד"ת יו"ד סי' סב ד"ה והנה) כתב: 'והנה העליתי להסכמת כל הראשונים שהוא רק מדברי סופרים, ממילא יש לנטות להקל באיזה סברא שאפשר'. סתם ולא פירש היכן העלה ומניין העלה. ולעיל מינה דן בזה דווקא לא מופיעות בדבריו הוכחות לכך שהסכמת הראשונים שהאיסור הוא מדברי סופרים. ושכנגדו חלוק עלי, מאן ניהו החת"ס, שכתב (יו"ד רס"י קה): 'וכמעט כל הראשונים והאחרונים החליטוהו לאיסור דאורייתא, זולת תה"ד סי' ר' בשם גליון תוס'. ולפי האמור לעיל, נראה לכאורה שבעיקרא דמילתא, שפתי החת"ס ברור מילל, אלא שיש להוסיף לסיעת המקלים את הרשב"א, שכל הנראה תשובתו לא עמדה לנגד עיני החת"ס. וגם המשנה למלך (הל' מאכלות אסורות ח, יח), הט"ז (קיו, א), הפר"ח (קיו, א), החיי אדם (בינת אדם כלל סד (פג)) וערוה"ש (קיו, כו; כח) נקטו שזה איסור תורה. וביביע אומר (ח, יו"ד יג, א) הביא מקורות רבים בזה, ומסקנתו שהדעה המרכזית יותר לאיסור מן התורה, ועם זאת בהמשך תשובתו (אות ה) הוא מצרף ספק זה לספק ספיקא.



סחורה באיסור שארזו באריזה הרמטית

הש"ך (קיו, ב) כתב שהאיסור הוא דווקא במכירה לצורך אכילה, והסביר זאת בשני אופנים: "דדוקא כשמוכר לצורך אכילה איכא למיגזר' שמא יבא לאכול מהן כיון שהוא מוכר לאכיל' או

א). החיד"א (שירי ברכה קיו, א) כתב שלרשב"א האיסור הוא מדרבנן. אלא שלשונו היא: 'מתשובות הרשב"א ח"ג סימן רכ"ג נראה דסבר דאיסור זה מדרבנן, ובהערות המו"ל שם (אות א) כתב: 'צ"ב למה כתב "נראה דסבר" וכו', הרי להדיא כתב שם שהוא דרבנן. ונראה משום דהתם מיירי במקבל בהמה טמאה בחובו, ובזה דווקא אפשר דהוא דרבנן, כמ"ש בבית אדם סימן ס"ד, שלדעת הרשב"א איסור סחורה דאורייתא, אלא שמסרו הכתוב לחכמים. ע"ש. ואולי בזה נסתפק רבינו'. ולענ"ד קשה לומר כן, אחר שהרשב"א כתב בהחלטיות: 'ואפילו לעשות בו סחורה אלא מדבריהם', לכאורה לשון זו לא הותירה מקום לומר שסחורה אסורה מן התורה.

והפר"ח (קיו, א) הסיק מתשובה אחרת של הרשב"א (א, פט) שהאיסור הוא מן התורה, וביישוב התשובה דידן עם מסקנה זו כתב: 'לפי שהאיסור וההיתר אינם מפורשים בקרא אלא שהכתוב מסרו לחכמים שייך שפיר למימר הני לישני'. ולכאורה אין זה מרווח, וסוף סוף על ה'מסר' גופא צריך לדון אם תוקפו דאורייתא או דרבנן, ולא ברור אפוא מדוע במקום אחד כתב שדאורייתא ובמקום אחר כתב שדרבנן. ועוד קשה, שהלשון 'אינו... אלא מדבריהם' היא לשון ברורה של הנגדה לאיסור תורה, ולא תיאור סתמי של האיסור. ואליבא דאמת נראה לכאורה שאין הכרח לדייק מהתשובה בח"א שהאיסור הוא מן התורה, ואין צורך ליישב את הסתירה. ומסקנה זו תואמת ללשון נוספת של הרשב"א בתשובה שלישית הנוגעת לנידונו (א, שא) ונוכרה בפר"ח: 'ולא אסרו אלא הגדלים לאכילה'. ושוב ראיתי שבשו"ת יביע אומר (ח, יו"ד יג, א) הסתייג בקצרה מדברי הפר"ח, ונקט בדעת הרשב"א שהאיסור הוא מדרבנן.

ב). ויעוין עוד בניתוח שיטות ראשוני אשכנז בספרו של הרב רועי זק: קווים לדרכו ההלכתית של רבי אלעזר בן רבי יהודה מגרמיזא, עמ' 265-269.

ג). העירני הרב משה בוטון שליט"א: 'יש לציין שמלשון הש"ך שהבאת שדן באיכא למיגזר משמע שזה גזירה והיינו מדרבנן לכאורה. אלא אם תפרש שזה דרישת טעמא דקרא. ודוחק. ומסתמא שעוד ראשונים או אחרונים דנו בטעם האיסור ולכאורה זה מוכיח שהם סוברים שזה דרבנן'.

שמא יבא לטעום כדרך המוכרים לאכילה אבל כשאינו מתעסק בו לצורך אכילה ליכא למיגזר א"נ לשמא יבא לאכול לא חיישינן דאטו ברשיעי עסקינן דלא מזדהרי למיכל איסורא אלא הטעם הוא משום דהרואה שסוחר בדבר האסור לצורך אכילה יחשוב שכשם שסוחרן לצורך אכילה כך הוא אוכל מהן ולכך מותר היכא דאינו מוכר לאכילה אף על פי שהוא דבר שדרך בני אדם לגדלן לאכלן".

בשו"ת משנה הלכות (ד, קו) למד מעיקרון זה להתיר מכירת מזון לכלבים אף שאינו כשר, דמכירה זו אינה לצורך אכילת אדם. ובספר רץ כצבי (במעגלי החיים, סי' יח אות ה, ושוב חזר על כך בסיכומו בסוף הסימן, אות [ג]) הסתמך על דברי הש"ך והמשנה הלכות להתיר מכירת מאכל אדם שארזו באריזה הרמטית ללא אפשרות פתיחה וטעימה בחנות. אך לכאורה אין הנידון דומה לראיה, שכן מאכל כלב אינו מיועד כלל לאדם, ואילו מאכל ארוז מיועד לאדם, ואין צורך אלא ברגע כמימריה לפותחו. אמנם המוכר אינו פותח אריזות של מאכלים שהוא מתכנן למכור, אבל מצוי שמוכר פותח אריזה כדי לאכול בעצמו, וכן החשש שהרואה יאמר שהמוכר אוכל בעצמו קיים גם כשהמכירה היא באריזה. ולכן נראה שעובדת סגירת המאכל באריזה אינה מהווה סיבה להתיר סחורה במאכלות אסורות.



עבודה כמוכר בעסק שאינו בבעלות ישראל

החת"ס (שם) דן על עבודת ישראל אצל גוי, וכתב: "דהיכי דאיכא תרתי לטיבותא שישראל אינו אלא שלוחו של גוי הקונה וסרסור שלו או ערב שלו אצל המוכר ואין שום אחריות הקנין עליו רק שמצוה לגוי המוכר כך וכך חביות תגלגל לתוך ספינה של זה הספן והישראל אינו נוגע ולא רואה ולא עוסק עם הדגים ההמה נמצא אין כאן איסור משום דלמא אתי למיכל שהרי אין לו עסק עמהם כלל וגם משום עושה סחורה ליכא דהא אינו קונה הדגים כלל רק נעשה שליח וסרסור לנכרי א' באופן זה אני מסכים להתיר לענ"ד".

וכעין זה, בשו"ת תשובות והנהגות (א, תכט) הביא שנחלקו הפוסקים בדין עסק בשותפות ישראל וגוי שנמכרים בו מאכלים אסורים. ועל כך הוסיף הבהרה: "כשאינו רק קונה מניות אלא הוא שותף ממש, בזה נחלקו הפוסקים, אבל אם מתעסק בפועל אף שהוא בשותפות נראה שכה"ג אין ספק שאסור".

הרי שהצד להקל בשותפות הוא שמתקיימים שני תנאי היתר: גם אין בעלות ישראל גמורה, וגם אין עיסוק של הישראל בפועל במאכלים. ונראה מזה שכאשר חסר אחד מהתנאים, חל איסור. ומשמע שאפילו בבעלות גמורה של גוי, יש איסור אם הישראל עוסק בפועל במאכלים. ואין בבעלות הגוי כשלעצמה כדי לבטל את האיסור, כל עוד הישראל עוסק בפועל במכירה. וכעין זה כתב בשו"ת בית אבי (י"ד קג, יא).



החזקת מניות של חברה העוסקת בסחר במאכלות אסורות

ולפי זה יש לדון על החזקת מניות של חברה העוסקת במאכלות אסורות. ובתשובות והנהגות (שם) התיר זאת משום שבעליות על מניות אינה בעלות ממשית ששייכת לאכילה מהמאכלים, ולכן אינה בכלל האיסור. ויעוין עוד ברץ כצבי (שם אות ח) שחזיק את דבריו מהתייחסויות לחברה כיישות עצמאית ולא כשייכת לבעליה, בהקשרים הלכתיים אחרים. וכמדומה שכך מנהג העולם בזמננו, שלא לדקדק האם חברה שמשקיעים בה עוסקת בסחר במאכלות אסורות.

אמנם יש בזה דעות שונות, ראה סקירתן באנציקלופדיית המכלול, ערך 'מעמדו ההלכתי של בעל מניות'. הדעה שהובאה בתשובות והנהגות היא הקיצונית לקולא, אך מנגד עומדת דעת הרב יעקב בלוי כקיצונית לחומרא, ולפיה אסור להחזיק במניות של חברה שעושה דברים שאסור לאדם עצמו לעשותם. ובשם הרב יעקב אריאל הובא שיש ללכת אחר עיסוקה העיקרי של החברה, ולהקל אם הפעולות האסורות אינן מגיעות ל-10%¹.



מסקנה

לפי כל האמור, יש לדון האם אדם רשאי לפתוח חברה שתהיה בבעלותו ובה לסחור במאכלות אסורות. מהאמור נראה שאם המסחר ייעשה באופן שאין זיקה כלל בין היהודים ובין המאכלים, דהיינו, אין יהודים שעוסקים בפועל באריות ומכירת ושינוע המאכלים – יש להתיר. לעומת זאת, אם המסחר ייעשה באופן שהבעלים או עובדים יהודים יעסקו בפועל במלאכות אלה – יש לאסור. ואם יש זיקה עקיפה ומועטת בין הבעלים ובין המאכלים, יש לעשות שאלת חכם.

והנה, לא אחד שנושא הגדרת הבעלות בחברה אינו מוכר ונהיר לי כל הצורך. ומכיוון שכך, יהא בירור זה להלכה ולא למעשה.



ד). באתר מכון כת"ר לכלכלה על פי התורה (<https://katzr.net/7072c6>). ויעוין עוד במאמרם של הרב אלעזר גולדשטיין והרב עדו רכניץ: מעמדה של חברה לעניין דיני ממונות, אמונת עתיך 115 (תשע"ז) עמ' 94-104, ובמקורות שצוינו בו.

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן, ב"ב

אדם אוסר דבר שאינו שלו ביין נסך

א.

ניסוך יין לעבודה זרה נחשב כאילו קלייה במציאות

בגמ' (ע"ז נט:) אמר רב אשי האי נכרי דנסכיה לחמרא דישראל בכוונה, אע"ג דלזבוניה לנכרי אחרינא אסור, שרי ליה למישקל דמיה מההוא נכרי, מאי טעמא מיקלא קלייה. אמר רב אשי מנא אמינא לה: דתניא נכרי שנסך יינו של ישראל שלא בפני עבודה זרה אסור, ורבי יהודה בן בבא ורבי יהודה בן בתירא מתירין משום שני דברים, אחד - שאין מנסכין יין אלא בפני עבודה זרה, ואחד - שאומר לו לא כל הימנך שתאסור ייני לאונסי.

וכבר התחבטו המפרשים בביאור מה שאמר רב אשי מנא אמינא לה וכו', מה ראה מצא לו בברייתא זו לדבריו, שאדם יכול למשקל דמי יין נסך מהנכרי שאסר אותו, ואינו דומה למכירה האסורה. ע"י רש"י, ותוס' בשם רשב"ם, ורמב"ן באורך, ועוד יש לעיין.

ויתכן שיש להציע, דביאור דברי רב אשי הוא כך - הרי עיקר השאלה אם אדם אוסר דבר שאינו שלו או לא, תלוי בשאלה עד כמה האיסור מוגדר כחלות הנעשה ע"י מחשבה, או שהוא חשוב כמציאות מוחשית. זאת, מפני שהכלל של 'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו' הוא רק בדבר שאינו במציאות, אלא בחלות התלויה במחשבה, אולם מה שנאסר מחמת המציאות, כבשר וחלב או גרעין לגבי מזבח וכדו', הלא בזה לכו"ע אדם אוסר אף דבר שאינו שלו.

ובזה תלויה פלגת ריב"ב ורבנן, האם יין נסך הוא דבר התלוי במציאות כביכול, שעשה את יין חבירו - יין של עבודה זרה, ואף שאינו ניכר, מכל מקום הוא במציאות, או דילמא יין נסך לעבודה זרה, גם אם נעשה ע"י מעשה של שכשון וכדו', עכ"פ הוא דבר התלוי במחשבה - לכוונת עבודה זרה, וממילא אף בזה אמרינן שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

ולפי זה יש לפרש את דברי ריב"ב וריב"ב, שאמרו שנכרי שניסך יינו של ישראל מותר משום שני דברים, האחד, שאין מנסכין אלא לפני עבודה זרה. והב', שגם לו יהי שכן מנסכין שלא בפני עבודה זרה, הלא אינו נחשב כאילו הוא דבר של מציאות, שהרי הנכרי לא עשה מידי, אלא נגיעה ושכשון בעלמא בכוונה לשם ע"ז, ובכזה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ויתכן לפי זה, שאף הם מודים - בנכרי המנסך יין של ישראל לפני עבודה זרה עצמה, או שוחט בהמה לפניו, דחשיב כקלייה ונאסר.

ולפי זה יש לפרש, דהיינו מה שהביא רב אשי ראה, שרשאי לתבוע את הנכרי שניסך יינו, ולא חשיב כמכירה. מכיוון שחכמים אוסרים במנסך יין אף שלא בפני עבודה זרה, ולא אמרינן שאין בזה משום 'אין אדם אוסר שאינו שלו', בהכרח שהם סוברים שגם בכהאי גוונא חשיב

כקלייה, וכפוגם במציאות את יין חברו. וממילא רשאי הוא גם לתבעו, ולא חיישינן שנחשב כמכירה, שהרי הוא כשורפו במציאות.



ב.

יין נסך אסור בשתיה מצד עצם הניסוך

והנה דעת הרמב"ם (פי"א מהלכות מאכלות אסורות ה"א), שיין נסך לוקה על שתייתו מלאו מקרא מיוחד האמור בפרשת האזינו "ישתו יין נסיכם". וכבר כתבנו בזה בספר מן המים (כת"י עבודה זרה סימן כה), שהוצרך הרמב"ם להידחק למצוא לאו מיוחד שאינו מפורש כ"כ, בהלכות מאכלות אסורות. ואף שהרמב"ם בהלכות ע"ז (ז, ב) כתב כבר שכל תקרובת והנעשה לשם ע"ז לוקה שתיים על הנאתו משום לא ידבק ולא תביא תועבה אל ביתך ע"ש, ואם כן מה הוצרך כאן ללאו מיוחד לעניין אכילה? [א"ז זצ"ל בגנזי הספרי סימן ז הוכיח בצורה ברורה שאין כאן כפל לאווים בעלמא, מדברי הר"מ בסה"מ קצד דכתב להוכיח שיש כזה לאו, מהא דאמרו בגמ' כל איסורי תורה וכו'. ואי יש בלאו הכי עוד לאווים אחרים, מה ראייה היא זו?].

אלא בהכרח בעי לה על אופן שלא עשה ביין עבודה כעין פנים כמו ניסוך ממש, אלא רק שכשוך, או הכנסה לבית ע"ז. וזה אינו אסור משום תקרובת ולא לוקה על ההנאה, ואינו אלא איסור אכילה ושתיה מהלכות מאכלות אסורות. ומזה נגזר כל איסור סתם יינם, שהרי פשיטא שלא עשה בהם מעשה ניסוך ממש, וכ"כ בעמק שאלה ע"פ היראים. (ועי"ש עוד שהוכחנו כן גם מהרמב"ם מהלכות ע"ז שם הט"ו. ועי' שם בגנזי הספרי שכתב באופן אחר, שהוא נועד להיכא שלא עשה בפני ע"ז, ולפי זה לריב"ב ליכא ללאו זה).

אולם יש בלאו זה של 'ישתו יין נסיכים' עוד נפק"מ לדעת הרמב"ם כמו שיתבאר. דהנה לכאורה יש להפליא מאד על הרמב"ם, האיך ניסוך גוי של ישראל אוסר מהתורה (יש להוכיח זאת גם מדבריו בסה"מ ע"י שם), והלא פסק הרמב"ם בהל' ע"ז (ח, א) שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו כלל להדיוט, וצריך עיון*.

ונראה שצ"ל, דהכא דינו כקרבן, שנאסר גם בשל חברו, כמבואר בדבריו בהלכות איסורי מזבח (ד, ו). ושם ביאור הדבר הוא כמו שכתב הרי"ז הלוי בהלכות עבודה זרה, שלקרבן לא נאסר מחמת חלות העבודה זרה, שחלה בחפצא של הקרבן, אלא האוסר הוא עצם מה שעבדו את הבהמה לעבודה זרה, שנעשתה מאוסה ע"כ לקרבן. ולכן אוסר גם של חברו.

א). הנה למש"כ שם הכס"מ, שהרמב"ם סמך על מה שכתב בהלכות שחיטה שאין אדם מישראל אוסר את שאינו שלו שלצעורי קא מכוון, אין מקום להקשות משם כלל על יין שמנסך נכרי. אבל אין ספק שאין זו המשמעות הפשוטה של הרמב"ם בהל' ע"ז. האם שנאוי על הרמב"ם לכתוב במקום 'חברו' 'ישראל', כמו שכתב בהלכות חובל ומזיק לעניין יין נסך. עוד יש להוכיח כן, ממש"כ 'או החליפה', דזה פשיטא דאיירי גם בנכרי. ועל כרחק שדבריו בהלכות שחיטה מתייחסים רק לדברים שכתב שם לעיל, כשוחט להר או לדבר הנידב והנידב, שנאסר מדרבנן משום מראית העין, כמו שבאר האור שמח כאן, עי"ש.

והכא נמי הכא לעניין הלאו של 'ישתו יין נסיכם' נראה, שלא נאסר מחמת חלות העבודה זרה שחלה ביין, שהרי לא עשה בו עבודה כעין פנים, כדלעיל. ועל כרחך שהאיסור הכא הוא מחמת עצם מעשה הניסוך, כמו שעוד יבואר בטוב טעם ודעת. ועל כן, גם כשעשה כן בשל חברו, נאסר, שהרי עכ"פ עשה ביין מעשה ניסוך. וממילא נשמע מזה, דאיכא עוד נפק"מ בלאו זה מהלאוים של תקרובת, שמחמתו נאסר גם מגע גוי בשל ישראל.

עכ"פ לפי זה, ליכא למימר מה שכתבנו בביאור הסוגי', שהרי כמבואר שדעת הרמב"ם שלעולם אינו אוסר את שאינו שלו, וליכא למימר שהביא רב אשי ראייה מכך – דלרבנן בהכרח הוי כמאן דקליה. והדרה קושיא לדוכתיה, מה שייכת פלוג' ריב"ב עם חכמים, למה שחידש רב אשי, וצ"ע.

ג.

שתיית יין נסיכם הוא כשותפות הישראל בעבודה זרה

ומה שיתכן בזה, דהנה ככלל יש לעי' בסוגי', למה שכתב הרמב"ם בסוגי', שנאסר גם לגוי תקרובת, שהוזהרו אף הם בכל איסורי ע"ז. ואם כן זו תמיהה עצומה, האיך רשאי למכור לגוי שאסר את יינו, והלא נמצא מכשילו, ועובר משום לפני עיוור לא תתן מכשול, וצע"ג.

אולם לדעת הרמב"ם נחא, שהרי האיסור הזה של 'ישתו יין נסיכם' מבואר להדיא בר"מ בסה"מ בביאור הספרי בלק, שנאסר אחר מעשה שיטים, בעקבות המכשול שהיה שם². ואם כן אין ספק שעכ"פ איסור זה אינו אלא כלפי ישראל.

אמנם בביאור דבר זה נראה, כמו שהתחלנו כבר להתבונן בזה לעיל (כת"י מן המים עבודה זרה סימן כט אות ג), שלכאורה יש לעיין ככלל איך אפשר ללמוד מהמקרא הזה איסור שתיה לישראל. הלא כפשוטו במקורו בקרא נאמר כליצנותא דע"ז, שהם הע"ז השותים את יין נסיכם שהם יעזרוכם. אלא שנראה מזה לבאר, דיסוד האיסור הוא, שכאילו הישראל השותה נעשה כמזבח שמנסכים לו את יין הנסך הזה.

ולמה שנתבאר כעת מדברי סה"מ, שעיקרו של איסור זה נאמר בעקבות מעשה דשיטים, הדבר הזה מקבל הבנה יותר עמוקה, שהשקאת העמוניות ביין שלה את הישראל, הייתה בבחינת ניסוך יין לגרונו, כאילו נעשה הוא בעצמו העבודה הזרה. וזה שורש האיסור שהתפשט בעקבות מעשה דשיטים – לאסור ישראל להתקרב לעבודה זרה בדרך הזאת.

ובזה יש להוסיף טעם למה שנתבאר לעיל, שיש לדמות איסור זה לאיסורי מזבח, שהרי הוא כביכול נעשה ע"י איסור זה, כעין מזבח לעבודה זרה. והאיסור הוא בעצם הניסוך לע"ז כביכול, שיש בשתיה זו, אף שלא חל בה שם ע"ז, מחמת שכשוך הגוי לע"ז.

(ב). וז"ל שם: ובספרי גם כן כשהתבאר תאר התפשט ישראל בשטים לזנות את בנות מואב אמרו: והוא היה נכנס והונד מלא יין אצלה מיין העמונים ועדיין לא נאסר יינן של נכרים לישראל אמרה לו רצונך שתשתה וגו'. הנה מאמרם עדיין לא נאסר יין של נכרים יש ראייה כי אחר זה נאסר בלא ספק,

ולפי זה מובן גם עוד גוון, במה שלפי הרמב"ם אדם אוסר שאינו שלו באיסור זה, שכיון שישראל הוא שותף עם הנכרי, בזה לא אמרינן שאין אדם אוסר שאינו שלו, שהרי ישראל הוא שותף עמו, ואין מעשה הנכרי רק רקע ליצירת האיסור הנעשה בשתיית יין הנסך ע"י ישראל.

ולעניין הפשט בסוג' לפי זה י"ל ע"ד פלפול קצת, שרב אשי התקשה במה שהקשנו איך ימכור לנכרי המנסך, והרי עובר בזה משום לפנ"ע. ועל זה תירץ רב אשי מהעולה מהברייתא, דזה חזינן מדרבנן שאסרו יין ישראל שניסך נכרי, על אף שלכאורה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו - כטענת ריב"ב.

ועל כרחק שאיסור זה שאני, שנאסרה בו שותפות ישראל בשתיית היין שנתנסך, בעקבות מעשה דשיטים. ועל כן אין בו משום אין אדם אוסר שאינו שלו, דאין הנכרי עושה את חלות האיסור, אלא ישראל בשתייתו מה שנתנסך הוא שיוצר את האיסור, כמבואר. ואם כן הוא דין בישראל דווקא, ואין כאן משום לפ"ע למכרו לנכרי.

אמנם יתכן לומר עוד יותר, שרב אשי על עיקר הדבר בא לדבר, למה רשאי למכור למי שאסר עליו את היין נסך, ולא חשיב כנהנה מהאיסור. אלא שמכיוון שמוכח שלרבנן אין כאן משום אין אדם אוסר את שאינו שלו, כיון שעיקר האיסור הוא בהא גופא ששותה ישראל את היין שניסך הגוי לע"ז, כמעשה דשיטים כמבואר. אם כן, הלא כל שהישראל מחזיר לו את היין, אינו כנהנה מע"ז, אלא אדרבא כפורש ממנה, ולכן לא הוי בכלל איסור הנאה.

וכל זה אינו אלא כדי להמתיק שלא ייחשב כנהנה במה שמוכר לו, אבל כמובן עיקר ההיתר הוא מה שרשאי לתבוע ממנו את עיקר ההיזק שהזיק לו, דהוי כדין היזק שאינו ניכר במזיד, שגובים בדיננו. וכלשון רבינו (שם יג, כח): שכיון שנתכוון זה הגוי להזיק ולאסור יינו, הרי זה כמי ששיברו או שרפו, שחייב לשלם, ונמצאו הדמים שלוקח ממנו דמי ההזק, לא דמי המכירה. רק כדי לבאר שמ"מ לא ייחשב כמכירה מה שנותן לו את היין, בזה אנו אומרים שהותרה לו, כיון שע"כ כאילו הוא מהפך את מסלול האיסור, ומשיבו למקורו.

ויבואר בזה גם עיקר מה שבאר הרמב"ם דין זה בהלכות מאכלות אסורות דווקא, שלכאורה למה אין מקומו בהלכות נזיקין או בהלכות ע"ז. אלא משום שעיקר תביעה זו אינו אלא כלפי איסור זה של 'ישתו יין נסיכם', המבואר כאן בהלכות מאכלות אסורות, שאילו מחמת תקרובת, בלאו הכי אין אוסר יין חבירו, כמבואר ברמב"ם בהלכות ע"ז, כמו שנתבאר.



הרב מרדכי לבהר

ראש כולל לינ"ק, לוס אנג'לס

ומח"ס מגן אבות ד' חלקים

מדוע בדורות הקודמים לא חששו במקוואות רבים לשיטת הראב"ד בדין נתן סאה ונטל סאה

יום ה' לפ' שלח סיון ה'תשפ"ג, ובתוספת נופך ביומא דהילולא לרבינו האור החיים הקדוש זיע"א

שאלה

בימינו אכשר דרא, ומקפידים בכל עניני מקוה לקיימה בתכלית ההידור, וכדכתב בשיורי ברכה (ח"א ס"ק ה) בשם הרדב"ז (ח"א ס' פה) שצריך לתקן את המקוה לדעת כל הפוסקים לכתחלה, משום איסור כרת הוא.

וא"כ יש לברר לפי המציאות בזמננו מהו הדרך המוכרח שיבור בו האדם לתקן מקוואות לפי כל השיטות ולצאת ידי כל הדעות.

והנה, מאז שהתחילו ברוב מקומות העולם לייצר מקוואות שנעשים ע"י מי גשמים, הבעיה הניצבת לפנינו היא היאך לתקן את המקוה באופן שישאר בתכלית הנקיון ולא יהיה מזוהם לאחר זמן. ואם באנו להוסיף על המ' סאה שאובין (שזה לכתחלה), מכ"מ אם מוציאים את כל המים, הרי באנו לשיטת הראב"ד דפוסל נתן סאה ונטל סאה, שאם מוציא טפי מרובו פוסל (וכ"ד הרמב"ם). ורבו העצות בזה. הרשב"ב (הובא הגהותיו בסוף השו"ע הרב ובספר פתחי מקוואות) כתב שלתקן מקוה שיעשו מקוה ע"ג מקוה, ובזה מחמת חוס המים, יעלה המים למעלה ולא יתערב עם המים שלמטה.

אמנם ידוע בשער בת רבים שרוב המקוואות מדורות הקודמים לא נעשו באופן שאין בו בור ע"ג בור וכדומה לצאת ידי דעת הראב"ד, וכך נבנו רוב מקוואות בספרד ובאשכנז כידוע. ובימינו אכשר דרא ומחמירים בזה טובא. ויש לדעת, האם יש לחוש לשיטת הראב"ד בנתן סאה ונטל סאה מים שאובין, כשלפעמים כרוכה בטירחה מרובה. כמו"כ מקוואות המכונה מקוה חב"ד, שהוא בור ע"ג בור טבילה, האם יש לבנותו אם אפשר לעשותו בקל. והאם יש הידור בעשייתו לקהילות בני ספרד, אם אינו כרוך בהוצאה מרובה.



תשובה

תנן במס' מקואות פ"ז מ"ב. מקוה שיש בו מ' סאה חסר אחת נפל לתוכו סאה מהם ולא העלהו כשר. והנה הר"ש פי' במתנ' דפעמים מעלין, היינו במקור שיש בו מ' סאה, ונתן סאה מים שאובין ונטל סאה כשר, ואפ' יותר מרובו. משא"כ במי פירות. וכ"ד הרא"ש (סי' א, וסי' יח).



שיטת הרמב"ם ראב"ד ורז"ה בנתן סאה ונטל סאה

ברם, הרמב"ם (פ"ד, הל' ז) כתב דמקוה שיש בו מ' סאה מכוונות ונתן לתוכו סאה מים שאובין ונטל ממנו אח"כ סאה, הר"ז כשר. אבל במי פירות לא מכשרין אלא סאה אחת, כדקתני דמתנ'. וכן ידוע דעת הראב"ד בבעלי הנפש (פ' א, פ' ג' ופ' ה'). ובהשגות הרז"ה על הבעלי הנפש גם משמע כדבריו.

ברם, בטור ס' ר"א הכריע כדברי אביו הרא"ש שכשר, וכן נפסק בשו"ע ס' כ"ד ללא חולק. אלא, שבתשב"ץ (ס' יז) והו"ד בב"י כתב לחוש לשיטת הראב"ד, וכ"כ בש"ך שם. וכן חששו במשך הדורות רבים מן האחרונים, ובפרט בדבר שקדושת ישראל תלויה בו. ופעמים זה כרוך בהוצאה מרובה. ע"כ אבאר מה שנראה מדברי האחרונים שלא חששו עד כדי כך לכל ההבנות שבראב"ד, וגם בימינו יוצאים ידי חובת דברי הראב"ד. וזוה החלי בס"ד.



ביאור שיטת הראב"ד

איסור נתן סאה ונטל סאה משום מראית העין

כבר דייק בכס"מ מהמתנ' פ"ז דמקוה עליון שיש בו מ' סאה כשרים. היה ממלא בכלי ונותן לתוכו עד שירבו המים וירדו לתחתון מ' סאה הרי התחתון כשר. וגם העליון כשר אע"פ שיש בו מ' סאה. וביאר דהר"מ רק אסר היכי דמתחזי להו לאינשי שנטלו הכשרים ונכנסו תחתם השאובין וגזרו מפני מראית העין, אבל הנך דמקוה עליון דלא ניטלו מהם, ליכא למיגזר. ומקור סברא זו כבר נמצא ברמב"ן (ב"ב סה:), וע"כ צריכים למימר הכי, דאל"כ תיקשי מתנ' הנ"ל. וכבר הזכיר חילוק זה באג"מ (ח"א ס' קיג). ועוד רבים מן האחרונים.

שו"ר בשו"ת משנת רבי אהרן (ח"א ס' כז) שנשאל מעיר סאן פרנצ'סקו אודות שיטת הרמב"ם וראב"ד והיאך לבנות מקוה ע"פ דעתם. והשיב בפשטות, דהרי משנה מפורשת היא, דממלא בכתף, וע"כ שהאיסור הוא משום מראית העין. ובמקואות דידן שלא נותנים ונטלים, שפיר דמי.

גם בחזו"א (יו"ד ס' קכג וס' קכד) אחרי שהביא את סדר בניית מקוה, והתרעם על אלו הבונים בור השקה ואינם מחליפים את הבור במי גשמים לדעת שיטת הראב"ד, דשטר מזוייף בידם, שהרי בין כה הם מתחלפים. וגם אין לומר שלראב"ד אסור, שהרי אם משום מראית העין ליכא מראית העין כשלא נטל ממנו בידו. ובס' קכד, אחרי שדן למה מטריחים לצאת ידי שיטת

הראב"ד כשיוצאים דבריו בין כה. ועוד, הרי יש קלקול בעשיית בור השקה בלבד. וז"ל לא מצאתי מי שיאמר היפוך, אלא כך אמרתי, הלא הכל במזל תליא מילתא, והרבה הלכות בהל' שבת ובהל' חלב כבהל' טריפות שאין אנו חוששין לדעת יחיד, ולזה אמינא דנתן סאה ונ"ס אית ליה מזל, אבל ממלא בכתף ונותן בעליון לית ליה מזל אלא חששו אחרונים ז"ל לדעת הראב"ד דאמר דאינו אלא מע"מ אבל אם הוסיף יותר ממלאו נפסל. וטעמא רבא אית בו. דנ"ס ונ"ס ניכר שממלא את החסר בשאובין, אבל בנותן למלא שיעברו המים לשני אינו ניכר וכו', עיין שם.



איסור נתן סאה ונטל סאה אסור מדינא ויש סוברים מדאו'

אמנם, בכמה מקומות בבעלי הנפש נשא ונתן הראב"ד בדין זה, ובכמה גירסאות מוכח דלא כדברי הכס"מ. בבעלי הנפש (מהד' בוקאלד (פ"א הערה יג) הביא בהערה שם ג' נוסחאות שונות בראב"ד: (א) מקוה שלם נפסל בתוספת שאובין, אף אם לא נחסר, ואף במחצה שאובין. (ב) במהדורא אמצעית אין מקוה שלם נפסל אלא אם נחסר אח"כ משיעור מ' סאה דכשרים. (ג) מהדו"ב מקיל דדוקא ברוב שאובין פוסל.

ואיברא, שבכל דברי הראב"ד לא הזכיר טעם לאיסור נתן סאה ונטל סאה כלל. בפ"א הל' ה' כתב וז"ל ואי קשיא לך מיבמות דף פב: מקוה שיש בו מ' סאה מכוונות וכו' עד רובו, התם משום דנתן ונטל הוא אבל נתן ולא נטל לעולם אינו נפסל. וטעמא דמילתא משום דכתיב מעין ומקוה מים יהיה טהור. אלמא דומיא דמעין הוא. ומעין אפ' בריבויא לא מיפסל כדכתיבנא לעיל ע"כ. ובפ"ג סוף ה"ג מוכיח ממה דשאובין דרבנן דלא נפסל אלא עד רוב. הא משמע מדבריו דאם שאובין דאו' גם נתן סאה ונטל סאה דאו'. והנה, בדברי חיים וגדו"ט (שם) רצו להוכיח מדברי הראב"ד שנתנו"ס פסול דאו' הוא, אלא שנתקשו מהגמ' ביבמות מפורש דרק מדרבנן הוא. וצ"ע.



מקשה להסוברים בראב"ד שנתן סאה ונטל סאה דאו', למה ס"ל בעלמא קמא קמא בטל

והנה בעצם דעת הראב"ד, לכאו' צ"ע, שהרי במס' ע"ז בסוגית דחזור וניעור, דן הראב"ד לומר שבאיסורי טעם אמרינן חזור וניעור מדאו'. ואפילו רובו איסור, עדיין חזור וניעור. וכבר העירו הרמב"ן ושאר ראשונים שדבריו אין להם מובן, שהרי איך יתכן לומר שבדבר שרובו טעם איסור שיהיה מותר מן התורה, אתמהה. וכבר האריך הפר"ח (יו"ד שו"ע צט) למצוא פתרון בדבריו ונשאר בצ"ע. ולכאו' דבריו מרפסין איגרא, שנמצא שאם יש בו היתר שנפל בו ציר של חזיר וכדומה, ויש בו תערובת של רוביא דמינכר ציר חזיר, ויש בו טעם חזיר הותר. נמצא דמצאנו כה"ג שחזיר הותר מה"ת, דאמרינן קמא קמא בטל ואינו חזור וניעור. וצ"ע.

ובפרי תואר (יו"ד ס' צט) האריך בביאור דברי הראב"ד, וכתב (בד"ה ונראה דסובר הרב) "ונר' דסובר ר' דימי דלא אסרה תורה אלא טעם גמור ומשובח אשר טעמו עמד בו בהא שיפול האיסור שיעור נותן טעם אבל במציאות זה דקמא קמא בטל טעמו נתבטל ונעשה כמים, ואין בו טעם גמור הראוי להאמר עליו טעם כעיקר ולזה שרי" ע"כ. הרי דכה"ג שכבר נתבטל פעם אחת לא אמרין חוזר וניעור.

וא"כ מעתה קשה טובא ע"ד הראב"ד, דאם בטעם כעיקר דאורייתא מתירין קמא קמא בטיל, כ"ש בכה"ג דמים שאובין הו"ל להתיר. וצע"ג.

וע"כ נראה דצ"ל מכאן דכל זה הוא רק איסור דרבנן מצד הגברא, שיבואו להתיר מים שאובין, ולכן אינ"ו שייך כלל לדיני חוזר וניעור. [אבל הראב"ד לא רמז שהוא משום מראית העין].



דברי האחרונים שהתירו במקרים שונים גם לדעת הראב"ד

והנה, אע"פ שכבר יש לנו צד רחב לסמוך על השיטות הנ"ל, מכ"מ דנו באחרונים שגם לשיטת הראב"ד יש להתיר במקוואות דידן.

א. הנה בשו"ת אג"מ (יו"ד ס' קיג) הביא את דיוקו של אחיו הרה"ג רבי מרדכי זצ"ל, שהרי בר"מ העתיק מ' סאה מכוונות, ואז יש בו גזירה של נתן סאה ונטל סאה, אבל כל עוד שיש יותר ממ' סאה, לא גזרו כה"ג.

אכן כ"ז לצירוף דברי הרמב"ם והאומרים כן בראב"ד, אבל להמהדור' אחרות בראב"ד לא יעלה לנו מזור, דלא חילק בין מכוונות או לא.

ב. בישועות יעקב (יו"ד סו"ס רא) ובאג"מ (שם) רצו להתיר ע"י המשכה. ברם, כבר העיר בקונט' נתן סאה ונטל סאה בסוף ספר בעלי הנפש (בוקואלד) שהראב"ד גופיה מוכיח שמחמיר בכה"ג בפ"א ה"ה, ממה דהביא מפ"ד מ"ד ששם איירי בהמשכה.

ג. יש סוברים שע"י השקה אפילו לרגע מהני, וכ"כ באג"מ (שם). ברם העיר בקונטרס נת"ס ונט"ם הנ"ל דפשוטות דעת הראב"ד היא שבעי השקה תמידית, כדמשמע מדבריו בס' ב הל' יג, שמים שאובים שבשערות ובספוג שהושקו ושוב ניתקו חזר לפסולם. וכ"כ בחזו"א (תניא ג, ז) בדבריו. ושכ"כ בצ"צ (החדש יו"ד ס"ס קעא). אלא שהחזו"א (יו"ד ס' קכג) שם חילק דאולי עדיף כאן, דהמים הכשרים עומדים במקומם.

הראינו לדעת שלפי דברי הראב"ד יש פסול נתן סאה ונטל סאה גם היכן שלא נטל סאה כהרמב"ם, אלא שדעתו לפי כמה גירסות דגם בכה"ג שלא חסר כלום יש חשש נת"ש ונט"ס. אבל א"א לומר בדעתו דהוי דאו', דהרי בגמ' יבמות מוכח לא כן. וע"כ לשיטתו דשאובין שהמשיכו דרבנן [ואין לומר דאם מחמירים ששאובין כולו דאו', אז גם כאן נתן סאה ונט"ס דאו', דהרי הראב"ד גופיה הוא בעל הדעה שמחמיר בנתן סאה בלא נטל, ואעפ"כ ס"ל דשאובין דרבנן].

אלא שכתבנו בשם כמה אחרונים שלא קיבלנו את חומרת הראב"ד בנתן ולא נטל. ואפ' ת"ל להחמיר, אינ"ו אלא דרבנן, וע"י זה שהמקוה אינו מצומצם, ויש המשכה והשקה לרגע, יש להקל לכו"ע.



מקוה חב"ד

והנה המקור למקוה חב"ד בבור ע"ג בור, בבור טבילה, מרשימות הג"ר יעקב לנדא (הובא בסו"ס שו"ע הגר"ז) שקיבל מהרש"ב. וגם הגר"מ אריק בשו"ת אמרי יושר (ס' קא) נשאל על בור שבנו כה"ג להמלט מחששו של הראב"ד. וכנראה להמלט מהראב"ד נהגו כן. ושם דן שאין בו משום קטפרס ע"ש.

והנה, בחזו"א (יו"ד ס' קכד) נתקשה בבור ע"ג בור, דלפי הבנת הרש"ב מים חמים אינם מתערבים עם המים הקרים, ולכן נמלט מחששו של הראב"ד. אבל הרי לא ניתנה התורה לחכמי הפיזיקה, והרי קיי"ל דיש בילה בלח, ולמה לא נימא שנתערבים כל המים. וכן כתב בשו"ת אג"מ (ח"ג ס' סה) דסו"ס יש בילה בלח. ומלבד זה אינו ברור די הצורך למה א"א בבור ע"ג בור מן הצד לקיים את דברי הראב"ד לדעתו. וכנראה שלדעתו לעשותו חם אינו באפשרי (ואולי אם היה נעשה ע"י חור קטן כנהוג, אולי היה מסכים לזה הרש"ב. וצ"ע).

והאמת שמאחר שכ"ז כדי להמלט מהבנה יחידה בדעת הראב"ד, עלה בדעתי שגם לחסידי חב"ד, אם אין להם מקוה כה"ג לפניהם, אין לטרוח כולי האי לקיים את דברי הרש"ב. ושאלתי לידידי, הרב עמנואל דיינה שליט"א, לברר אצל חמיו, הג"ר דוד שוחט שליט"א ה' ישלח לו רפואה שלימה מראש רבני חב"ד בארה"ב, והשיב שאמנם מנהג זה דבור ע"ג בור טבילה של הרש"ב מנהג חזק אצלם, אבל לא היה מייעץ לאשה שלא ללכת למקוה אם לא נבנה ע"פ הרש"ב.



הערה על תיקונו של הרש"ב בבור ע"ג בור

ולפענ"ד יש לדון על עצם תיקונו של מקוה חב"ד ע"פ דברי הרש"ב, שכל יסודו הוא להרוויח בזה את שיטת הראב"ד. וכדי שמי הגשמים המקוריים תמיד יהיו שלמים, ע"י זה שהמים חמים הם למעלה, לא יתערבו עם המי גשמים הקרים למטה.

ונראה דיש להעיר בזה טובא, שהרי מלבד מה שהקשו החזו"א והאג"מ, דהרי קיי"ל דיש בילה, וגם לא ניתנה תורה לפיזיקה, הרי כל בסיס חומרא זו הוא לצאת ידי שיטת הראב"ד בנתן סאה ונט"ס. וכפי שביארנו, לפי הרמב"ם וכמה גירסאות בראב"ד בעצמו אין תלונה, שהרי קיי"ל ממלא בכתף, וע"כ כל היכא שאינו נוטל ונותן בהדיא אלא ממלא, אין בו משום מראית העין ושרי. אלא שהראב"ד בעצמו לא פירש כן בממלא בכתף, אלא שם איירי בחציו על חציו, ולא ביאר בהדיא מהו החשש (ולפי הד"ח והגדו"ט צידדו שאולי הוי חשש דאוי, דלא כהגמ' ביבמות בהדיא שזה

דרבנן, ואולי שם איירי לחד מאן דאמר, ועדיין צ"ע). ועכ"פ אינ"ז אלא לפי שיטה וגירסא אחת בדעת הראב"ד, שכנראה במשך הדורות לא חששו לשיטה זו, וכפי שכבר נשאלו בחת"ס, בס' רידה, מקוה שוודאי לא היו חוששים לזה. אלא כל שממלא בכתף מותר, וכלשונו של החזו"א (יו"ד ס' קכד ס"ק ד) וז"ל ולזה אמינא נתן סאה ונטל סאה אית ביה מזלא אבל ממלא בכתף לית ביה מזלא ע"כ. ואין עת האספך שאר הפוסקים שלא חששו לגירסא זו.

ונראה להוסיף על התימה, דאם אכן חוששים כבר מנסים לצאת כל השיטות וגם שיטה יחידה שלא חששו בו במשך הדורות. א"כ נמצא דתיקונו זהו קלקולו, שהרי מצאנו שיטת רבי משה הדרשן, הובא בריטב"א מס' מכות דף ד'. ובספר האשכול (ס' נ"ח). שאם אין המים מתערבים אינ"ז נקרא השקה. וזהו תוכן דבריו: בגמ' מס' מכות דף ד. איתא אמר ר' יהודה אמר רב, חבית מלאה מים שנפלה לים הגדול הטובל שם לא עלתה לו טבילה. א"א לג' לוגין שלא יהיו במקום אחד. והקשו הראשונים דהרי למה לא הוכשרו ע"י שנתחברו לים כמו שמכשירין מים שאובין למקוה. ות' בריטב"א (ד"ה והנכון) והנכון בזה מה שפירש הראב"ד ז"ל בשם ר' משה הדרשן ז"ל דשאני הכא דהים הגדול מימיו מלוחים וכבדים ואין המים המתוקים מתערבים עמהם ואותן שלשה לוגין הם עומדים במקומן והוי כאיסור שנפל בהיתר והוא ניכר שם שאינו מתבטל ולא אמרו שהשאובין או הטמאים נכשרים במקוה אלא במקוה דוקא או בנהרות שמימיהם אינן מלוחים ומתערבים מיד ואינם ניכרים כלל הלכך כשתמצא לומר שנכנס מגופו כלום באותן מים לא עלתה לו טבילה ואפי' בכל שהוא וכאלו לא טבל וכאלו לא נכנס כל גופו בתוך המים ואפילו בפחו' משלשה לוגין נמי אלא דקושטא נקט שמן הסתם נשארין שלשה לוגין שלא נתערבו. וכ"כ גם בספר האשכול (ס' נח) הביא דבריו ביותר ביאור שהשקה לא מועיל אם המים לא מתערבין. והביא דבריו ברמב"ן (שם), תשובת הרי"ד (ס' יד) ובמאירי בשם גדולי קדמונינו*.

הרי שכדי לצאת ידי השקה, בעי שהמים יתערבו ממש. ואפשר שלדעתו השקה אינה כעין זריעה, ברגע אחד, אלא בעי שיהיו ראויים להתערב. ומאחר שמי ים הגדול מים מלוחים וכבדים, ואין המים המתוקים מתערבים עמהם במהירות, נאסר.

והנה, לפי רבי משה הדרשן שהביא הראב"ד, לכאורה מקוה של הרש"ב לא נחשב כהושק. שהרי כל יסוד ביסוסו הוא שהמי גשמים לא יתערבו עם המי שאובין מחמת שהם חמים, ואם אכן נחשבו כנתערבו, אז כבר אין לנו הרווח לצאת שיטת הראב"ד. וא"כ אם לא מתערבים, גם לא יצאנו ידי שיטת רבי משה הדרשן, שכתב עליו הריטב"א שפירושו נכון.

ומעתה, אם המים אינם מתערבים, לא יצאנו ידי השקה, עכ"פ לשיטת רבי משה הדרשן. ומאי אולמיה, שיטה יחידה בהבנת דברי הראב"ד מרבי משה הדרשן, וצע"ג*.

א). ואכן מה שקשה על שיטה זו, דא"כ למה זריעה לרגע מהני. ואיך מפרנסים עם המשנה בפ"י מ"ג דג' מקוואות דנכשרו המים משאובין אפי' אם הושקו פעם אחת. וכבר ביארנו במקו"א דלפי ר' ירוחם, שבעי השקה תמידית, גם קשה. ויש שתירצו כדברי הריב"ש, ששם במשנה רק הותר מצד זה שאם יטבלו בשעת טבילה מהני, או כפי שביאר במשנת רבי אהרן (ס' כג). ואכ"מ.

ויש לעיין, שאם גם ר' משה הדרשן קאי בשיטות שבעי השקה תמידית, ולכן בעי שתמיד יתערבו, אם אה"נ השקה לרגע לא ינהג, או דילמא השקה לרגע אחת מהני, שעכ"פ ראוי לטבילה הוא, וצ"ע.

ב). והעירוני שממ"נ הרי משנה מפורשת שמשקין חמין בצונן. וגם הריטב"א יודה לזה. וע' בשו"ת חת"ס יו"ד ריד ד"ה

תיקונו של המנחת יצחק ומו"מ עם הדברי יואל

במנחת יצחק (ח"א ס' קמז וע"ע בליקוטי תשובות) הציע תיקון לעשות מקוה ע"ג מקוה באוצר מי גשמים. ובמקוה תחתון יעשה ב' נקבים א' כשיעור שפה"נ ועוד נקב אחד כחוט השערה. ובכה"ג לשאוב כחוט השערה מהני, ויפתחו לרגע את נקב ההשקה. ואע"פ שיש מו"מ ארוך בדעת הראב"ד אם בעי שתמיד יהיה השקה לעירוב מקוואות, וכעין שיטת היש אוסרים ברבינו ירוחם, מכ"מ עכ"פ יש לצרף כה"ג לדעת שיטת הראב"ד עיי"ש.

ולפענ"ד, אם באנו לצאת שיטת הראב"ד, נתבאר לעיל שרק הראב"ד לחד גירסא ס"ל דאפ' דומיא דממלא בכתף יש בו נת"ס ונט"ס, והראשונים האחרים לא ס"ל כן. ולפי הראב"ד מסתבר שבעי' עירוב ממש כמש"כ, וזה רק ע"י שפה"נ. ואין לצרף בזה את שיטת הר"ש דכחוט השערה מהני, דלדעתו אפ' השקה לרגע מהני כעין זריעה, ואינו צריך עירוב ממש שנוצר ע"י השקה תמידית. וממילא לא הרוחנו לשיטת הראב"ד בין כה.



עצת פילטר בזמנינו

חשבתי שהפתרון היחידי לדעת שיטת הראב"ד לפי הבנתו, הוא למלאות את בור הטבילה במי גשמים, ולא להוסיף מים שאובין כלל, רק תמיד לנקותו ע"י פילטר. אך גם זה במשך הזמן יתאדה, ויצטרכו הרבה מי גשמים תמיד למלאות החסר.



מסקנה

נמצינו למדין שאין פתרון ברור לדעת הראב"ד. וע"כ כדברי החזו"א, שרק קיבלנו את דברי הראב"ד בנתן סאה ונטל סאה ולא בממלא בכתף, ודי לנו להחמיר כה"ג.

וע"כ מובן נמי למה במשך הדורות לא המציאו פתרונות לצאת ידי שיטת הראב"ד. וגם אצל חכמי אשכנז, מלבד דברי המה"מ אריק והרש"ב, לא חששו לדבריו, וכמש"כ בתשובת חת"ס (ס' רי"ד) שלא חשש להבנת הראב"ד בכה"ג לאסור. וכ"כ בחזו"א (יו"ד ס' קכד ס"ק ד) ששיטה זו בראב"ד לא התקבלה וז"ל ולזה אמינא נתן סאה ונטל סאה אית ביה מזלא אבל ממלא בכתף לית ביה מזלא ע"כ. וכ"כ באג"מ (יו"ד א' ס' כג), ובשו"ת משנת רבי אהרן (ח"א ס'). וכן שמעתי

ואמנם. וצ"ל אע"ג דידוע בטבע דחמין וצונן נמי לעולם החמין צפין למעלה לקלותם ואפ"ה משיקי' חמין בצונן לבית הלל, אינו דומה למלוחין של מי הים וכו' להראב"ד וריטב"א, עכ"פ אומר אני גם רש"י ותוס' לא יכחישו המוחש דמלוחים ומתוקים לא מתערבי הטיב, אלא דלא ניחא להו למימר דמשו"ה לא תעלה להו השקה וזריעה, ואפשר דהיא גופי' הוי קשיא להו, אי ס"ד דמשו"ה לא תעלה להו השקה א"כ אפי' חמין וצונן נמי, אעפ"י שאין לדמות אהדדי מ"מ מנ"ל להקל, אע"כ אע"פ שאינו ראוי להתערב מ"מ מועיל השקה וזריעה וכו'. עיי"ש. עכ"פ יש לדון שכוונת הרשב"ה היתה שההתערבות בין חמין לצונן איטית יותר, ולא שאינו מתערב כלל. ועיין.

מהגר"ש מילר שליט"א שלא צריכים לבנות מקוה לשיטת הראב"ד, אלא תמיד נהגו כהחת"ס. וישראל קדושים הם ויכולים להדר חומרא ע"ג חומרא. אבל מעיקר הדין אין להרעיש ע"ז.

וציי"מ ומיי"ן

מרדכי לבהר



נספח

האם במקוה ע"ג מקוה יש חשש קטפרס

אמרתי להוסיף מה שכתבתי בשנת ה'תש"ע למה שהעירו שמקוה ע"ג מקוה יש בו חשש קטפרס לפי הדברי חיים. אכן הדברי חיים לא דיבר על מקוה כזה כלל, אבל מתוך דבריו שדיבר על כעיני"ז דנו הפוסקים אם לפי שיטתו יפסול מקוה ע"ג מקוה. וכדי לברר שיטתו, אביא בזה את עיקר דבריו, שנשנו במקומות זעירין. ובזה החלי בס"ד.

בדברי חיים (ח"א ס' מג) נשאל במקוה שכדי לטבול בתוך המעין היה עמוק מאד, ותיקנו קופסא למעלה בבור וסילון המחובר להמעין ומים שאובין לתוך הקופסא, וכתב לפסול הק מקוה משום חשש קטפרס. וכ"כ בח"ב ס' פח, והוסיף ביאור בסוף התשובה "אבל מים שנתחברו ע"י נצוק ורק ע"י תחבולה ומכריח הוא עומד באויר בסיר המכריחו יפול למטה בודאי לא הוי רק כמו שעומד באויר". ולא ביאר את חידושו די הצורך למה זה נכלל בגדר קטפרס. וצ"ב. גם בח"א ס' צו נשאל על שליכות במדרגות האם בכה"ג מיקרי קטפרס, וכתב שידוע שקטפרס אינו חבור לדבר שהוא מה"ת, כמש"כ הר"ש פ"ו מ"ח. וצ"ע בזה. וכדי להבין את שיטת הד"ח יש לברר את יסוד דין קטפרס.

איתא במתנ' דטהרות פ"ח מ"ט "הניצוק והקטפרס ומשקה טופח אינו חיבור לא לטומאה ולא לטהרה" ופר"ש קטפרס – מים הבאים מלמעלה למטה דרך מדרון של תל גבוה וזקוף". והיינו שאינו חיבור. אמנם לא נתבאר באיזה אופן פוסל, האם דוקא כשהולך בוחילה או אפ' אם עומד. ובגמ' מס' גיטין דף טז. איתא דקטפרס אינו חיבור, אם הוי חיבור לנט", דאנן לגבי מקוואות תנן שהוי חיבור, וכשיטת ר' יהודה דס"ל דמקוה שיש בו ארבעים סאה מכוונות וירדו שנים וטבלו בזא"ז הראשון טהור. ופ' משום גוד אחית שהמים שנפלו למטה... וחכ' אוסרים. ולר' יהודה חשיב כחיבור למקוואות.

והנה בתוס' שם הביאו להקשות מהגמ' מס' חגיגה דף יט. אודות דברי התוספתא ג' גממיות העליונה עשרים והתחתונה עשרים והאמצעיות ארבעים וחרדלית של גשמים עוברת ביניהם,

ג). ויש לדעת שגם במקוואות שמצאנו בהם ספק פסולים דרבנן, יש לדעת שתלוי במוריס במה רצו להקל. וע' בחזו"א יו"ד ס' קל ס' יז וז"ל ופעמים שצריך לתקן מקוה כשר דאו' אף שודאי פסול מדרבנן כדי להציל את הרבים מאיסור דאו' אלא שבוה צריך לשקול שלא יצא השכר בהפסד ע"כ. ויש להזהר מאד בהוצאת לעז על מקוואות בכדי.

ובתחתונה כו"ע מודים דגוד אחית וחיבור, והקשה הא הוי קטפרס. ות' ר"ת דאם היה באמצעות ארבעים סאה, אז אמרינן גוד אחית.

עוד הקשה משיטת ר"י דחזינן דמהני, והא קטפרס אינו חיבור, ותיירץ דכיון שסופן לירד וליפול הוי קטפרס חיבור, ע"כ.

והנה מדברי ר"ת לכא' ה"ה בנידון הנ"ל ליכא חשש קטפרס, שהרי כאן המים יש בו ארבעים סאה, וגם בשליבות הרי סופן לירד. ובאמת בד"ח עצמו (ס' כז) רמז שלפי תוס' בגיטין יש לפלפל להחזיר בנידוננו.

ואיברא דברי ר"ת קאי לפי שיטת ר' יהודה דסופן ליפול, אמנם בחת"ס ס' ר"י פלפל דלפי שיטת חכ' כיון שהמים שנופלים על הגוף למקוה סופן לינגב חשיב שפיר קטפרס אינו חיבור. וגם הא דחרדלית פסק השו"ע ע"פ הריב"ש ורמב"ם דגם הבור התחתון אינו חיבור. וא"כ לכאור' אין לצרף בזה את שיטת ר"ת.

אמנם מצינו ברבותינו האחרונים שדנו בסוגית קטפרס וכתבו גדרים אחרים שלכאור' תהיה בהם נפק"מ בנידון דידן.

א. שיטת החת"ס (ס' רט ו-רי) שהיכא שהקטפרס בא בשפע רב לא מיקרי קטפרס. וחיילה מהר"מ שכתב בפ"ח ה"ח דג' גומות שבנחל אין מטבילין אלא באמצעיות "שאין המים הנוחלין מערבין אלא א"כ עמדו". ולא כתב משום גוד אחית, וקטפרס, וע"כ הפשט הוא משום דהקטפרס כאן בשפע רב אינו פוסל.

ב. שיטת החת"ס (ס' ר"י) כתב עוד לחדש, דאם הקטפרס בא למקום שאינו הולך אנה ואנה אלא למקום מסויים אינו פוסל. ובזה כתב לבאר את שיטת חכ' דבמקוה של מ' סאה מכוונות, שלחכ' גם הראשון טמא, והיינו דלא אמרינן גוד אחית, וקטפרס אינו חיבור משום דאין סופו לירד דאולי יתייבש.

ג. שיטת הלחם ושמלה (ס' צג) דהא דג' גממות אינו חיבור, אע"פ שבמשנה ח (פ"ו) סילון מכאן ולכאן הוי חיבור, היינו מפני שנעשה בכוונה. וכתב שמצא בית אב לזה מהרמב"ן מס' מכות דף ד'.

והנה הגם שיש מקום לפלפל בדבריהם, נר' שיש עוד לדון בדין קטפרס בשאלה דידן במה שעומד האם חשיב קטפרס.

הנה בב"י (סעיף ע) דן במה דג' גממיות אינו חיבור, והעיר דלמה הר"מ כתב שאין הנוחלין מערבין, ולמה לא כתב משום גוד אחית, והביא הב"ש (ס' רצב) דהיינו משום קטפרס אינו חיבור. (וק' החת"ס). ונר' ע"פ מש"כ הגר"א ס' צא, דמה דזוחלין פוסל במקוה היינו מפני שהוי חשש קטפרס, ולכן אין שיעור מ' סאה. ולפי דברי הגר"א הללו, י"ל דזהו הפשט בר"מ, דהא דאין הנוחלין מערבין היינו הכוונה של קטפרס אינו חיבור.

ולפ"ז יש לדון אם כל קטפרס היינו רק בנזחלין או לא. וראיתי שהגר"ח מבריסק, הובא בברכ"ש (גיטין כח), ביאר שאין הכוונה שזוחלין עצמו קטפרס, אלא זוחלין הוי מציאות שאין מ' סאה שקטפרס אינו חיבור (אבל יש עוד מציאות שקטפרס לא יהיה חיבור).

ולפי דבריהם יש לדון שיש שני סוגי קטפרס, הא דנוחלין, ועוד דע"י תחבולה. והנה חייליה דהד"ח מדברי הר"ש דסילון מחובר אחד לשני ע"י קטפרס, ורק צריך כחוט השערה. וביאר שם דכיון דשאובין דרבנן, לכן סגי בחיבור כחוט השערה. והוסיף דשמא מטעם זה הך קטפרס חשיב כחיבור. ועפ"ז כתב הד"ח שאם הוי חשש דאו' קטפרס לא חשיב כחיבור. והנה הך נידון דסילון יש לדון אם המים רק עומדים או שהם נזחלין, דאם נוקים את המשנה בנזחלין להסילון תמיד, אין רא' לדברי הד"ח, דאם עומדים בזה י"ל דאפ' בדאו' הוי חיבור. ולכאו' כך רהיטת המשנה שם. ושוב צ"ע מה המקור לדברי הד"ח לפסול. ועוד, דנו הרבה אחרונים, שגם לדברי הד"ח, באופן שהמקוה ע"ג מקוה נעשה, דהיינו בלי סילון, א"כ י"ל דהוי כמקוה חדא, ולכו"ע כשר. וכפי שכתב את הגדר בעצמו בח"א ס' צג במקוה לצד מקוה, דזוחל מצד זה לצד זה הוי כמקוה אחד. והנ"י י"ל במקוה ע"ג מקוה. וכ"כ אחרונים רבים, ובכללם האג"מ, מנחת יצחק דברי יואל ועוד. ועוד, מה שהד"ח פסל היינו בדא, אבל בימינו שמתקנים את המקוה בהמשכה, הוי שאובין דרבנן שהמשיכוהו, ועי"ז הקטפרס הוי רק שאלה דרבנן, לכאו' לכו"ע מהני. ודע שבדברי יציב (יו"ד ס' קיז) כתב נגד המקוה ע"ג מקוה, ודייק מהר"מ ומעוד, שגדר קטפרס היינו ע"י מדרבנן, א"כ אם אין המים זוחלין, וישר זב"ז חשיב עומד. וגם ביאר שהחשש נת"ס ונט"ס להראב"ד היינו חשש דאו', ולכן כתב להעדיף עשיית המקוה ע"י פתיחת הנקב רק לשעה, לצאת ידי הרא"ש ולא ר' ירוחם. וע"פ זה נצא גם ידי שיטת הראב"ד, דעדיף טפי מדאו'. וכתב שע"ז נמי יצטרכו השגחה תמידית בשעת מילוי המקוה שיהיו בטוחים שיש השקה.



גדרִי איסור 'לפני עיור לא תתן מכשול' ו'מסייע ביד עוברי עבירה'

סוגיית 'לפני עיור' ו'מסייע' - רחבה ופרוסה היא בהרבה מקומות במשניות ובתלמוד ואין בה גדרים ברורים להדיא, אלא מה שהוציאו המפרשים, הראשונים והאחרונים, מתוך הסוגיות אחת הנה ואחת הנה, ויש הרבה חילוקי דינים ודימוי מילתא למילתא, ושינוי בין מילתא למילתא בענינים אלו. ויש הרבה נפ"מ בענינים אלו למעשה, כמו השכרת ומכירת דירה או רכב למי שאינו שומר שבת, מכירת מוצרים למי שיעשה בהם עבירה, מכירת או נתינת אוכל למי שאינו מברך, ועוד מקרים כעין אלו. ואבאר את הדברים הנראים לי בס"ד, ויהי רצון שלא אכשל בדבר הלכה, ואזכה לסייעתא דשמיא בבירור וליבון ענינים אלו ממקורותיהם עד ההלכה למעשה.

א.

האם יש איסור דאורייתא של 'לפני עיור' כשיכול לעשות העבירה בלעדיו

בגמ' בע"ז דף ו' ע"ב מבואר שיש חילוק בין תרי עברי דנהרא [דהיינו שלא יכול לעשות את האיסור מבלעדיו הנותנו לו] - שעובר בזה בלאו דאורייתא, לבין חד עברא דנהרא [דהיינו שיכול לעשות את העבירה גם בלעדיו] - שאינו עובר בלאו מהתורה, וכן העתיקו ופסקו רוב הראשונים. אולם כבר עמדו כמה אחרונים [ומהם המנחת אלעזר סי' נ"ג דף ס"ז ע"ב, הגרי"פ בספר המצוות לרס"ג ח"ג עמ' 418 ועוד] בדעת הרמב"ם [בעיקר, וכן בעוד כמה מהגאונים] דלא ס"ל למעשה חילוק זה. ונבאר את הדברים.

הנה השאלות בפרשת נח, ובה"ג בהלכות אבר מן החי, ומדרש לקח טוב פרשת קדושים, העתיקו את הברייתא שלא יושיט אדם כוס יין וכו' ולא הזכירו חילוק בין חד עברא דנהרא לתרי. ונראה מדבריהם שאין חילוק בזה. ויותר מפורש ברמב"ם בכמה מקומות. בסה"מ ל"ת רצ"ט [לפני עיור] כתב הרמב"ם וז"ל והוא כולל ג"כ מי 'שיעזור על עבירה' או יסבב אותה וכו' ויעזרהו 'להשלים עבירתו' או יכין לו סבת העבירה וכו' עי"ש. ובמ"ע ר"ה [הוכח תוכיח] כתב שאנחנו מצווים שלא נמרה 'ולא נעזוב זולתנו מאומתנו שימרה' עי"ש. ובהלכות גזילה פ"ה ה"א כתב הרמב"ם שאסור לקנות דבר הגזול מן הגזולן ואסור לסעודו על שינויו כדי שיקנהו שכל העושה דברים אלו וכיו"ב 'מחזק ידי עוברי עבירה' ועובר על ולפני עור לא תתן מכשול ע"כ. ובהלכות רוצח פ"ב הי"ד כתב הרמב"ם כל המכשיל עור בדבר והשיאו עצה שאינה הוגנת 'או שחזק ידי עוברי עבירה' וכו' ה"ז עובר בל"ת וכו' עי"ש. ובהלכות מלוה ולוה פ"ד כתב הרמב"ם וכל מי שהיה סרסור בדבר בין שניהם 'או שסייע אחד מהם' או הורהו עובר משום לפני עור עי"ש. ודייק מזה ר' אליעזר נחום בפירושו למכילתא משפטים פ"ט שאע"פ שהוא רק סייע מ"מ

עובר באיסור תורה [אלא שהתקשה בזה מהגמ' ע"ש]. הרי שבכל מקומות אלו השמיט הרמב"ם את ענין תרי עברי דנהרא, ולא עוד אלא שכתב שגם מי שמסייע או מחזק ידי עוברי עבירה עובר בל"ת, ומלשון זה נראה שלא הוא זה שגרם לו לעשות את העבירה אלא רק סייע או חיזקו, ואעפ"כ עובר. ויותר מזה מפורש בפה"מ פ"ו מתרומות מ"ג שכתב שהמתעה אדם לדבר עבירה או מכשילו או מצוה עליו או מסייעו בשום פנים ממניי הסיוע ואפילו בדבורו הקל הוא נענש מהשם יתברך כפי שעשה באותו הסיוע או ההכנה, אבל אינו חייב משום מלקות מן הנזכרים בתורה אבל עובר הוא על הכתוב ולפני עור וכו' אם היה הוא סבה לעבור העבירה או עובר על הכתוב אל תשת ידך עם רשע אם סייע לאותו עובר ע"ש. וחזינו מיניה שיש אדם שהוא הסיבה לעבירה ויש מסייע, ומסייע ס"ל לרמב"ם בפה"מ שהוא איסור תורה משום אל תשת ידך. אולם בחיבור לא כתב כן אלא דתרוייהו משום לפני עיור, אבל איסור תורה יש בזה, אף שהוא רק מסייע.

ועי' באחרונים הנ"ל שכתבו שהרמב"ם סמך על סוגיא דב"מ דף ה' ע"ב שנראה שאין חילוק בין תרי עברי דנהרא אחד, דאיתא שם שרועה בהמות של אחרים לא חשוד להרעותם במרעה של גזל, דאין אדם חוטא ולא לו, והביאה הגמ' הכרח לזה, דאלת"ה אנן היכי מסרינן חיותא לרועה והא איכא 'לפני עור לא תתן מכשול', אלא חזקה אין אדם חוטא ולא לו ע"ש. וכתב הריטב"א שם: פירוש דאע"ג דהיכא דאית ליה בהמות מדידה דבלאו דידן מצי עביד איסורא, לית ביה משום ולפני עור כדאיתא בפ"ק דע"ו, מ"מ אין לנו לגרום איסורא, דמסייע ידי עוברי עבירה איכא, והכא נקטינן קרא לרווחא דמילתא. ועוד דלמאן דמסרה ליה מעיקרא היכא דלית ליה בהמות אחריני לא ידידה ולא דעלמא איכא משום ולפני עור ממש. ועוד דהכא דסתמא עביד איסורא ודאי אפילו היכא דאית ליה לדידה איכא משום ולפני עור, משא"כ בכוס יין לנזיר דאפשר דלאו למשתי בעי ליה ע"כ. אולם הרמב"ם ס"ל כפשט הגמ' שבכל גוני יש בזה לפני עיור, אף דמיירי בסתמא שכבר יש לו בהמות אחרות, וס"ל שהסוגיות חולקות, וסתמא דגמ' בכמה דוכתי שאפילו שיכול לעבור את העבירה בלעדיו, עובר.

ובנדרים ס"ב ע"ב איתא: רב אשי הוה ליה ההוא אבא [יער. ר"ן]. זבניה לבי נורא [מכרו לעובדי האש שמציתין את האור בבית ע"ז שלהן]. אמר ליה רבינא לרב אשי האיכא לפני עור לא תתן מכשול אמר ליה רוב עצים להסקה ניתנו [ואינו כמוכרו לעבוד ע"ז דהא איכא למיתלי בהתירא וכל היכא דאיכא למיתלי תלינן] ע"כ. ובפשטות מיירי בחד עברא דנהרא, שהרי הם עובדים ע"ז גם ללא מה שמוכר להם, ואעפ"כ יש בזה איסור לפני עיור. וגם סתמא דגמ' זו נראה כרמב"ם. אולם המאירי שם כתב: אסור לאדם להזמין לעובדי אלילים דברים הראויים לעבודתם, 'שכל שאפשר שלא יזדמנו לו אלא על ידו' נמצא עובר על לפני עור לא תתן מכשול כמו שכתבנו בראשון של ע"ז. ומ"מ כל שיש לתלות להיתר תולין כל שרוב אותן הענינים בכך והוא שאמרו רב אשי וכו' ע"ש. ומבואר שהעמיד בתרי עברי דנהרא, ודוק היטב.

והנה גם מדברי הרמ"ה שהביא תר"י בע"ז ו' ע"א נראה שעכ"פ איסור תורה יש בזה אף לסוגיא שם, וז"ל ומסתברא דכי אצטריך תנא למתנא לא יושיט - משום סירכא דבני נח הוא, דלית בהו איסורא אלא משום לפני עיור, אבל לגבי נזיר אע"ג דיכיל איהו למשקליה נמי אסור,

דהא אפילו היכא דלא קיהיב איהו אלא נזיר גופיה איהו הוא דשקליה - כי לא מוכח ליה ישראל חבריה דלא לשתייה מתפס עליה דכתיב וכשלו איש באחיו איש בעוון אחיו מלמד שכל ישראל ערבים זב"ז, וכ"ש דלא שרי ליה למתביה ניהליה בידים. ותנן נמי מחזיקין ידי גוים בשביעית אבל לא ידי ישראל ואוקימנא למימר להו הוחזקו בעלמא וכו' וכ"ש לסיועי לנזיר למשתי חמרא עי"ש. ומדלא כתב דאיסורא דרבנן איכא משום מסייע - נראה דאיסור תורה קאמר, אלא שאין זה לפני עיור אלא משום ערבות.



ב.

גדר תרי עברי דנהרא וחד עברא דנהרא

כתב המאירי בע"ז ו' ע"א וז"ל אם הוא רשאי ליקח מאותו דבר בזולתנו מותר לנו למכור לו שהרי אין המכשול בא בשלנו. מעתה מותר לנו למכור דבר האסור לו אע"פ שהוא לוקחה לאכילה הואיל והוא מוצא לקנות בזולתנו, ומ"מ אסור ליתן לו. ואם הוא מוצא במזומן ובלא קנין אף נתינתו מותרת, וכ"ש אם היה אותו דבר בידו וכו'. וכן מ"מ אם אינו מוצא אלא בטורח אסור להמציא לו בהזמנה עי"ש. וכמה אחרונים כתבו לדון בכמה אופנים דהוי חד עברא דנהרא, אולם לפי המאירי אם נותן בחינם במקום שהשני יקנה, או אפילו שממציא לו בקלות במקום שיטרח, הוי תרי עברי דנהרא ואסור משום לפני עיור.



ג.

אם יכול לקנות את האיסור 'מיהודי' אחר - האם יש בזה איסור תורה או לא

ידועה מחלוקת האחרונים האם חד עברא דנהרא [שאין בזה איסור תורה] זה רק כשיכול לעשות את העבירה ללא איסור 'לפני עיור' של מישוהו אחר כלל, כגון שיקח לבד, או שגוי יתן או ימכור לו האיסור, אבל אם יכול להשיג ע"י ישראל אחר, כיון שגם הישראל השני יעבור על לפני עיור - אין זה פוטר את הישראל הראשון מאיסור לפני עיור [כך דעת המל"מ בפ"ד מהלכות מלוה ה"ב] או שגם בכה"ג אין איסור דאורייתא לישראל הראשון, כיון שגם בלעדיו היה נעשה האיסור [כך דעת הפני משה בח"ב סי' ק"ה שהביא המל"מ שם]. והאחרונים האריכו בזה טובא בראיות לכאן ולכאן. ועי' בספר מלוה ה' (ח"א פ"א הערה 9) שהביא את דבריהם באורך, והעלה עפ"י דברי הריטב"א בב"מ י' ע"ב להקל כדעת הפני משה, עי"ש ב.

א). ומבואר בדברי המאירי שאף אם צריך 'לקנות' את החפץ ואינו 'מזומן לו מאליו' - חשיב חד עברא דנהרא ואין בזה איסור תורה. וכן מתבאר מדברי עוד ראשונים שנביא לקמן, וכפי שיראה המעיין. ודלא כדברי האו"ז בע"ז סי' ק"ל שכתב בשם ר' אליעזר מפראג דאפי' היכא דמוצא לקנות מן הגוי אסור למכור לו, ורק אם יכול להשיג ללא קנין מותר מהתורה עי"ש.

אולם לפי מה שהבאנו לעיל, שדעת הרמב"ם ועוד ראשונים שאפילו בחד עברא דנהרא יש איסור תורה, ובצירוף דעת רוב האחרונים דס"ל כדעת המל"מ, נראה שיש להחמיר בנידון זה ולהחשיבו כאיסור תורה כתרי עברא דנהרא.

ד.

אם יש לו מהאיסור האם יש איסור לפני עיור 'להרבות' לו עוד איסור או לא

הראב"ד בע"ז ר' כתב וז"ל בכל הנך מילי דחיישינן משום לפני עור – אם יש בידו מזומן מאותו דבר שיוכל לעבור עליו אם ירצה שלא יהא בה הפסד, לא חיישינן לתוספת האיסור ומותר למכור לו כיוצא בו עי"ש. וכ"כ המאירי שם וז"ל ואע"פ שמ"מ גורם להרבות באיסור – אין בזה נתינת מכשול וכן כל כיו"ב [אלא שהוסיף שראוי להמנע משום מסייע – עי' לקמן] עי"ש. אולם ר' אלחנן בתוספותיו שם כתב וז"ל ומ"מ אסור ליתן למשומדים נבלות דעבר בלפני עור, דזמנין דלית ליה לדידיה. ואפילו אית ליה יכול להיות דעבר אלפני עור כיון שיאכל שתיהן, אבל בתקרובת דהכא שאין לומר יקריב שתיהן אלא שמקריב אחד מהן איזה שירצה ע"כ, ומפורש בדבריו שלהרבות איסור הוי לפני עור דאוריתא.

ובדעת הריטב"א. הריטב"א בע"ז שם כתב וז"ל כל היכא דתבעי לה סתמא וכו' כל היכא דמצי עביד איסור שלא על ידינו ליתא משום ולפני עור ואע"פ שהוא מרבה באיסור על ידינו לא חיישינן, עי"ש [אלא שהוסיף: אבל מ"מ אי תבע ליה בפירוש לאיסורא נהי דמשום ולפני עור ליכא אכתי איכא איסורא במילתא משום מסייע ידי עוברי עבירה כל שאנו גורמים לו לעשות איסור או להרבות באיסור וכו' עי"ש, אבל משום לפני עור ממש אין בזה לדעתו]. אולם מדבריו בב"מ ה' ע"ב בתירוץ האחרון שהעתקנו לעיל מבואר שאם ודאי יעשה איסור, אף שהוא כבר עושה איסור אחד – יש בזה לפני עיור, שכתב דהכא דסתמא עביד איסורא ודאי אפילו היכא דאית ליה לדידיה איכא משום ולפני עור, משא"כ בכוס יין לנזיר דאפשר דלאו למשתי בעי ליה ע"כ. וצ"ל שחזר בו באחד מן המקומות.

ולמעשה נראה שבצירוף דעת הרמב"ם וסיעתו שאף בחד עיברא דנהרא הוי איסור תורה – יש להחמיר בזה כדין ספיקא דאוריתא, בפרט שמסתבר יותר כדברי ר' אלחנן.

ה.

'לפני עיור' כשיש ספק אם יעשה איסור

הגמ' בע"ז ט"ו ע"ב הביאה את המשנה בשביעית פ"ה מ"ח שלדעת ב"ה מותר למכור לחשוד על השביעית בשביעית פרה חורשת מפני שיכול לומר לשחיטה מכרתיו. וכתב הריטב"א שם וז"ל אין לאו דלפני עור אלא כשנותנו למי שיעשה בו עבירה ודאי, ורבנן אסרו אפילו סתמו היכא שיש רגלים לדבר לחוש שיעבור בו זה עבירה ועשו סתמו כפירוש, וכל היכא דאיכא

למיתלי לקולא דלאו לעבירה בעי ליה אוקמוה רבנן אדיניה והתירוהו ע"ש. ומבואר שאם בודאי יעשה איסור הוי דאוריתא. ובספק שיש רגלים לדבר שיעשה איסור הוי דרבנן. ואם יש לתלות לקולא - מותר גמור הוא.

ובביאור הדבר דלא אמרינן ספק דאוריתא לחומרא, כתב בספר משנה ראשונה בשביעית פ"ה מ"ו דנתינת מכשול לא מיקרי אלא כשהמכשול ידוע בשעה שזה נותן לו אבל בספק אם יעשה בו מכשול אין זה נותן מכשול, והלוקח הוא מכשיל את עצמו. אלא שהקשה על ביאור זה מפ"ק דע"ז דף י"ד גבי אין מוכרין לבונה לגוי, דחבילה מותר דודאי לאו להקטרה הוא אלא לסחורה. ופריך וליחוש דלמא מזבין לאחרני להקטרה, ומשני אלפני דלפני לא מפקדינן. משמע דאי לאו ה"ט הוה אסור, ואמאי, הא ליכא מכשול ודאי בשעת המכירה ע"ש. אולם בספר תורת הארץ (ה"א פ"ו אות כ"ח) כתב לתרץ דהתם בלבונה הוי כמו ודאי שהגוי קונה זה להקטיר לע"ז ולכן אסרו בסתמא למכור לבונה לגוי וכו', משום דמיירי בלבונה זכה כדאמרינן בגמ' שם, ולבונה זו קונין עפ"י הרוב רק בשביל ע"ז. וא"כ גם במוכר חבילה לגוי, אף דגוי זה אינו קונה זה להקטרה, דאין קונים כ"כ להקטרה, ורק קונה זה לסחורה למכור לאחרים, מ"מ עפ"י הרוב וקרוב לודאי שמלבונה זו ימכור גם לשאר גוים, וגוי קונה בודאי רק בשביל הע"ז. והו"ל לאסור בשביל זה למכור חבילה דאין ספק שיבא מזה לידי גוי שיקטיר ממנה לע"ז. ואף דאמר וליחוש 'דלמא' מזבין לאחרני, ומשמע דהוי רק ספק - מצינו כמה פעמים דאמר דלמא גם על דבר שהיא ודאי כמו בגיטין כ' ע"א וכו' ע"ש.

וכתב הריטב"א בהמשך הסוגיא שם דכל היכא דאיכא למיתלי כלומר שקרוב לודאי לתלות לקולא תלינן וכו' וכל היכא דליכא למיתלי בענין דליהוי ביה אומדנא דמוכח לקולא לא תלינן וכו' ע"ש, ומבואר שצריך שתהיה אומדנא דמוכח לתלות כדי להקל ולהתיר לגמרי. וכ"נ מדבריו בע"ז כ"ב ע"א שכתב: ולסתם כותי דציית ליכא משום ולפני עור, דמעיכא כשמכרנו לו 'סמכנו על הרוב דצייתי', וכי לא ציית לנו אנוס הוא ע"ש. ומבואר שצריך רוב.

ובספר תורת זרעים שביעית פ"ה מ"ט הקשה על הריטב"א מהא דאיתא בירושלמי דמאי פ"ו ה"ה, בהא דתנן התם דב"ה מתירים למכור את זיתיו לשאינו חבר: א"ר יוחנן טעמא דב"ה ודרך בני אדם לוכל זיתיהן עטונין? אלא ע"י עילה. ב"ה כדעתיהון דתנינן לא ימכור לו פרה חורשת בשביעית וב"ה מתירים מפני שיכולין לשחטו. ואורחיה דבר נש מיכס תורא דרדיא? אלא ע"י עילה ע"כ. הרי מבואר להדיא דלא בעינן תליה גמורה, אלא ע"י עילה מועטת שיש לתלות שרינן למכור ע"ש. ויש להוסיף שירושלמי זה הובא במפרשים בדמאי שם [ריבמ"ץ, ר"ש, רא"ש, ברטנורא]. ובאמת שכ"נ גם מדברי הירושלמי לגבי משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית נפה וכברה וכו', שביאר: אני אומר נפה לספור בה מעות, כברה לכבור בה חול, רחיים לטחון בהן סמנים, תנור לטמון בהם אונין של פשתן ע"ש, שאלו דברים רחוקים שיעשה בהם, וגם זה נראה 'עילה', ודלא כמ"ש הריטב"א.

ומאידך מדברי הגמ' בנדרים ס"ב ע"ב נראה כדעת הריטב"א שצריך 'רוב' להיתרא, דאיתא שם רב אשי הוה ליה ההוא אבא. זבנה לגוים. אמר ליה רבינא הא איכא משום לפני עור. א"ל 'רוב' עצים להסקה ניתנו ע"כ. וכתב המאירי שם בהקדמת הסוגיא: ומ"מ כל שיש לתלות להיתר

תולין, 'כל שרוב אותן הענינים בכך', והוא שאמרו כאן רב אשי הוה ליה ההוא אבא וכו' והשיבו רוב עצים להסקה ניתנו ע"ש. הרי שלמד מהסוגיא שם שצריך שיהיה 'רוב' להיתרא. וכבר הביא סוגיא זו עם דברי המאירי, בשו"ת זב"צ סי' י"ח (ב), ופסק כן למעשה שצריך שיהיה דוקא רובא שלא יעשה איסור ע"ש. אולם מאידך לא הביא את הירושלמי דסגי בעילה בעלמא. ועוד כתב שם הזב"צ שמהסוגיא עצמה אין כ"כ ראיה, דאפשר דהאמת נקטו שרוב עצים להסקה, אבל בשביל עצם ההיתר סגי אף במיעוט. אלא שהמאירי לא הבין כך וכנ"ל.

נמצא שמדברי הירושלמי יש ראיה ברורה להתיר במכירה כשיש עילה בעלמא, ומדברי הבבלי אין ראיה ברורה לאיסורא, וא"כ נראה יותר למינקט לקולא בזה.

ובע"ז דף ס"ג ע"א גבי אומר אדם לחמרי ופועליו צאו ואכלו בדינר זה ואינו חושש לא משום שביעית ולא משום מעשר וכו'. כתב הריטב"א וז"ל וא"ת ולמה אינו חושש בעמי הארץ אלו משום לפני עור לא תתן מכשול מיהת, וי"ל דמהכא שמעינן דכל שאין אנו נותנין לו האיסור עצמו והדבר ספק אם יקח איסור אם לאו אין בו משום לפני עור אפילו לגבי ישראל ע"כ. ולפי מה שכתב בדף ט"ו כונתו שאף שיש רגלים לדבר שיעשה איסור – מותר כיון שאינו נותן לו האיסור עצמו, וכ"ש אם יש לתלות לקולא, אבל אם ודאי יעשה את האיסור – אף שאינו נותן לו האיסור עצמו ה"ז אסור.

והנה כמה אחרונים הביאו את דברי הריטב"א הנ"ל ודייקו מדבריו שכשנותן את גוף האיסור אף שיש ספק אם יעבור יש איסור לפני עיור. וכתבו שהתוס' בע"ז ו' ע"ב ותה"ד בסי' רצ"ט בשם ריצב"א פליגי, ודנו בזה – עי' בשד"ח ח"ב עמ' 117 שהביא דבריהם. אולם לפי האמור, בדברי הריטב"א בדף ט"ו מפורש שאם זה לא ודאי – אף שנותן את גוף האיסור אין זה לפני עיור דאורייתא, אלא שאם יש רגלים לדבר שיעבור הוי לפני עיור מדרבנן.

ומה שכתבו בדעת התוס' – המעיין יראה שאין שום הכרח לזה, דמה שכתבו בסוף דבריהם שלתת למשומד שודאי יאכל אסור – הנה אם כונתם לאיסור דאורייתא, ודאי שכן הוא, וגם דעת הריטב"א כן שאין איסור תורה אא"כ ודאי יעשה איסור. אולם גם אם כונתם לאיסור דרבנן – מה שכתבו 'ודאי', זה לאפוקי מיהודי כשר שודאי לא יאכל ושרי ליתן לו. ולכן כתבו שבמשומד שודאי יאכל אסור, אבל אפשר שאף ברגלים לדבר שיאכל סגי לפחות לאיסור דרבנן, ואין זה הנושא של התוס' כלל אלא דברו בהוה שמשומד ודאי אוכל, ואדם כשר ודאי לא אוכל. וכן בתה"ד אפשר לומר אותו דבר בדיוק ע"ש. ובפרט שבתשובת הריצב"א במקורה, שהיא בתשובות מיימוני איסור"ב סי' ב', לא מוזכר כלל ענין זה של ודאי וספק, ע"ש היטב.

נמצא שלפני עיור דאורייתא יש רק אם בודאי יעשה איסור, ובזה אין הבדל אם נותן לו את גוף האיסור או לא. ואם אין ודאות שיעשה איסור, אין בזה איסור דאורייתא. ולגבי איסור דרבנן – אם נותן לו את גוף האיסור אסור מדרבנן, ואם לא נותן את גוף האיסור, הדבר מותר לגמרי.

וכל זה בנתינה בעלמא, אבל במכירה – אפילו בעילה כל שהיא מותר לגמרי לדעת הירושלמי ורבים מהראשונים, שכיון שאין איסור דאורייתא כשאינו בודאות יעשה איסור – במכירה לא גזרו, וכפי שנביא לקמן בשם הרמב"ן וסיעתו.

ו.

'לפני עיור' במקום שיש דרכי שלום

במשנה בשביעית פ"ה מ"ט ובגיטין דף ס"א ע"א מבואר שהתירו להשאיל כלים מסוימים משום 'דרכי שלום', וז"ל המשנה: משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית, נפה וכברה ורחיים ותנור, אבל לא תבור ולא תטחן עמה. אשת חבר משאלת לאשת עם הארץ, נפה וכברה, ובוררת וטוחנת ומרקדת עמה, אבל משתטיל המים לא תגע אצלה שאין מחזקין ידי עוברי עבירה. וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום ע"כ. ונחלקו המפרשים בביאור היתר זה של 'דרכי שלום'. בירושלמי שם איתא: רבי זעירא בעי קומי רבי מנא מתנייתא בסתם אבל במפרש לא. א"ל וסתמו לאו כפירושו הוא? אני אומר נפה לספור בו מעות, כברה לכבור בה חול, ריחיים לטחון בו סממנים, תנור לטמון בו אונין של פשתן ע"כ. והובא בתוס' בגיטין וברמב"ן ובשאר"ר שם. ומבואר מדבריהם שמשום דרכי שלום לא התירו לפני עיור ממש בודאי, אלא רק 'בתליה'.

ואע"פ שבמכירה התירו ג"כ בתליה ושם לא הצריכו גם לטעם של דרכי שלום - כתבו הרמב"ן ושאר"ר שם שרק במכירה שהיא לצורך עצמו התירו היכא שיש לתלות וכו"ל, אבל בהשאלה שאינו נהנה בכך כלום אין לו להכניס עצמו בבית הספק ולהשאיל לו אם לא משום דרכי שלום, עי"ש. והמאירי שם הביא טעם זה והוסיף עוד טעם, וז"ל וכן יש לפרש שבמכירה נעשו הכלים של לוקח וכל היכא דאיכא למיתלי תלינן, אבל שאלה שעדין שם המשאל עליהם הרי זה גורם למלאכה בשלו ואי לאו דרכי שלום אף בדאיכא למיתלי אסור, עי"ש.

אולם ר"ת בספר הישר סי' קכ"א כתב סברא הפוכה, שבשאלה התירו יותר מאשר במכירה, דבמכירה שאין משום דרכי שלום - רק במקום שיש 'לתלות' מותר. אולם בשאלה שיש משום דרכי שלום - גם במקום שאין תליה כלל, ובודאי יעשה איסור - מותר עי"ש. והמאירי שם ביאר את דברי ר"ת יותר באורך, וז"ל: ומקצת רבנים פירשו משנתנו בדליכא למיתלי, ונגד הירושלמי שהזכרנו, ואעפ"כ משאלת, דאע"ג דבמכירה אסור - מכירה אין בה איבה, שאין אדם עשוי למכור כליו אבל שאלה אי מימנעה איכא איבה ואע"ג דליכא למיתלי שרי. ואף הירושלמי איפשר לפרשו לשיטה זו ו'ר"ל להיות המכירה חמורה מן השאלה', כלומר שלא אמרו להתיר אלא בסתם ובשאלה ולהודיע שמאחר שיש כאן איבה תולין בה אף על צד רחוק כגון אלו שהזכרנו, אבל מה שאין בו צד איבה כגון מכירה אין תולין בו על צדדים רחוקים כאלו, שאם כן אף מחרישה וחברותיה איפשר לתלות בהם לקצת דברים רחוקים, אלא שכל שאין שם איבה אין תולין אלא בדברים המצויים ע"כ. ומבואר מדבריו שר"ת גופיה לא ס"ל כלל כירושלמי, והוא מיירי באין תליה 'כלל', אלא שהמאירי כתב שאפשר לפרש 'על דרך' ר"ת בנקודה זו, שהמכירה חמורה יותר מהשאלה [ולא כרמב"ן וסיעתו דס"ל להיפך], שבשאלה שיש דרכי שלום מספיק תליה 'מועטת', אולם במכירה שאין דרכי שלום צריך תליה 'קרובה'. וכן מתבאר מדברי ר"ת גופיה בספר הישר, שלא הזכיר מדברי הירושלמי כלל, וגם נראה מדבריו דמיירי באין תליה 'כלל'. ומה שכתבו התוס' בגיטין לאחר שהביאו את ר"ת - 'וכן משמע בירושלמי וכו' - אין זה

מדברי ר"ת עצמו, אלא התוס' הם שחיברו את 'פירוש' ר"ת עם הירושלמי, וכונתם כדברי המאירי הנ"ל, שבדרכי שלום לא צריך תליה גמורה עי"ש.

וגם מדברי רש"י בגיטין נראה דלא מדין תליה אתי עלה, שכתב: לא תבור ולא תטחון עמה - לסייעה מפני שאסור לסייע בידים ידי עוברי עבירה 'בשעת העבירה' וכו'. וכולן לא אמרו - שהתירו להשאילם כלים ולסייעם 'בלא שעת עבירה עצמה' אלא מפני דרכי שלום ע"כ. ומבואר מדבריו שסיוע 'בשעת העבירה' - אסור אפילו מפני דרכי שלום. אולם סיוע 'לפני שעת העבירה', כמו השאלת נפה וכברה, מותר משום דרכי שלום. ומדברי רש"י נראה שאפילו שודאי תעשה עבירה מותר ולא מטעם תליה.

ויש לדון האם רש"י ור"ת לא ראו את הירושלמי ולכן פירשו שלא כדבריו, וממילא אין לנקוט כמותם אלא כדעת הירושלמי, או שאולי סבירא להו שמדברי הבבלי כך נראה ודלא כהירושלמי - עי' בשו"ת משיב דבר ח"ב סי' ל"א שהאריך לבאר בדעת הבבלי דלא ס"ל כירושלמי.

ולמעשה נראה שהעיקר הוא כהירושלמי וכרוב הראשונים שגם משום דרכי שלום מותר רק בתליה, ואפילו רחוקה. אולם במקום חשש לשנאה ואיבה יותר מהרגיל אפשר לסמוך על רש"י ור"ת ולהתיר גם ללא תליה כלל, אם זה לפני שעת העבירה.



ז.

איסור לפני עיור הוא גם 'כשמניח לפניו' ולא רק 'כשנותן בידיו'

כתב השד"ח בח"א עמ' 288 [מערכת ו' כלל כ"ו אות י"ט]: כשאמרו שאסור להכשיל חבריו בדבר איסור לאו דוקא להאכילו ולהשקותו בידים, דאפילו ליתן לפניו אסור וכו' עי"ש. ולעיל מיניה הביא את דברי העט"ז באו"ח סי' קס"ג גבי האיסור להאכיל למי שלא נטל ידיו, שכתב שאפילו להניח לפניו אסור. וע"ז דן השד"ח שכיון שהמאכל מותר ולא ודאי שהוא יאכל ללא נט"י אין איסור עי"ש, אבל בעצם הדין - מוסכם הוא שגם להניח לפניו אסור כמו שנותן בידו.



ח.

'לפני עיור' באיסור דרבנן

האריכו בזה האחרונים, ובעיקר השד"ח ח"ב עמ' 131 ואילך. שורש הדבר הוא בדברי הרמב"ן בע"ז כ"ב ע"א, שכתב וז"ל ומדמקשה ותיפוק ליה משום ולפני עור במלאכה דחזה"מ

(ב). וביאר הר"ן בחידושי דכיון שהעבירה היא באכילת הפירות אסור לסייע בכל המלאכות שמכשירות האכילה, אבל באיך שהעבירה מפני הטומאה אינו אסור לסייע באותה מלאכה שהטומאה באה על ידה אבל בשאר מלאכות לא, שאין אותן מלאכות מכשירות הטומאה ומש"ה אמרין משתטיל מים לא תגע עמה אבל מקמי הכי שרי ע"כ. וכ"ה בחידושי הריטב"א שם.

[גבי להשכיר שדהו לכותי] משמע לן מינה דאיסורא [דמלאכה בחוה"מ] מדאורייתא, דאי מדרבנן הוא מי איכא לא תתן מכשול, ליכא ודאי וכו' עי"ש, וכ"ה בליקוטיו למו"ק בתחלתו עי"ש, וכן הביא הריטב"א שם בשמו. אולם התוס' וסיעתם שם כתבו דאדרבה מלאכת חוה"מ אסור מדרבנן, ואף בדרבנן שייך לפני עיור עי"ש.

ובחדושי הר"ן בע"ז שם הביא דעה זו של הרמב"ן בשם י"מ, וכתב וז"ל ואין זו ראייה דאפילו הוי דרבנן איכא משום לפני עיור 'מדרבנן' וכו'. ועי"ש, שהביא עוד ראייה שיש איסור לפני עיור בדרבנן מהא דאסור למכור ליהודי שעשוי למכור לגוי, אף שהיהודי יעבור באיסור דרבנן מ"מ יש איסור להכשילו בזה. ונראה שגם הרמב"ן מודה לזה שאיסור 'מדרבנן' איכא אלא שהוא ז"ל ס"ל שכיון שהגמ' אמרה לפני עיור משמע שהוא איסור 'דאורייתא', וע"ז כתב שלא מצאנו לעבור באיסור דאורייתא על איסור דרבנן, אבל איסור דרבנן פשיטא שיש בזה וכמו שהביא הר"ן.

ויש להוסיף עוד שכן מתבאר מדברי הגמ' בחולין ק"ז שאסור לתת פרוסה לשמש שלא נטל ידיו, ופסקוה כל הפוסקים להלכה, והרי איסור אכילה ללא נט"י הוא מדרבנן וע"כ שיש איסור בזה, אלא שיש לדון האם האיסור הוא דאורייתא או מדרבנן. וגם בדעת התוס' וסיעתם דפשיטא להו שיש איסור אפשר שאין זה איסור דאורייתא אלא דרבנן וכדכתב הר"ן, וכל המחלוקת של התוס' והרמב"ן היא איך להסביר את הגמ' אבל יתכן שלכו"ע באיסור דרבנן האיסור הוא רק מדרבנן. אולם זה ודאי שלא יתכן כלל לומר שאין איסור לפני עיור אפילו מדרבנן באיסור דרבנן, וכדמוכח בדוכתי טובא.

ט.

האם יש איסור 'מסייע' מדרבנן כשיכול לעשות האיסור בלעדיו

הדרכ"מ ביו"ד סי' קנ"א הביא מחלוקת האם יש איסור מסייע מדרבנן כשיכול לעשות את האיסור בעצמו [חד עברא דנהרא] עי"ש. והש"ך שם בסק"ו כתב דלא פליגי, אלא בישראל לכו"ע אסור ובגוי לכו"ע מותר, והאריכו בזה האחרונים – עי' בספר ערך השולחן שם ועוד. אולם נראה שבאמת פליגי בזה הראשונים, ויש בזה ג' דעות.

תר"י בע"ז ו' כתב בשם הרמ"ה, וז"ל מסתברא דכי אצטריך תנא למתנא לא יושיט משום סירכא דבני נח הוא דלית בהו איסורא אלא משום לפני עיור, אבל לגבי נזיר אע"ג דיכיל איהו למשקליה נמי אסור דהא אפילו היכא דלא קיהיב איהו אלא נזיר גופיה איהו הוא דשקליה כי לא מוכח ליה ישראל חבריה דלא לשתייה מתפס עליה דכתיב וכשלו איש באחיו איש בעוון אחיו מלמד שכל ישראל ערבים זב"ז וכ"ש דלא שרי ליה למתביה ניהליה בידים, ותנן נמי מחזיקין ידי גוים בשביעית אבל לא ידי ישראל ואוקימנא למימר להו הוחזקו בעלמא וכו' וכ"ש לסיועי לנזיר למשתי חמרא עי"ש. ומדבריו נראה כחילוק הש"ך, שבגוי אין איסור כלל אם קאי

בחד עברא דנהרא שאין בזה משום לפני עיור, אבל בישראל יש איסורים אחרים של ערבות וסיוע.

והנה הש"ך הקשה סתירה בין התוס' בשבת ג' ע"א והרא"ש שם שכתבו שיש איסור מסייע בחד עברא דנהרא, לבין התוס' בע"ז ו' ע"ב והרא"ש שם שמשמעות דבריהם שאין איסור כלל בחד עברא דנהרא, וכתב שבישראל אסור ובגוי או ישראל משומד אין איסור מסייע ומותר, ע"ש. אולם כבר הקשו האחרונים על מה שהשוה משומד לגוי, דהא מדברי התוס' מבואר שמשומד דינו כישראל [לגבי לפני עור], ולומר שלגבי איסור מסייע אין דינו כישראל הדבר קשה ומחודש. ועוד, שמדברי התוס' בע"ז וכן האו"ז שם נראה שמה שכתבו דוקא משומד, זהו כדי לומר שיותר לתת לישראל נבלה כיון שלא ודאי שיאכלנה, משא"כ למשומד כיון שודאי יאכלנה אסור לתת לו, אבל מדין מסייע אין הבדל בין ישראל למשומד, ואם במשומד אין איסור מסייע ה"ה גם בישראל. ואין זה מופקע, דהא כבר מצאנו ראשונים שכתבו כן להדיא שאין איסור מסייע אף בישראל אף מדרבנן, וכמו שנביא לקמן. ומה שקשה מדברי התוס' בשבת - כבר ידוע שאין מקשים מתוס' לתוס' בתרי מסכתות. והרא"ש ג"כ פעמים שנמשך אחרי דברי התוס' באותה מסכת אף שסותר למקום אחר. וכ"נ שהבין הרמ"א בדרכ"מ, דהא כתב שהתוס' בע"ז ס"ל להתיר לגמרי והתוס' בשבת ס"ל לאסור, ודוק.

ובשו"ת בנימין זאב סי' ת"ז הביא את שני התוספות הנ"ל והשוה ביניהם, וס"ל שהתוס' בע"ז לא התירו לגמרי אלא מדין תורה קאמרו אבל מדרבנן באמת אף בחד עברא דנהרא יש בזה איסור, וכדכתבו בשבת ג' ע"ש. וכן מתבאר מדברי הרדב"ז בתשובה סי' תשצ"ו [בסוף ח"ב] בתחילתה בשם רב אחד [והוא מהר"ש חקאן הלוי], שכתב וז"ל ואף אם נפרש לשיטת התוס' [בע"ז ו' גבי המומרים] דבכולהו נמי בעינן דלא מצי שקיל ליה - מ"מ איסורא דרבנן מיהא איכא במה שמסייע ידי עוברי עבירה וכדברי הר"ן בפירוש ההלכות ע"ש. ומבואר שנקט גם בדעת התוס' כדעת הר"ן.

ומאידך מצאנו ראשונים שכתבו להדיא שגם בישראל שרי בחד עברא דנהרא. הנה הדרכ"מ הביא בשם המרדכי בשם ראבי"ה שכתב כן לגבי גויים עובדי ע"ז. אולם בראבי"ה בסי' אלף נ"א מפורש כן גם לגבי ישראל, וז"ל ורבינו אבא מרי היה מלמדינו כל היכא דאית לכומרים אחרוני אע"ג דברור דקא זבני לע"ז שרי כדאמרינן בפירקין למאי נ"מ דאית ליה בהמה לדידיה, וכן לגבי נזיר אוקימנא דקאי בתרי עיברי דנהרא הלא"ה 'מושיט לו היין' אע"ג דברור שותה היין וכו' ע"ש. וכן מפורש בהשלמה בע"ז ו', שכתב תניא ר' נתן אומר מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ת"ל לפני עור, ודוקא דקאי בתרי עברי דנהרא דאי לא יהיב ליה לא שקיל, הלא"ה 'שרי' ע"ש. וכן מתבאר מדברי הראב"ד בדף ו' ע"א, שכתב וז"ל וגבי נזיר נמי היכא דאית ליה כוס אחת של יין מהיכי תיתי שיהא מותר לתת לו עוד כוס אחר של יין ונמצא מרבה באיסור על ידינו, ש"מ מדלא חיישינן בהכי בכל הנך מילי דחיישינן משום לפני עור אם יש בידו מזומן מאותו דבר שיכול לעבור עליו אם ירצה שלא יהא בה הפסד - לא חיישינן לתוספת האסור 'ומותר למכור לו כיוצא בו' ע"ש. ומבואר שעכ"פ היכא דקאי בחד עברא דנהרא מותר גמור הוא אף לישראל כגון יין לנזיר. וכ"נ דעת הרשב"א בעבוה"ק שער ג', שכתב וז"ל אם נטל זה

מתוך ידו של חברו והכניס או הוציא – הנוטל חייב והב' פטור שלא עשה ולא כלום. ויש מי שהורה שאסור לעשות כן משום לפני עור לא תתן מכשול ע"כ. ונראה מדבריו שהוא ס"ל שאין בזה איסור כלל, אלא שהביא שיש מי שהורה לאיסורא.

והערה"ש שם כתב בדעת הרמב"ן שהביא הר"ן בסוף פ"ק דע"ז [והוא מהרא"ה שם בשם רבו] דס"ל שאין איסור מסייע מדרבנן כלל, ומותר לגמרי הוא. וז"ל הר"ן: והרמב"ן כתב דמאי דאמרין אסור לישראל לעשות שותפות עם הגוי לאו איסורא ממש קאמר דהא לא מיתסר אפילו מדרבנן; דמשום לפני עור ליכא אלא במה שא"א לו לעשות אלא ע"י ישראל כמושיט כוס יין לנזיר בדקאי בתרי עברי נהרא. ועוד, דאפשר שאין בני נח מזהירים שלא לידור ולא לקיים בשם ע"ז, וקרא דלא ישמע על פיך נמי לא אתי להכי כלל אלא לישראל גופיה מזהר רחמנא, אבל כי האי גוונא אפילו מדרבנן לא מיתסר כיון שאין ישראל משביעו בע"ז אלא הגוי הוא שנשבע מאליו על ידי שנתחייב לו שבועה לישראל עי"ש. וכתב העה"ש: משמע דאפילו היו בני נח מזהירים ליכא משום לפני עיור אף מדרבנן אם אפשר לו לעשות בלא ישראל ע"כ. ולפ"ז תהיה סתירה בדברי הר"ן, שהרי בע"ז לך ו' ס"ל שיש איסור מסייע מדרבנן, וכמו שנביא לקמיה [ובאמת שכן הקשה בשו"ת יהודה יעלה [אסאד] או"ח סי' ד' ונשאר בצ"ע, עי"ש]. אולם נראה שכונת הרמב"ן היא רק לאיסור 'לפני עיור', שהוא דאורייתא. וסדר דבריו כך הוא, שהקדים לומר שכאן אין איסור אפילו מדרבנן, והחל לפרט – שאיסור 'דאורייתא' אין בזה משום שיכול לעשות בעצמו, או משום שהגויים לא מצווים כלל בזה. ואיסור דרבנן אין בזה משום שאין הישראל משביעו וכו', ועיין היטב ותראה שהדברים ברורים.

עוד כתב העה"ש שכן מבואר ברי"ו בני"ד ח"ז, וז"ל אסור להושיט יין לנזיר וכו' אבל אם יכול ליטלו בלא הוא 'מותר' וכו', עי"ש. אולם בני"ב ח"ה גבי הוצאה בשבת, העתיק את דברי התוס' וז"ל: כתבו בתוספות כי מ"מ אפילו שלגבי שבת לא עשה שום דבר אותו שהחפץ בידו ונטלו האחר מידו והוציאו או הכניסו – מ"מ אסור משום ולפני עור לא תתן מכשול. מ"מ איכא איסורא דרבנן וזה הדין תמצא במושיט אבר מן החי לבני נח ע"כ. הרי שמותר שכתב בני"ד היינו 'מדאורייתא', אבל מדרבנן מודה לתוס' שאסור.

ומאידך מצאנו ראשונים מפורשים שכתבו שאף בגוי אסור אף בחד עיברא דנהרא. המאירי בע"ז ו' לאחר שהביא את האיסור של לפני עיור בישראל ובגוי, כתב שבחד עברא דנהרא אין בזה מכשול, וסיים ומ"מ ראוי להמנע מסרך איסור מסייע ידי עוברי עבירה עי"ש. וכן מפורש ברשב"ץ ח"ג סי' קל"ג [שהביא העה"ש], וז"ל והרי אמרו אסור להושיט אמ"ה לב"נ ואף שאינו עובר בלפני עור אלא בדקאי בתרי עברי דנהרא מ"מ אסור לסייעם שהרי חייב להפרישם וכו' עי"ש. וזו פשטות דברי הר"ן בע"ז שהביא הדרכ"מ שם, דקאי גם על אמ"ה לבני נח, וגם על זה אמר שיש איסור מדרבנן. וכן מבואר בדברי ר' יונה בספר היראה, שכתב אל תתן דיו לסופרי אומות העולם הכותבים שמות הטומאה ופסוליהם כי אסור לסייע ידי עוברי עבירה, ע"כ.

וכ"ד הריטב"א בב"מ ה' ע"ב, וז"ל דאע"ג דהיכא דאית ליה בהמות מדידיה דבלאו דידן מצי עביד איסורא, לית ביה משום ולפני עור כדאיתא בפ"ק דע"ז, מ"מ אין לנו לגרום איסורא, דמסייע ידי עוברי עבירה איכא עי"ש. והנה הריטב"א בע"ז ו' ע"ב גבי האיסור להושיט יין

לנזיר כתב בזה"ל: כל היכא דמצי עביד איסור שלא על ידינו ליתא משום ולפני עור, ואעפ"י שאפשר שהוא מרבה באיסור על ידינו לא חיישינן, אבל מ"מ אי תבע ליה בפירוש לאיסורא - נהי דמשום ולפני עור ליכא, אכתי איכא איסורא במילתא משום מסייע ידי עוברי עבירה כל שאנו גורמין לו לעשות איסור או להרבות באיסור, וכדקי"ל שאין מסייעין ידי ישראל בשביעית, ואפילו לומר להם התחזקו אסור. ולא עוד אלא שאנו חייבין למחות בידו, דכל ישראל ערבין זה לזה, וכ"ש שאסור לגרום להם לעשות שום איסור או להרבות באיסור כלל, וכדאמרינן בפרק שנים אוחזין דאלת"ה אנן חיותא לרועה היכי מסרינן וכדפרישנא התם ע"כ. וכתב בספר עה"ש ביו"ד סי' קנ"א אות ה': נראה דס"ל דאפילו ישראל אין חייבים להפרישו וכ"ש שלא לסייעו אלא באיסור ודאי, אבל בסתם אפילו כעין יין לנזיר 'דמסתמא לשתייה בעי ליה' אינו אסור אלא אם א"א לעשות בלא סיוע ע"כ. אולם אשתמטתיה דברי הריטב"א בב"מ ה' ע"ב שציין להם הריטב"א גופיה, ששם מפורש שאפילו בסתמא אסור מטעם מסייע. ושם כתב להדיא בסוף דבריו בזה"ל ועוד דהכא דסתמא עביד איסורא ודאי אפילו היכא דאית ליה לדידיה איכא משום ולפני עור משא"כ בכוס יין לנזיר דאפשר דלאו למשתי בעי ליה ע"כ. הרי דס"ל שכוס יין לנזיר אינו 'סתמא לשתייה' אלא 'אפשר דלאו למשתייה בעי ליה', ולכן יש חילוק בין אם אומר לו מפורש לסתמא, אבל בעלמא אם בסתמא אנו יודעים שיעשה איסור כמו ברועה - ודאי שאסור. ואדרבה יתכן שאסור גם מדאורייתא לתירוץ האחרון של הריטב"א הנ"ל. ועכ"פ ודאי שהריטב"א מכת האוסרים מסייע מדרבנן.

ובדעת הרמב"ם. הרחיד"א בספרו יעיר אוזן כלל ל' אות י"א כתב בדעת הרמב"ם דס"ל שיש איסור מסייע אף בגוי, ממש"כ בפ"ח משמיטה ה"ח: מחזקים ידי גוים בשביעית בדברים בלבד וכו' מפני שאינן מצווין על שביתת הארץ וכו' עי"ש. משמע שאם היו מצווים היה אסור להחזיקם אפילו בדברים עי"ש, וראיה נכונה היא. אולם לפי מה שכתבנו לעיל שדעת הרמב"ם שאף בחד עברא דנהרא יש איסור תורה של לפני עיור, ומסייע ולפני עיור היינו הך - אין ראייה מדבריו לדעת שא"ר דס"ל שבמסייע אין איסור תורה, האם יהיה בזה איסור דרבנן או לא.

והנה יש אחרונים שכתבו להוכיח מהגמ' בנדרים ס"ב ע"ב שאף לגוים בחד עברא דנהרא יש איסור, דאיתא שם רב אשי הוה ליה ההוא אבא זבנה לגוים א"ל רבינא הא איכא משום לפני עור א"ל רוב עצים להסקה ניתנו ע"כ. וכתבו דלא יתכן שלא היה עצים בעולם אלא לרב אש, וע"כ שאע"פ שאפשר להשיג במקום אחר יש בזה משום סרך לפני עיור - עי' בביאור הגר"א ביו"ד סי' קנ"א אות ח' ועוד. אולם המאירי שם כתב להדיא וז"ל אסור לאדם להזמין לעובדי אלילים דברים הראויים לעבודתם שכל שאפשר שלא יודמנו לו אלא על ידו נמצא עובר על לפני עור וכו' ומ"מ כל שיש לתלות להיתר תולין כל שרוב אותן הענינים בכך והוא שאמרו כאן וכו' עי"ש. ומבואר דמיירי שלא יודמנו לו אלא על ידו. והביאור בזה דהא מיירי במכר לו יער של עצים ולא עצים בודדים, ויער שלם לא היה מצוי אצל אחרים, ולכן חשיב תרי עברי דנהרא.

והאהל מועד שער איסור והיתר דרך י' כתב וז"ל כל דבר שאסור למכור לגוי אם יש בידו של גוי לקנות ממקום אחר מותר ואין בזה משום ולפני עור לא תתן מכשול וכו' ועכשיו הואיל

וכמה חנונים גוים מצוין שמוכרין להם כל מה שירצו אין אנו נזהרין לשאת ולתת עמהם אפילו במידי דהקרבה וכו' ע"ש. ולא ברור אם רק בגוי ס"ל כן או גם בישראל.

ולמעשה. ביהודי נראה ודאי שהעיקר לאסור בזה, דהא דעת הרמב"ם שאסור אף מדאורייתא, ורבים מהראשונים ס"ל שעכ"פ אסור הוא מדרבנן, וכ"ד השו"ע באו"ח סי' שמ"ז ע"ש. ובגוי, המיקל יש לו על מה לסמוך, כדעת רבים מהראשונים בצירוף הראשונים שאפילו ביהודי ס"ל להתיר.



י.

דין 'מסייע' באיסור דרבנן

הנה רוב האחרונים באו"ח סוסי' קס"ג כתבו שיש איסור מסייע [דהיינו כשיכול לעשות את האיסור בעצמו] גם באיסור דרבנן, וכ"פ המ"ב והכה"ח שם. והפמ"ג שם צידד להתיר בזה דהוי גזירה לגזירה ע"ש. ובספר גנזי יוסף על פתיחת הפמ"ג בח"ד אות נ"ד הביא ראייה שיש איסור מסייע גם בדרבנן מהא דאיתא בשביעית פ"ה שאסור למכור לחשוד על השביעית דברים האסורים בשביעית כגון מחרישה וכד'. והרי שביעית בזה"ז דרבנן לדעת רוב הראשונים, והמשנה מיירי גם בזה"ז ולא רק בשביעית דאורייתא, וא"כ חזינן שיש איסור לסייע גם בדרבנן ע"ש. אולם אינו מוכרח ששם זה מדין 'מסייע', דאפשר שהוא מדין 'לפני עיור', דמיירי בתרי עברי דנהרא. ומאידך, בגמ' בע"ז נ"ה ע"ב גבי איסור לטמא טהרות וברש"י שם מבואר שיש איסור מסייע אף שהוא איסור דרבנן.

והנה המג"א שם הביא את דברי הרמב"ם בספ"י ממעשר [עפ"י הירושלמי פ"ג מדמאי], וז"ל רופא חבר שהיה מאכיל לחולה ע"ה מפירות ע"ה נותן לתוך ידו אבל לא תוך פיו, ואם היה הדמאי של רופא אפילו לתוך ידו לא יתן, וכן אם ידע שהוא טבל ודאי אפילו לתוך ידו אסור ע"כ, והמג"א לא ביאר מה כונתו להביא מהרמב"ם הנ"ל. והפמ"ג שם הבין שכונתו לומר שאין איסור מסייע בדרבנן, וראיה מדמאי דשרי אם הוא של החולה, והא דאסור בטבל ודאי – משום שהוא דאורייתא ע"ש, וכ"כ עוד כמה אחרונים. אולם הדברים צ"ע, דהא טבל ודאי מיירי גם בירקות שהם דרבנן לכו"ע, וכן בזה"ז, שג"כ לרוב הראשונים תרו"מ דרבנן, ואעפ"כ אסור. וא"כ אדרבה מוכח משם שיש איסור מסייע בדרבנן. ומה שהקלו בדמאי זהו משום שרוב עמי הארץ מעשרים, וכמו שמצינו שהקלו להאכיל עניים דמאי וכדומה, וכאן הקלו רק בנתינה לידו ולא לפיו. אבל מטבל ודאי, זו ראייה ברורה שאף בדרבנן יש איסור מסייע.

ג). והרמ"א ביו"ד סי' קנ"א ס"א כתב: י"א וכו' אם יכולים לקנות במקום אחר, מותר למכור להם כל דבר. ויש מחמירין. ונהגו להקל כסברא הראשונה, וכל בעל נפש יחמיר לעצמו ע"כ. וכתב בשו"ת יבי"א ח"ב או"ח סי' ט"ו אות ז' שהרמ"א ס"ל להקל בכל היכא דלא הוי תרי עברי דנהרא ומעיד בגודלו שנהגו להקל וכו' ע"ש. אולם במחכ"ת אשתמטתיה דברי הש"ך שם, שכתב: לשון ד"מ מיהו בזמן הזה יש להקל 'מטעם' דמקילין להשתתף עמהם' עכ"ל ר"ל כמ"ש בא"ח ס"ס קנ"ז דבזמן הזה מותר להשתתף עמהם שכונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשתפים שם שמים ודבר אחר ולא מצינו שיש בזה משום לפני עור שאין בני נח מזהרין על השתוף וה"ה הכא ע"כ. הרי שקולת הרמ"א אינה בכלל האיסורים, אלא רק בע"ז מהטעם שכתב.

ובספר לב שומע [לר' חיים כהן מטריפול, ליוורנו תרמ"ה] מערכת הל' אות ט"ל [ונמשך אחריו בשו"ת יחו"ד ח"ג סוף סי' ל"ח עי"ש] כתב בשם כמה אחרונים דס"ל שאין דין מסייע באיסור דרבנן, אולם אין דבריו מדויקים. ז"ל שם אף דאיכא לפני עיור גם באיסורא דרבנן היינו דוקא בדקאי בתרי עברי דנהרא, אבל היכא דלא קאי בתרי עברי דנהרא גם איסורא דרבנן ליכא. ערך השולחן ח"מ סי' ל"ב אות י"ב עי"ש עכ"ד. אולם ז"ל העה"ש שם: ומ"ש התוס' והרא"ש והר"ן דאפילו מצי שקיל איסור דרבנן איכא 'אפשר' דה"ד באיסור דאורייתא אבל באיסור דרבנן לא גזרו אלא בשאינו יכול ליקח דבאיסור דאורייתא איכא לאו דלפני עור כמו שחילק הרב בית יהודה שם [חיו"ד סי' י"ז] עי"ש. ושם כתב כן דרך משא ומתן, כפי שיראה המעיין, ואין כאן הכרעה למעשה. ואדרבה באו"ח סי' קס"ג אות ד' ביאר בדעת המג"א שם שאף באיסור דרבנן אסור לסייע עי"ש. ושם נראה שגם נוטה למעשה לפסק זה, וכפי שמתבאר גם מדברי הכה"ח שם באות ט"ז עי"ש. וא"כ דל עה"ש מהכא, דאדרבה נראה יותר בדעתו דס"ל לאיסורא.

עוד כתב הלב שומע: וכ"נ שכ"ד הרדב"ז בלשונות הרמב"ם סי' רט"ו שכתב דרב עיליש לא עבר בלפני עיור משום דאי לא שקיל מיניה הוה שקיל מאחריני ע"ש, וקשה והרי איסורא דרבנן מיהא איכא, ואיהו גופיה בחדשות סי' תשצ"ו כתב כן, אלא ע"כ דהכא שאני דהוי איסורא דרבנן והיכא דלא קאי בתרי עברי דנהרא ליכא איסורא כלל עי"ש. אולם אין דבריו מוכרחים, שהרי שם איתא דרב עיליש גברא רבה הוא ולא ספי איסורא לאינשי, ומשמע שאדם אחר כן ספי איסורא לאינשי. וע"ז תמה הרדב"ז הרי באיסור לפני עיור כולו זהיר, ותירץ בתירוצו השני שכיון דקאי בעברא חד דנהרא כו"ע לא זהירי ורק רב עיליש זהיר, כך אפשר לפרש כונתו. וא"כ אין ראייה דס"ל להיתרא, אלא אדרבה לאיסורא.

עוד כתב הלב שומע שכן מתבאר מדברי הבית יהודה ביו"ד סי' טו"ב עי"ש. והנה הבית יהודה שם קאי על הסתירה בין התוס' בשבת ג' לתוס' בע"ז ו' [שהבאנו לעיל] האם יש איסור מסייע בחד עברא דנהרא [שכתבנו לעיל שאינה סתירה אלא מחלוקת התוספותים והראשונים] וכתב ב' תירוצים. הראשון לחלק בין מסייע באיסור דאורייתא [שזה איסור הוצאה בשבת] דאיכא, לבין מסייע באיסור דרבנן [למכור לגויים לפני אידיהן] דליכא [וזה מה שהביא הלב שומע]. אולם בתירוץ השני כתב לחלק בין ישראל לגוי, שבישראל יש איסור מסייע, משום שהוא מחוייב אפילו להפרישו מאיסור אם עושה מאליו, וכ"ש אסור לסייע לו. אולם בגוי אין חיוב להפרישו, וממילא אין איסור מסייע בחד עברא דנהרא, עי"ש. ולפ"ז מבואר שאפילו באיסור דרבנן יש איסור לסייע, שהרי יש חובה להפרישו גם מאיסור דרבנן, וכ"ש שלא לסייעו, אף בחד עברא דנהרא. ומלבד שתירוץ זה הוא התירוץ השני, שבד"כ קי"ל כותיה, גם בסברא הדברים נראים, שאין יסייע לו לעשות איסור דרבנן אם צריך להפרישו ממנו כשעושה מאליו. ולכן אין זה נכון שדעת הבית יהודה שאין דין מסייע באיסור דרבנן, אלא שהוא העלה צד כזה, אבל למעשה לא ס"ל כן.

וע"כ העיקר הוא שיש איסור דרבנן של 'מסייע' גם באיסורים דרבנן.



יא.

איסור 'מסייע' למשומד

הזכרנו לעיל את דברי הש"ך ביו"ד סי' קנ"א סק"ו דס"ל שאין איסור מסייע במשומד. והנה בשו"ת בנימין זאב סי' ת"ז כתב להדיא לאסור במשומד, וז"ל ואע"ג דהאי משומד עושה האיסור זולת הישראל אפ"ה אין להכשילו אתה בידים וכו' ול"ד בדקאי בתרי עברי דנהרא אלא אפילו בדלא קאי בתרי עברי דיכול הוא ללוקחו אפ"ה אי יהיב לנזיר כוס של יין וכו' עי"ש. וכן מבואר בדברי הרדב"ז בח"ב סי' תשצ"ו שהבאנו לעיל בביאור דברי התוס', וכמו שדייק מדבריו בשו"ת נשמת כל חי יו"ד סי' ל"ג עי"ש [ועי' בשו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תקל"ה שמתבאר מדבריו בפשיטות שאין איסור מסייע, אולם לא זכר מדברי התוס' הנ"ל]. וכן מפורש בתשובת ר"א בן הרמב"ם סי' נ"ד, וז"ל ילמדנו רבנו משומד המתנהג כגוי גמור לכל דבריו מזדמן אצל ישראל כשר האם מותר לו להאכילו מאכלות אסורות כמו נבלות וחלבים וחמץ בפסח מדעתו שהוא אינו נמנע מאכילת כגון אלה או לא. תשובה אינו מותר לישראל להאכילו זה בשום אופן, אין מחזקין ידי עוברי עבירה ע"כ. והנה אע"פ שבשאלה שם נראה דקאי בתרי עברי דנהרא, דהא כשמתארח אצלו לא יאכל נבלות אם לא יאכילו - מ"מ מדכתב 'בשום אופן', וכן מדהביא את המשנה שאין מחזקין ידי עוברי עבירה, שהיא מדברת בכל חיזוק בעלמא ולא רק בתרי עברי דנהרא - חזינן שדינים אלו נאמרים גם לענין משומד [אלא שאם נאמר שר"א ס"ל כדעת הרמב"ם אביו - אין ראיה כ"כ, דהא לדבריו גם בחד עברא דנהרא האיסור הוא משום לפני עיור, ובזה ודאי שיש איסור גם במשומד]. וכן מתבאר גם מדברי הרי"ד בפסקיו לע"ז י"ד, שכתב וז"ל ומיכן יש להתיר למכור טרפה לקצב משומד דלא זבין לה כ"א למכור לגוים, ולא חיישינן שמא יאכל ממנה כיון דלזבוני לאחרני זבנה וכו' עי"ש. והרי טריפה חשיב כחד עברא דנהרא דכמה טריפות איכא בשוקא אצל גוים, ואעפ"כ אם היינו חוששים שיאכלנה הוא היה אסור. ולדעת הראשונים שאף בגוי יש איסור מסייע [ר' יונה, המאירי, הריטב"א, הר"ן והרשב"ץ] שהבאנו לעיל ודאי שה"ה וכ"ש בישראל משומד. וכן מתבאר עוד מדברי הריטב"א בב"מ ה' ע"ב גבי רועה שהוא גזלן במזיד ואעפ"כ יש בו איסור מסייע עי"ש [וכפי שכתב בשו"ת יבי"א ח"ב או"ח סי' ט"ו אות ה' בשם כמה אחרונים].

ולכן נראה שאין להקל בזה כלל, אלא יש איסור מסייע גם למשומד, ואף לא לצרף את דעת הש"ך לספק, דהא מצאנו בראשונים מפורש שלא כדבריו ולא מצאנו לו סיוע כללי.



ד). ובשו"ת יבי"א שם אות ז' פסק לצרף סברת את הש"ך הנ"ל לס"ס עי"ש. אולם לא זכר מדברי הפוסקים שהבאנו שמפורש בדבריהם דלא כהש"ך.

וגם מה שכתב שם באות ו' ליישב את דברי הש"ך עפ"י דברי הגאונים דס"ל שמשומד שקידש אין קידושו קידושין 'מהתורה', וכגוי הוא מהתורה עי"ש - דבריו צע"ג, דהא השו"ע באהע"ז סי' מ"ד ס"ט פסק שקידושו קידושין 'גמורים', והיינו מהתורה וכמבואר בטוב"י שם, ואיך יכתוב הש"ך דין כנגד רוב הראשונים והטוש"ע?

יב.

איסור 'מסייע' קודם שעת האיסור

כמה אחרונים כתבו שאמנם איסור 'לפני עיור' הוא אף קודם האיסור, אבל איסור 'מסייע' הוא רק בשעת האיסור ולא קודם לכן, ומהם הבנין ציון בסי' ט"ו ועוד. אולם דבריהם תמוהים ונסתרים מדברי הראשונים. מדברי המאירי שהבאנו לעיל שגם במושיט כוס יין לנזיר ואמ"ה לבני נח יש איסור מסייע – מבואר שגם לפני שעת האיסור יש איסור מסייע. ועי"ש בבנין ציון, שכתב לפי דבריו דשרי בכה"ג, ולהאמור מפורש בדברי המאירי הנ"ל שהוא אסור [ופירוש הבנין ציון בדעת התוס' והרא"ש להתיר מטעם זה אינו מוכרח כלל, דכבר כתבנו לעיל שפשטות הדברים שהתוס' בע"ז לא ס"ל כלל איסור מסייע ודלא כתוס' בשבת, ולדעת הבנימין זאב התוס' בע"ז מיירו רק מדין תורה וכנ"ל]. וגם בדברי ר' יונה בספר היראה שהבאנו לעיל מבואר כן, דהא כשמוכר את הדיו לכומרים הוי לפני זמן האיסור ואסר מטעם מסייע. ובפשטות כך נראה גם בדעת הריטב"א שהבאנו לעיל, אע"פ שהבנין ציון כתב לא כך בדעתו עי"ש, וע"ע לקמן שכך מפורש בריטב"א בגיטין ס"א ע"א. וכן מתבאר עוד מדברי הריטב"א בב"מ ה' ע"ב גבי אנן חיותא לרועה היכי מסרינן הא עברינן משום ולפני עור, וכתב הריטב"א דאע"ג שיש לו בהמות משלו ואין בזה משום ולפני עור מ"מ אין לנו לגרום איסורא, דמסייע ידי עוברי עבירה איכא והכא נקטינן קרא לרוחא דמילתא עי"ש. והרי כשנותן את הבהמות לרועה אין זו שעת העבירה, וגם אין זה לפני עור דאורייתא, וקאמר שאסור משום מסייע.

ומה שהביא הבנין ציון ראייה מדברי המשנה בע"ז נ"ה ע"ב שאסור לדרוך עם ע"ה העושה בטומאה ומותר להוליך חביות לגת, ופירש משום שבהולכה הוי לפני זמן האיסור – צ"ע, דהא מפורש ברש"י ובשא"ר שם שהטעם שמותר להוליך הוא משום דמיירי לאחר שכבר נגמר האיסור, שכבר נטמאו, ולכן לא חשיב מסייע עי"ש, וא"כ אין ראייה להתיר.

ובשו"ת כתב סופר יו"ד סי' פ"ג כתב גם כדברי הבנין ציון, והביא ראייה מהמשנה בגיטין ס"א ע"א: משאלת אשה לחברתה נפה בשביעית אבל לא תבור עמה. ופירש"י שלא תבור עמה מפני שאסור לסייע לעוברי עבירה בשעת העבירה, ולהשאל מותר משום שאינו בשעת העבירה עי"ש. אולם מרש"י עצמו אין כ"כ ראייה, דהא התירו רק משום דרכי שלום שלא בשעת העבירה. ונדחק בזה הכתב סופר שם. ובר מן דין, הר"ן בחידושי שם כתב וז"ל אבל לא תבור ולא תטחון עמה פירוש דכיון שהעבירה היא באכילת הפירות אסור לסייע בכל המלאכות שמכשירות האכילה, אבל באידך שהעבירה מפני הטומאה אינו אסור לסייע [אלא] באותה מלאכה שהטומאה באה על ידה אבל בשאר מלאכות לא, שאין אותן מלאכות מכשירות הטומאה ומש"ה אמרינן משתטיל מים לא תגע אבל מקמי הכי שרי ע"כ. וכ"כ הריטב"א שם, וז"ל אבל לא תבור משום דה"ל מסייע ידי עוברי עבירה, ולא דאיכא עבירה בטחינה או בעשייה אלא משום דאיהי עבדא איסורא באכילה וכיון דעבדא איסורא באכילה אסור לסייע כלל, אבל בחלה דאין האיסור אלא הטומאה שהיא מטמאה את החלה אינו אסור לסייע עמה אלא באותה מלאכה בלבד אבל במלאכה אחרת מותר וכו', הא למדנו דבכל דבר שאיסורו מחמת אכילה כגון שביעית או כהן החשוד לאכול תרומה בטומאה דאין מסייעין אותו כלל שאין מסייעין אותו

לתקן דבר שיעשה בו איסור באכילתו עי"ש. ואם לתקן אכילתו שיעשה בה איסור אסור לסייעו, כ"ש לתת לו בידים דבר שיעשה בו איסור, אף שיכול לקחתו לבד, שאסור.

וכבר כתב הריטב"א בב"ב נ"א ע"ב גבי אין מקבלין פקדונות מנשים שאפילו תאמר שהמעות הנמצאות ביד האשה נאמנות עליהם לומר שהם שלה לגמרי – אין לקבל מהם דגלויי דעתא איכא שמתכוונת להבריחם ולהטמינם ואין לנו להכניס עצמנו במקום שיש צד ונדנוד סיוע ידי עוברי עבירה עי"ש. והמאירי בנדרים כ"ב ע"א כתב וז"ל אסור לסייע ידי עוברי עבירה, ולא סיוע ממש או נתינת עצה על העבירה אלא אף לחזקם בדברים או לשבחם על מה שעשו אסור והוא הנקרא חזוק ידי עוברי עבירה עי"ש. ומבואר שסיוע ידי עוברי עבירה חמור יותר מחיזוק בדברים. ונראה פשוט שלתת לו דבר שיעשה בו עבירה לאחר זמן חמור יותר מחיזוק בדברים על עבירה שעושה כבר, ואם בחיזוק אסור כ"ש בזה.

וע"כ נראה שהעיקר הוא שיש איסור 'מסייע' גם קודם שעת העבירה, וכמפורש בראשונים.



יג.

סיכום

דעת הרמב"ם [וכן סתימת כמה גאונים] שאף בחד עברא דנהרא יש איסור דאורייתא של לפני עיור [או אל תשת ידך עם רשע]. אולם דעת רוב הראשונים אינה כן, וכן עיקר. אולם אם יכול לעשות האיסור ע"י 'יהודי' אחר שגם הוא יעבור ב'לפני עיור' – יש להחשיבו כאיסור תורה [מל"מ ורוב האחרונים].

אם אינו מוצא בקלות אלא בטורח והוא ממציא לו בהזמנה – חשיב תרי עברי דנהרא ואסור לכל הדעות מדאורייתא [מאירי].

נחלקו הראשונים האם להרבות איסור הוי איסור דאורייתא [ר' אלחנן] או לא [ראב"ד ומאירי]. ולמעשה יש להחשיבו כאיסור דאורייתא בצירוף דעת הרמב"ם וסיעתו שאף בחד עיברא דנהרא יש איסור תורה.

אם נותן את גוף האיסור, וודאי שיעשה איסור – אסור מהתורה. ואם אינו ודאי, אולם רגלים לדבר שיעשה איסור – אסור מדרבנן. ואם יש לתלות לקולא אפילו ב'עילה' בעלמא, מותר לגמרי 'למכור' אף לחשוד [ירושלמי ורוב הראשונים דלא כריטב"א שצריך 'אומדנא דמוכח'], כיון שעושה לצורך עצמו, אבל בהשאלה אסור אפילו כשיש לתלות לקולא, אם לא מפני דרכי שלום [רמב"ן].

דעת הירושלמי ורוב הראשונים שמשום דרכי שלום לא התירו איסור לפני עיור אלא רק בתליה. אולם דעת רש"י ור"ת שהתירו גם ללא תליה. ובמקום צורך גדול אפשר לסמוך על דבריהם.

אם לא נותן את גוף האיסור מותר, אף שיש רגלים לדבר שיעשה איסור [ריטב"א], אבל אם ודאי יעשה איסור אין היתר כלל.

אין הבדל בין מניח לפניו לבין נותן בידו, דבתרוייהו איכא איסור לפני עיור [עט"ז ושד"ח]. גם באיסור דרבנן יש לפני עיור, עכ"פ מדרבנן [תוס' ור"ן ועוד ראשונים], ולא מצינו חולק בזה.

נחלקו הראשונים האם יש איסור מסייע בחד עברא דנהרא, ודעת רוב הראשונים שיש איסור מדרבנן עכ"פ ביהודי. ואף במשומד הדין כן. ובגוי, המיקל שאין בזה איסור מסייע יש לו על מה לסמוך.

איסור מסייע יש גם באיסור דרבנן, כדמוכח מכמה דוכתי [מ"ב וכה"ח בסוסי' קס"ג בשם האחרונים, ועוד ראיות].

איסור מסייע הוא אף קודם שעת האיסור [ר' יונה, מאירי, ריטב"א], ודלא ככמה מהאחרונים שהקלו בזה.



יד. דוגמאות מעשיות לאור האמור במאמר זה

מכירה, תפירה ותיקון בגדים שאינם צנועים

עי' בשו"ת יחו"ד ח"ג סי' ס"ז שדן במכירת בגדים שאינם צנועים, וכתב להתיר עפ"י דברי הרמב"ן בגיטין ס"א ע"א שאם אפשר לתלות שתעשה בהיתר [כגון שתלבש מתחת בגד צנוע] שרי, כיון שהמוכר מתכוין לטובת עצמו, וכפי שהבאנו באות ו' עי"ש. וכ"כ בספר אור לציון שביעית עמ' ק"י עי"ש. אולם מבחינה מעשית נראה שכמעט ליתא להיתר זה, שהרי אם האשה הקונה עומדת לפנינו בבגדי פריצות, א"כ אין כאן אפילו 'עילה' שדוקא את הבגד שקונה כעת תלבש בצניעות מעל לבגד אחד. ועוד, שגם אם מגיעה אשה שיתכן שתלבש מתחת בגד צנוע – מ"מ המוכר בחנות ודאי שיצטרך למכור גם לנשים שלא עושות כן, ובודאי שלא יוכל למנוע בעדן מלקנות, ולכן נלע"ד ודאי שאין להתיר למכור בגדים שאינם צנועים מחמת ההיתר הנ"ל.

וגם אין לצרף את סברת הש"ך של מסייע במשומד, לפי מה שהבאנו באות י"א שסברתו דחויה היא מדברי הראשונים והקדמונים. ובפרט שיש שאינן יודעות את חומרת האיסור ולא נקראות 'משומד' לענין זה.

וה"ה בכל זה לענין תופרת בגדים, בין חדשים ובין תיקון בגדים ישנים, שאין לה לתפור בגד שאינו צנוע, או לקצר או להצמיד וכדומה למי שרוצה כן. אפילו אם נאמר שיש אפשרות לעשות כן במקום אחר, שהרי העלנו באות ג' שכיון שהאפשרות היא ע"י יהודי – יש להחמיר בזה כאיסור דאורייתא וכדעת הרמב"ם והמל"מ. ואף לחולקים – איסורא דרבנן מיהא איכא. ואין כאן 'עילה' שתלבש בהיתר, שהרי היא הולכת גם כעת בבגד צמוד או קצר וכדומה.



פתיחת מסעדת בשר בתשעת הימים ובתעניות

בשו"ת יחו"ד ח"ג סי' ל"ח כתב להתיר למסעדה בשרית לפתוח בתשעת הימים, והיה טעמו שכיון שכל האיסור הוא רק מנהג שתוקפו הוא מדרבנן, יש לסמוך על דברי הרמב"ן שהובא בר"ן בסוף פ"ק דע"ז שאין איסור מסייע כלל [אף בדאוריתא] וגם על דברי הרדב"ז והבית יהודה ועוד, שאין איסור מסייע בדרבנן ע"ש. אולם באות ט' הארכנו, שאין בדברי הרמב"ן ראייה להקל באיסור מסייע בדאוריתא, וגם בדברי הרדב"ז וסיעתו אין בכדי להקל באיסור מסייע בדרבנן. ואם כי מצאנו מעט מהראשונים דס"ל שאין איסור מסייע כלל – מ"מ העיקר הוא כדעת רוב הראשונים לאסור. וגם בדרבנן יש איסור מסייע, כדפשיטא לאחרונים באו"ח סוסי' קס"ג – עי' באות י'. וע"כ אין להתיר מטעמים אלו". וגם אין להתיר מחמת 'עילה' שאינו בקו הבריאות ומותר לו לאכול בשר [וכפי שכתב בחזו"ע ארבע תעניות עמ' ר"ג], דהא מי שלא בקו הבריאות עד שצריך לאכול בשר – לא מסתובב במסעדות וכדומה, אלא אוכל בצינעה בביתו מה שצריך. ועוד, שפעמים רבות רואים על האדם שהוא בריא וחזק ואוכל רק לתענוג, ובודאי שהפתוח מסעדה בימים אלו ימכור 'גם' לאנשים בריאים שעוברים על המנהג ופורץ גדר ישכנו נחש.

עוד כתב בשו"ת יחו"ד שם: ובעצם הדבר שהרבנות הראשית מרשה למסעדות כשרות לספק בשר ללקוחותיהם בימים אלה, כבר כתב בשו"ת הרי בשמים חלק א' (סימן נ"ח) שנהגו להקל בזה, שאם לא כן יש חשש שיבואו לאכול בשר נבלות וטרפות במסעדות לא כשרות. ואעפ"י שיש רבים החולקים על היתר זה, הנח להם לישראל ע"כ. ולא זכיתי להבין טענה זו, דהא אין זה ודאי שיהיו אנשים כאלו, וגם אם כן – זהו מעט מן המעט. ורוב מי שאוכל בשר בימים אלו במסעדה 'כשרה' – לא חשוד לאכול נו"ט אם לא יהיה לו בשר. אז בודאי שרוב האנשים יכשלו באכילת בשר בימים אלו כנגד המנהג, ואיך ניתן להתיר להכשיל אותם בשביל איזה ספק שאולי אחרים יאכלו נו"ט. וגם אם נאמר שיש ודאי אנשים כאלו – זה לא עסק שלו להציל אותם באיסור קל, והלעיטתו לרשע וימות.

וע"כ נראה שאין להתיר לפתוח מסעדה בשרית בתשעת הימים. וכ"ש שאין להתיר לפתוח מסעדה כל שהיא בתעניות מחמת הטעמים הנ"ל.



ללכת בשבת לרופא מחלל שבת שיכתוב מרשם ושאר דברים

בשו"ת זב"צ סי' י"ח דן בשאלה זו, וכתב שהסכימו הוא וחכמי הישיבה לאסור. והצדדים לאסור הם: א. שרוב הסיכויים שהוא יכתוב, ופסקו כהמאירי בנדירים ס"ב ועוד, שרק ברוב צדדים להתיר אין לפני עיור. ב. אפילו שלא מושיט לו את האיסור אלא הולך להתרפאות והוא גורם לו לכתוב – אסור, דומיא דהלואת מעות לגוים לצורך בנין ע"ז וכדומה, שכתבו הראשונים

(ה). הערת העורך (הרב משה בוטון): כאן זה פחות מדרבנן. זה מנהג, והתימנים אפילו נוהגים להקל בו למעשה ע"כ. תשובתי: השו"ע כתב בשם הרשב"א שבמקום שנוהגים איסור – פורץ גדר ישכנו נחש, ואין קשר לתימנים שלא נהגו בו איסור, שהרי ודאי שיבואו למסעדה גם אנשים שאינם תימנים, שהם 'מחוייבים' מכח המנהג שלא לאכול בשר.

לאסור. ג. אפילו שהכתב אינו אשורי – יש בזה איסור תורה, ואסור אף בחולה שאין בו סכנה, עיש"ב. והנה ב' הסיבות האחרונות נכונות הן למעשה. והסיבה הראשונה שנויה במחלוקת, וכפי שהארכנו באות ה', ואדרבה העלנו שהעיקר הוא שאפילו בעילה כל שהיא מקילים שאין לאו דלפני עיור אם זה לטובת 'המכשיל', כמו במקרה דנן שהחולה רוצה את טובתו. אולם כל זה היה בזמננו, שהיה צד שהרופא לא יכתוב, אבל בזמננו כל רופא כותב במחשב את תלונת החולה ואת כל היעוץ הרפואי שנתן לחולה, גם אם לא יהיו מרשמי תרופות וכדומה. ולכן בזמננו אין 'ספק' או 'צד' שהרופא לא יכתוב, שהרי הוא מחוייב ע"פ חוק, וגם כדי למנוע תביעות בעתיד וכדומה. וא"כ פסקו של הזב"צ וחכמי הישיבה נכון ביתר שאת שאין לחולה ש'אין' בו סכנה לגשת לרופא שיחלל שבת באיסור 'דאורייתא'.

אלא שבספר שש"כ פ"מ הערה ל"ב הביא מכמה אחרונים שדנו בענין זה [ואת דברי הזב"צ לא הזכיר] והעלו בכוחא דהיתרא. בשם שו"ת יד יצחק ח"ג סי' צ"ה כתב לצרף את דעת הש"ך שבמומר אין איסור מסייע, וגם את הדעות שכתובה שאינה אשורית אסורה מדרבנן, וחולה שאב"ס יש לדנו כשעת הדחק, את"ד. אולם לפי מה שכתבנו באות י"א ובהערה הקודמת אין לצרף צירופים אלו, דדעות יחידאות הן.

עוד הביא שם בשם הגרשז"א שלפי דברי הגדולים האלה זצ"ל [היד יצחק הנ"ל ועוד אחרים] – אם הרופא ודאי יעבור על איסור תורה וגם ברור דליכא חשש סכנה, אסור לעבור על ולפ"ע לצורך חושאיב"ס, ואסור לו לענות על שאלות הרופא אם הוא רואה שהלה מתכוון לרשום. וגם כשהרופא עומד לכתוב מירשם, חייב החולה לוותר על הכל וללכת מאותו הרופא. אולם דעתו נוטה, דכמו שאם אחד חייב לחברו כסף והלווה רשע ומאיים על המלוה שאם יתבענו – יקלל אותו וגם יחרף ויגדף וגם ישבע לשקר, ואפ"ה ברור הדבר שאין המלוה צריך להימנע משום כך מלתובעו, ה"נ גם כאן הרי הרופא חייב מן הדין לראותו, אם הוא חבר קופ"ח, ואולי אפי' סתם רופא כיון שחייב בכך מן הדין. ולכן אם החולה מבקש ממנו לא לחלל כלל את השבת בגללו, אינו חייב להתחשב בזה שהרופא הוא עברייך ואינו שומע לו, ובכגון דא הלעיטהו לרשע עי"ש. אולם חילוק רב יש בין המקרה שהביא לבין רופא, דברופא כיון שהוא מחוייב ע"פ החוק לרשום את כל הפרטים, וכל אדם יודע זאת, אין זה משהו 'צדדי' כמו שיקלל אותו וכדומה, ואדרבה אינו יכול לרפאותו ללא שכותב בתיקו האישי את הנתונים והמצב וכו'. וע"כ נראה שסברא זו קשה היא להתיר, וכל האחרונים הנ"ל לא סברא זו.

אלא שבזמננו כיון שהכתיבה נעשית במחשב, ולפי הרבה פוסקים חשמל אין בו איסור תורה, וגם כתיבה במחשב אינה נקראת כתיבה דאורייתא – אם הוא חולה שאין בו סכנה, שיש פוסקים המתירים גם איסור דרבנן 'כדרכו' לחולה זה – עי' בסי' שכ"ח סי"ז, יש להתיר ולסמוך

1. בענין כתב שאינו אשורית בשבת. גם הבה"ל בסי' ש"ו סי"א האריך שדעת ר' יואל שסובר שאינה דאורייתא – יחידאה היא, ויש ראיות רבות כנגדה, והעיקר שבכל כתב הוא מהתורה. אמנם בשו"ת יבי"א ח"ג סי' כ"ג האריך למעניתו לדחות את דברי הבה"ל, והביא עוד חברים לסברת ר' יואל, ועי"ש באות י' שתמה על דברי הבה"ל. אולם כבר כתב להשיב על דבריו הרמ"מ כשר בספרו תורה שלמה במלואים לפרשת כי תשא (כרך כ"ב) סי' ה' בהערה, והוכיח לנכון שאכן סברא זו היא סברא יחידאה, וכדברי הבה"ל, עיש"ב.

עליהם לענין זה. אבל אם זה רק מיחוש בעלמא, לא ילך לרופא שידוע שיכתוב אפילו במחשב דרבנן וכנ"ל.



השכרת ומכירת חנויות, משרדים או בתים למחללי שבת או חיים באיסור

האריכו בזה כמה אחרונים בכוחא דהיתרא – עי' בשו"ת יבי"א ח"ב או"ח סי' ט"ו ובח"ט סי' ק"ח בסופו [אות ק"צ] שהביא כמה סברות להקל בזה. אולם האור לציון בח"ב פמ"ג ס"ב אסר הדבר. והנה הסברות להקל הן סברת הש"ך [במומר], וסברת הבנין ציון [לפני העבירה]. וזה כבר דחינו באות י"א וי"ב עי"ש.

אלא שבשו"ת יבי"א הנ"ל הוסיף עוד סברא חדשה בשם המהרש"ם ח"ב סי' קפ"ד, דלא שייך מסייע ידי עוברי עבירה, אלא באופן שבגוף הדבר שמושיט לחבירו יעשה בו האיסור. משא"כ כאן שלא יעשה האיסור בגוף הדירה אלא באויר דירתו, עי"ש. אולם אם לדין יש תשובה, שהרי יש חילולי שבת שאם היה בחוץ ולא היה לו בית לא היה עושה אותם כפי ששעושה כעת בבית, וכגון בישול לסוגיו [תנור, כיריים, קומקום חשמלי ועוד], הדלקת בויילר, ועוד דברים כפי שיתבונן המעיין, וא"כ עדיין הוא 'מסייע' לו בחילול השבת. ומה לי אם בקירות הבית או באויר הבית, אידי ואידי מידי סיוע לא פליט. ועוד, שהרי בזמננו כל בית הוא עם חיבור לחשמל ועם שקעים שהם שייכים למשכיר, ובחשמל זה הוא עושה איסורים, והוי משכיר לו את האיסור ממש, ואינו רק 'באויר' הבית כפי שהיה בזמן המהרש"ם. ולכן נראה שסברתו לא תגהה מזור לדידן.

עוד הביא בשו"ת יבי"א שם את דברי האגרות משה יו"ד סי' ע"ב בענין השכרת אולם לחתונה שידוע שבשעת הסעודה רוקדים שם גברים ונשים בערבוביא, אם אין בזה משום מסייע ידי עוברי עבירה. והשיב, דמסתבר שבדבר שעיקרו הוא למעשה היתר, כגון השכרת האולם, שהוא לעשות בו את החתונה והסעודה, רק שיעשו שם גם מעשה עבירה של הריקודים, אין להחשיב שהשכירות היא על זה ולאסור, שא"כ היה לנו לאסור למכור קדרות וקערות לעוברי עבירה, מפני שמבשלים בהם בשבת ומאכלות אסורות. אלא בע"כ שכיון שעיקר הדבר אינו בשביל האיסורים, לא אסרו בזה משום מסייע ידי עוברי עבירה, כשאין איסור משום לפני עור וכו' עי"ש. וא"כ גם כאן, שמשכיר את הדירה גם בשביל ימי החול, אין בהשכרה זו משום מסייע ידי עוברי עבירה עכ"ד. אולם דברי האג"מ צ"ע"ג, שהרי גם במסירת בהמות לרועה עיקרו למעשה היתר שזה שמירת הצאן, ומה שמאכיל אותם מהגזל זהו לא עיקר המסירה, ואעפ"כ אסור אפילו במסייע גרידא, וכדכתב הריטב"א בב"מ ה' ע"ב שהבאנו באות ט' עי"ש. וכן בנתינת דיו לסופרים שכותבים 'גם' לע"ז, שאסר ר' יונה בספר היראה שהבאנו באות ט' – ודאי שנתנית הדיו עיקרה לא לע"ז, אלא לכתוב שטרות ואגרות כפי שעושים הסופרים. והוי ממש דומיא

ז). הערת העורך (הרב משה בוטון): האכלת הבהמות זה חלק מהרעייה ובעל הבהמה נהנה מכך ע"כ.

תשובתי: גם ריקודים באולם זה חלק מהשמחה, ובעל השמחה נהנה מכך, לא פחות מהאכלת הבהמות, ואולי אף יותר מכך.

שמכירת קדירות שכתב האגר"מ שמותר, אולם לפי ר' יונה הדבר אסור אם 'ודאי' שיבשלו בזה איסור.

אלא שלמעשה במכירת קדירות אין לנו ודאות שיבשלו 'דוקא בקדירה זו' איסור או בשבת, שהרי כמה קדירות איכא במטבחא, וסגי ב'עילה' זו כדי להתיר במכירה, וכפי שכתבנו באות ה'. אולם בהשכרת ומכירת דירה למחלל שבת, שאנו יודעים בודאות שיחלל שבת בדירה זו, וכ"ש בחנות שפותחה בשבת – נראה מדברי ר' יונה והריטב"א הנ"ל שאסור. ובמכירה הדבר חמור יותר, כיון שלא קל למצוא דירה, ואם לא ימכור להם – יתכן מאוד שיקח להם זמן רב למצוא דירה אחרת לקניה, ויש צד של לפני עיור ממש ולא רק של מסייע.

וה"ה בכל זה להשכרת ומכירת דירה לזוג שחיים באיסור" [ייחוד, ללא קידושין, נדה]. ושם הדבר חמור יותר, שהרי כותלי הבית הם יוצרים את איסור הייחוד, וכן הם משמשים להם אפשרות לעשות את מעשיהם במחשך ובאיסור, שהרי ללא הקירות לא היו עושים זאת ברחוב. אלא שבאיסור נדה תמיד אפשר לתלות ב'עילה' שאולי האשה כן מקפידה לטבול, ואין לנו ידיעה ודאית שאינו כן. אולם בזוג שאינו נשוי הדבר ידוע מראש שכך הוא, והוי לכל הפחות מסייע לעוברי עבירה.



נתינת ומכירת אוכל למי שאינו מברך או נוטל ידיו

בגמ' בחולין ק"ז ע"ב איתא אמר רב יהודה אמר רב לא יתן אדם פרוסה 'לתוך פיו' של שמש אא"כ יודע בו שנטל ידיו ע"כ. וכך פסקו הפוסקים. והטור בסי' קס"ט כשהביא מימרא זו כתב אסור 'ליתן לו' פרוסה אא"כ יודע שנטל ידיו. וכתב הב"י: ומדברי רבינו נראה ש'לתוך פיו' לאו דוקא אלא אפילו לידו נמי אסור ע"כ. אולם נראה יותר שהטור נמשך אחר גירסת הרא"ש בחולין פ"ח ס' י"ז שהעתיק את דברי הרי"ף בברכות מ"ב ע"א שגרס כן בגמ': לא יתן אדם 'פרוסה לשמש' אא"כ וכו'. ודין זה פסקו השו"ע בסי' קס"ט ס"א. ותר"י בברכות שם כתב: יש למדין מכאן שאין ראוי לתת לאכול אלא למי שיודע בו שיברך ע"כ. ופסק כן הרמ"א בסי' קס"ג ס"ב. והמג"א ושאר האחרונים בסי' קס"ג כתבו שאפילו כשהמאכל של האוכל ולא של המאכיל, ויכול לאכול לבד – יש בזה איסור מסייע, אף שאין איסור לפני עיור. וזה מה שהבאנו באות י' דסבירא להו שיש דין מסייע באיסור דרבנן.

ח. הערת העורך (הרב משה בוטין): האם זה ברור שרק הם יגורו בבית לבד, אולי יביאו עוד חברים? ויש לדון גם בזה להתיר משום איבה.

עוד דבר, אולי אפשר להחיל גם על זה את חידוש התורת חסד בהמשך, דהא על הבית אין איסור, רק יש איסור דרבנן להתייחד בו ע"כ.

תשובתי: אם משכיר לזוג זה אומר שרק הם יגורו שם. כך היא צורת חיים נורמלית. ובודאי שבחדר שינה יהיו לבד גם אם יהיו איתם עוד אנשים בדירה עצמה.

לגבי התורת חסד – הוא דיבר על איסור דרבנן, אולם הכא זה איסור יחוד דאורייתא [נדה].

והנה כמה מאחורוני זמננו כתבו סברות להתיר לתת מאכל או משקה למי שלא יברך אם הוא יפגע אם לא יתנו לו, או שיאמרו לו לברך, ויגרום לו למאוס בדת או לשנוא את שומרי התורה וכדומה, והובאו בפסקי תשובות סי' קס"ט הערה 13. ובפרט הגרשז"א שהובא שם שכתב שבזה כל האיסור של הנותן לפניו לאכול הוא רק עבירה של נתינת מכשול, וכיון שאם לא יתן לאכול הרי יכשל האורח באיסור יותר גדול, נמצא דליכא שום עבירה, כיון דליכא שום נתינת מכשול, אלא אדרבה יש הצלה ממכשול גדול ע"ש. אולם דבריו צע"ג, שהרי אם לא יתן לו לאכול וישנא ויכפור וכו' – הוא נכשל 'מאליו', אולם אם נותן לו לאכול 'הוא' מכשילו באכילה ללא ברכה. ועוד, שידועים דברי תה"ד בסי' קל"ח [עפ"י הגמ' בקידושין ע"ב סוף ע"א, ופסקם הרמ"א ביו"ד סי' של"ד סוף ס"א, וכ"כ מדנפשיה באורך הרדב"ז בח"א סי' קפ"ז] שמנדין למי שהוא חייב נידוי, ואפילו יש לחוש שעל ידי כן יצא לתרבות רעה, אין לחוש בכך ע"ש. ואם שם עושים מעשה 'חיובי' של נידוי אפילו שיפקור וישתמד, כ"ש כאן שנאמר לו 'בשב ואל תעשה' שלא יתן לו מאכל אף שהשני ישתמד בגלל זה.

אלא שיש לדון להתיר לדעת רש"י ור"ת בגיטין ס"א ע"א שהבאנו באות ו', שהתירו אף ודאי איסור במקום דרכי שלום קודם לשעת העבירה כמו השאלת נפה וכברה. וה"ה כאן, שנותן לפניו והוא אוכל ללא ברכה, ובמקום איבה גדולה אפשר לסמוך על דבריהם.

ואם מיירי בחד עברא דנהרא, שיש להם מקום אחר לאכול, כגון במכירת דברי מאכל במסעדה וכדומה, שהקונים אוכלים שם והמוכר רואה ויודע שאינם מברכים, בזה כתב לחדש בשו"ת תורת חסד סי' ה' [אות ד', ובסוף התשובה] שהובא בקצרה בכה"ח בסוסי' קס"ט, שאף לסוברים שיש דין מסייע גם באיסור דרבנן – הכא שרי, דיש לחלק בין איסור דרבנן שאסרו בהחלט ויש תורת איסור על אותו דבר, ובין היכא שחכמים גזרו רק חיוב על האדם כמו נט"י לאכילה ואין על הפת שם איסור כלל וככה"ג ודאי שרי. וגם מחמת שלא יברך ברהמ"ז אחר האכילה דהוי מדאורייתא, מ"מ אין בזה איסור משום לפ"ע מטעם שכתב הב"ח וכן הסכים המג"א בסי' קס"ט כיון שבשעה שאוכל עדיין אינו עובר כלום רק אח"כ אינו מקיים חיובו ול"ד לאוכל בלא נט"י שעובר בשעת אכילה עכ"ה. אולם כ"ז במקום שיכול לקנות 'מגוים', אבל בזמננו שהמקום האחר הוא גם של יהודים – באנו למחלוקת הפני משה והמל"מ, ובאות ג' כתבנו שבצירוף דעת הרמב"ם שמחמיר בכל חד עברא דנהרא יש להחמיר בזה ולהחשיבו כלפני

ט). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): מרן הגרשז"א לא דיבר על כל מקרה אלא על מקרים מאוד מסויימים של מי שמוקיר תורה ויבא לשנותה ע"כ.

תשובתי: אמת הוא, ובודאי שיש בזה קושי רגשי גדול מאוד, אבל אני דנתי על ההיתרים ההלכתיים שכתב, שהם צ"ע לפי דעת.

י). הערת העורך (הרב משה בוטון): למה זה כ"כ ברור, האם הוא צופה ומביט בהם כל הזמן?

תשובתי: מבחינה 'פרקטית ומעשית' ודאי שיש אנשים שהוא רואה שהם מבקשים צ"פס או כדור פלאפל וכדומה ואוכלים לנגד עיניו, אז מה יעשה בכזה מקרה? ואם כבר ראהו אוכל דבר אחד ללא ברכה ועכשיו מבקש את הדבר השני, האם לא יתן לו?

כלל דמילתא, בשביל להתיר צריך לחשבן את כל האפשרויות ולראות שבשום פעם לא יהיה סרך של איסור. א"א להתיר בסתמא עם איזו השערה בעלמא. בפועל במשך היום תמיד יצא מצא שהוא עושה כמה וכמה איסורים.

עיור דאורייתא ע"ש. וכבר כתבנו באות ח' שגם באיסור דרבנן [של חוסר ברכה] יש איסור לפני עיור [דאורייתא או דרבנן], והרי מפורש בגמ' שאין להאכיל שמש שלא נטל ידיו, ומבואר שבאיסור לפני עיור לא אמרינן חילוק זה של התורה חסד, וגם הוא עצמו לא כתב חילוק זה אלא באיסור מסייע ולא באיסור לפני עיור. ולפי זה נפל היתרא בבירא.

ובמכירת דברי מאכל שלא אוכלים בחנות אלא בבית - בלא"ה שרי, כיון שאין לנו ידיעה ברורה שלא יברכו, ויש 'עילה' שאולי יברכו או יתנו למישהו אחר שמברך. ובזה שרי 'במכירה' שעושה כן לטובת עצמו, וכפי שהבאנו באות ו' בשם הרמב"ן ושאר.



מכירת בשר טריפה ושידוך לעוברי עבירה

בשו"ת משיב דבר ח"ב סי' ל"א ול"ב כתב להתיר למכור בשר טריפה כשיכול הקונה לקנות כן מגוים, מטעם שהוא מסייע לפני שעת העבירה. ואפילו למי שאוסר לפני שעת העבירה - זהו באופן דהמסייע גורם הקדמה כל שהיא, כמו להושיט מאכל אסור להמומר, וזה מיקרי מסייע שאין בו ממש, דיכול בעצמו אבל מ"מ עוזרו וממהר לעשות בעזרו. משא"כ בנ"ד שהעבד או השפחה קונה בשר, ואי לא ימכור לה תשיג ממוכר עו"ג, ולא יהיה עיכוב כל שהוא במומר האדון עצמו, דהשפחה בודאי תתאמץ להשיג בשעתו, א"כ לא מיקרי סיוע כלל ושרי לכ"ע, זהו סברא פשוטה דלא מיקרי מסייע כלל ע"כ. ובסי' ל"ב כתב להתיר לשדך זוג שלא ישמרו טהרה ויעשו העבירה גם בלעדיו, מהטעמים הנזכרים דהוי מסייע לפני העבירה, וגם לאוסרים כתב שם שאם זה לצורך פרנסה שרי ע"ש. וכבר כתב השד"ח במערכת ו' כלל כ"ו סוף אות ג' [ח"א עמ' קל"ו] שאין דעתו נוחה בהיתר זה, ע"ש. ובאמת שמה שכתב המשיב דבר בתור סברא פשוטה שאם לא יהיה עיכוב כלל לא מקרי מסייע - אדרבה, נראה לאידך גיסא, שכיון שכל דין מסייע נלמד מדין אפרושי מאיסורא וכפי שכתבו התוס' בשבת ג' ע"א, א"כ אין לך חסרון באפרושי מאיסורא גדול מאחד שנותן לחבירו דבר איסור, אף שהוא לא מקרב לו יותר את האיסור, מ"מ הוא לא הפרישו מאיסור אלא נתן לו אותו, וודאי שגם זה מסייע ייחשב.

ולפי מה שהעלנו באות י"ב שגם לפני העבירה יש איסור מסייע, ודאי שאין להתיר בכה"ג. ורק במקרה שלא יודעים האם ישמרו טהרה או לא - אפשר להתיר מדין ספק ועילה, כיון שיש לו בזה טובת הנאה, שהרי מקבל כסף על השידוך, וכפי שכתבנו באות ו'.



(יא). הערת העורך (הרב משה בוטון): מה עם החשש שינשאו לגויות אם לא ישדכו להם יהודיות.

תשובתי: מי אמר שכך יעשו? זיל בתר רובא ורוב העם הם יהודים. האם אני צריך להכנס לאיסור לפני עיור או מסייע בצורה 'ודאית' משום חשש שאולי משהו יעשה איסור חמור יותר?

רבי יהושע בן-מאיר

האם מי שנהרג בעל כורחו בגלל היותו יהודי נקרא 'קדוש' [מאמר תגובה]

לכבוד מערכת ירחון האוצר

רוב שלום,

קיבלתי בשמחה, כתמיד, את גליון האוצר פה. בין היתר ראיתי את מאמרו של הרב שלמה שינמן שליט"א.

אני מצרף תשובה שכתבתי לפני שנים רבות בנושא זה. כמדומה שיש בו הרבה מה להוסיף, גם בגישתו של מרן הגראי"ה קוק זיע"א, גם בסתירה שבחז"ס – בהערה ה, וגם במקורות רבים שלא הובאו ע"י הרב שינמן שליט"א.



בס"ד, חשוון ה'תש"ע

לכבוד הרה"ג יהושע בן-מאיר שליט"א, שלום וברכה,

אחד"ש הרב וב"ב שיחי' לאורך ימים. אפנה לכת"ר שאלה שעלתה בין הבחורים בישיבתנו. בימים אלו, במלאת יותר משנה וחצי, לפיגוע הנורא בתוככי קודש הקודשים, בתוככי הישיבה הק'. נזכרים הבחורים, ואני בתוכם, באותם רגעי אימה, רגעי פחד, רגעים בהם ראינו את יד ה' באש, ומתוך האש, ממש. השאלות שנשאלו אז מתוך כאב חוזרות ונשאלות, והפעם מתוך ישוב הדעת ובירור מעמיק. ואעפ"כ שאלתי לא נענתה עד תומה. כל שאלות אלו, בכללן, נועדו לברר ולא ח"ו לקנטר חלילה, או להמעיט מקדושת חברינו הי"ד. ברית דמים נכרתה. והישיבה נתקדשה בקדושות יתירות, ובעיצומו של ראש חודש אדר, רבש"ע חנך מזבח חדש בציון, והעלה עליו עולות. עולות קודש.

אנו מכירים את המושג של מיתה על קידוש ה' מסוגיות הש"ס בסנהדרין עד, ושם עוסקת הגמ' ובעקבותיה הראשונים והאחרונים בביאור הגדרים של מסירות נפש. אך כל העיסוק שם הוא סביב ההחלטה שלי למסור את נפשי בעבור עבירה, עבור ג' עבירות. זו החלטה שאותה אני מחליט, ומעדיף למות מאשר לעבור העבירה. ואמנם אם עבר ולא נהרג אזי ישנה מחלוקת ראשונים מה העונש. אך עכ"פ ההחלטה היא בדיננו. וכך גם מצינו גבי לוליאנוס ופאפוס שההחלטה היתה בידיהם להסגיר עצמם לצוררים. וכך אף מצינו בסוגיה בריש מס' כתובות גבי צנועות דמסרי נפשיהו, זו גם החלטה שלהם וכו'.

ושאלתי היא, מנין יש לנו מקור בדברי חז"ל הק' לכך שאדם שנהרג מתוך חוסר בחירה הוא ג"כ נקרא קדוש? מנין לנו הראיה שגם הוא נכלל באותם שאין כל בריה יכולה לעמוד

במחיצתם? זו שאלה קשה, והרגש אומר שאכן הדבר הוא ברור שהינם במדרגה זו, אבל מקורות בחז"ל שעוסקים בכך, לא מצינו. אין בשאלתי זו לקטרג חלילה, אלא נובעת מרצון לברר, מעומק של כאב, ומכוחה של תורה שברור לנו שקיימים מקורות רק שאינם תחת ידינו. שאלה זו נכונה גבי חברינו הקדושים שנהרגו עת ספר תורה בידם, ואף שאלה זו נכונה על קדושי השואה הי"ד, קדושים עליונים.

היו שהביאו תשובת הרמב"ם שכתב שישראל שנהרג על שום ששמו ישראל, קדוש יקרא. תשובה זו לא ראיתה, ואף שמעתי שכנראה אינה בנמצא עמנו. הייתי שמח לו הרב יוכל לאמת דבר חשוב זה.

הדברים נכתבים מתוך לב שבור וקרוע, מתוך רצון לדעת ולהבין, לברר וללבן כדרכה של תורה. לברר איך זה שאין שום מקור בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים לכך שאף אלו שנטבחו בצורה זאת נקראים קדושים, לאורך כל הדורות היו פוגרומים ה' ירחם, ת"ח-ת"ט ואף בתפילת 'אב הרחמים' הנאמרת בשבתות נזכר הביטוי 'קדושים', ומסתמא אף שם היו שנהרגו לאו דווקא מתוך בחירה. א"כ מנין לנו, בחז"ל שאף אלו שם 'קדושים' עליהם. אם כן, דבר זה ברור לי ולכל בני ישיבתנו, שלחברינו אלה, הצדיקים הטהורים, נרות הקודש, שאף בחייהם קיימו את מצוות 'ונקדשתי' בצורה הכי מהודרת שלה, אף במיתתם קדושים הם.

בכ"ז מקור לכך חיפשנו, ויותר מכך, איך זה שבכל הדורות לא כתבו על זה ולא הוזכרו מקורות ופסוקים על מקרים שכאלו.

בברכת התורה, תלמיד מהישיבה.



ב"ה, ג' תמוז התשס"ט.

להרב וכו' רוב שלומים,

שאלה חשובה זו עלתה במסגרת דיון בשאלת חברנו היקרים הי"ד שנרצחו אור לר"ח אדר תשס"ח באמצע לימוד תורתנו הקדושה בספרית הישיבה ת"ו. ודאי שחברנו היקרים הי"ד אין שום ברי' יכולה לעמוד במחיצתם מחמת קדושתם כמו ר"ע וחבריו אף "בלאו הכי", גם לולי נרצחו רח"ל עק"ה. וזאת מחמת תורתם ויראה"ש האמיתית שלהם. רק "א-ל דעות שהוא היודע היאך עורכין הזכויות" יודע מדוע נתקדשו הם יותר מכל תלמידי הישיבה היקרים, שיבדלו לחיים טובים וארוכים. אך עובדה היא שראה הקב"ה לנכון ליטול דווקא נשמות טהורות אלו מתוכנו. והרי הקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה, ובוודאי כאשר יש מעשה וחסרה רק המחשבה, ואין צל של ספק שכל אחד ואחד מהם, כמו כל בן ישראל כשר, היה מוסר ברצון נפשו על קידוש ה'. כך גם מכוונים כל בני ישראל באומרים פעמים באהבה 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'*. חלקם אף הספיקו לומר 'שמע ישראל' ברגע התופת, וודאי שכולם הרהרו

(א). כתב בשל"ה הקדוש, שער האותיות, סוף האות א (עמ' מד, ב בדפוסים הרגילים): "כתב בזוהר שהמוסר עצמו למיתה בעבור קידוש השם ועושה במחשבתו הסכמה חזקה בעת קבלת עול מלכות שמים באהבה וגו' בכל נפשך - אפילו נוטל נפשך" או הוא כאלו היה בהדבר בפועל ונחשב כעקידת יצחק, ובתנאי כשיהיה צדיק בכל דרכיו, כי בקרבן מום בו לא

בכך בשניות מותם. "א-ל נקמות יקום דם עבדיו השפוף". על כן אין בדברי אלו התייחסות לקדושים אלו, ואני עונה רק על השאלה העקרונית.

א. מורגלני מצעירותי שיש שלושה סוגים של קידוש השם: 1. הגדול מכולם - מי שמוסר נפשו על יחודו יתברך ועל תורה ומצוות. 2. דרגה קצת פחותה, אך עדיין קדוש ה' - מי שמוסר נפשו על עם ישראל וארץ ישראל¹. ואלו הם הרוגי לוד ע"פ האגדה המבוארת בר"ח ובפרש"י. (אף שבגמ' אין אנו מוצאים מפורש קשר בין לולינוס ופפוס מתענית יח, ב לבין 'הרוגי לוד' שבגמ' פסחים נ, א; ב"ב י, ב). 3. מי שנהרג רק מפני שהוא יהודי, אפילו אם הוא לא מעוניין להיהרג. ואף שכמובן דרגתו נמוכה יותר מהראשונים, עדיין קדוש יקרא.

ב. כמדומה שהמקור לסוג השלישי² הוא מהגמ' סנהדרין (מו סע"א) שאפילו הגרועים שבישראל - מומרים, שנרצחו ע"י נכרים, למרות שעדיין עמדו ברשעותם בזמן שנרצחו, מתאבלים עליהם. ועליהם אומר הפסוק "נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים, בשר חסידך לחיתו ארץ". ומבאר שם הגמ' - חסידך צדיקים ממש. עבדיך - מומרים ורשעים. מפשטא דגמ' שם נראה שזה מפני שנהרגו שלא כדין, ולפי"ז אפילו נהרגו ע"י נכרים ללא קשר להיותם ישראל, כגון בשוד או כדומה. אך כמובן שק"ו אמורים הדברים כשנהרגו מפני שהם ישראל.

ירצה...". וב'ענייני תפלה וקריאה בס"ת' סימן צו (כרך א', ח"ב, עמ' פה, א בדפוסים הרגילים) הוסיף "ורצוי לאדם לבקש רחמים ולהתחנן לפני הקב"ה שיהיה עמו ויעזרהו לקדש שמו ברבים בעת אשר יבא וילך בדרכי עשרה הרוגי מלכות הקדושים, ויתר קדושים מישראל לאלפים ולרבבות, ובפרט בתענית צדיקים יתפלל". וכתב לומר ברכת ק"ש קטנה המסתיימת 'ברוך אתה ה' מקדש את שמך ברבים', ולאחר מכן כתב תפילה בזה הלשון: "אתה קדוש ושמן קדוש וקדושים מקדושי ישראל הקדישו ויקדישו שמך לסבל סקילה שריפה הרג וחנק וכל עינויים קשים ומרים בעבור קדושת שמך ובעבור הצלת אומה ישראל... כי אתה ה' א - לקי אתה ידעת מצפון לבי כי הנני מוכן ומזומן למסור את עצמי ובשרי וגידי ודמי וחלבי לארבע מיתות ולכל העינויים הקשים והמרים שבעולם בעבור יחודך כי אתה ה' אלקינו ה' אחד, אחד האמיתי, ובעבור תורתך הקדושה תורת אמת שהיא אחדית ונצחית, ובעבור עמך ישראל גוי אחד בארץ גוי קדוש וטהור..." (ההדגשות ממני -י"מ). וע' בהערה הסמוכה.

ב. ראה בשל"ה הקדוש, בשער האותיות שם, שכתב: "ודע כי הברכה הזו (=ברכת המצוות 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לקדש את שמו ברבים' -י"ב"מ) היא משום שמברכין על מ"ע, 'ונקדשת' הוא מ"ע, וזו המ"ע לקדש שמו בפרהסיא ברבים בתוך בני ישראל. אבל כשאנו בפרהסיא אע"פ שדינו ליהרג ולא יעבור, כגון כפירה ורציחה וערוה, וכן כל העבירות בשעת הגזירה, זהו חיוב בצד עצמו ואינו משום 'ונקדשת', אז אין מקום לברכה. וכן אלו הקדושים והטהורים מישראל שמענים אותם כדי שיודה על דבר מה שיהיה הזיק לישראל, והם אינם יודעים וסובלים העינויים אשר הם קשים ממות, אע"פ שהוא בפרהסיא ונודע לרבים מישראל, אין מקום לברכה זו מתרי טעמי. חדא, דמ"ע ד'ונקדשת' אינו אלא כשישמעאל רוצה להעבירו על דת מדתי תורה או מדתי ישראל נהוגים, והוא רוצה להעבירו על הדת, והוא בפרהסיא, ע"ז קאי 'ונקדשת'. אבל העינויים שהם אינם להעבירו על הדת רק כדי שיודה, אע"פ שקדוש יאמר לו והוא בבני עליה כמו פפוס ולולינוס במס' תענית, זה אינו בכלל 'ונקדשת'. ועוד, איך יברך אולי ח"ו לא יעמוד בנסיון, דארו"ל אלמלא נגדו לחנני' מישארל ועזריה כ'. אבל מ"מ שכר האיש הזה רב ועצום וקדוש יאמר לו ובהיכלו כבוד אומר כולו" (ההדגשות ממני -י"ב"מ). העולה מהדברים שאף שנקרא 'קדוש', הרי לא מיקרי נהרג על קדו"ש. אמנם ראה מה שציטטתי בהערה הקודמת מהשל"ה ב'ענייני תפלה וקריאה בס"ת'. וראה מש"כ בזה פרופ' א' אורבך, קידוש השם, מחקרים במדעי היהדות, כרך ב' עמ' 510-519 (אמנם על מסקנותיו בעניין השל"ה יש מקום להסתפק).

ג. מצאנו רבים שהביאו בשם הרמב"ם ש"יהודי שנהרג, ואפילו לא על שום שרצו להעבירו על דתו ורק על שום שיהודי הוא - נקרא קדוש" (הציטוט הוא מתוך ספרו של הרב שמעון הוברנד הי"ד, 'קידוש השם', כתבים מימי השואה, הוצאת זכור, תשכ"ט, עמ' 23. אך הובא בעוד מקומות). אמנם אין לשון כזו, או הדומה לה, בכתבי הרמב"ם המצויים בידנו. וראה להלן הערה 5.

ג. הדין שמתאבלים עליהם מובא להלכה ברמ"א ביו"ד (שמ סעיף ד), והש"ך והגר"א (שם) כתבו שהמקור הוא מגמ' בסנהדרין הנ"ל. אמנם לא מצאנו בהלכה זו אלא שמתאבלים עליהם ויש להם כפרה לכל עוונותיהם, ואפי' יותר מהרוגי ב"ד. אך לא מצאנו שהם נקראים 'קדושים'. אמנם מוכח בגמ' שהם נקראים 'עבדיך', וזהו כינוי מכובד כשלעצמו, להיות עבד ה'.

ד. כמדומה שנוכל למצוא תנא דמסייע לן שמהלכה זו, שאפלו מומר שנהרג ע"י נכרים מתאבלים עליו, יש להסיק שמי שנהרג ע"י נכרים נקרא 'הרוגי מלכות' כמו 'הרוגי לוד'. מרן הרב זיע"א כתב את מאמר 'על במותינו חללים' על מספר חלוצים שנורו ע"י פורעים-רוצחים ערבים ימ"ש בזמן עבודה חקלאית בשדה (ולא שיצאו לקרב מרצון). כבר בתחילת המאמר הוא

ד. מכח כך שהמקור לדברי המחבר הוא בסוגיה מפורשת בתלמוד, ביארו הש"ך והגר"א שמש"כ אח"כ הרמ"א ש"א שאין מתאבלין וכן עיקר, זה רק על מומר שהמיר יחד עם אביו כשהוא קטן. אבל על הדין של נהרג ע"י נכרים אין חולק.

ה. ראה שו"ת חת"ס יור"ד תשובה של"ג, וז"ל: "ביום עש"ק שופטים תקע"א לפ"ק הביאו לכאן איש קדוש הנהרג בידי עכו"ם רוצח (ההדגשה ממני -יב"מ) ונקבר ביום א' שלאחריו ושמו ר' דוד בר"י שאכרלס ז"ל הי"ד והיות כי זקני וראשי הח"ק =החברה קדושה= היה בשוק פעסט והנשארים פה אינם בקיאים במנהגי הח"ק ע"כ באו ושאלוני אם לקבורו בקברי אבותיו או לייחד לו מקום שם קבר בפ"ע כי שמעו אומרים דין ד' מיתות לא בטלו והמחויב מיתות ב"ד אין קוברו' אותו בקברי אבותיו והנה חפשתי חפש מחיפוש בספרי ראשונים וש"ע ולא מצאתי מזה מאומה מ"מ אמרתי אומר אם הי' כאן בעלי הח"ק לא הייתי מוחה במנהגם אך מאתי לא תצא הוראה כזאת אלא יקברוהו בקברות אבותיו לפי כבודו הראוי לו. ראה זה מצאתי בס' חסידים סי' רכ"ג מעשה ברשע א' שנקבר בין הנהרגי' ובאו בחלום להסיר הרשע מביניהם משם מוכח בהיפוך שהיה רגילים לקבור הנהרגים בין שארי אנשים ואירע מקרה שנקבר רשע ביניהם והסירוהו מביניהם דאין לומר שגם הרשע הי' נהרג בידי העכו"ם דו"א מכיון שנהרג קרי ל' חסידך ועבדיך כאשר יבואר לקמן א"ה.

ועוד גם דברי הני אינשי אין בהם ממש מ"ש דין ד' מיתות לא בטלו ר"ל מי שנתחייב סייף נמסר למלכות תינח אי הוה אמרי' מי שנמסר למלכות מתחייב סייף או הייתי אומר כלל כל מי שנהרג בידי גוים הוא מחייב מיתות ב"ד ור"ע וחבריו והרוגי לוד מאי איכא למימר אבל חז"ל נזהרו בדבריהם ואמרו מי שנתחייב סייף נמסר למלכות אבל לא כל מי שנמסר למלכות נתחייב סייף ומכ"ש הנהרג ע"י רוצח האורב לדם וא"כ אוקמי' ליה בחזקת צדקת וכשרות וקדוש יאמר לו.

ועוד אני מביא ראי' ברורה מש"ס סנהדרין מ"ח ע"א דשקיל וטרי בקדשי שמים של אנשי עיר הנדחת מ"ט אין מקריבים אותם הא מכיון דאיקטל ה"ל כפרה אפי' מת מתוך רשעו כדכתי' נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף אף ע"ג דהיו רשעים ומתו מתוך רשעם קרו להו עבדיך ומשני מת בידי עכו"ם דלא בדין מיקטלי ה"ל כפרה אפי' מת מתוך רשעו משא"כ מת בב"ד של ישראל לא ה"ל כפרה עד שנתעכל הבשר ואז מלקטין העצמות וקוברו' אותם בקברות אבותם ע"ש ויש ללמוד משם תרתי חדא דאי הוה מתכפר במיתה קודם דחזי צערי דקברי וקודם עיכול הבשר היה קוברו' אותם מיד בקברי אבותם כמבואר התם להדיא אלא דהנהרג ביד ב"ד ל"ל כפרה אלא אחר עיכול הבשר ע"כ נמסרו ב' בתי קברות לב"ד תו איכא למשמע דנהרג בידי עכו"ם נתכפר לו מיד טרם צערי דקברי דהרי אותן שהיה מאכל לעוף שמים לא חזו צערי דקברי וגם בטרם נתנו לעוף השמים כבר קרי להו עבדיך שהרי אומר נתנו נבלת עבדיך מאכל לעוף ש"מ מעתה שנקטלו קרי ליה מיד עבדיך ונתכפר להם א"כ ראוי' ומחויב לקוברם בקבר אבותיהם לפי כבודם.

ונ"ל הראשונים שהנהיגו כך לא דקדקו כ"כ בדבר משום שאז היה נוהגים ללקט עצמות אחר עיכול הבשר ולקוברם בקבר אבותיו וכמה אנשים שמתו על מטתם ונקברו שלא במקומם ואח"כ לקטו עצמותם וע"כ לא הקפידו לדקדק כ"כ בהנ"ל אבל עכשיו בטל מנהג ליקוט עצמות מבינינו לגמרי ע"כ לא יאות להפסידו את קברו במקומו הראוי לו והואיל והוא זכור לטוב יפסיד. בכל זאת אני אומר אלו לא שאלו את פי הייתי מניח להם מנהגם אבל השתא דאתו לקדמאי מאתי לא תצא הוראה כ"א מה שנלע"ד בזה וה' יצייל עמו מכל שעות רעות ומכל מכשול וטעות ויגדור פרוצותינו ברחמי אמן חתמתי שמי. משה"ק סופר מפפ"דמ". אמנם החת"ס בשאלה מתבטא 'איש קדוש הנהרג בידי עכו"ם רוצח', אך יסוד דבריו הוא שאף אם היה רשע התכפרו לו עוונותיו ונקבר בקברי ישראל. אך ראה הרב שמעון הוברנד הי"ד, הנ"ל הערה 3, שכתב: "והחתם סופר מרחיק לכת ולדעתו כל יהודי שגויים הרגוהו מסיבה כלשהיא ואפילו רק לשם שוד -יקרא קדוש".

קורא להרוגים אלו 'קדושים'. יתירה מזו, בסיום המאמר הרב זצ"ל מחבר באופן ברור את ההלכה של 'מומר שנהרג בידי נכרים' שהם 'הרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן' כמו הרוגי לוד. להלן ציטוט מדבריו:

אמנם לאושר-אסוננו אנו יכולים להספיד, בחפץ לבנו, על החללים החביבים הללו, מבלי להתחשב כלל עם הרוח הזר המרחף על דגל בני גילם. אלה החללים החביבים, מלבד מה שאיני יודע את פרטיותם, הם זוכים ביקרא דשכבי, מתאבלים עליהם ומספידים אותם לא לבד מתוך הרגש הליבי, אלא גם מתוך ההלכה, גם אם היו, חלילה, כמרבית ההמון של הפועל הצעיר באורח החיים והדעה.

בני מזל אנו לדמעות, מוצלחים אנו שהבנים היקרים הללו נהרגו בידי נכרים. החמלה הלאומית מוצאה כאן את מנוחתה. למראה האסון האיום גם הלב המר נמתק. אבל אוי אוי לנו, אם באושר כזה אנו מוכרחים להשתמש.

שבים אנו אל ההלכה, שאנו רואים בה את המית האהבה אחרי הזעם העצור: כשנהרג ע"י נכרים – מתאבלים על הכל. גם על הנבדלים הגמורים כנפי חסד של אהבת-אם

וראה הרב ישכר תמר, עלי תמר, זרעים ח"ב, תרומות פ"ח מ"ד (עמ' 141) שכתב: "והנה ישראל שנהרג ע"י גוי ושדד ממנו כספו, כתב בשו"ת פנ"י ד"ר ישראל שנהרג ע"י גוי שודד הר"ז נקרא קדוש, שכן השודד הרגו מפני שהוא יהודי, ואילו היה עכו"ם לא היה הרגו. ואין הספר עכשיו לפני לעיין בו, אבל בזכרוני שכן כתוב שם. אולם מהמעבר יבק משמע שאף הרוג ע"י ישראל יש לומר ה"ה. ברם בגשר החיים פ"ח כתב שאם נהרג ע"י ישראל מלבישין אותו כשאר מתים, וכמו שכתוב ביו"ד שס"ד, וא"כ אף לענין הי"ד כן הוא". בשו"ת פנ"י לא מצאתי, ואולי נתחלף לו שו"ת חת"ס בשו"ת פנ"י. ומ"מ פירש הדברים רק כשהרגו מפני שהוא יהודי.

תשובה זו של החת"ס היא מסופר (פרשת שופטים) שנת תקע"א (כפי שמופיע בתחילת התשובה). אמנם בתשובה קודמת, אבע"ז ס' קלב, מטבת (פרשת ויחי) תקס"ה (כפי שמופיע בחתימה), בשאלה לגבי יהודים שנהרגו ע"י גויים, כתב: "תשובה. מכתבו הנעים הגיענו כהיום סמוך למנחת הערב וכדי שלא להשהות המצוה פניתי מיד מכל עסקי להשיב כיד ה' הטובה עלי ואבוא מן המאוחר במה שכ' שצויה לקבור ההרוגים במקום מיוחד שלא עם שערי קברים יפה עשה וכן נוהגים מטעם שכ' מעלתו דדין ד' מיתות לא בטלו ונוהגים עמהם כהרוגי ב"ד שיש להם קברות בפ"ע ומ"ש שה' הילל ליב ז"ל הי"ד נקבר בכאן במקום הח"ק ועפ"י הוראתי שקר העידו לפניו חדא דהאי עובדא לא ה' בימי כלל שנית שנקבר ג"כ במקום מיוחד סמוך לחומה אמנם מ"ש מספר חסידים ס' רכ"ג לא ידעתי מה רצה בזה וזה לשונו שם רשע א' ה' קבור בין ההרוג' בא בחלום לאדם חשוב חי שיוציאוהו מביניה' שקשה להם ביותר עכ"ל ורצונו שא' מן ההרוג' בא בחלום שיסלקו הרשע מביניהם שקשה להם ביותר וא"כ אדרבא משם מוכח דה' נוהגים לקבור הרוגים בין שארי מתים דהרי אי לאו דה' רשע ביניהם לא ה' מתרעם ומ"מ צ"ע מ"ש הרוגים דנקט הא בלאה"נ אין קוברין רשע אצל צדיק ואולי מעשה שה' הכי ה' או בהרוג' איכא קפידא ביותר דאסף קרי להו חסידך עיי' סנהדרין מ"ז ע"א. וצ"ע ליישוב הסתירה בין התשובות. וראה ב'בית יוסף החדש' מהרב עקיבא יוסף שלזינגר (ירושלים תרלו, עמוד ק, ב) "וגם זה לדעת כי כן קבלנו מרבינו חת"ס זיע"א לילך תמיד אחרי דבריו האחרונים, ולא אחרי ראשונים, אחר סוף דעתו... וזה יהי' לך כלל גדול בכל תשובותיו ופסקיו, אחרון אחרון חביב, ויומא קא גרם..." כאמור למעלה, תשובתו האחרונה היא זו בה הוא קורא לו 'קדוש', ופסק לקבור אותו בקברי אבותיו. וראה גם שו"ת קול מבשר ס' נח.

1. הרב כתב מאמר זה ע"פ בקשת או"ר, לספר זכרון לחללים. אז"ר לא הדפיס את המאמר. רבנו הגרצ"י קוק זצ"ל מסר את המאמר לדפוס בסני' כך יז. המאמר הודפס שנית במאמרי הראיה, ירושלים תש"מ, עמ' 89-93.

2. מאמרי הראיה, עמ' 90 בקטע המתחיל 'לא נודמן לי הדבר'. וזה לשונו: "... הלב הצעיר ההומה למראה החיים העליזים שהאירו אליו את תקותם, הניטלים ממנו, ולזכר אם שכולה, שהוא כל נחמתה בחשכת חייה המרים, מצא מרגוע ברגעי הפרפור בין החיים והמות, - ברעיון שהוא מת בעבודה לשם תחיה לישראל בארץ-ישראל. למראה נורא זה, לנשמה עליונה כזאת שמים וארץ יחדו יענו: קדוש".

פרושות, אחרי אשר נהרגו בידי זרים... קול ענות חלושה היא זו, אבל את הד נפש האומה הרצוצה ממכאוב הננו מקשיבים ממנה: "יש אומרים שמומר שנהרג בידי נכרים מתאבלים עליו" (שו"ע יו"ד, ש"מ ס"ה בהגה).

חלילה לנו להכניס גם את הגרועים שבפורשים מדרכי ציבור שלנו, האוחזים בידם את דגל האומה וקניניה באיזו צורה שתהיה, בכללם של המומרים הנבדלים וקרועים לגמרי. כשאנו באים לחשבונו של עולם ברור, אנו שואבים דלי מלא של מים קרים על נפשנו העיפה, ואנו מקשיבים בשימת לב את האגדה בתלמוד: "יוסף בריה דרבי יהושע בן לוי חלש אינגיד (כמעט שמת ויצאה נשמתו, כשחזר לבריאותו), אמר ליה אבוב: מאי חזית? אמר לו עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה. א"ל עולם ברור ראית. - ושמעתי שהיו אומרים: אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. ושמעתי שהיו אומרים: הרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן. מאן גינהו? אלימא רבי עקיבא וחביריו - משום הרוגי מלכות ותו לא, פשיטא בלאו הכי נמי (הא איכא תורה ומעשים טובים) - אלא: הרוגי לוד" (פסחים נ, א; בבא בתרא י, ב).

וע"פ עומק חשבונו של עולם ברור נוכל להקשיב ולשמע בקול ברמה של רחל המבכה על בניה, הממאנה להנחם על בניה: תחתונים הללו, אשר מצד ארחות-חייהם של בני-גילם והלך רעיונותיהם הנם מושפלים כ"כ בעיני המון רבה של האומה, אשר בעד תקותה באו עד כדי מסירות נפשם, כמה הם למעלה, במעלת קודשים וטהורים כוהר הרקיע מזהירים.

ויחד עם הד-הקול המחבב את התורה ומעשיה על ישראל, 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו', שומעים אנו ג"כ ברגשי תנחומים 'הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן'.

אמנם מרן זיע"א לא ציין במפורש מקור (כנראה כיוון שהדברים היו פשוטים וברורים בעיניו), אך דבריו ברור מללו שגם למי שנהרג ע"י נכרים, אף בלא כוונה ומסירות נפש, יאמר 'קדוש'. כמדומה שאף ללא העזה יתירה נוכל לשער שמקורו הוא במה שציינו הש"ך והגר"א כמקור להלכה של הרמ"א (ביור"ד ש"מ), כפי שבואר למעלה (אות ב-ג) שהיא הגמ' בסנהדרין, שנקראו 'עבדיך'. ואולי לכן כתב מרן זיע"א שיחד עם הקול היוצא 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו' - כלומר תלמידו של משה רבנו ע"ה שנקרא עבד נאמן, יוצא קול על 'עבדיך' שנהרגו ע"י נכרים.

למותר לציין שבגמ' מדובר במומרים ממש. מרן הרב זיע"א מדבר על חילונים עוזבי תורה. אבל אצל חברינו הי"ד תרי קלי דחביבי משתמע, קול אחד של מי שבא לכאן ותלמודו בידו וקול נוסף של מי שנרצח ע"י נכרים ימ"ש, כמו חברינו הי"ד. קול ה' בכח, קול ה' בהדר, קול ה' שובר ארזים (ארזי הלכנון אדירי התורה), קול ה' חוצב להבות ה' - ובהיכלו כולו אומר כבוד.

יתן ה' ית' מהרה שיתגדל ויתקדש שמו הגדול בעולמו, כרצונו וכרצון עמו בית ישראל¹, ויבנה ביהמ"ק שם נעבוד את אלוקינו ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות. בידידות, יהושע בן-מאיר



ח. לאחר כתיבת שורות אלו, שוחחתי על שאלה זו עם תלמידיי בישיבת שבות ישראל ת"ו, והראו לי שלאחר השואה נשאלה כבר שאלה זו, והיו שעסקו בה. ראה:

א. עלי מרורות, מהרב יהושע משה אהרונסון (אינו תחת ידי).

ב. משברייך וגלייך עלי עברו, מהרב שלמה אבינר עמ' 63-64 (אינו תחת ידי). וראה שם בהערות שציין בשם הגאון הרב מנחם זמבה הי"ד. (ולגבי גישתו של הרה"ג הנ"ל הי"ד, ראה גם 'יומן גיטו מורשה' מאת הלל זידמן עמ' 221. אמנם כנגדו ראה בספר 'משנת הגאון - הערות וחידושים במשנת הגאון רבי מנחם זעמבא זצוק"ל', במאמר מאת הרב שמחה עלברג (עורך הפרדס) 'על דעת רבינו זצוק"ל במרד גיטו וארשא', עמ' רטו-ריז).

ג. 'קידוש השם בשואה' מאת גל נאור, מאמר שהודפס בתוך ספר עץ אבות, בהוצ' אריאל ירושלים תשנז (בעיקר בעמ' 169-170).

ד. יצחק ברט, בדף קשר לתלמידי ישיבת הר עציון, גליון 812, סיון תשס"א. הודפס מחדש בספר וחי בהם לזכרו של דורון שניאור זיסרמן הי"ד, בעריכת הרב יצחק אלפסי, הוצאת המשפחה (טל' 03-6732880).

הרב רפאל סויד

ראש כולל שערי דעה

מח"ס מנחת רפאל

בני ברק

האם מותר לאדם להציל את בנו ולא את מי שעומד מולו

הנה בשמחת תורה תשפ"ד היו אנשים שידעו על כך שבניהם נמצאים בעוטף עזה, ויצאו במהירות להצילם, ובאמצע הדרך הם ראו יהודים אחרים שזעקו להם לעזרה, אולם המציל יודע שאם יצילם הוא לא יצליח להציל את בנו. האם מותר לו להמשיך בנסיעתו להציל את בנו, או שחובה עליו להציל את היהודים המצויים כעת בפניו.

לכאורה יש שתי סיבות להעדיף את האדם שעומד מולו. א' משום שההצלה הזו היא ודאית, משא"כ הצלת הבן היא בספק, שהלא אפשר שעד שיבוא אל בנו יהיה זה לאחר מעשה רח"ל. ב' שאם יציל את האדם האחר, מכיון שהוא קרוב יותר למקום בטוח, אם כן יוכל להספיק להציל יותר יהודים, וא"כ יש כאן שיקול להעדיף הצלת רבים.

מאידך גיסא, יש שיאמרו על זה שבוודאי יציל את בנו, שהלא עניי עירך קודמין, וקרוב קרוב קודם. אולם כ"ז נאמר דווקא בצדקה, ולא בהצלת נפשות, שבזה סדר הקדימויות הוא כפי המשנה בהוריות (יג, א) לפי סדר של כהן לוי וישראל וכו', ולא מצינו מעלה לקרוב משפחה. ועי' בבית יוסף (יו"ד סי' רמ"ב סעיף ל"ו) לענין הצלת אביו או רבו, שכתב שאם אביו הוא ת"ח יציל את אביו. ומבואר שהעובדה שהוא אביו אין בה כדי להעדיפו על רבו, וק"ו באב שמציל את בנו.

אולם עדיין יש לדון בזה משום עוסק במצווה פטור מן המצווה, שהלא כעת הוא עוסק בהצלת הבן, ואף הדרך למצווה חשובה כעוסק במצווה, כמבואר בסוגיא בסוכה (כה, א) לענין הולך ללמוד תורה. אמנם אין כאן העדפה בין מצוות, שהלא בשניהם הוא הולך להציל נפש, אך נראה לומר שלענין האיסור לעבור למצווה אחרת, לא שייך הכא, כיוון שאינו מבזה את המצווה, אולם לענין הפטור ממצווה אחרת, אף בכה"ג פטור ממצווה אחרת.

וא"ת, הלא איכא הכא לאו ד"לא תעמוד על דם רעך"? ע"ז יש לומר עפ"י דברי הנתיבות בספרו בית יעקב (כתובות כה, א) שהקשה אמאי אמרי' דשומר אבידה פטור מלתת פרוטה לעני, והלא איכא לאו ד"לא תקפוץ" ו"לא תאמץ", ובכה"ג אין את הפטור של עוסק במצווה. ותירץ שהלאו הולך אחר העשה, וכל כמה שאין מ"ע של צדקה משום עוסק במצווה, ממילא אינו עובר בלאו, כיון שאינו מאמץ את ידיו מחמת מידותיו, אלא מחמת שכך הדין. וא"כ ה"ה הכא שאינו נמנע מלהציל את האדם שראה בדרך, מחמת עצלות, אלא מפני שהוא עוסק בהצלה אחרת. וא"כ שוב שייך בזה עוסק במצווה פטור מן המצווה.

וא"ת מנ"ל שאף ב"לא תעמוד על דם רעך" נאמרה הסברא שהלאו הולך אחר העשה? י"ל עפ"י מש"כ הגר"ש קלוגר בספרו חכמת שלמה (ח"מ סי' תכ"ו סעיף א') שאף בהצלת חיים נאמר הפטור ד"זקן ואינה לפי כבודו". והיינו משום שדינא דהצלת גופו נלמד בק"ו מהצלת ממונו, וא"כ כיוון שבהצלת ממונו איכא פטורא דזקן ואינה לפי כבודו, נאמר דיו לבא מן הדין להיות כנדון. ויש להקשות, שהלא הכלל בזקן ואינה לפי כבודו, הוא כל כמה שלעצמו לא היה לוקח את האבידה, וא"כ בהצלת נפשות לעולם הוא יציל את עצמו, אף אם יפגע כבודו מחמת ההצלה, ולדין זה אין קיום לעולם. ושמעתי מידידי, הרה"ג ישכר קרמר שליט"א, לבאר עפ"י משל נפלא. לו יצויר שיהיו לאדם פסי רכבת מאחרי ביתו, והרכבת עוברת אחת לשעה, ויאמרו לו שבנו הקטן יושב על פסי הרכבת, וכעת האבא אינו לבוש, בוודאי שיצא מיד, אולם הוא יתעכב דקה כדי להתלבש, כיוון שיש טווח סיכון של שעה. אמנם לכאורה עפ"י הלכה הוא מחויב לצאת מיד, שהלא אין הולכין בפקו"נ אחר הרוב. וא"כ ע"ז נאמרו דברי החכמת שלמה, באופן שמצד עצמו הוא היה לוקח סיכון קטן, וההלכה מחייבת אותו להציל מיד. וא"ת שהלא עדיין איכא לאו ד"לא תעמוד על דם רעך", וע"כ צ"ל כדברי הבית יעקב הג' שהלאו הולך אחר העשה, והיכן שאין עשה אין לאו.



בגדר חובת הזהירות מטילים

ובאמת בגדר זה של דברים שאדם מצד עצמו לא היה מקפיד עליהם, אולם ההלכה מחייבת אותו לחשוש לזה, יש לציין ששמעתי מאאמו"ר שליט"א בשם מרן הגר"ד לנדו שליט"א במלחמת המפרץ האם יש חובה להיכנס למקלט. ואמר הגר"ד שבוודאי שמחויב, כיוון שיחשבו כאילו מעיל של שעטנו נזרק בהיכל של סלבודקא, שבוודאי היה בורח. ובביאור דבריו נראה לומר, עפ"י הגמ' בכתובות (טו, א) שזורק אבן לגו, ובהם יהודים וגויים, הו"ל כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, כיוון שלא אמרי' כל דפריש מרובא פריש. וא"כ, כמו שעל הזורק אמרי' כל קבוע כמחצה על מחצה, אף על מי שזורקים עליו נאמר דין קבוע. אולם יש שדנו בדברי הגר"ד שחייב שמירת הנפש אינו בהכרח תלוי בגדרי קבוע, דאטו בדיני שומרים אדם צריך לשמור על חפץ כשיש דין קבוע, ומאידך הסיכוי שהחפץ יפגע הוא אחת למיליון. וא"כ אף בשמירת הנפש, כל כמה שמדובר בסיכון רחוק, אין לחוש לזה. והנה הסיכון של אדם בודד למות מטיל, הוא פחות מאחד ממאה אלף (וזה משום שכפת ברזל באזור המרכז מיירטת קרוב למאה אחוזים מהטילים, שלא אמורים ליפול בשטחים פתוחים. ובשונה מהדרום, שמכיוון שיש זמן קצר יותר, אחוזי ההצלחה נמוכים יותר. ואם נחלק את כל העיר לחתיכות של עשר מטר, שזה בערך טווח הנזק מכל טיל, אם תהיה ח"ו פגיעה ישירה, נגיע לפחות מאחד למאה אלף. ולדוגמא באוקראינה, ששטחה גדולה כפול שלושים מאר"י, ואין להם את המערכת שיודעת לזהות היכן הטיל עומד ליפול, ועל כל טיל קטן יש אזעקות בכל רחבי המדינה, והסיכוי שטיל מסוים יפול על אדם מסוים, הוא מאוד קטן, למרות שלהם אין כיפת ברזל. ויש לציין שדברי הגר"ד נאמרו במלחמת המפרץ כשלא הייתה כיפת ברזל, וכן טווח הנזק היה משמעותי יותר, וחלק מהציבור חשש מטילים אלו מאוד).

א). והיו שטענו שאם כולם עושים את זה, הרי בסך הכלי נכנסים לסיכון משמעותי. ואכן יל"ד האם מחובתו של האדם הבודד לחשוש להנהגת אחרים, שהלא בשונה מהקורונה, אי זהירות של אדם אחד לא מסכנת אדם אחר. משא"כ בקורונה שכל פעולה של אדם אחד, יכולה לסכן את כולם, שהלא כל הקורונה התחילה מאדם אחד. ודרך אגב בזמן

אכן לכאורה יש להקשות על דברינו, שהלא בסוגיא ביומא (פה, ב) מבואר לענין נפל הגל בשבת, שיש לחוש שיש אדם חי בתוך הגל, וא"כ דיני שמירת הנפש, תלויים בדיני קבוע. אך יש לדחות שאין דיני "וחי בהם" תלויים בדיני שמירת הנפש, כיוון שדין וחי בהם הוא היתר לעבור על איסורים, ואילו דיני שמירת הנפש, הוי חיוב לשמור על הנפש. ואפשר שבדיני וחי בהם צריך לחשוש למיעוט, משא"כ בדיני שמירת הנפש, אינו צריך לחשוש למיעוט. וכ"כ מרן הגרד"ל באהלי זרעים לפני כשנה, שדיני וחי בהם ושמירת הנפש לא תלויים זה בזה. ויש לכך ראיות רבות שאי"ז תלוי אחד בשני. והראי' הפשוטה לכך היא שאשה שרוצה ללדת דווקא בבית חולים מרוחק בשבת יכולה לחלל שבת עבור זה, ואילו אשה שרוצה מנתח פרטי בעלות של אלפי שקלים, אין מחויבים לתת לה. וא"ת איך יתכן שלחלל שבת מותר משום יתובי דעתא, ואילו להוציא אלפי שקלים לא מחויבים? וע"ז י"ל כמשנ"ת שאי"ז תלוי אחד בשני, ובדיני וחי בהם מותר לאדם לחשוש אף לחשש רחוק, ואילו בדיני ונשמרתם הוא לא מחויב.

וכן שמעתי מידידי, הרה"ג נפתלי הלפרין שליט"א רכו הלכה באיחוד הצלה, לענין חזרת נהג אמבולנס לאחר שקראו לו להציל חיים, שהנה יש היתר משום "התירו סופן משום תחילתן", אולם לדעת החת"ס אי"ז נוהג בדאורייתא. ועל כן סיבת ההיתר היא כדי שהאמבולנס יהיה לידו בקריאה הבאה. אולם ע"ז יש להקשות, שמנ"ל שהקריאה הבאה תהיה קרובה יותר לביתו, אולי הקריאה הבאה תהיה בסמוך למקום שבו הוא נמצא כעת, וא"כ אדרבה שיעמוד במקום בו הוא נמצא כעת. וע"ז אמרו שהלא ברגל מותר לו לחזור לביתו, וא"כ שוב מותר לו לקחת את האמבולנס אתו, כדי שיהיה לידו במידה שתהיה קריאה נוספת. אלא שיש לתמוה מדוע לגבי ההיתר לקחת האמבולנס אנו חוששים לקריאה הבאה, ומדוע שלא נחייבו לעמוד במקום בגלל החשש מהקריאה הבאה. וע"כ כמשנ"ת, שדין וחי בהם ודיני שמירת הנפש לא תלויים זה בזה. ושוב נשאלתי דא"כ כל אדם שעובד כנהג אמבולנס יוכל להסתובב עם רכבו כל השבת, וללכת לקידושים ושלוש זכר בכל רחבי העיר, והעברתי את השאלה לרב הלפרין, ואמר שמעיקר הדין איה"נ, אלא שלא רוצים שזה יהפך לחוכא ואיטלולא. וע"כ לא זו בלבד שלא מאשרים דבר זה, אלא אף מי שנסע מסיבה מוצדקת, והוא כעת ליד קידוש שאחיו עושה, אסור לו להיכנס לקידוש, כדי שלא יאמרו שנסע באמבולנס בשביל הקידוש.



הקורונה התפרסמה תשובת הגרמ"ש קליין שליט"א שאין צריך להקפיד על כל דיני הריחוק בקורונה, היכא שעוסק דבר מצווה, כיוון ששליחי מצוה אינם ניזקים, וחשיב שאינו שכיח הויקא. והגר"ש וואזנר זצ"ל פסק שעד שלושה אחוזים לא חשיב שכיח הויקא, וא"כ אף בקורונה לא הוי שלושה אחוזים של נזק. אולם יש לחלק בין שלושה אחוזים של סיכון לשלושה אחוזים של סיכוי, שהלא זה ברור שאם יש לפנינו מאה צלחות מרק, וראינו שאדם הכניס רעל קטלני לשלוש צלחות, וכי יהיה מי שיאמר שלצורך מצוה ניתן למאה אנשים לאכול את הצלחות. [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): לא הבנתי מה שייך כאן סיכון של 3%, כשהסיכון מהקורונה היה פחות בהרבה, ברמה של פחות מ-0.1%. ב- כללי הריחוק לא הועילו למנוע את הסיכון, ואכמ"ל].

חשש שמא לא יצא להציל

וכעת נדון מצד סברא אחרת, שהנה שאלתי את הגר"א לורינץ שליט"א, מח"ס משנת פקוח נפש, שאלה זו, האם מותר לאדם לא להציל אדם שעומד מולו כדי להציל את בנו, וענה שבוודאי שצריך להציל את מי שעומד מולו. ושוב שאלתי דא"כ כל אדם שתורם כליה לאחיו, לאחר שהוציאו את הכליה ממנו, יקחו ויתנו לאדם הנצרך לה ביותר. ואמר שזה שונה, כיוון שאינו מחויב לתרום כליה. ושוב שאלתי שאף הכא אינו מחויב להיכנס למקום סכנה, וכל מה שיצא זה רק בשביל בנו. ואמר דאיה"נ, אבל נפק"מ בשוטר שנמצא באזור מתוקף תפקידו, ומתקשר אליו קרוב משפחה, שלא יוכל להוציאו על ידי שיעקוף אנשים העומדים מולו. אולם היו שטענו שסברא זו שאם לא יתנו לא יציל, שייכת רק בתרומת כליה, שהיא פעולה יזומה בצורה מסודרת. משא"כ באירוע שהיה בשמחת תורה, הלא אנשים לא ידעו אם יתנו להן להיכנס להציל את בניהם, ובכל זאת נסעו. ובאירוע כזה, אדם עושה בלי מחשבה, וכל מה שייתן סיכוי להצלת בנו הוא יעשה, וצ"ע.



נחשב כיותר מכל ממונו

שמעתי לומר טעם נוסף מדוע מותר להציל את בנו, שהלא מבואר ברמ"א (או"ח סי' תרנ"ו סעיף א') שכדי לא לעבור על לאו אדם מחויב להוציא את כל ממונו, והגר"מ פיינשטיין זצ"ל (אגרות משה יו"ד ח"א סי' נ"ד) נקט שכל ממונו דווקא, ולא יותר מכך, כלומר שהוא לא מחויב להיכנס לחובות [ודלא כמ"ש באהבת חסד (ח"ב פ"כ סעיף ב')]. שאף מחויב להיכנס לחובות ולעשות כל מה שביכולתו]. וא"כ אף אם נאמר שעובר בלאו כדי להציל את בנו, אולם בנו יקר לו יותר מכל ממונו, ובשבילו היה מוכן אף להיכנס לחובות, ושפיר שרי לעבור על לאו ד"לא תעמוד בכה"ג. ועוד יש לומר, שהלא בפתחי תשובה (יו"ד סי' קנ"ז סק"א) הסתפק האם גם בעובר על לאו בשוא"ת צריך להוציא את כל ממונו, וא"כ הכא עובר בשוא"ת, וקיל טפי.



האם מותר לשקר כדי להינצל

והנה לאחר אסון מירון התפרסם בשם מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל ויבחלט"א מרן הגר"ד לנדו שליט"א שמותר לאדם לשקר ולומר שהוא כהן כדי שיקדימו את הצלתו, ואפשר שאף מחויב בזה, כיוון שפיקוח נפש דוחה את כל התורה. והדברים צ"ב לענ"ד, שהלא בכך שהוא משקר הוא גוזל את זכות הקדימה מחבירו שמגיעה לו עפ"י דין. ואף אם חבירו אינו בכלל הקדימיות, בכל אופן הוא גוזל לו את הזכות השוויונית לחיים והצלה. והגע עצמך, אטו יהיה מותר לשניים שמהלכין בדרך, ויש קיתון אחד לאדם אחד מהם, אטו יהיה מותר לשני לגזול ממנו את המים, כדי להינצל, משום שפקו"נ דוחה גזל. הלא בוודאי שאי"ז גזל רגיל, אלא גזל ממנו את נפשו. ושור"ר שכך התפרסם בשם הגר"א וייס שליט"א שאין לשקר ולומר שהוא כהן כדי שיצילוהו.



האם מותר להפציץ בעזה כשיכול להיות שייפגעו יהודים

הנה יש לדון האם מותר לכוחות הצבא להפציץ בעזה, כדי לפגוע במחבלים, בעוד שיש בעזה למעלה ממאה חטופים יהודים, ויש סיכון לא קטן שע"י פעולות אלו הם יפגעו, כפי שאכן קרה לאחרונה בעזה"ר. ואין לומר שמדין רוב אין לחוש לכך, שהלא קיימא לן שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי (כתובות טו, א), ולא נאמר הדין של רוב. ואם כן אף בענייננו, היהודים הם קבועים, ועל כן אין את הדין של רוב. ויש להוסיף ולדון עוד, שהלא יש בעזה לא מעט "אחמד בן שרה", כלומר ערבים שעל פי ההלכה הם יהודים, כיוון שאמם וסבתם יהודיה. ובמידה שאינם רודפים בפועל, כגון שהוא תינוק, לכאור' אין היתר להרגם.

והנה על השאלה השנייה, יש לדון ליישב בהקדם קושיית הר"ש מקינון (ספר הכריתות סי' ר') שהקשה איך מותר לזרוע בכל מקום בארץ ישראל, הלא יש דין שבנחל איתן שערפו בו עגלה ערופה, אסור לזרוע בו. ואם כן, אולי במקום השדה היה בעבר נחל איתן. ואין לומר שהולכין אחר הרוב, שהלא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ותירץ שנחשב קבוע שאינו ניכר, כלומר שכל דין קבוע נאמר רק באופן שאדם קנה מחנות, ואינו יודע אם היא כשרה או לא, שאין לומר שהחנות כשרה, ממת שרוב החנויות כשרות, שהלא החנות ידועה במקומות האם היא כשרה. מה שאין כן בזריעה, שלא ידוע על המקום הזה שהוא נחל איתן. ולפי זה מתורצת הקושיא מדוע לא חוששים ל"אחמד בן שרה", כיוון שהוא אינו ניכר במקומו. אולם על הקושיא מהחטופים אין זה מתרץ, שהלא במקומם של החטופים יודעים שהם יהודים, אלא שאנחנו לא יודעים.

ויש לומר עוד על הקושיא מדוע אין חוששים שיש ערבים שהם יהודים על פי הלכה, על פי דברי המהרי"ט אלגזי (בכורות פ"ח אות ס"ה) שאדם שנולד מאבא גוי ואמא יהודיה הוא גוי, וכל מה שביהדות הולכים אחרי האמא, היינו דווקא בדרך זנות, ולא כשחיים כמשפחה, וכן כתב המהרש"ל בחכמת שלמה (יבמות טז, א). ובשנת תש"ל עלתה שאלה כזו למעשה בבית הדין הרבני בחיפה בהרכב הדיינים, הגר"י פינק, הגר"י קניאל, והגר"ש ילזו זצ"ל, ופסקו כדברי המהרי"ט אלגזי, והצריכו גיור במקרה כזה (ראה את פסק הדין באורך בספר אשר לשלמה אה"ע סי' ה', פסק שמשתרע על עשרות עמודים). אולם תיק זה עלה לערעור בבית הדין הגדול, בהרכב הדיינים מרן הגר"ש אלישיב, הגר"ב זולטי, והגר"א גולדשמיט זצ"ל, וכתוב בשורות קצרות שראו את דברי ביה"ד האזורי, אולם דברי המהרי"ט אלגזי לא נפסקו להלכה. ועכ"פ לפי דברי המהרי"ט אלגזי אתי שפיר, כיוון שאותו "אחמד בן שרה" אינו יהודי.

ויש לדון באופן אחר ליישב את שתי הקושיות באופן אחר. וזה בהקדם דברי החינוך (מצוה תכ"ה) שכתב שמצוה להרוג את ז' עממין, אם יכול להרוג בלי להסתכן. אולם במנחת חינוך כתב שכיוון שיש דין מלחמה הוא מחויב להסתכן עבור זה. ועכ"פ רואים שבדין מלחמה אדם מחויב להסתכן, כי כך היא דרכה של מלחמה שיש אנשים שנהרגים (עי' חידושי מרן רי"ז הלוי על התורה הפטרת פרשת בשלח). ומעתה יש לומר שהנה מצינו ביעקב אבינו ששם את ילדי השפחות ראשונים במפגש עם עשיו, וזה משום שאם יהרוג מחנה אחד, ישאר המחנה הנשאר לפליטה. וראיתי ששאלו את הגר"ח קניבסקי זצ"ל איך היה מותר ליעקב לסכן את בני השפחות, ותירץ הגר"ח

שהלא יש מישהו שחייב להיות ראשון ולהסתכן יותר, אז מותר ליעקב לבחור מי יהיה ראשון. וממילא יש לומר אף בענייננו שהלא כעת יש מלחמה מול אויבי ישראל, ובמלחמה מתים אנשים, וממילא החטופים נחשבים כחלק מהלוחמים, שבאופן טבעי יכול להיות שימות מהם.

אכן העירוני שלגבי אחמד בן שרה אי"ז מיישב, שהלא המלחמה לא נועדה כדי להצילו, ואף אם ידעו מיהו לא יצילוהו. ולענין זה נחשבת מלחמה זו מלחמת מצוה, כמב' ברמב"ם (פ"ה מהל' מלכים ה"א) שבשביל להציל ישראל מיד צר לא צריך לא ב"ד ולא מלך. ואין לומר שבכל אופן צריך שיהיה מלך לעם ישראל, שהלא הטור פסק הלכה זו (או"ח סי' שכ"ט ס"א) ודברי הטור נכתבו למעשה, למרות שאין מלך. ואינו דומה לדברי המשנה בתרומות (פ"ה מ"ב) לגבי עיר שאומרים להם תביאו לנו שניים או שימותו כולם, שהדין הוא שימותו כולם ואל ימסרו שניים. ולכא' אף כאן נחשב כך, שמסורים שניים (ואין לדחות על פי דברי החזון איש יו"ד סי' ס"ט סק"א שבדרך הצלה שרי, כיוון שהכא אינו דרך הצלה, שהלא באופן ישיר יכול להיות שימותו יהודים בהפגזות. ואינו דומה למקרה עליו דיבר החזון איש שאדם מטה חץ, ובאופן ישיר עושה הצלה, ורק באופן עקיף עושה הריגה. וראיתי בשם הגר"ע פריד שליט"א שדימה דבר זה לדברי החזון"א. אולם במחכ"ת יל"ע בדבריו, שהלא א"כ אין הבדל בין מקרה המשנה לדברי החזון"א, שהלא גם במשנה המטרה היא להציל, אלא שחידש החזון"א שאם המעשה הישיר הוא הצלה יש היתר. אולם אם המעשה הישיר הוא הריגה, הר"ז דומה לדברי המשנה, וצ"ע, וידידי הרה"ג אברהם שמחה אדלשטיין שליט"א כתב לי שלדעתו הביאור בחזון"א הוא אחרת, שדווקא במסירת שני אנשים, שמצד עצמה אינה פעולת הצלה, אלא תלויה בשגעותיו של הרודף, ואפשר שידרוש לפתע עוד אנשים, ואין לדבר סוף, ע"ז יש לומר שאסור, משא"כ פעולה שמצד עצמה היא מצילה, כמו הטיית חץ שרי, ולפ"ז אף פעולות מלחמתיות נחשבות פעולות הצלה). אולם יש שביארו את המשנה שלא מדובר בשעת מלחמה, אלא בענייני ממון. ויש להרחיב עוד בעניינים חמורים אלו, ולא באתי אלא לעורר את לב המעיין.

כמו"כ יש לדון האם מותר להפיל מטוס שעומד להתפוצץ על בניין גבוה, ובספר משנת פקוח נפש (סי' נ) כתב לדון מדין רודף על אנשי המטוס, שיהיה מותר להפיל את המטוס. אולם יש להעיר ע"ד שלא האנשים הם הרודפים, אלא המטוס והטייס בלבד. וכך אמר לי מיד מו"ר רה"י הגרב"ד פוברסקי שליט"א. ועי"ש שהביא את דברי המהרשד"ם (סי' שמ"ה) דמניעת הצלה ג"כ נחשבת רדיפה, וא"כ האנשים במטוס הם מונעים את ההצלה, וע"כ יהיה מותר להרגם. אולם יש חילוק בין מניעת הצלה דינית, למניעת הצלה מציאותית, כלומר דהיכא שהדין מחייב שלא להעדיף נפש אחת על חברתה היאך שייך לדונם כרודפים. וכן הוא בכל מקרה שמאיימים על ראובן שיהרגוהו אם לא יהרג את שמעון, דלא נאמר ששמעון רודף, שעצם קיומו מסכן את ראובן, משום דהא גופא הדין מחמת מאי חזית. ויש לציין שהגר"ש זעפרני שליט"א דן ג"כ בשאלה זו (שו"ת שמרו משפט ח"א סי' קכ"ח) וכתב כדברינו שאסור להפיל את המטוס. וחיידד את הדברים, וכתב שאף יושבי הבניין ג"כ אסור להם להפיל את המטוס, שמחמת ההגנה העצמית לא הותר להפיל את המטוס. והגר"ר נחום נבנצאל שליט"א הביא בקונטרס "הערות" שהגר"ח קניבסקי זצ"ל הסתפק בדבר זה ונשאר בצ"ע. והגר"נ שליט"א רצה לדון בזה עפ"י דברי החזון"א (יו"ד סי' ס"ט) לעניין הטיית חץ, שמותר להטות חץ שמכוון כלפי הרבה אנשים לכיוון מעט אנשים, וה"נ הכא שיהי' מותר להטות את המטוס כדי שימותו פחות אנשים. אולם לענ"ד אינו דומה כלל, והיינו משום שהחזון"א כותב במפורש בדבריו שהחילוק בין עיר שאומרים להם תנו לנו שנים ואם לא נמית את כולכם, שימותו כולם ואל ימסרו שנים, משום דהתם המסירה היא

פעולה אכזרית בטבע, משא"כ הטיית חץ היא פעולת הצלה. ובענין המטוס ודאי שהפלת המטוס היא פעולה אכזרית בטבע, אלא שיוצא ממנה הצלה, וכלשון החזו"א. וראה מש"כ למעלה בשם ידידי הרה"ג אברהם שמחה אדלשטיין שליט"א לבאר ביאור אחר בחזו"א, ומה שלכאו' נשאר לדון הוא משום שיושבי המטוס בלא"ה ימותו עוד מעט, וא"כ אין לנו אלא חיי שעה שלהם מול חיי עולם של כל יושבי הבניין. אולם אי"ז סברא מועילה, שהרי אף באומרים ליושבי העיר תמסרו לנו שניים או שנהרוג את כולכם, הדין הוא שימותו כולם ואל ימסרו שניים, למרות שהשניים האלו בלא"ה ימותו.



אוצר חושן משפט

בדין הזיק לחברו ועל ידי היזקו הרויח הניזק ♦ כאשר יש ב'
חובות לאדם אחד, מי קובע איזה חוב נפרע ♦ האם ניתן להוציא
ממון על פי אומדנא

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדין הזיק לחברו ועל ידי היזקו הרויח הניזק

בספר מרחשת להגאון רבי חנוך העניך אייגש זצ"ל שו"ת חלק שלישי [שנדפס לאחרונה מתוך אוסף תשובותיו בספרים שונים] (סימן יג-יד) הובא מו"מ מתוך ספר בכורי שחר להגאון הרב שמואל חיים ראזענבלום זצ"ל, ששאל את המרחשת בנידון אחד ששרף ביתו של חברו שהיתה בטוחה אצל חברת בטחון משריפה, באופן שעוד הרויח הנשרף מהשריפה, אם השורף מחוייב לשלם להנשרף בעד ההיזקות שעשה לו בשריפתו, או דיכול לפטור עצמו בטענה - הא אין לך שום היזק משריפתו, אדרבא הרווחת עוד הרבה משריפתי ולא הזקתי לך כלל.

והשואל בעל בכורי שחר, במכתבו למרחשת, רצה לפשוט מהא דאינא בב"ק דף לד ע"א שור שוה מאתיים שנגח שור שוה מאתיים וחבל בו בנ' וזו ושבח ועמד על ד' מאות וזו, שאלמלא לא הזיקו היה עומד על ח' מאות וזו, נותן כשעת הנזק, ופרש"י שאלמלא כלומר הואיל ואיכא למימר אלמלא לא הזיקו וכו'. הרי מבואר דלכך אין יכול לומר המזיק מאי אפסדתיך הא שבח טפי, דהוא משום דהניזק יכול לענות לו אי לא אזיקתו הוי שבח וקאי על תמני, ומשמע בדמקום שלא שייך תירוצו של הניזק, אז יכול המזיק לטעון מאי אפסדתיך הא אשבח. וה"נ הכא יכול השורף לטעון מאי אפסדתיך הא שבח טפי, הא עוד הרווחת מהשריפה ומיפטר, עכ"ד השואל.

והביא שם את תשובת בעל המרחשת (ונדפסה משם במרחשת ח"ג סימן יד) שדחה את הראייה מהגמ' ב"ק, דכל זה אינו אלא בתם שהוא קנס ואינו מתחייב עד שעת העמדה בדין, ובשעת העמדה בדין כבר לא נפסד אדרבא הרויח, וע"כ לא היה מחוייב, להכי אמרי' הטעם משום אלמלא וכו'. אבל במועד, שתיכף שהזיקו נתחייב לשלם, כבר זכה הניזק בחיוב התשלומין, ומה ששייבא אח"כ משמיא רחימי עליה וכו'. וכמו כן בנידון הספק הזה, כיון דבשעה ששרף בית חברו כבר נתחייב לשלם, ותשלומי ההפסד מהחברה אין עוד ברור שיקבל שכמה עקולי ופשוטי יש וכו', א"כ מה שהרויח אח"כ הוא כמו במועד ששייבא אח"כ. אולם להלן מחלק המרחשת, וכתב דכיון דבשעה שמקבל את התשלומין מהחברה הוברר למפרע שנתחייבו לשלם תיכף משעה שנשרף, נמצא שלא גרם לו אז היזק כלל.

אך המרחשת הסיק דלענין דינא נראה דאם נאמר שהשורף מחוייב לשלם לו, מ"מ לענין התשלומין שמקבל הנשרף אח"כ, י"ל שהשורף יש לו חלק בזה, כיון שהוא גרם להנשרף את הרויח הזה, שאלמלא היה שורף את ביתו לא היה זה מקבל את התשלומין מהחברה. והו"ל כההיא בהוסיפו לו אחת יתירה בכתובות צח ע"ב דחולקין, ומפרש בירושלמי שם דשניהם גרמו ההוספה זה במעותיו וזה ברגליו, וה"נ הבעל הבית גרם את התשלומין ע"י ביתו והשורף גרם

ע"י שריפתו. ובסוגרים הוסיף דדומה לנידון האחרונים בנתערב חתיכת נבילה של ראובן בהכשרות של שמעון למי שייך השבח, וא"כ שניהם חולקין.

והמשיך המרחשת דיש להסתפק באיזה אופן חולקין. והיינו אם למשל ההיזק עולה לסך מאה זהובים והנשרף מקבל מהחברה מאתים זהובים, שאם נאמר שהשורף משלם את ההיזק, וא"כ דקודם משלם השורף את ההיזק מאה זהובים מכיסו ואח"כ אחר ניכוי ההוצאות שעלו לו להנשרף במשך שנות ההבטחה למשל חמשים זהובים, ונמצא ריוח נקי סך מאה וחמישים זהובים, וזה יחלקו ביניהם השורף והנשרף. ונמצא שהשורף נפסד סך חמשה ועשרים זהובים מכיסו. או שנוכל לחלק באופן זה, שמדמי ההבטחה שמקבל מהחברה סך מאתים זהובים יקבל הנשרף מקודם סך מאה זהובים היזק, וחמישים זהובים הוצאות ההבטחה במשך השנים, ונשאר ריוח נקי סך חמשים זהובים, ואת זה יחלקו ביניהם, ונמצא השורף מרויח סך כ"ה זהובים. וסיים המרחשת לציין לב"ק לד ע"ב במח' ר"מ ור"י בשו"ט בגמרא, ונבארו להלן. ע"כ הבאתי את כל דברי המרחשת.



ונראה להוסיף דברים נכבדים לתשובתו של המרחשת. ראשית, נראה דהשורף חייב על כל היזק, כי מה שהנשרף מקבל מהביטוח, הלא זה מחמת השקעה שלו במשך השנים ששילם עבור הביטוח, והכיצד ירויח מכך השורף. ואכן המרחשת בסו"ד שהבאתי לעיל הרגיש בזה, וכתב בתו"ד שהנשרף יקבל מהרווח את מה ששילם במשך השנים את דמי הביטוח עכ"ד. אמנם לכאורה אין זה מספיק כי הנשרף צריך לקבל את כל הרווחים שבאו מחמת השקעתו, שאף שהגיע אליו מחמת השורף, אבל זה גרמא בעלמא ואין לשורף זכויות בכך, שהוא נתכוין להיזקו, ובשעתו לא השתתף בהוצאות הביטוח.

ומצינו כיו"ב באור שמח בהל' שכירות פ"ז ה"א, וז"ל נשאלתי באחד ששכר בית מחברו וקיבל עליו אחריות מדליקה, ואח"כ הלך המשכיר והבטיח ביתו בחברת האחריות ונשרפה הבית, מי מצי השוכר לומר כיון דלית לך פסידא דמי ביתך את נוטל מן החברה אדעתא דא לא קבלתי אחריות וכו'. וכתב האו"ש שם לדון דהשוכר חייב בתשלומי אחריותה, כיון דמה דהמשכיר מקבל מהביטוח הוא ע"י מה שנותן שכר קצבתו לחברת האחריות בזה הרויח בשלומי ביתו, ודאי דבזה לא נפטר השוכר מתשלומי האחריות שקבל עליו, והוכיח כן מכמה דוכתי דאף דלית ליה הפסד מחמת הבטחון בחברת האחריות, אתה לא נפטרת מהאחריות שקבלת עליך, ואילולי הבטחון היה הבית אבוד ואם החברה לא תשלם האם תפטר אתה מן האחריות, כי כן משלמים במה נפטרך מאחריותך אנא קא מרווחנא ואתה תשלם מה שנתחייבת, והאריך עוד בזה מהסוגיא דהשוכר מחברו והשאל ב"מ לה ע"ב, וסיים דהדין ברור שהשוכר שקיבל אחריות משלם דמי הבית כן נ"ל לדינא בס"ד עכ"ל האור שמח.

ומבואר בדבריו כמו שכתבת, דמה שהמשכיר שילם לביטוח אינו יכול לפטור את השוכר מאחריות, דזו השקעה של המשכיר. אמנם בנידון המרחשת מיירי דהשורף הזיק, וסברת

המרחשת והשואל הייתה לומר דכיון דהנשרף מקבל יותר תשלום מכל ההיזק ע"י הביטוח, לא חשיב להיזק כלל, אלא אדרבא גורם לרווחי הנשרף.

ובאור שמח בהל' שכירות בפ"ה ה"ו כתב עוד נידון, וז"ל נשאלתי מי ששכר בית מחברו והוא דר בה, והבטיח את הבית בחברת אחריות משריפה אם ישרף ונשרף הבית מי יקבל הביטוח אחרי כי החוק הוא שלא יוכל אדם להבטיח בית של אחר בלתי יהא שלו או שידור בתוכה, וזה טוען ואומר אני שלמתי התשלומין לחברה בכל שנה ולכן הדמים שלי, והמשכיר טוען דמי ביתי אני נוטל מה יעשו ב"ד בזה. והוכיח ממשנה ב"מ שם דכיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חברו, וא"כ התשלומין לבעלים. אך להלן שם דחה ראיה זו, והסיק דאין זה מן הסברא לומר שלבעל הבית יהיה שייך הדמים זה יהיב דמי וזה שקיל, אטו ע"ז קא יהיב דמי בטחון. ולהלן הביא דבשו"ת שואל ומשיב ח"ג סימן קכח הביא כזה דין תורה שהיה לפני חכמי ב"ד דברודי, והורו ששני שלישים יהיה שייך לבעל הבית ושליש לשוכר, ועי"ש באו"ש מה שביאר בזה.

ונראה דיש לחלק טובא בזה מדינא דמתני' בשוכר שנתן לשואל ונאנס, דאם השואל ישלם לשוכר אמר ר' יוסי דכיצד עושה סחורה בפרתו וכו', דהא התם מה דהשוכר שילם לביטוח הוי תשלום עצמי ולא שייך לשמירה, ולא הוי רווח מסחורת חברו. ובזה שפיר י"ל דהביטוח הולך לשוכר. וזה לא שייך לדינא דמתני', דהרווח מהשואל הוא מעצם הפקדון, ולהכי חשיב סחורה בשל חברו. וכפיה"נ זו כוונת האו"ש בסוף דבריו שם, עי"ש.

ונראה לחדש בהא דהעירו האחרונים דאמאי קתני דינא דמתני' בב"מ שם דוקא בשוכר שהשאל, ולא קתני דינא דמתני' בב"מ גם בשומר חנם שהעביר את הפקדון ושילם לשומר שכר ונגנב, ועי' ברש"ש ב"מ שם. ונ"ל דבש"ח ששילם לש"ש, הרי הוי תשלום נפרד שלא שייך לפקדון, ובזה לכ"ע הש"ש משלם על הגניבה לש"ח. ואכן כן תירץ השבות יעקב בח"ג סי' קמח, וז"ל כיון דבהאי הנאה שהוא היה רק שומר חנם והוא נותן מכיסו שכר לש"ש לשמור שמירה מעולה יותר כדין ש"ש דאלים שמירתו, גם ר' יוסי מודה וזה מקרי עושה סחורה בממון של עצמו, ומה"ט פליג ר' יוחנן שם לז דאמר מודה ר"י בראשונה שכבר אמר הריני משלם דעושה סחורה בממון שלו ע"כ. וכע"ז כתב בחת"ס ב"מ שם דלגבי הבעלים הש"ש חשיב כש"ח כיון שלא שכרו עי"ש. אכן בתוס' ב"ק יא ע"ב ד"ה לא מיבעיא, וכן ברש"י ותוס' שלהי פרק המפקיד, מפורש דבש"ח שמסר לש"ש תליא בפלוגתא דר"י ורבנן, ודלא כדברי השבות יעקב. ונראה דלא דמי לנידון האו"ש גבי שוכר שביטח דירתו, דהתם ודאי חשיב תשלום צדדי ולא שייך לפקדון, משא"כ הכא דהוי מדיני השמירה, ובזה גם השומר שכר משלם עבור הפקדון, להכי י"ל דלר' יוסי כיון דהבעלים עדיין חשיבי בעל הפקדון, מש"ה הוי סחורה בפרתו של חברו.

והרמ"א בחו"מ סימן שסג ס"י הביא מהנמוק"י (ב"ק ריש פ"ב ט. מדפי הרי"ף) דהשוכר בית מחברו וחזר והשכירו לאחרים ביותר ממה ששכרו דאם היה לו רשות לכך המותר שלו, והנמוק"י כתב דלא דמי לדר' יוסי, דהכא אית ליה רשות להשכיר. וכבר תמה הקצות שם, דהא גם בסוגין לחד מ"ד קאי ביש לו רשות, וכן הקשה הגר"א שם על הרמ"א בס"י. והקצות תירץ

דלא דמי לסוגין מטעם אחר, דשואל משלם על גוף הפרה והיא של הבעלים, אבל הכא דנוטל את השכר, השכירות הוי סחורה ידידה דהשכיר את זכות ההשתמשות שיש לו. ועד"ו כתב במחנה אפרים בהל' שכירות סימן יט דזכות השכירות הוי לשוכר ויטול דמיה בכל גווי, דאין זה עושה סחורה בפרתו של חברו אלא בפרה שלו.

ולכאורה י"ל דהנמוק"י ס"ל דגם בשואל שייכא סברת הקצות הנו', דגם שואל אין תשלומיו מדין השלמת החפץ לבעלים והשלמת החסרון, אלא דבנאנס תו חיובו על מה שכל ההנאה שלו, וכן נוטה דברי המחנ"א בהל' שאלה סימן א בתו"ד. וא"כ לענין ההנאה הרי השוכר הוא הבעלים, ומ"מ פליגי ר"י ורבנן. ומש"ה דימה הנמוק"י הך דינא למתני'. ומצינו גם בב"י ע"ד הטור בסימן שלב בשם הרמ"ה באומר לשלוחו צא ושכור לי פועלים בג' והוא שכרם בד', דנותן להם ד' וחוזר ונוטל מבעה"ב מה שההנהו, ואם העבודה יותר מד' אינו נוטל יותר שלא יהא סחורה בפרתו של חברו, והב"י חילק בזה עי"ש. וכן מצינו בטור בסי' שסג שהביא מהרמ"ה בגזלן שהשכיר את הבהמה לאחר דנותן את השכירות לבעלים, והובא ברמ"א שם, ובדרכי משה שם הקשה מסוגין דכיצד כו', והגר"א סקי"ב כתב דלא דמי למתני' דקני לה וכו' עי"ש. וע"ע בשו"ע שם ברמ"א ס"י והגר"א שם, ואכמ"ל.

ובעיקר הדיון בהזיק לשני ואין הניזק נפסד, מובא בספר חידושי הגר"ח מבריסק ב"ק הוצאת אורייתא סימן ו עמוד סד שהסתפק בכל חיוב מזיק אם התשלום הוא על מעשה ההיזק או על ההפסד. וצויינו שם פסקים משנותיו הראשונות לרבנותו בבריסק בד"ת שהיה לניזק שני ספרים ישנים יקרי המציאות אשר כל אחד מהם שוה חמש מאות רובל, ובא אחד ושרף אחד מהם, והשורף טען לזכותו דכעת שנשאר מאותו ספר רק אחד, הרי הוא שוה אלף רובל ונמצא שלא הפסידו כלום. והובא שם נ"א כגון שיש לניזק זוג של חפץ נדיר שהם יחידים בעולם וערכם רב, והמזיק איבד אחד מהם, דאף שההיזק גדול אבל לא הפסיד כלום לבעלים, כיון דכעת דנשאר אחד כזה בעולם, הוכפל ערכו, ונמצא דבפועל לא הפסיד לבעלים. ודן בזה להוכיח מהרשב"א ב"ק ג. גבי מכליא קרנא, עי"ש.



דין הקנס בתשלומי שור תם

בעיקר מש"כ המרחשת לדחות את ראיית הבכורי שחר מהגמ' ב"ק, דכל זה אינו אלא בתם שהוא קנס ואינו מתחייב עד שעת העמדה בדין, ובשעת העמדה בדין כבר לא נפסד אדרכא הרויח וע"כ לא היה מחוייב להכי אמרי' הטעם משום אלמלא וכו', יש להרחיב את הדברים.

הנה בב"ק לג. תניא יושם השור בב"ד דברי רבי ישמעאל, ר"ע אומר הוחלט השור, במאי קמיפלגי ר"ש סבר בעל חוב הוא וזווי הוא דמסיק ליה, ור"ע סבר שותפי נינהו, וקמיפלגי בהאי קרא ומכרו את השור החי וחצו את כספו, ר"ש סבר לבי דינא קמזהר רחמנא, ור"ע סבר לניזק ומזיק מזהר להו רחמנא, מאי בינייהו הקדיש ניזק איכא בינייהו ע"כ. ובתוס' סוד"ה איכא

ביניהם בתרוצם האחרון, וכן ברשב"א בשם תוס', מבואר לכאורה דלר"ע דהכי קיי"ל, הוי יוחלט משעת ההיזק, ואף דהוי קנס ואי מודה מיפטר, גלי לן קרא. וברע"א בגה"ש העיר דלפ"ז ניחא דלר' ישמעאל אף למ"ד דלמפרע גובה אינו קדוש, דבקנס קיימא הסברא דלא שייך לומר דזוכה למפרע, כיון דהחוב נעשה ע"י העמדה בדין. ובדברי הרע"א מבואר דהוא מפרש בדברי התוס' דגם לר"ע הוי יוחלט משעת העמדה בדין, אלא דלמפרע זכה. ולפ"ז י"ל כדברי המרחשת דבשעת העמדה בדין כבר לא נפסד ואדרבא הרויח.

אכן מריהטת לשון התוס' בתרוצם מבואר דמשעת ההיזק הוי של הניזק, וכ"נ בדבריהם להלן לד. ד"ה אילו. וכן בתוס' להלן ריש פרק חמישי ד"ה שור במש"כ דלר"ע לא חשיב המזיק כמוחזק, ועי"ש במהר"ם [ועי"ש ברשב"א שחלק על התוס' לרי"ש, וכתב דהוי כאפותיקי מפורש ומש"ה אין המזיק כמוחזק]. וכן נראה בדברי התוס' להלן מה. סוד"ה השתא לפי"מ שהגיה הרש"ש שם בתוס', דלר"ע הוי יוחלט מיד בשעת ההיזק ולרי"ש אינו אלא שעבוד [אכן כ"ז לפי הגהת הרש"ש בתוס', ולא לפי לשון התוס' שם לפנינו עי"ש]. אך צ"ב בגדר הגזוה"כ לומר דהוי יוחלט משעת ההיזק אף דהוי קנס ובעי' להעמדה בדין. וברע"א בגה"ש הנ"ל ובקצוה"ח בסיומן פח סקי"א ובאו"ש נז"מ פ"ב הי"ט נראה דהוי ידי' משעת הגמ"ד ונעשה שלו למפרע, וע"ע בתו"ח ורש"ש. ובתרוה"כ סימן תט מבואר דמ"מ לר"ע אינו יכול לסלקו בזווי קודם גמ"ד, ומשום דנעשה שלו למפרע. ויעוי' עוד בתוס' ר"פ רביעי ד"ה אי כר"ע, דמבואר דלר"ע אית ליה דין שמירת נזקין משעת ההיזק אף קודם גמ"ד. והיינו לשיטתם דאמרי' הוחלט משעת ההיזק, ולהכי ס"ל להתוס' שם ע"ב דלר"ע לא מהני התפיסה לחייבו בשמירה יותר מחלקו, ודלא כפרש"י שם. והנ"מ בדברינו תהא גם בדעת רי"ש, דאי נימא דלר"ע הוי הוחלט משעת ההיזק, שפיר י"ל דגם לרי"ש אמרי' הוחלט, אלא דלדידיה הוא רק משעת הגמ"ד. אכן אי נימא דבעי' לגמ"ד גם לר"ע, מסתבר דלרי"ש לא אמרינן כלל דינא דיוחלט, אלא הוי כחוב בעלמא.

והנה בב"ק לג ע"ב מבואר דבשחטו הוי רק מזיק שעבודו, ובבית מאיר בחי' נקט דלרי"ש היינו גם לאחר גמ"ד, והיינו דלרי"ש לא אמרינן כלל דינא דיוחלט, דאם נימא דינא דיוחלט תו הוי מזיק ממונו. וברמב"ן במלחמות ר"פ רביעי כתב להדי' דלר"ע דיוחלט, לא חשיב מזיק שעבודו אלא מזיק ממונו. אמנם הר"מ, אף דפסק כר"ע, מ"מ הביא את הדין דשחטו וכו', ומבואר דשיטת הר"מ היא דגם לר"ע ליכא דין יוחלט משעת ההיזק והוי כשעבוד. וצ"ל בדעת הר"מ דלר"ע מ"מ אית ליה זכות ממון בשור, אלא דלית ליה בעלות, ומה דמהני ההקדש היינו דמקדיש את הזכות ממון שיש לו בשור. ובתוס' בגיטין מ: ד"ה הקדש, מפורש דלרי"ש בהעמדה בדין אינו יכול לסלקו בזווי ולמפרע גובה, וכמש"כ שם במהרש"ל. הרי דס"ל דגם לרי"ש אמרי' בקנס דלמפרע גובה, וא"כ צ"ע דמה הנ"מ בין רי"ש לר"ע. ובסוגין אמרי' דלרי"ש קאי הקרא דוחצו את כספו על הב"ד, ודלא כר"ע דקאי על המזיק וניזק. וצ"ע, דאי נימא דלרי"ש אמרי' דינא דיוחלט לכה"פ משעת הגמ"ד, א"כ ה"נ נימא דלרי"ש קרי הקרא על המזיק וניזק אלא דהוא מזמן ההעמדה בדין, והעיר בזה באבן האזל בהל' נזקי ממון פ"ז. ומוכרח לכאורה כהנך ראשונים דלרי"ש ליכא כלל דין יוחלט השור.

ובתוס' שם לג. ד"ה איכא, במש"כ דאם נתרצה הניזק מסלקו בזווי, משמע דס"ל דבשעת גמ"ד אינו יכול לסלקו בזווי אלא אם נתרצה הניזק, וכמש"כ המהר"ם שי"ף בדעת התוס' דמיירי אחר גמ"ד. ולפ"ז משמע דלרי"ש בשעת הגמ"ד הוי יוחלט כמו לר"ע משעת הנזק, ולהכי אמרי' בגמ' דלאחר גמ"ד לא מהני מכירה לרי"ש אף לרדיא. ולמהר"ם שי"ף הטעם הוא דלאחר העמב"ד מודה רבי ישמעאל דהוחלט השור כמו לר"ע, והתוס' לשיטתם בזה בר"פ רביעי, וכמש"כ המרומי שדה שם דלהכי לא העמידו התוס' שם דמיירי אחר העמב"ד, דא"כ גם לרי"ש אמרי' יוחלט. ואכן בש"מ שם בר"פ רביעי כתב כן להדיא בשם הר"ש, דלרי"ש אחר העמב"ד אמרי' יוחלט, וכ"ה לשון הרשב"א בשו"ת ח"ב סי' שמ עי"ש. ובחידושי הרשב"א ר"פ רביעי מפורש דלרי"ש הוי חוב בעלמא גם אחר העמדה בדין ויכול לסלקו בזווי. ולפ"ז צ"ל כחזו"א סימן ג סק"ז ד"ה ומיהו, דלאחר העמדה בדין לא מהני מכירה לרי"ש, דהטעם דאין נותנין לו זמן ב"ד אלא לאחר ששמו את היזקו מחליטין את השור לניזק מתורת גביה, אבל לא דממילא נעשה כך. וכ"ה ברשב"א דהב"ד חולטין את השור, וכ"ה בפ"י תלמיד ר"ת הנדפס מכ"י [בשיטת הקדמונים ובקובץ מפרשים], וז"ל פירוש שעמד בדין וכתבו לו טרפא על השור. ולפ"ז י"ל בדעת התוס' דלר"ע הוי יוחלט משעת ההיזק, ולא בעי' לומר דהוי מהעמ"ד למפרע כדנקט הרע"א הנ"ל, ובש"מ והר"פ מבואר דלרי"ש הוי הוחלט שנעשה הדבר לאחר שומת השור וכלישנא דרי"ש יושם השור. הרי דלא הוי מיד אחר הגמ"ד, ולכא' אחרי השומא ממילא הוי של הניזק. וצ"ל דהחידוש הוא דהוי של הניזק בלי מעשה קנין [והנתיבות בסימן שד"ם כתב דבכל גביית דב"ד לא בעינן מעשה קנין ונעשה מיד של התובע, ועי' כיו"ב בריטב"א גיטין יא: דתפיסת בע"ח לא בעי אלא מעשה זוטא. אולם ברשב"א גיטין כא: מפורש דבבע"ח דגובה ממשועבדים מקרקעות בעי שטר לקנות את הקרקע, עי"ש]. וע"ע בש"מ בשם הראב"ד שכתב דאחר שומת ב"ד אין נותנין זמן לנזקין. אולם בכמה ראשונים מפורש דלרי"ש יכול לסלקו בזווי גם לאחר גמ"ד, דהוי כבע"ח, והיינו דלא נאמר בזה דינא דיוחלט. ובעולת שמואל לזקנו של המרחשת [נדפס בוילנא ע"י המרחשת בשנת תרס"א] בסימן נו כתב בתו"ד דבר חדש, דלרי"ש דהוי כחוב דינו כבע"ח בבינונית, וחקירתו שייכא רק אי נימא דלרי"ש ליכא כלל דינא דיוחלט ולעולם הוי כחוב בעלמא [ומ"מ נראה דכיון דהוי חוב מחמת נזקין, דינו במיטב ודלא כדבריו]. עכ"פ לדברי התוס' יקשה, דגם לרי"ש נימא דקרא דוחצו מיירי על המזיק וניזק כדאמרי' לר"ע, אלא דלרי"ש היינו דווקא משעת העמב"ד.

ויש להעיר דלמסק' הגמ' מבואר דגם לרי"ש אינו מכור אלא לרדיא. וצ"ע, דאמאי לרי"ש לא מהני מכירה גמורה קודם העמדה בדין, וליהוי ככל מכירת אפותיקי דחלה המכירה אלא שחוזר וגובהו מדין אחריות וטירפא, ואמאי אינו מכור לגופה. ואפשר דסיבת החיוב מביאה שעבוד נכסים, ולהכי בשעת הנגיחה, כיון דיש סיבה המחייבתו להכי אינו מכור אלא לרדיא. ובאמת בפסחים ל: אמר רבא דבע"ח מכאן ולהבא גובה, ואמרי' דלכ"ע לא מהני מכירת הלווה, ורש"י שם כתב דהוי אינו ברשותו מפני שהוא משועבד למלוה. וביארנו במאמר באוצר גליון מב תמוז תש"פ עמוד קסב ולהלן דכוונת רש"י דלענין הפקעת השעבוד לא מהני המכירה. וא"כ קשה דרבא עצמו מאי מיבע"ל אם מהני מכירה, וע"כ דדוקא במשועבד למלוה לא מהני מכירת

הלווה, אבל הכא, דהוי קנס לרי"ש מבע"ל דמהני מכירה דעדיין ליכא לשעבוד. וכמ"כ מבואר בגמ' דהבעי' במכירה היא לרי"ש, אבל לר"ע לא מהני מכירה, ולכא' להר"מ דס"ל דגם לר"ע הוי יוחלט רק משעת העמב"ד, נימא דמבע"ל אם מהני מכירה קודם. וצ"ל דלר"ע, כיון דמשעת העמ"ד הוי יוחלט למפרע משעת ההיזק, שוב ודאי ל"מ מכירה. ולדברינו דיוחלט היינו כיון דאח"כ יהי' פס"ד זוכה למפרע, ניחא דברי התוס' לג. ד"ה שני במש"כ גבי חבלו זב"ז דלא שייך יוחלט, דכיון דקודם גמ"ד הזיק השני, שוב לא שייך יוחלט. והביאור דתו ליכא חיובא כלל, ודלא כקרי"ס נו"מ פ"ט דהוי גובין זמ"ז רק בגדר דאפוכי מטרתא, וכבר דחה הסמ"ע בס"י תב סק"א סברא זו עי"ש.

ונ"ל, ובהקדם יסוד הגר"ח בהל' נו"מ פ"ד ובכתבים, דגבייה משור תם לא הוי גביה מהבעלים המחוייב, אלא דין גבייה מהשור עצמו, דזכי ליה רחמנא לניזק בגוף השור לגבות ממנו נזק. והוכיח כן מהגמ' לעיל יג: נכסים המיוחדין פרט להפקר שאם נגח שור של הפקר אף שבא אחר וזכה בו פטור, מקרא דשור רעהו או שור איש וכו'. וצ"ב, דפשיטא ששור שאין לו בעלים אינו חייב ומאי איכפת לן שזכה בו אחר. וכתב הגר"ח דאין ה"נ בשור מועד לא צריך קרא, דפשיטא דכיון שלא היו לו בעלים אין את מי לחייב, אבל בשור תם שמשתלם מגופו, צריך קרא, דחלוק דין תשלומין מגופו של שור, מכל דין מטלטלין המשועבדים לבע"ח, דבכל בע"ח איכא שעבוד הגוף, ומכח שעבוד זה נשתעבדו הנכסים לבע"ח. אבל אין דין שעבוד ישירות על המטלטלין. משא"כ בדין שור תם, התורה נתנה שעבוד על גוף השור עצמו, וזכות ממון זו אינה תלויה כלל בשעבוד הגוף של הבעלים, אלא יש לניזק זכות ישירה על גוף השור. ולכך בלא קרא הו"א דאפי' שהשור הוא של הפקר יש לו בו זכות ממון, ואתי הפסוק לומר דיש בזה תנאי שצריך שור שיש לו בעלים, עכתו"ד. [ובפי' העמק שאלה מהנצי"ב בפרשת אמור שאי' קיא דייק מלשון הר"מ פ"ח מנז"מ ה"ד שכתב "וקודם שיתפוס אותו הניזק עמד אחר וזכה בו", דמשמע דאילו לא זכה, היה על שור הפקר דין גביה, וכתב הנצי"ב שם חידוש גדול דאסור לזכות בו ולהפסיד [שעבודו].

וכדברי הגר"ח מבואר בנתיבות דיני תפיסה בסימן כה אות כה וכן בסימן פח, אכן הנתיבות כתב כן להלכה כר"ע דיוחלט, ומשמע דרך לר"ע דיוחלט השור יש לו זכות בגוף השור, אבל לר' ישמעאל דיכול לסלקו בזווי, וכלשון הגמ' זווי הוא דמסיק ביה, נמצא שאינו אלא כבע"ח. ואכן כן חילק באבן האזל נו"מ פ"ד ה"ח דף לא ופ"ט הי"ב. אמנם אישתמיטי' דמפורש בתוס' רבינו פרץ בסוגיא דגם לרי"ש אמרי' כן, עי' בדבריו לד. האי תורא דאזקן וכו', דבשור אין השעבוד מחמת הבעלים, וכדברי הגר"ח גם בדעת רי"ש. וכן מפורש בתוס' תלמיד ר"ת בריש פרק רביעי בדעת רבי ישמעאל דחשיב זכות בגוף השור, עי' בכל דבריו שם מש"כ דלהכי ניזק קודם לבע"ח. ומבואר דגם לרי"ש עדיף משעבוד דעלמא, דהכא הוי דין בגוף השור שיהיה לגוביינא, וכעין הוחלט לר"ע, אלא דלר"ע הוי הוחלט ונעשה ממנו של הניזק, אבל לרי"ש הוחלט לגוביינא, ומטעם זה אינו יכול למוכרו לגופו אלא לרדיא. והדברים מוכרחים מהנך ראשונים הנ"ל, דגם לר' ישמעאל אינו יכול לסלקו בזווי לכה"פ משעת העמב"ד. וכמו כן להנך ראשונים בתור"פ, שכתבו דאם השור אינו שוה אלא ח"נ גם לרי"ש אינו יכול לסלקו בזווי. וכן

מוכרח למהרש"א בגיטין מ: שכתב דהלוקח אינו יכול לסלק לניזק בזווי. והביאור בזה הוא דדוקא בכל חוב ומקח יכול לסלקו בזווי, כיון דהשעבוד הוא מחמת חיוב הבעלים. אבל לרי"ש דיש לו זכות בגוף השור לגוביינא, להכי ס"ל למהרש"א דאף דבעלמא הלוקח יכול לסלק בזווי מדין פריעת החוב ועי"ז פוקע השעבוד, אמנם הכא דכבר זכה הניזק בגוף השור אינו יכול לפרוע ולסלק את החוב.



אם הניזק גובה משור המזיק בשבח אחר ההיזק

בתוספתא בבכורות פ"ו ה"ה אי' נזק וחצי נזק ותשלומי כפל ותשלומי דו"ה כולן אין נוטלות בראוי כבמוחזק, והובא כלשונו ברמב"ן בסוף הלכות בכורות עי"ש. וצע"ג, דהרי חצי נזק גובה מגופו של המזיק, ואיך שייך בו דין גבייה מן הראוי ומן המוחזק, וכבר תמה בזה בחסדי דוד בפי' על התוספתא, ור"ל דהנ"מ בחצי נזק צרורות אם גובה מהעליה. וכ"כ המהרי"ל דיסקין בתורת האהל, אלא שהעיר דא"כ בבעי' הגמ' לעיל יח: בח"נ צרורות אם גובה מהעליה או מגופו, נוכיח מהך תוספתא. ובחזון יחזקאל על התוספתא שם פי' ג"כ דמיירי בחצי נזק צרורות אם משלם מהעליה, אך הוסיף עוד פירוש לפי"מ דקתני בירושלמי גיטין ריש פרק הניזקין פ"ה ה"א ובתוספתא כתובות פ"ב ה"ד דחצי נזק גובה מהמשועבדין, היכא שזקפן עליו במלוה, דעי"ז הוי כהלוואה ונוטל בבינונית, וא"כ י"ל דבזה קתני בתוספתא דנוטל במוחזק ואינו נוטל בראוי עכתו". ובס' לפלגות ראובן הוצאת מכון ירושלים ח"א עמוד רלב העמיד את התוספתא כמ"ד דצד תמות במקומה עומדת, דמשלם חצי נזק מהעליה, ואשמועי' דאינו נוטל בראוי.

ובזכר יצחק בסימן סב [לרבה של פוניבז', הגאון רבי יצחק רבינוביץ זצ"ל] ביאר את התוספתא דהיכא דבעת הנזק לא היה שוה חצי הנזק, ואח"כ הושבח מחמת הוצאה, דהוי ראוי לענין ירושת בכור, ה"נ לענין לגבות בשור תם מגופו אם הושבח וכעת שוה חצי נזק, אינו נוטל כי אם ממה שהיה בעת הנזק ולא ממה שהושבח דזה לא נתחייב וכו'. ודבריו מחודשים. ומפשטות הגמ' לעיל לד. מבואר שנוטל בשבח, ולר"ע דיוחלט השור הוי השבח של הניזק, עכ"פ מפורש דהניזק גובה מהשבח, ואין בזה חסרון דראוי. וכ"נ בגמ' ב"ק בפ' החובל להלן צא. דמבואר בסלקא דעתך דרידייא, היינו שכירות לחרישה, דחשיב גבייה מגופו של המזיק, ואף דהשכר הוי ראוי ואיך יגבה ח"נ מהשכר, ומוכרח דגובין אף מהשבח שהושבחה הפרה. וכן מפורש בש"מ להלן מז. בשם הר"מ מסרקסטא, שכתב דגובה מהביצים שבאו אחר הנגיחה. והדב"א ח"ב סוף סימן לד כתב דמה"ט גובה מהגיזה שבא אח"כ. ולפ"ז מבואר דס"ל דלא כהתוספתא, אלא דהשבח לא חשיב ראוי.

ובב"ק מז. אי' פרה שהזיקה גובה מולדה וכו', ובר"מ נו"מ פ"ט ה"א הביא את הגמ' דפרה מעוברת שהזיקה דגובה מהולד מפני שהוא מגופה. והראשונים כתבו שהטעם הוא דהולד סייע בנגיחה מחמת כובד הבהמה, והיא וולדה נגחו. אמנם חזינן בגמ' דמביצים היו גובים אי לאו דהוי פירשא בעלמא, אף דאינו מסייע בנגיחה, ומוכח דתליא אם הוי מגופא, וטעמא דהיא וולדה נגחו הוי כראיה דהוי מגופא. ואם הוי דבר נפרד המונח על הבהמה, ודאי לא חשיב

מגופה. ובמרומי שדה שם כתב לגבי החלב דכיון דדם נעקר ונעשה חלב חשיב מגופה. ויש לדון עוד דלענין גביה מגופו הוא גם באוכף שעליה, וכל הני דקתני בפ' הספינה דהוי בכלל הבהמה, אם לגבי גביה מגופן יחשב גבייה מגופו דהוי בכלל השור, ואם מחמת האוכף כבד יותר והוי בכלל הנגיחה גובין ממנו [ושמעתי שהציעו ספק זה קמיה דהגריש"א זצ"ל].

והנה הר"מ והטוש"ע הדגישו דפרה מעוברת נגחה, ובלישנא דרבא אפשר לפרש דנגחה ואח"כ נתעברה. ועמד בזה בערוך השולחן חו"מ סימן שצט סק"ב וכתב דלשון הפוסקים הנ"ל הוא לאו דוקא, וגם בנתעברה אח"כ וילדה גובה מהולד, דתם גובה מגופו, וגם השבח הוי מגופו, ותמה על הר"מ והטוש"ע שכתבו דהזיקה בעודה מעוברת. אמנם לדברי התוספתא הנ"ל בכה"ג אינו גובה מהולד, דהוי ראוי.

ונ"ל פי' חדש בתוספתא, דהנ"מ היא על סוגין דפרה שהזיקה גובה מולדה, ובוה נאמרה ההלכה בתוספתא דאין הניזק גובה ח"נ מהולד שיוולד לאחר מיתת הבעלים כיון דהוי ראוי לגבי הבעלים, ואין חצי נזק נוטל מהראוי. אמנם ליסוד הנ"ל בשם הגר"ח מבריסק דגביית שור תם מגופו אינו מחמת שעבוד הבעלים אלא דהשור עצמו משועבד לניזק, י"ל דגם בכה"ג גובה מהולד אף דנולד אחר מיתת הבעלים. והנה לגבי בכור נחלקו הר"מ והראב"ד בנחלות פ"ג ה"ב בהניח להם אביהם פרה מעוברת וילדה, דלהר"מ בכור נוטל בולדה פי' שניים, והראב"ד ס"ל דהוי ראוי. והמ"מ ביאר דהר"מ ס"ל דכיון דעובר ירך אמו הו"ל כלא אישתי, ובקצות סימן רעח סק"ג מדמה לי' לדין שנוי בגזילה, דהר"מ לשיטתו דבגנב מעוברת וילדה דלא חשיב שנוי ומשלם אותה ואת ולדותיה, והראב"ד ס"ל דלידה חשיב שנוי. והוסיף הקצות דלפ"ז דוקא בנתעברה בחיי אב נוטל בולדה פ"ש, אבל בהניח ריקנית ונתעברה וילדה אינו נוטל פ"ש בולד, עי"ש. ולפ"ז נראה דלענין חצי נזק, הולד הוי ראוי אם נולד לאחר מיתת הבעלים, וזהו דאשמעי' התוספתא דאף דח"נ גובה מגופו, מ"מ כה"ג הולד הוי ראוי. ואולי לכן הר"מ השמיט הך תוספתא, לפי"מ דפסק דעובר לגבי בכור לא הוי ראוי. ומסתבר דהיכא דנתעברה לאחר שהזיקה, גם להר"מ הדין הוא דאינו גובה מהולד דהוי ראוי, ובגמ' מיירי בהזיקה בעודה מעוברת, כלשון הר"מ ריש פ"ט מנז"מ. אבל היכא דהזיקה קודם העיבור דגובה מגופה, להתוספתא אינו גובה מהולד, דהוי ראוי.



חילוק בין קנס של שור תם לכל הקנסות

ונראה להוסיף ולבאר את שיטת תוס' ובישוב קו' רע"א בגה"ש, דשאני קנסא דחצי נזק בתם מכל קנס, דבכל קנס כל החיוב הוא מחמת הקנס, וכגון בטבח ומכר דליכא בזה הפסד לבעלים יותר מקודם המכירה, ולכן בעי' שהתשלום יהיה ע"י עונש דב"ד. אבל קנס דשור תם, הלא איכא הפסד לבעלים מחמת שורו, אלא דבלי הגזה"כ ה"א דבחזקת שימור קיימי, אבל אחר חיוב התורה, אף דהוי קנס, מ"מ התשלום הוי על הפסד ממון, ולהכי שייך לומר יוחלט השור אף קודם הפס"ד. ואף דאי מודה מיפטר, מ"מ המחייב הוא שעת ההיזק, אלא דבעי' תנאי דגמ"ד, אבל אין הגמ"ד המחייב, דבהאי קנסא לא בעי' שיהא התשלום בצורת עונש של ב"ד. ובוה ניחא

קו' הרע"א בגה"ש, דשפיר י"ל דגם דלרי"ש קנסא דפ"נ שונה מכל קנס ובוה שייך שיהא סיבת החיוב קודם הגמ"ד, אלא דס"ל דבעי' לגמ"ד כדי לקבוע דין יוחלט שלא יסלקו בזו, אבל דינא דלמפרע גובה שייך גם דלרי"ש, וכדכתבו התוס' בגיטין וכו', ומשום דקנס דשור תם שאני מכל הקנסות. ונמצא דר"ע ורי"ש פליגי בגדר העמ"ד בח"נ אם הוי המחייב, ולכן ס"ל דלרי"ש דרק מהעמדה בדין אינו יכול לסלקו בזו, אבל דלר"ע החיוב חל משעת ההיזק בתנאי שיהיה גמ"ד אח"כ, וכמש"נ. ובוה תבואר שיטת הראב"ד, דס"ל דבחצי נזק דשור תם ליכא דין מודה בקנס. ולשון הראב"ד הוא "דקרנא הוא דמחייביה ליה", והרשב"א תמה, דהא אמרי' בסופ"ק גבי ח"נ דין מודה בקנס פטור. ובקונטרס הספקות כלל ב אות י כתב דלראב"ד היינו דחייב ביד"ש ע"י הודאתו, אבל אין ב"ד כופין אותו לשלם. וכן משמע במאירי לעיל טו בדעת הראב"ד, דה"נ ההודאה פוטרת אלא דמרוצונו משלם, עיש"ה. ואכן הראב"ד דקדק בלשונו דקרנא הוא דמחייב ליה, היינו דהתשלום הוא מחמת ההפסד ולכן לא מהני ההודאה לפוטרו, דגם בלא הב"ד שייך חיוב זה. וכן בש"מ בשם תוס' שאנץ ומאירי הביא מגדולי המפרשים [הראב"ד] דשאני קנס זה, שכבר היזקו מה שהוא משלם, עיש"ה.

ולפ"ז נראה דאפי' אם נימא בדעת התוס' דלרי"ש אמרי' דינא דיוחלט משעת העמב"ד, מ"מ הוא חלוק ביסודו מדין יוחלט הנאמר דלר"ע משעת ההיזק, דלר"ע הוי זכייה בגוף השור מחמת ההיזק ונעשה כשותף. ומפורש כן במאירי דהוי כמו שהגיע לרשותו, ולשון רש"י לג. הוחלט השור עצמו יקח. ואין להקשות דאיך זכה בו הניזק, דנראה למש"כ בספר משנת רבי אהרן בהל' שכנים בסימן א בתו"ד, דהיכא דמשעבד לחברו באופן שאינו יכול לסלקו נעשה ממילא של חברו. וביאר בזה את דברי הרא"ש בפ' איזהו נשך סימן כט שכתב דבאפותיקי מפורש יכול לסלקו בדמים דאי לא"ה לא מיקרי אפותיקי דמעתה היא מכורה מקצת או כולה וכו' עכתו"ד. ומבואר דכל היכא דלא מהני לסלוקי בזו, ע"כ נעשה שלו. ומעתה י"ל דדינא דיוחלט השור דלר"ע היינו דכיון דאינו יכול לסלקו בזו, ממילא נעשה השור של הניזק. ונמצא דאדרבא הסיבה ליוחלט היא משום דיש לניזק זכות בשור עצמו ואינו יכול לסלקו בזו, ולהכי הוי יוחלט לניזק. אמנם נראה דגם דלר"ע דיוחלט, הרי מ"מ השור הוי עדיין ברשות המזיק, וכמבואר בש"מ בשם תורא"ש שדנו דאיך מהני הקדשו של הניזק הא הוי אינו ברשותו. ומוכרח מכל דבריהם דאף דיוחלט ונחשב השור של הניזק, מ"מ הוי השור ברשות המזיק. וכ"נ מוכרח בגמ' בסוף פירקין בניזק אומר גדול ומזיק אומר קטן דהוי טענו בחטים והדה לו בשעורים דפטור, ולהרבה ראשונים הטעם מדין מחילה, וכתב הקצות בסימן פח סקי"א להקשות דכיון דבעי העמב"ד ל"ח כשלו ותרץ דהוי כסילוק, עיש"ה.

עכ"פ לאור המבואר נראה דלרי"ש לא מיבעי' להנך ראשונים דלרי"ש יכול לעולם לסלקו בזו, א"כ לא שייך דינא דיוחלט, אך גם להנך ראשונים דבהעמדה בדין גם דלרי"ש אינו יכול לסלקו בזו, מ"מ לא אמרינן יוחלט השור, דבעי' לפסק ב"ד לחייבו והב"ד הוא המחיל את דין יוחלט כאופן גבייה של חובו. וקודם העמדה בדין לא הובררה זכייתו, דדלמא יודה ויפטר, ולזה בעי להעמב"ד, וזוכה בשור מדין גבית חוב, ולהכי אינו יכול לסלקו בזו. ולפ"ז קרא דוחצו מיירי לב"ד, דהם הקובעים דינא דיוחלט כאופן לגביית חובו, ולב"ד אזהר רחמנא.

והנה כתב הנתיה"מ בסי' שיב סק"ה גבי אפותיקי מפורש דדינו הוא שבאבד פקע חובו, דבאיבדו הבע"ח בידים חייב. וצ"ע מהכא, דקתני הכא דבשחטו קודם גמ"ד פטור, והא הראשונים כתבו דשור תם דינו כאפותיקי מפורש ולכך הוא דמיפטר בשחטו, וא"כ להדיא דמיפטר אף במאבדו בידים. אולם נראה דשאני בקנס, דקודם העמב"ד לא חייל החוב, ולהכי גם באיבדו בידים פטור.

ובדברינו מבואר מש"כ הש"מ בשם תורא"ש מהרמ"ה דלר"ע חל ההקדש של הניזק אף דכעת השור אינו ברשותו, וכתב הרמ"ה דהוי למפרע ידיה וחל ההקדש למפרע. ועי' רע"א בכו"ח שדן אם הוי הקדש למפרע או מכאן ולהבא. וברא"ש הלשון דלענין מעילה תלוי ועומד. ובתלמיד הרא"ש לפנינו מבואר להדי' דדוקא הכא חל ההקדש למפרע, כיון דגם קודם גמ"ד הוי ידיה, משא"כ בנגזל שהקדיש ואח"כ בא לרשותו, לא אמרי דחל למפרע. והיינו כיון דלגזול יש קניני גזילה לא אמרינן דהוי ידיה למפרע, דכיון דאיכא קניני גזילה, האיני ברשותו גרע והוי חסרון בעלות אצל הנגזל. ולהכי בזה לא שייך לומר דיחול ההקדש למפרע. ורק הכא, דהוי אינו ברשותו מחמת השעבודים, שייך לומר דכשהגיע השור לידו למפרע חל ההקדש.

והנה ידועה קושית ההפלאה דלר"ע דיוחלט השור, איך נעשה למועד, הרי כיון דהשור הוחלט לניזק, נימא דהוי רשות משנה. וההפלאה כתב נ"מ בסילקו בדמים דהוי כחזר וקנאו. וי"ל עוד דמשכח"ל בהודה דפטור ולא אמרינן יוחלט, או בהוזקו זא"ז, דפטור ולא אמרינן יוחלט. ועי' בחזו"א ב"ק מ: שתירץ בכמה אופנים. ומש"כ שם בתחילת דבריו דהיכא דנגח בג' רשויות תו אמרי' דהוחזק לרשויות וממילא לא הוי רשות משנה, צ"ע, דלדבריו איך משכח"ל דמועד נעשה תם ע"י רשות משנה, כדאי' בב"ק לט, ב ושם מ, ב, הא כיון דהוחזק להיות מועד ע"י ג' רשויות, ממילא לא שייך יותר רשות משנה, ואיך נפקעת המועדות ונעשה תם. ושלחתי שאלה זו לכמה מתלמידי החזו"א ולא היה להם מענה, אולם תלמידו, הגאון רבי חיים גרינימן זצ"ל מח"ס חדושים ובאורים, נכנס בשעתו [בשנת תשס"ג] לעומק הסוגיא ושלח לי מכתב גדול ליישב את דברי החזו"א, ראה במהדורה החדשה של ספרו חדושים ובאורים למסכת ב"ק בדף מ ע"ב, שם נדפסה תשובתו אלי בשוב דברי החזו"א.

ונראה ליישב את קושית ההפלאה, דרשות משנה היינו דווקא היכא דכל השור הוי ברשות אחר, ואם נשתייר מקצת למזיק לא הוי רשות משנה, וכ"כ בערוך השולחן בחזו"מ סי' שפט. ולפ"ז גם היכא דהוי יוחלט השור, מ"מ הא הוי כשותפין לגבי מה ששור המזיק שוה יותר משור הניזק, וממילא לא אמרי' רשות משנה. ועד"ז תי' בס' ארץ הצבי עי"ש. ולפ"ז י"ל דאף לחזו"א דהוחזק לרשויות, מ"מ כיון דנשאר חלק לבעלים, ולגבי זה אין רשות משנה, שוב פקעה המועדות שלו. וזו כוונת החזו"א שם בהמשך דבריו. אך לדברינו כאן נראה עוד דכיון דאף דהוי יוחלט עדיין נחשב ברשות המזיק, לא חשיב רשות משנה, דלענין רשות משנה בעי' שיהא גם ברשות השני ולא סגי בדין יוחלט. ואולי זו כוונת החזו"א בסו"ד שם עי"ש.



נבילה שהתערבה בכשרות למי שייך שווי הנבילה

ומה שהזכיר המרחשת שם בתו"ד דדנו האחרונים לגבי תערובת איסור בהיתר בחתיכת נבילה של ראובן בתוך הכשרות של שמעון, למי שייך שווי הנבלה. הנה מלשון רש"י בבכורות כב: ד"ה תעלה גבי סאה תרומה טמאה שנתערבה בחולין, משמע דנותן דמים לכהנים או ירים ממנה סאה ותאכל לכהנים. וצ"ע, דהרי נפלה תרומה טמאה, וכעת כשנותן חולין שוה יותר, וא"כ סגי שיתן דמים בפחות מסאה. ועמד בזה אא"ז, הגאון רבי אברהם אהרן פרג זצ"ל בספרו נרות אהרן בהל' מאכ"א עמוד קעד [הספר י"ל מכתביו, ע"י חותני ה"ה נינו הגרמ"מ הלוי פרג זצ"ל] ומצאתי בירושלמי בתרומות פ"ה סוף ה"ב ל, א דמבואר על כך דינא דסאה תרומה דיחלוקה, היינו דהבעלים והכהנים מתחלקים בשווי שבין תרומה טמאה לחולין, ועי' ברידב"ז ובגליוני הש"ס על הירושלמי תרומות שם (וכן בספרו בית האוצר ח"ב מערכת ב כלל יח אות יד דף מח).

ולעיקר דינא, יעוי' בפרמ"ג ביו"ד ריש סימן קט במש"ז סק"א שכתב דבאיסור שנתערב בהיתר של חברו, מקבל בעל האיסור חתיכה כפי החתיכה שהיתה לו, אף שכעת היא שוה יותר. וכ"נ בנתיבות בסימן רלד סק"ב, ובאור זרוע במסכת ע"ז פ"ה סימן רפז. ובהגהות אשרי ע"ז עד, ב כתבו דבחתיכת נבלה של ישראל אחר צריך לפרוע לראובן חתיכה שלו, והו"ד בעמודי אור סימן נה. והסתפק העמודי אור שם כמה דמים יפרע לו, אם דמי חתיכת נבלה, כמו שהיתה שוה קודם שנתערבה, שהיו דמיה מועטין, או כפי שהיא שוה עכשיו אחר התערובת, שדמיה כשאר החתיכות הכשרות. והסיק עפ"י הירושלמי הנ"ל, דישלם לבעל הנבילה דמי נבילה, ומה ששוה עתה יותר יחלוקה, עכ"ד העמודי אור (וע"ע בפרי יצחק ח"א סימן טו ד"ה אכן). ובברוך טעם שער התערובת דין ג פ"ה כתב דמשלם כפי דמי האיסור. ויש לדון דתליא במח' הראשונים הידועה אם בביטול ברוב האיסור נהפך להיות היתר, ואז נמצא דהשביח את של חברו, אך להנך ראשונים דשרי לאוכלו רק משום דתולים שהוא ההיתר, ובבת אחת אסור לאכול את הכל, שוב לא חשיב שהשביחו, אלא רק גורם שיושב מחמתו, ואכמ"ל.



שבח הנבילה חציו למזיק

והנה המרחשת בסו"ד לאחר שהסיק דהשורף והנשרף יחלוקה בשבח מהביטוח הסתפק באיזה אופן חולקים, ובסו"ד ציין לסוגיא בב"ק לד ע"ב במח' דר"מ ור"י במתני' שם לד. ונבאר דבריו. במסקנא בגמ' לד: מח' ר"מ ור"י היא בשבח נבילה, דלר"מ נבילה דניזק היא, ולר"י פלגא דמזיק הוי. ופסק הרמב"ם פ"ז מנזק"מ וכן בטור ושו"ע סי' תג דהלכה כר"י דלמזיק איכא פלגא בשבח נבילה. והקשה הסמ"ע שם סק"ז הרי אמרינן לעיל בע"א ששור שנגח וחבל בו חמשים ואח"כ השביח השור המזיק משלם לו כשעת הנזק [והחידוש הוא שלא אמרינן ליה שאין לך הפסד כיון שהשביח, כיון שאילו לא הזיקו היה משביח טפיל], ואי נימא ששבח נבילה פלגא של המזיק, אמאי משלם לו חצי נזק כשעת הנזק, הרי השבח של השור הוא של שניהם, וישלם לו רק כפי שיעור היזק.

והט"ז בסימן תג סק"א חילק בין מקום שהשור חי, אלא שאחר שהזיק השביח, לבין מקום שהשור מת, דרך במקום שהוא בכלל קרא דוגם את המת יחזון יש לו פלגא בשבח, אבל אם הוא חי ליכא קרא. והביא מהמהרש"ל ביש"ש סוף סי' כט טעם בזה, דדוקא היכא שמת השור חס רחמנא עליה וילפינן מקרא וגם וגו', והיינו דנעשה שותף בנבילה גופה, וממילא מתוך שהוא נעשה שותף הוא חולק בשבח. אבל כשאין נבילה, אינו זוכה ואינו שותף בשור החי, וממילא אין לו מחצית בשבח. הרי שיסוד הדין שחולקין הוא מדין שותפות וחשיב כאילו המזיק זוכה בפלגא של הנבילה גופה, והרי הוא משלם בנבילה את נזקו. ולפי"ז הרי אינו שייך כלל לנידון המרחשת הנ"ל, דהרי הכא חולקין בנבילה משום דהמזיק נעשה שותף בנבילה, וזה לא שייך לגבי השורף והנשרף הנ"ל. [וע"ע מה שחילקו בסמ"ע שם סק"ז, דביוקרא תלוי במזל ואינו מצוי, והב"ח בסימן תד חילק בין יוקרא לשבח הבהמה מחמת פיטום וכיוצא, וגם לדבריהם לא שייך לדמות את נידון המרחשת לסוגין].

והנה מבואר בסוגין שאם הנבילה השביחה מאד, עד כדי כך שהשבח יותר מחצי נזקו, אין המזיק נוטל בה כלל, "דבעלים משלמין ואין הבעלים נוטלין". ובדרישה והסמ"ע סימן תג סק"ז כתב דמ"מ נפטר המזיק מלשלם, דסו"ס אין כאן נזקי ממון ואין לניזק הפסד. ובפנ"י הביא דבלבוש משמע דאם הגיע השבח ליותר משיעור הנזק, אזי אין המזיק נוטל חלק בשבח ומשלם כל חצי נזקו [הפנ"י הביאו בשם ס' ע"ש, ומוציא הפנ"י במהדורת "אור החכמה" השתבשו ותיקנו בהיפוך אותיות ש"ע, ולא ראו דהפנ"י שורה קודם הביא דהשולחן ערוך כתב איפכא, וכוונת הפנ"י לס' עיר שושן, והוא הלבוש בחו"מ כאן בסימן תג]. ומפורש כן ברא"ה בש"מ, שכתב וז"ל וכי אמרי' דהיכא דאיכא שבחא שקיל מזיק פלגא, ה"מ היכא דשבחא לא הוי כולי האי דאכתי מזיק בעי שלומי מידי, אבל היכא דשבחא הוי כולי האי דמזיק רווח אית ליה דלא בעי שלומי מידי לא שקיל מזיק מידי בשבחא כלל ומשלם פחת שפחתו מיתה ע"כ. וכן הביא שיטה זו במאירי, דכיון שהשביחה כולי האי באופן שאם יקח חצי מהשבח ירויח, נמצא דקרא דוגם וגו' לא קאי בזה. וממילא כיון שאין לו למזיק בשבח משלם את נזקו, דאין דין שבח נבילה לחצאין לענין לפטור ולא לענין ריוח. ולהלן יבואר דכ"ה גם שיטת רש"י בסוגיא. ולפי"ז אין מקום לקו' הפוסקים הנ"ל מהגמ' בע"א, דהתם לעיל דאיירי שהשביח ועמד על ד' מאות, בכה"ג ליכא דין שהמזיק נוטל פלגא בשבח.

ובביאור הדברים נראה דהנה לענין פחת נבילה ס"ד בגמ' דפלגא על המזיק, אלא דמקשי' דלא יהא תם חמור ממועד. ויל"ע אם לס"ד הפחת למזיק משום דהגזה"כ הוא דהנבילה שייכת גם למזיק, ורק מטעם דלא יהא חמור ממועד פטור, או דלהס"ד דחייב הוא משום דקרנא דתורא קבירא וכו', ולמסק' לא אמרינן כן במת, וכמש"כ התוס' לעיל י: ד"ה לא נצרכא ובראשונים לפנינו, דסברא זו היא רק ביש לה להתרפאות אמרי' כן. ועכ"פ אין הסברא משום דהוי של מזיק, וע"ע לשון הראב"ד דמשמע שהוא משום קרנא וכו'.

ולמסק' דר"י מיירי רק לגבי שבח, יל"ע אם הוי לענין שבח כבעלות של המזיק, ומשלם את הנבילה בתורת תשלומין, או דהוי של הניזק ורק דלענין שבח חס רחמנא עליו, וכאופן זה מפורש בנמוק"י מובא להלן. וכן ביאר בדבריו בחי' רבינו מאיר שמחה לפנינו דאין חצי השבח

בתשלומין אלא שמנכין מהנזק חצי השבח כאילו הנבלה לא הוזקה. אכן לענין קו' המהרש"ל והט"ז, י"ל בכוונת דבריהם כדמשמע בלשונם דלענין השבח הוי כשותפין, והיינו דבמת הוי חיוב שור כנגד שור ואפי' בעד דמי הנבילה, ורק הנבילה הוי תשלומין [וכ"ה בסמ"ע תג סק"ח דאת הנבלה משלם מדין ישיב]. וכ"ה ברמב"ן משפטים וז"ל והמת יהיה לו למזיק שיחשוב לו לניזק את הנבלה בחשבון התשלומין דשור תחת שור וכו' [ובדברי הרמב"ן שם משמע ב' פירושי האחרונים בדין נבילה לניזק אם הוי מדין תשלומין, וכדיבואר להלן]. וכ"נ ברש"י שם כא לו עה"כ והמת יהיה לו דשור לניזק ועליו ישלים המזיק עד שישתלם ניזק כל נזק, הרי דהנבילה בכלל תשלומין. וכ"נ בהבנת רש"י לד: ד"ה א"כ במש"כ דמשלם ל"ה [35], וקשה דנמצא דמשלם יותר ממועד דמשלם כ', וכן הקשה ביד דוד. אכן י"ל דהנבילה בכלל הנזק, ומועד משלם מ' והנבלה בתשלומין. ולכן סיים רש"י דהא פחות ממה שהזיק משלם, היינו כיון דההיזק ארבעים. ואכן ברש"י בסוגין בדעת ר"מ כתב בד"ה ר"מ סבר ששבח נבילה דניזק "דלית להו שום שותפות", ומבואר דלר"י יש לו בשבח דנבילה מדין שותפות, ודלא כנמוק". וכן הוא בפסקי רי"ה, דלר"מ לא שתפיה רחמנא בנבילה ולר"י שתפיה רחמנא בנבילה. ונמצא דרש"י לשיטתו דס"ל שהוא שותף בגוף הנבילה, ולהכי הנבילה הוי בגדר תשלומין.

ומעתה נראה דזהו ביאור הט"ז והמהרש"ל, דרק במתה שאינה ראויה למלאכה ראשונה ואז הוי חיוב שור כנגד שור, וממילא זוכה בנבילה [והוי כיסוד שאמרו רבותינו דהיכא דמתחייב בדמי החפץ, ממילא נעשה שלו כמו בקנין שני בגזילה, וכן במעילה דע"י זה שמעל ונתחייב בתשלומי מעילה יצא לחולין וזכה בו, וכמבואר בתוס' רי"ד ב"מ נו ואכמ"ל]. אבל בהזיק שור חי, אפי' נשתנה, כיון דראוי למלאכה ראשונה, לא שייך חיוב שור כנגד שור אלא כפי ההיזק, ומה שנשאר אינו בכלל הנזק, ולהכי אין השבח שייך למזיק.

ובנמוק"י הנ"ל כתב להדיא שהזכיה בחצי השבח אינה מדין שותפות בנבילה כלל, אלא ודאי כולה נבילה ממונא דניזק הוא, וממונו הוא דקא שבח, ולא תשלומין דמזיק נינהו כלל [כוונתו שהזכות של המזיק בשבח אינה חשובה כאילו הוא פורע את נזקו ע"י ממונו]. אלא מחמת דחס רחמנא עליה דמזיק למשקל פלגא וכו' עכ"ל. והיינו דהוי כעין שומא, שמפחיתין מן הנזק דמי פלגא שבחא. וכן נקט הרש"ש כאן שהוא רק דין שומא, וא"כ כיון שאינו זכות בגוף הנבילה אלא שומא בעלמא שמפחיתים מתשלומי נזק, ולפ"ז לא שייך לחלק אם הוי חי או מת, דסו"ס רחמנא חס עליה. ובאמת בסמ"ע כתב טעם אחר לחלק, דהתם איירי שהשור אחר שהוזק השביח בשרו ונעשה שוה ד' מאות, ובוזא איכא טענה של הניזק על המזיק שכיון שדרכה של הבהמה להשביח, אילו לא היתה נגוחה היתה משביחה לח' מאות, ולכך אין לו פלגא בשבח. וסברא זו שייכת בשבח שהוא דרך הטבע, אבל הכא שהשור מת והנבילה התיקרה, כיון שיוקרא הוא תלוי במזל, אין סברא לומר שאילו לא היה נזק הוי שבח טפי, לכך יש למזיק פלגא.

[ועי' בתוד"ה שאלמלא, שכתבו דלא נקטיה לאשמועינן שלא ישלם כל מה שהיה ראוי להשביח. ויל"ע דמאי שנא מהגמ' סו"פ הכונס דף נט דאמרי' דבאכלה סמדר דמשלם כענבים וכו'. וצ"ל דהתם הוי ודאי דישביח משא"כ הכא. ומצאתי בשו"ת דברי מלכיאל ח"ג סימן קעה (עמוד קלב-ג) שעמד בזה, וכתב דהיכא דמחוסר מעשה ותיקון לשבח ההוא אינו ברי שיבוא, ולא

מיקרי זה כאלו הוא כבר בעין לפנינו ואינו רק מניעת ריוח וכו'. אבל כשכבר גדלו קצת ויהיה מהם פירות גמורים, וא"צ לזה מעשה מחודש כי כבר שם פרי עליו גם עתה רק שגדל יותר, ולזה בבהמה שצריך לגדלה ולזונה ולטרוח בה הרבה וכו' לזה אינו משלם עכ"ל].

ולמסקנת הגמ' דקמ"ל קרא שמשלם ואינו נוטל, יל"ע אם ס"ל דאינו שותף כלל בנבילה, והתורה זיכתה לו דעד שיעור פלגא נזקא יופחת משיעור הנזק, וכדברי הנמוק"י דאין הנבילה תשלומין של המזיק אלא שהוא שיעור ממון שמופחת לו מתשלומי הנזק, ולכך בעלים משלמין ואין נוטלין. אמנם יש לדון דגם למסק' הוי שותף בגוף הנבילה, אלא דאינו זוכה אלא רק כדי חיובו ולא שריוח המזיק.

והנה הרמב"ם פ"ז ה"ט וה"י הביא דין דאם היה שור שוה מאתים והנבילה שוה מאה ואח"כ השביחה ועמדה על מאה ועשרים, הרי המזיק זוכה בזה עשרה [כר"י דאית ליה פלגא דשבח], ואם הוא מועד הרי משלם תשעים, ואם היה תם משלם ארבעים וחמש. ומבואר ברמב"ם דגם במועד נוטל בשבח, וצ"ע מקורו דהרי הפסוק מיירי בתם. ומוכרח דהוי סברא דנפחת מהנזק ולכך הוא גם במועד. אך צ"ע, דהרי הנזק הוא מאה וח"נ הוא חמישים, וכיון דהנבילה השביחה בעשרים זכה המזיק בחצי שבח שהוא עשרה, וא"כ צריך לפחות מנזק עשר ולשלם רק ארבעים, ואמאי כתב הרמב"ם דמשלם מ"ה. וברע"ב במשניות ובתורע"א שם עמדו בזה. והסמ"ע שם בסק"ה כתב דצ"ל דמועד זוכה בשבח יותר מתם וזוכה בחצי השבח, אבל תם זוכה רק ברבע השבח. וצ"ע, דתם יותר קל ממועד ואמאי זוכה בפחות.

ובים של שלמה למהרש"ל סי' ל, והובא ברע"א במשניות, כתב דכלל הוא דתם משלם חצי מתשלומי מועד, וכיון שמועד משלם תשעים, תם משלם חצי שהוא מ"ה. והביאור נראה דהרמב"ם ס"ל דחצי השבח שזוכה בו המזיק אין הפי' דזכה בחצי השבח ומשלם את נזקו בשבח, דאם הוא נחשב כזוכה בחצי השבח, א"כ כמו שמועד זוכה בעשר כך תם זוכה בעשר, אלא דשומת הנזק פחותה, וכיון דהנזק הוא מאה ואח"כ השביח עוד עשרים, ממילא נפחת מן הנזק עצמו פלגא שהוא עשר, ולהכי מועד משלם תשעים ותם משלם ארבעים וחמשה. וזהו שכתב היש"ש דתם משלם חצי מתשלומי מועד.

אכן בפסקי הרי"ד כתב דמנכים את השבח מהנזק, ולהכי היכא דהיה הנזק מאה והנבלה הושבחה לק"כ, הח"נ הוא משמונים ולכן משלם ארבעים, וכן נקט הרע"א בקושייתו. ובדעת הרמב"ם צ"ל דס"ל דכנגד חצי שבח הוי כלא הווק, וכאילו הנזק תשעים ולכן בתם משלם 45, ואין הפי' דהזיק הכל והשבח והנבלה ידי' וכתשלומין הוא, אלא דלגבי השבח לא חשיב נזק, ונמצא דלית ליה בעלות בשבח. ולשון הפרישה בסימן תג בדעת הר"מ הוא דלגבי שבח מקבל התם דמשלם ח"נ רק רבע מהשבח. אבל הרי"ד ס"ל דהשבח הוי של המזיק ונותן לניזק בתורת תשלומין.

ומתבאר דלהרמב"ם השבח הוי הפחתה בנזק, ולפ"ז גם היכא דחצי השבח שוה יותר מכל הנזק, סו"ס כיון דהשביח כאילו לא הזיקו. וא"כ ה"נ בהשביח יותר מהנזק לא ישלם כלום ולא יטול. אבל לרש"י הנ"ל דס"ל דיש לו שותפות בנבילה על חצי שבח, שפיר י"ל דהוי גזה"כ דאם ריוח לא זיכתה תורה למזיק בשבח, וממילא ישלם חצי נזקו, וכדעת הרא"ה והמאירי הנ"ל.

ואכן כ"ה כוונת רש"י על הגמ' היכן מצינו מזיק נשכר, שכתב בד"ה אמרת והיכן מצינו מזיק נשכר "שאינו מפסיד כלום", והפנ"י עמד בדברי רש"י. וע"כ כוונת רש"י דבגוונא שאין המזיק מפסיד כלום, אינו זוכה בשבח ומשלם כל חצי נזק, וכדעת הרא"ה והמאירי, וא"ש רש"י לשיטתו. ובזה ניחא הא דהרמב"ם ס"ל דהוא גם במועד, אבל ברש"י דייק החזו"א סימן יד סק"ד דס"ל דהוא רק בתם, שהרי כתב בדף לד ע"ב ד"ה שלם "שני תשלומין כתב לך אחד בתם ואחד למועד לומר בעלים משלמים ואין הבעלים נוטלין", ואם ס"ל כהרמב"ם הו"ל לפרש דבמועד ג"כ מצינו ב' תשלומין, דאם השבח פחות מהנזק נוטל השבח ואם הוא יותר משיעור הנזק אינו נוטל שבח, וע"כ דבמועד ל"ל השבח. וא"ש רש"י לשיטתו דהגוה"כ דנעשה שותף הוא רק בתם. ולהמבואר ברמב"ם נראה דה"נ לסד"א בגמ' דנוטל המזיק בשבח, מוכרח דהוי בעלים על השבח, אבל למסק' שאני וכדפי'. וניחא הערת הלח"מ בהא דהשמיט הר"מ הא דאין נוטל המזיק מהשבח יותר מהנזק, דלהר"מ דלא הוי שותף בשבח פשיטא דאינו נוטל, וכ"נ כוונת הרש"ש, וכ"כ באבן האזל נז"מ שם.

ונראה דנ"מ בזה היכא דלאחר ההיזק הנבילה לא היתה שוה כלום ואח"כ השביחה קודם העמדה בדין, דאם התורה עשתה את המזיק כשותף בנבילה, הרי היכא דהנבילה לא היתה שוה כלום לא שייך לומר דהוי שותף, וממילא גם בהשביחה אח"כ לא יקבל המזיק. אבל להרמב"ם דהגדר הוא דחצי השבח לא הוי בכלל הנזק, א"כ גם בהשביחה אח"כ יורד מתשלום המזיק. ואכן הרמב"ם לשיטתו כתב בפ' המשנה דגם אם הנבילה לא היתה שוה בשעת מיתה והשביחה אח"כ מקבל המזיק חצי מהשבח, וא"ש היטב לשיטתו.

והנה הרא"ש ס"ל [כפי ביאור הפלפולא חריפתא ותפארת שמואל, ויש"ש סימן ל בסופו] דהיכא דאיכא פסידא דניזק שאין המזיק שוה ח"נ, דבזה בהשביחה אין המזיק מקבל שבח עד שיקבל הניזק ח"נ, ומותר השבח חולקין. ורק בדליכא פסידא לניזק, שיש בשור המזיק שוה ח"נ חולקין בכל השבח. ולכאורה מה לי דאין שור המזיק שוה ח"נ ומה שייך זה לשבח נבילה, והרי המזיק זכה בשבח, וא"כ מקרי זה תשלומין במה שהניח לניזק ליטול גם את חלקו. ונ"ל דהרא"ש ס"ל דעל הנבלה לא היה נזק, וליכא בעלות המזיק בנבלה, ורק חס רחמנא על המזיק לקבל שבח, וא"כ בליכא שויו ח"נ ליכא חס רחמנא, וכ"כ ההפלאה בדעת הרא"ש. ונראה דהרא"ש לשיטתו, שכתב דהא דפחת נבילה על הניזק היינו דווקא בנודע לו אבל בלא נודע לו הוי על המזיק. ועי' בהגר"א תג סק"ב ככל הנ"ל, דבתחילת דבריו כתב הגר"א דמדמי ליה לשבח דחולקין, והיינו דמשו"ז גם שייך הפחת למזיק, דהנבלה שייכת גם למזיק, ורק בהודיעו הוי פשיעת הניזק. ושוב דחה הגר"א דאינו מוכרח, אלא דהשבח למזיק רק משום דחס רחמנא, ומ"מ היינו דוקא בנודע הפחת לניזק.

ובטור בסי' תג הובא גם ברמ"א כתב דבהשביחה הרבה יותר מההיזק דלא שקיל המזיק בשבח שאין לו להרויח, אמנם מ"מ אינו משלם ח"נ. וכתב הסמ"ע דהפי' דעל השבח חס רחמנא ולא חשיב היזק, והוי כגמ' לעיל דבהשביח לא חשיב היזק, כדפרש"י דרק בטענה דהי' משביח יותר חייב. ודייק מזה השואל במרחשת הנ"ל דאי לאו האי טענה הרי בכל מזיק בכה"ג שהשביח לא חשיב נזק, וכמש"נ. והדרישה בסוף הסי' כתב בנו"א, דהרי"ז כאילו זוכה בשבח ונותנו לניזק

בתשלומין. ולכא' הם ב' ביאורים התלויים במח' הראשונים הנ"ל אם השבח הוי דמזיק או דרך חס רחמנא עליה. והטור ס"ל באופן חלוקת השבח כר"מ הנ"ל, ולהמבואר הטעם הוא משום דהשבח למזיק משום דחס וכו', אבל לא הוי ידידה, ואזיל לשיטתו הכא.

והנה מבואר בגמ' לעיל י ע"ב דאם נגח שור שוה מאה ולאחר מיתה שוה עשרה, ולאחר הנזק פחתה הנבילה הפחת לניזק ואין המזיק משלם לו אלא תשעים. ועי"ש ברש"י ד"ה אלא לפחת נבילה, ומבואר דבלא קרא סלקא דעתך דעד שעת התשלומין הוי הבהמה של המזיק. והטעם כמו שכתב רש"י שם, דכיון שהוא משלם שור תחת השור הנבילה היא שלו, ונתחדש בקרא דלאחר הנזק הבהמה ברשות הניזק. וידועה חקירת האפיקי ים סי' כא אם הפי' דמעיקרא הנזק היה רק תשעים והנבילה היא כל הזמן של הניזק, או דהנזק הוא מאה, וכיון שזכה המזיק בנבילה הרי הוא משלם לו ע"י הנבילה, ואינו משלם אלא את ההפרש. [והביא מהנמוק"י הנ"ל שהנזק הוא עד הנבילה, ולא שזכה המזיק בנבילה והוא משלם בה את הנזק, דלאו תשלומין דמזיק הוא]. והוכיח האפיקי ים שם מסוגין במשנה לד. בשור תם ששוה מאתים וכו' והנבילה שוה חמשים דמשלם שבעים וחמש מגופו, ומוכח דהנזק הוא רק מאה וחמשים ומחציתו שבעים וחמש משלם מגופו. אבל אי נימא שהנזק נחשב מאתים וכל השור הוא ניזוק, וחייב בשור תם חצי נזק שהוא מאה, והוי תשלומים ע"י הנבילה, א"כ כיון ששילם לו כבר חמשים ע"י הנבילה, שוב אין לו לשלם אלא חמשים. וכן הוא להדיא ברש"י במתני', שכתב דהו"ל ההזק ק"נ ופלגא נזקא הוא ע"ה, הרי שהנזק הוא מלבד שיעור הנבילה.

וצ"ע בראיתו דאפי' אם נאמר דהנבילה היא תשלומין, היינו משום דהנבילה היא של המזיק, כמש"כ רש"י שם הנ"ל דכיון שהוא משלם שור תחת שור הנבילה היא שלו, וא"כ היינו דווקא בשור מועד שחייב לשלם לו כל נזקו, אבל בשור תם שחייב רק חצי נזק, הרי הוא זוכה רק בחצי הנבילה. וממילא י"ל דהנבילה היא של המזיק, והרי הוא משלם לו בנבילה את נזקו, ויש לו בנבילה רק עשרים וחמשה, וצריך להוסיף עוד שבעים וחמש, וס"ה הם מאה. וכבר העיר כן בחי' רבי נחום פרצוביץ זצ"ל לעיל י: עי"ש.

ונראה דכוונת האפיקי ים להוכיח באופ"א, והיינו דאכן בתם דמשלם ח"נ זוכה רק בדמי חצי נבלה, וכדכתב הפרישה הנ"ל דתם מקבל בשבח רבע, והיינו דהוי ידידה כפי התשלומים [ואולי תליא במה שיש לדון דגם בתם חשיב חיוב על הכל ורק התשלום על החצי, וכן מוכח בפסקי הרא"ש לג. גבי הזיקו זא"ז]. אולם כוונת האפיקי ים להקשות דכיון דהנזק בפועל הוא מאה שבעים וחמש, שהרי חצי נבילה בסך 25 שייך לניזק. וא"כ התם ישלם מחצית הנזק בפועל, שהם 87 וחצי, ומזה נפחית את מה שמקבל המזיק ונותן חצי הנבלה שהם 25. ונמצא שישלם 62/5 ולא 75, דהרי במציאות הניזק הפסיד רק 175, שהרי גם בלי הפסוק הוא מקבל את חצי הנבילה.

ויש להעיר עוד בעיקר הגמ', דילפי' דהיכא דהנבילה השביחה יותר מההיזק דאין מזיק נשכר ולא יקבל את השבח. וצ"ע, דלמאי נ"מ בזה, הא הניזק כה"ג לא יתבע את המזיק, דניחא ליה למחול שלא ישלם המזיק את ההיזק, ממה שיטול גם חצי השבח, ובודאי אין המזיק יכול

לחייב את הניזק לתבוע. ומצאתי בפני יהושע בתוך ביאורו בדברי רש"י בסוגיא, שהרגיש בהערה זו. ודוחק לומר דהנ"מ היא היכא דהשביח לאחר ההיזק דכבר זכה הניזק. ונראה דזה תלוי במש"נ לעיל, דלר"ע דאמרי' יוחלט השור, ס"ל לכמה ראשונים דזכה הניזק בחצי נזקו בשעת ההיזק, א"כ ממילא אין יכול למחול על נזקו. וגם להנך ראשונים דזוכה רק בהעמדה בדין ואז למפרע הוי שלו, נראה דלכ"ע לר"ע דיוחלט יש כבר זכות לניזק משעת ההיזק, וכדכתבו הראשונים דהוי כאפותיקי מפורש. וא"כ נראה דהניזק צריך להקנות למזיק, כיון דכבר הוי שותף בשורו של המזיק, וגם אם לא יתבע נחשב שהמזיק משלם היזקו, וממילא אית ליה בשבח. ואם יקנה לו חובו, הרי המזיק לא ירצה לזכות בקנין, כיון דרוצה לזכות בשבח.



ולכל מה שנתבאר דברי המרחשת וספיקו איך נעשה החלוקה של שבח הביטוח בין השורף לנשרף וכל צדדיו המובאים לעיל, תלויים במח' הראשונים שהבאתי בדין חלוקת שבח הנבילה וכמש"נ.



הרב אריה אידנסון

מח"ס שערי אריה

כאשר יש ב' חובות לאדם אחד, מי קובע איזה חוב נפרע

סימן א'

דעת רוב ראשונים שהמלוה קובע איזה חוב לפרע בע"כ של הלוה

בר"ן על הרי"ף בכתובות (דף פ"ה) מבואר שאדם שחייב ב' חובות לאדם אחד, ונותן מעות עבור פרעון חוב א', יכול המלוה לשנות בע"כ של הלוה ולקחת את הכסף עבור החוב השני. וכ"כ הריטב"א בשבעות מ"ב א', ושכן דעת הרא"ה^א. ובספר התרומות (שער כ' א') יש תשובה של הרמב"ן שכותב כן, הועתק בשו"ת הרמב"ן (סימן כ"ז). וכן בשו"ת הרשב"א (חלק ב' סימן ל"ז) כותב כן, שבסתמא המלוה מחליט, וכתב עוד שלב, שגם במקרה שהלוה אמר להדיא שזה עבור חוב אחד, והמלוה שתק, המלוה יכול לומר אח"כ שדעתו הייתה שזה עבור חוב השני. וראיה מקידושין (דף י"ג ע"א) שאדם שהיה חייב לאשה כסף, ונתן לה לשם קידושין, ושתקה, יכולה לומר לקחתי לשם פרעון החוב ואינה מקודשת. וכך נפסק להלכה בשו"ע חו"מ (סימן נ"ח ס"ד).

ועיין במרדכי בכתובות (רמז רי"ח) הובא בדרכי משה וב"ח חו"מ סימן נ"ח "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי תימה אמאי לא יאמר השליח אני נתתי המעות בשביל השטר מה אני חושש אם חייב לך במקום אחר או תחזיר לי מעות או [לא] תתפש בשטר חוב וי"ל המלוה יאמר כיון שתפסתי מבע"כ לא תוציא מידי כי הוא חייב לי". ובפשטות בשאלה שאל שכיון שהשליח נתן עבור החוב בשטר, איך המלוה לוקח נגד דעתו, או שיתן את השטר או שיחזיר את הכסף שנתן עבור השטר. ומתיר שהמלוה תופס בע"כ של הלוה. וא"כ ההו"א דלא כר"ן ומסקנתו כר"ן.



דעת הרא"ש נראה שהלוה קובע בע"כ של מלוה

אך לכאורה שיטת הרא"ש דלא ככל הראשונים הנ"ל. בפסקי הרא"ש שם פ"ט ס"ד "אבל בלא מיגו לא מהימן דלאו טענה מעלייתא היא דיותר ברצון אדם פורע מלוה בשטר ממלוה על פה". ולכאורה מפורש טעם למה הלוה לא רוצה לפרוע את המלוה ע"פ, אבל באותו מידה זה טעם שהמלוה ירצה לפרוע דוקא את המלוה ע"פ. ואם כשיטת הר"ן שהמלוה קובע, אדרבה זו טענה מעליא לומר שכך עשה המלוה. ולכאורה מוכח שלדעת הרא"ש הדבר תלוי בלוה ולא במלוה. וכך הוכיח בספר בני שמואל על הטור שם סימן נ"ח, הובאו דבריו בכנה"ג שם עיי"ש.

(א). אלא שהוא כתב שהלוה מסכים לרצונו של המלוה, ולא כאשר יש ויכוח להדיא, כמ"ש שאר הראשונים.

(ב). אלא שלשון המרדכי תפיסה, ויתבאר בהמשך אם מדובר על תפיסה בעלמא או על גביה ממש.

וכ"כ בספר ראש יוסף איסקופה, אלא שהוא תמה איך הטור לא הביא כלל את שיטת הרא"ש ופסק כסה"ת, ולכן פירוש באופן אחר מחודש וכפי שיתבאר.



צ"ב למה לרא"ש סטראי טענה בלא מיגו

ברא"ש מבואר שטענת סטראי הוא טענה טובה גם בלא מיגו, ורק משום הריעותא הנ"ל צריך למיגו. וצ"ב, הרי לכאורה זו טענה בעלמא להוציא כסף מהשני, ולמה שיהיה נאמן. ומ"ש מכל נסכא דרבי אבא שאינו נאמן לומר אין חטפי, וה"נ לומר שהכסף שנתנו לו עבור חוב אחד שייך לו משום חוב אחר. וכן נקטו הקצות (סימן נ"ח ס"ק ג'), והנתיבות ביאורים (שם ס"ק י"א) שאי"ז טענה ומשום שדומה לנסכא.

אך הישוב פשוט, שמבואר בר"ן על הרי"ף בשבועות שעיקר טענת סטראי בנוי על טענת שטרך בידי מאי בעי, שלא יתכן שנשאר שטר ביד המלוה אם הלוח פרע את החוב. ואף שראינו שפרע, ע"כ שהוא פרע חוב אחר. וא"כ מכח שטרך בידי מאי בעי, מוכחת טענת סטראי. ולכן לרא"ש זו טענה טובה, והתקשה למה צריך למיגו. והשיב משום הריעותא, שלא מסתבר שפרע חוב בע"פ והשאיר חוב בשטר, וזה מרע את טענת שטרך בידו מאי בעי. והאריכו הפוסקים שלכאורה לשיטת הרא"ש אם הוא טוען שהחוב השני גם היה בשטר, והשיב לו שזה לשטר השני, נאמן. וכ"כ הב"י בשו"ת אבקת רוכל סימן קכ"ז, ועיין בבני שמואל וכנה"ג שהאריכו בזה".

אך צ"ב, הרי מדובר באופן שהלוח נתן עבור החוב שבשטר, והמלוה תפס עבור חוב אחר. וא"כ מה שייך שטרך בידי מאי בעי, הרי כו"ע מודו שתפסו בכח מהלוח. ולר"ן וסיעתו הישוב פשוט, שבכל פרעון חוב היה אפשר לחשוש שהמלוה תפס את השטר, שהרי בהרבה מקרים קודם פורעים ורק אח"כ מחזירים את השטר. רק במקרים נדירים מפקידים את השטר ביד שלישי, עד לפרעון. וא"כ בקל יכול היה לתפוס את השטר. וע"כ שלא חיישינן לכך שהמלוה יעכב את

ג. ואינו דומה לטענת שהמעות ניתן לו במתנה, שלר"י מיגש נאמן אע"פ שעל ידי זה יתקיים השטר, ולרמב"ן לא נאמן. שהתם הוא אומר שהלוח נתן לו מרצונו מתנה. וא"כ אומר שעדים רואים את הסיבה שהכסף מגיע לו. משא"כ לומר שהיה חוב אחר שמחמתו הוא גובה כסף שאינו שלו, הוא ממש אין חטפי וידי חטפי, שלא נאמן. אך עיין בספר נתיבות המשפט אלגוי (נתיב ו' חלק ה' עמ' כ"ה), שהאריך מאוד במחלוקת הר"ן והרא"ש הנ"ל, ושם כתב שלכאורה הרא"ש דעת יחיד. אך נראה שכל הראשונים שאמרו שנאמן לומר מתנה ולא נאמן לומר סטראי ישירות אלא במיגו, ע"כ סוברים כרא"ש שסטראי טענה גרועה, וע"כ זו טענה גרועה רק משום שהלוח קובע, ולא המלוה. הרי שס"ל שכשם שיש נאמנות לומר מתנה, ה"ה יש נאמנות לומר שזה עבור חוב אחר, וע"ז הוצרך הרא"ש לסברא של טענה גרועה. וזה כר"י מיגש, שהטעם שנאמן במתנה הוא משום שיש שטר, והכסף שראו שעבר מיד ליד אפשר להסביר למה הוא מגיע לו מטעם אחר. וזו טענת מתנה. אך הנתיבות המשפט ס"ל שה"ה טענת סטראי מהני מדין חזקת מטלטלין, שהחפץ מגיע לו משום חוב שלא ידוע לנו מצד אחר. ומאריך שם שא"כ זו דעת רוב הראשונים, ולמעשה הוא ירא להורות כן כי שאר פוסקים לא נקטו כך. ודן להלכה במחלוקת זו אם אמרינן יד בעל השטר על התחנתנה, או שלר"י מיגש זו טענה של חזקת מטלטלין בעלמא, והשטר כשלב שני, וא"כ אדרבה הוא מחוזק. וכך הוא נוקט, עיי"ש.

ד. אי לאו משום טענות שיש לשטר קול וכד'. עיין בני שמואל וכנה"ג שהאריכו בזה.

ה. וע"ע בטור שירת דבורה סימן נ"ח הערה כ"ח שהביא עוד מו"מ בענין זה.

השטר בפני הלוה להדיא שלא כדין, וגם אם יעשה כן, אומדים שהלוה יצליח להוציא ממנו בכח. וא"כ ה"נ כאן בסטראי, כיון שלר"ן אע"פ שהלוה נתן עבור המלוה בשטר, דינו שיכול לתפוס עבור המלוה בע"פ. הרי הטענה היא שתפס את השטר כדין, ולכן יש שטרך ביד מאי בעי רגיל. ואינו טענה שלקח את השטר שלא כדין, שאע"פ שזה נגד רצונו של הלוה זה כדין. משא"כ אם לא היה חוב אחר, זה היה שלא כדין.

ולרא"ש, שהלוה קובע, צריך לומר שטוען שהלוה נתן מדעתו עבור חוב בע"פ. וכפי שכתב המרדכי שם בשם רשב"ם ור"י. ושטר בידי מאי בעי מסייע לטענה זו, שהרי לא חשיב שתפס שלא כדין. והטענה שנתן מדעתו את המלוה ע"פ לא כ"כ מופקעת, שהרי מצאנו שיטת הריטב"א ורא"ה ורדב"ז שהלוה נותן ע"ד המלוה להניח דעתו, שלא ידחוק אותו על החוב השני. וע"ז אמר הרא"ש שמ"מ לטעון טענה זו צריך מיגו, שיש ריעותא בטענה זו, שלא מסתבר שהוא הסכים שיפרע את החוב בע"פ ולהניח את החוב בשטר. וזה דררא שתפס את השטר שלא כדין, ומרע טענת שטרך ביד.



דחיה מחודשת של האחרונים בדעת הרא"ש

אך עיין בתומים סימן נח ס"ק יג שהאריך לפרש את דברי הרא"ש, ורצה לומר שאינו סברא בדעת הלוה, אלא הוכחה שאין עוד חוב. ואדרבה זה בנוי - א' על דעת הר"ן שהלוה קובע ב' לא חיישינן שהמלוה יתפוס את השטר שלא כדין, משא"כ אם מותר לו לשנות לחוב בע"פ שפיר יעשה כן. וע"ז אמר הרא"ש כן, שאם היו ב' חובות, א' בשטר וא' בע"פ, הלוה לא היה נותן את הכסף, עד שהשטר יהיה בידו או ביד שלישי, שהרי הוא רוצה לפרוע את החוב בשטר, ולא את החוב בע"פ, ומדינא המלוה יכול לשנות, וא"כ לא ייתן אפשרות כזאת. וע"כ שאין עוד חוב, ולכן הלוה לא חשש שהמלוה יחטוף את השטר, כמו שלא חיישינן בכל שטרך בידי מאי בעי שהמלוה חטף את השטר. וא"כ מזה שנתן אפשרות לתפוס את השטר, מוכח שלא חשב שיש עוד חוב. וזה ריעותא על הראיה של שטרך בידי, שע"כ שהיה עוד חוב. שו"מ גם בראש יוסף אישקופה שהאריך לפרש כך את הרא"ש, ומשום שלא יתכן שהרא"ש חלק על שאר ראשונים, והטור לא הזכיר את דבריו, ולא הביאו אפילו לחלוק עליו.



בשו"ת הרא"ש נראה להדיא שהוא חולק על הר"ן

אך בשו"ת הרא"ש שו"ת הרא"ש כלל פו סימן טו לכאורה מפורש דלא כר"ן, וכפשוטו דברי בפסקים ודלא כפירוש התומים. והאריך בזה בספר בני שמואל על הטור סימן נ"ח. ודן בדבריו בכנה"ג שם. זו תשובה ארוכה, אך תו"ד הוא לפו"ר כך. ראובן מת והיה מגיע לבתו כסף ממנו, והיא נתנה לבעלה הרשאה לגבות. ונמצאת הודאה של בעלה שלקח כסף מאביה. והבעל אומר

1. אלא שצ"ב בגמ' בכתובות שהיה עם שליח, איך הוא ידע שהמשלח אמר לפרוע את המלוה בע"פ, ושמא כך אמר לו השליח.

שאה"נ הוא לקח את הכסף, אך עיקרו היה על חובות שהיו חייבים לו ולא עבור פרעון חובות לאשתו. והרא"ש מאריך שיש דין סטראי, ואם יש עדים שפרע אינו נאמן, והטעם שלא שביק המלוה חוב שיש לו בשטר, ופורע חוב שיש לו בע"פ. וה"נ כיון שיש שטר שקיבל כסף הוה כעדים שקיבל כסף שלא יכול לטעון להד"ם, וא"כ אי אפשר לטעון שקיבל את הכסף עבור חובות בע"פ כאשר יש חוב בשטר. וזה הטעם שצריך למיגו, משום שלא מסתבר שהוא יניח חוב בשטר ויפרע חוב בע"פ. וד"ז כתב גם ברא"ש בכתובות.

אך הרא"ש בשו"ת כותב שבנידון שלו לא שייכת סברא זו, שכל הסברא שלא שביק קיימת כאשר ב' החובות הם של אדם אחד. אבל הכא יש חובות שלו ויש חובות של אשתו, והוא יכול להחזיר את ההרשאה לאשתו ואז תהיה רק תביעה שלו. ואע"פ שהוא לא עשה זאת בפועל, הרי קיי"ל בגמ' בב"ק שיש דין אי שתקת, וחזינן מזה כלל שכל שבידו לעשות דנים כאילו עשה. וא"כ כיון שהיה יכול להחזיר את ההרשאה, הרי זה כאילו החזיר, וע"כ נחשב כאילו הוא גובה רק חוב בעל פה, ולא חוב בשטר, ולכן אפשר לקבל את טענתו גם בלא מיגו.

והנה כל תוכן סברא זו מתאים אם הלוח יכול לפרוע בע"כ של המלוה. ואז אמרינן שהלוח רוצה לפרוע מלוה שבשטר, והמלוה רוצה מלוה בע"פ, והלוח יכול לכופו למלוה בשטר. אבל אם בכח הרשאה, הרי אם הלוח ירצה לכופו, יאמר אי אפשר לפרוע אצלי חובות אשתו, שאני מחזיר את ההרשאה. ואע"פ שלא החזיר, כאילו החזיר, וזה מבטל את אפשרות הלוח לכופו את המלוה. אבל אם המלוה מחליט, למה צריך לכוחות אלו, כאילו הוא מחזיר, ונגד מי צריך להתנווכח, הרי הוא מחליט בעצמו איזה חוב לפרוע. ובזה מסתבר שהוא ירצה חובות שלו ולא של שלוחו. וראיתי שכך פירש את הרא"ש בנתיבות המשפט אלגזי עמ' כ"ו ב'. וא"כ מכל המשא ומתן מוכח שהלוח קובע ולא המלוה, ולא כדחיית הראש יוסף ותומים. ובתומים בהמשך דבריו דן בשו"ת זה, אך לא הוכיח כמ"ש.



סימן ב' - השאלה אם יש בזה דין פרעון בעל כרחו

ולכאורה יסוד השאלה מי קובע איזה חוב יפרע, הוא שאלה בדין פרעון בע"כ, שהרי קיי"ל פרעון בע"כ שמיא פרעון. וא"כ תימא על הר"ן איך המלוה יכול להחליט איזה חוב הוא רוצה שיפרע, הרי הלוח יכול לפרוע את החוב בע"כ של המלוה, וזה חל לפני לקיחת המלוה, אלא בנתינת הלוח לרשות המלוה חל הפרעון.

והרחיב בשאלה זו בחי' הרי"ם (חומ"מ סימן א' ס"ק ט"ז), ותיירץ שפרעון בע"כ שייך כאשר המלוה לא מקבל את הפרעון, ועל ידי זה נשאר הלוח חייב, ואין רצונו של הלוח להישאר חייב. משא"כ כאשר מקבל את הפרעון, אלא שמקבלו עבור חוב אחר, אין ביד הלוח לכופו איזה חוב לפרוע. וכפי שיתבאר, וזה לשונו "ועצמ"ל דהא דפרעון בע"כ מהניא היינו שאין לחייבו בע"כ כמ"ש התוס' גיטין דע"ה והרשב"א שם כיון שמחויב לקבל מן הדין עיי"ש וכן כמ"ש שם מאחר שאין לו רק שיעבוד אם תאמר שאין יכול לסלקו אלא מדעתו א"כ אתה מחייב את שלו

בע"כ עיי"ש (שזה לשון הרשב"א). והיינו דהא אין לו למלוה עליו רק חיוב זה שישלם לו והרי משלם לו כהנ"ל, משא"כ בב' חובות אם לא יהיה נותן לו, היה יכול המלוה לקחת ממנו בחוב שבע"פ, דגובה איזה שירצה, א"כ שוב אינו מחויב לקבלו על החוב שבשטר וא"כ להיפך פרעון זה שעל חוב שבשטר דוקא הוא בא להפסידו ע"כ במה שאין עליו לקבלו ולהפסידו במה שהוא של המלוה דהיינו שהוא יכול לגבות על איזה חוב שירצה והוא יפסידו בפרעון זו בע"כ שיהיה דוקא אחוב זה שבשטר, שפיר בזה פרעון בע"כ ל"ה פרעון כאשר נתינה בע"כ וכו". והארכנו בענין במקומו מדברי הרשב"א בכמה מקומות, שדין פרעון בע"כ אינו משום שזה מעשה שהלוא עושה מעצמו, בלא צורך בהסכמת המלוה, אלא זה משום שאין למלוה יכולת לחייב אותו להמשיך להיות חייב ומשועבד לו, וזכות הלואה להפטר מהשיעבוד, ולכן פורע בע"כ של המלוה.

וכעיי"ז כתב בקצרה בספר כסף הקדשים על השו"ע (סימן פ"ג סימן א'), שהסה"ת כתב כר"ן הנ"ל, ופירש משום עבד לזה לאיש מלוה. והכסף קדושים פירש שבעלמא פרעון בע"כ שמיה פרעון והלוא יפרע בע"כ של מלוה, ועיי"ז ההסבר שעבד לזה, והמלוה קובע. ויתכן שצריך לתוספת הסברא של החידושי הרי"ם, שאין המלוה דורש ממנו להשאר חייב, אלא רק איזה חוב לפרוע, ובזה אין דין פרעון בע"כ.

וא"כ בפשטות נחלקו בשאלה זו הרא"ש והר"ן, שלר"ן פרעון בע"כ שמיה פרעון רק כאשר האפשרות השניה היא שהוא יישאר חייב. משא"כ כאשר גם המלוה רוצה לסלק חוב, אין בכוחו לכופו. ואילו לרא"ש פרעון בע"כ הוא גם באופן זה, שהוא כח של הלואה לפרוע, שעל ידי זה מקיים את חובו, והדבר לא תלוי ברצונו של המלוה.



סימן ב' - אם לר"ן מדובר על פרעון או על תפיסה למשכון

האם מדובר על תפיסה או גביה

יש ספק גדול בכל הסוגיא, האם הנידון הוא על תפיסה או על גביה. דהיינו שלשיטת רוב הראשונים שהמלוה לוקח לפרעון נגד דעתו של הלוא - האם הכונה היא שהפרעון חל כדעתו של המלוה, שבכוחו לקבוע שמעות הפרעון יועילו לחוב מסוים לפי דעתו. או שלא חל פרעון כלל, וכל כוחו לעכב את הפרעון של הלוא, שאין בזה דין פרעון בע"כ, ושוב יכול לעשות תפיסה בעלמא בנכסי הלוא. ודינו שבקרקעות ומטלטלין לא חלה הגביה, שאמרינן מאן שם לך, משא"כ במטבעות חלה הגביה. ועיי"ן בנחל יצחק חושן משפט סימן פג סעיף ב - ג, שהאריך שזה דין תפיסה, ולכן הדין נאמר במטבעות בדוקא שאז נעשה שלו. משא"כ במטלטלין או קרקעות, אסור לו להשתמש בחפץ, עד שבי"ד יקבעו שומא וגביה. ומשום הכי לא יהיה הדין

ז. ולכן לא קשה מה שהקשה בקובץ שיעורים כתובות אות ש"ו מאי טעמא שלרא"ש שהלוא קובע, הרי המלוה יתפוס. והסב את דבריו לשיטת המרדכי שחידש הדרכי משה שהשליח מעכב שלא יפסיד. ומלבד שבמרדכי עצמו לא נראה כלל שזו כונתו אלא הכל הן ראיות למה התכוין. לפי"ז הדין של הרא"ש נאמר רק בשליח שפשע, ולא בלוא עצמו. ולפי"ז לגמ' בשבועות יצטרך פירוש אחר שהוא כר"ן. והוציאו מזה פלפולים גדולים. והכל בלא בסיס, שהישוב פשוט שמשום פרעון בע"כ מעשה הלוא חל קודם, וכקושיית החי' הרי"ם והכסף קדושים.

שכתב הר"ן ונפסק ברמ"א, שגם כאשר הלוח אמר שזה עבד המלוה בשטר והמלוה לקח בשתיקה, יכול לומר שהתכוין עבד המלוה בע"פ, שהרי אם רואים שהשתמש בחפץ, ע"כ שחשב לגבינא, וזה לא יתכן אם לקח עבד חוב אחר. ולדידי צ"ע טובא לומר כן, שבשו"ע לא הזכיר כלל לשון מעות, אלא רק הרמ"א ואין הוכחה שזה לא דוגמא בעלמא. ואחר שלא הזכירו מעות, לדבריו לא חלה בזה גביה, וצריך לבוא לבי"ד לעשות שומא וגביה, ועד אז אסור להשתמש בחפץ. ומכל רהיטת לשון הראשונים משמע שחל הפרעון מיד, שהיכוח הוא מה נפרע, ולא שנמנע הפרעון בכלל ויש תפיסה בעלמא, וצריך לבוא לבי"ד אח"כ. ונביא אח"כ עוד הוכחות כדברינו.



שלושה אופנים של ויכוח בפרעון

ויש ג' אופנים של חילוקי דעות בין המלוה ללוה איזה חוב יפרע. א. יש שניתן בסתמא, ואח"כ מתוכחים איזה חוב נפרע. ב. יש שמתוכחים להדיא, וצריך להכריע כמי לעשות. ג. ויש שהלוה נתן באמירה להדיא והמלוה שתק, ואח"כ אומר ששתק משום שלקח לדעת עצמו והתעלם מדברי הלוה. ובטור מביא את ב' הדינים הראשונים בשם סה"ת, ולא מביא כלל את הדין האחרון. ודין זה מבואר בר"ן ורשב"א, והפוסקים דנו אם הטור חולק על זה". וכעת צריך לברר בכל א' מהאופנים אם מדובר בתפיסה או בגביה.



המקרה הראשון שפרע בסתמא והדין בו

באופן שנתן בסתמא ושניהם שותקים, עיין בסימן פ"ג ס"א בקצות ושכ"כ הכנה"ג, שכל הדין שצריך שב' החובות יגיע זמנם הוא כאשר זה נעשה בע"כ, דהיינו ב' המקרים האחרים. אבל במקרה הראשון שעושה בסתמא, גם בלא הגיע זמנו, המלוה יכול לקבוע כדעתו. וא"כ מפורש שדין זה אינו משום תפיסה, שלא שייך כלל בתוך זמנו. וכן נראה בתשובות הרשב"א (חלק ב' סימן ל"ז) שרק את המקרה שהלוה אמר להדיא והמלוה שתק ביאר משום תפיסה, ומפורש שבמקרה הקודם ששניהם שתקו לא הוצרך לסברא זו. ולכאורה כך מוכח גם מסברא, שהרי כשגבה, גבה בסתמא. ואם לב' הצדדים הייתה גביה, ורק השאלה היא מה נפרע, מובנת המציאות שנותנים לו כסף לפרעון והוא שותק, ומתוכחים מה נפרע. אבל אם הצד השני זו מניעת הפרעון ותפיסה בעלמא, קשה להבין איך אפשר לפעול דברים אלו בסתמא ובשתיקה, שהרי הלוה בא לעשות מעשה אחד של פרעון, והמלוה בא לבטל את עשיתו, ובמקום זה לעשות מעשה חדש של תפיסה מנכסי הלוה. ואיך אפשר לעשות כן בסתמא בלא לומר ובלא לכוון מאומה. ומ"מ יתכן שאין הדין משום כח המלוה לקבוע, אלא שיש אומדן דעת שבסתמא הלוה

ח. ובנתיבות המשפט אלגזי הוכיח מלשון הרמ"א שהדין של מלוה שותק הוא רבותא יותר מדין מתוכחים שכופין את הלוה.

עושה על דעת המלוה, וכמ"ש הריטב"א ובשם הרא"ה בשבועות מ"ב. וכך הכריע כשיטתם הרדב"ז בשו"ת חלק ד' סימן קפ"א. ורק כאשר יש פירוש, אז אין סתמא זה"ל.



המקרה השני שיש ויכוח מפורש והדין בו

בדין ששניהם להדיא מתווכחים, בסה"ת ביאר משום עבד לזה לאיש מלוה. וזה מתאים לכפיה של הלוח לפרוע לפי דעת המלוה, ולא רק למנוע פרעון כדי שוב לתפוס. שכל שיש דין עבד לזה, אפשר לכפות גם על פרעון לדעת המלוה. וככל דברי סה"ת שהביא מקטינא דאביי, והתם מדובר על יתומים שפרעו את חובת אביהם ממון שלהם כדי לפדות את הקרקע המשועבדת, והמלוה תפס לפרעון בעלמא, וכפי שיתבאר בהערה כאן. והתם לא שייכת כלל

(ט). ועיין בשו"ת מהרי"ל דיסקין חלק א - רשימות קצרות בחושן משפט אות נד "נסתפקנו באחד ששילם לחבירו מעות, והוא היה חייב לו ב' חובות, על האחד יש לו ערב, ועתה המלוה מודה בעצמו שקיבלם סתם, אם נפטר הערב, או נימא שיוכל עתה לומר ע"ז קבלתים, או שיחשב לפי ערך מעות החובות. ונ"ל שיכול עתה לבחור לו, וכן משמע קצת בכתובות (צו, ב) גבי מוכרת סתם, ותוכל לומר אח"כ למוזנות מכרת, ע"ש במפרשים, אך במפרשי שו"ע (חו"מ סי' פג) לא משמע כן, עי' דינים מחודשים שכ' שם". הרי שכתב שתלוי ועומד לדעת המלוה. ומציין לגמ' כתובות צ"ו ב' שאשה יכולה למכור סתם, ואח"כ לפי הצורך אומרת שמכרה לכתובה או למוזנות, וצינו שם לשון הרמב"ן בשיטה שם "והילך לשון הרמב"ן בכולה שמעתין מוכרת וכותבת סתם וכך כחה יפה פירוש שאם תרצה לומר למוזנות מכרתי טרפה כתובה ממשעבדי וכ"ש אם כותבת בפירוש למוזנות מכרתי דכחה יפה אלא כך אנו אומרים שאפי' מה שהיא רוצה למכור לכתובה ושלא תתפרנס על יד לוקח תכתוב סתם דאי לא מציא למגבא כתובה טרפא כשיעור כתובתה ותאמר דמעיכרא למוזנות מכרה דכיון דסתמא זכנה מציא למימר הכי זהו תורף פירוש ז"ל". וכל דברי המהרי"ל דיסקין הם שחל בסתמא ואפשר לקבוע אח"כ, דלא כפוסקים שצריך לקבוע מראש.

י. ובטור סימן פ"ג האריך בדין זה שהמלוה לקח עבור חוב אחר, לא מהר"ן אלא מספר התרומות, והאריך בדבריו בב"י שם. ויסוד דבריו שם בשער כ' ח"א מדין קטינא דאביי. אחד שהיה חייב מנה ומת והשאיר קרקע שווה נ' והיתומים נתנו נ' וזו למלוה, והמלוה חזר ותבע את הקרקע על הנ' הנותנים. והיתומים אומרים שילמנו לפדות את שיעבוד הקרקע. ואביי אמר שהדין עם המלוה, וגובה את השאר. שהנ' שנתנו היה מצוה לפרוע חובת אביהם, וגשארזו הנ' השניים. ורק אם אמרו להדיא שהנ' הם לפדות את הקרקע, אז אינו חוזר וגובה. והסה"ת מסיק מזה "ומסתברא דמהכא שמעינן מלוה שהלוה לחבירו משני צדדין ועבר מהכל זמן הפרעון ופרע לו מה שפרע לו בסתם ולא פירש לו במה דעתו לפרוע, והלוה היה מוכרח יותר מאחד מהן, הרשות ביד המלוה לומר על חוב פלוני רצוני לקבלם, ואין שומעין ללוה אף על פי שטען שרצונו היה לפרוע חוב פלוני. דהא הכא במעשה דקטינא משום דפרעו היתומים בסתם הוא יד המלוה על העליונה לומר משום מצוה היה דעתו לקבלם, ואף על פי שטוענין היתומים שהן לוויין כי בדמי קטינא היה דעתם לפרוע ואפילו הכי לא צייתין לטענתיה. והא נמי דכוותא היא. ועובדא דסטראי ניהו מוכח נמי הכי. ותו דהא קיימא לן דעבד לזה לאיש מלוה ולפיכך הרשות ביד המלוה לומר לא אטלם אלא לרצוני". הרי שאף במקום שלא שייכת תפיסה מנכסי היתומים בעצמם, מ"מ אמר שיכול לשנות את הפרעון לא לשם פדיון שיעבוד הקרקע אלא לשם החוב עצמו. ומה למד לנידון דידן. וע"כ שיכול גם לשנות הפרעון עצמו.

והסה"ת ממשיך שם "אות ג ומסתברא נמי דהיכא דאמר לזה בשעת פרעון לא אפרעך כי אם מחוב פלוני, והמלוה אומר לא אקבלם כי אם בחוב פלוני שאין לי ערב ממנו או שאני כושל בראיתי, הרשות ביד המלוה לכופו בכך. דהא קיימא לן עבד לזה לאיש מלוה, וכיון דמשני החובות עבר זמנם הכל תלוי ברצונו. ולא תיקשי לך הא דגרסינן בעובדא דקטינא דמשמע דהיכא דאמרי ליה יתמי בדמי קטינא סלוקי סלקוה, דאלמא שדיהם על העליונה לכופו להפרע על הדרך שירצו הם. הא לא קשיא, דיתמי שאנו דאניהו לא מיחייבי מידי בהנהו חמשין זוזי דאיתנהו מטלטלין דיתמי, כי אם על דרך דמי קטינא, ולפיכך ידם על העליונה, אבל אלו הו' מחייבי במאה דהו' אבהון מחייבי אין הכי נמי שהיה יד המלוה על העליונה לכופו היתומים לפרוע לו ממה שירצה תחלה". הרי ששאל שכשם שיכול לכופו את המלוה, ה"נ יכפה את היתומים, אע"פ שאמרו להדיא עבור הקרקע. ומתרץ שאינם חייבים ולא שייך לכופם, משא"כ כאן. ודין כפיה הוא עבד

תפיסה של המלוה, שהרי אין הם חייבים לו מאומה, אלא רק דין פרעון. שהם נתנו פרעון והוא קובע איך זה יתבצע.



מקרה שלישי שהלוה אמר להדיא והמלוה שתק והדין בו

באופן שהלוה אומר להדיא והמלוה שותק, זה לשון הרשב"א בתשובה "וגדולה מזו נראה לי שאפילו פרע לו בפירוש לשם חוב פלוני והמלוה קבלם סתם יכול לומר לו לא קבלתים מחמת אותו החוב שאמרת אלא מחמת החוב האחר שיש לי עליך. חדא התופס מבעל חובו שלא לדעתו מה דתפס תפס. ועוד דתניא בפ' קמא דקידושין אמר לה כנסי סלע זה שאני חייב ליכני וחזר ואמר לה התקדשי לי בו בשעת מתן מעות. רצתה מקודשת. לא רצתה אינה מקודשת. לאחר מתן מעות אפילו רצתה אינה מקודשת. ואמרינן עלה מאי רצתה ומאי לא רצתה, אילימא רצתה דאמרה אין לא רצתה דאמרה לא הא אישתקה הוי קידושין נתני מקודשת סתם כי התם אלא לאו רצתה דאמרה אין לא רצתה דאישתיקה. מ"ט, די"ל אין שקלי וידי שקלי".

הרי להדיא בהתחלה אמר שזה מדין תפיסה. ולהדיא שעד עכשיו ששניהם שתקו לא הוצרך לכך. ונראה הטעם שהוצרך רק כעת לדבר זה, שמעשה שנעשה בין ב' בנ"א, ואחד אומר לו דבר והשני שותק, אמרינן שתיקה כהודאה דמי. ולא יכול לטעון עשיתי שלא על דעת מה שאמרת, שדברים שבלב אינם דברים. אבל עשיה שעושה בינו לבין עצמו, לא צריך לפרש את דבריו לאחרים. ולכן אה"נ, הרשב"א מודה לדין הסה"ת שמדין פרעון המלוה יכול לכוף את הלוה, ויחול פרעון גמור. אבל אז יהיה הדין שכאשר הלוה אומר והמלוה שותק, שיש גדר דברים שבלב, ולכן צריך שהוא עושה מעשה עצמי שלו, ולא דין כפיה על השני. וזה רק בתפיסה בעלמא, ולא גביה מדין כפיה של הלוה.



סימן ג' - דין מעות שעומדים לפרעון אסור ללוה להוציאם

א.

והטעם שחל פרעון גמור, יתכן שכל מה שבתפיסה בעלמא אמרינן שהוא משכון, משום מאן שם לך, הוא רק כאשר הלוה רוצה להשאיר את הכסף אצלו, והמלוה רוצה לקחת לו את כספו, בזה אמרינן שצריך גביה. אבל כאשר הוא מדעתו נותן כסף זה לפרעון, ולא מעכבו לעצמו כלל,

לוה לאיש מלוה.

הנה מכל דבריו מוכח שאיירי בפרעון ולא בתפיסה, שהרי לא שייך לתפוס מעות יתומים שאינם חייבים לפרוע, אלא דין גביה שכיון שהלוה נתן לפרעון, ביד המלוה להחליט איזה חוב יפרע בזה. וכן הטעם השני עבד לזה, לשונו להדיא לא רק עיכוב של הפרעון בע"כ, אלא כפיה לפרוע את מה שרוצה. ואף שהדברים צ"ב איך אפשר לתפוס מיתומים אם אין דעתם לכך, מ"מ בודאי שאינו דין תפיסה בעלמא. והיה אפשר לדחות שזה תלוי בסוגיא של מאן שם לך, ובמטבעות י"ל שאין מאן שם לך, והאריכו בזה הפוסקים. ושמא כיון שנתן מדעתו עבור סכום זה, הרי שם בזה את הסכום.

בזה חלה גביה גם בלא ב"ד. אבל נראה שאינה סברא בעלמא, אלא יש מקורות שזה מדינא ממש. ויש בזה עוד נפק"מ, וכפי שנבאר כעת.

נראה ביאור הדבר ע"פ המבואר בקידושין דף ו' ע"ב. שאיתא בגמ' שאע"פ שהמקדש במלוה אינה מקודשת מקדשה בהרווחת הזמן מקודשת ויש כמה פירושים בראשונים עיי"ש. ובחדושי הרשב"א שם כתב "והר"א אב"ד ז"ל וכן הראב"ד ז"ל פי' במלוה שהגיע זמנה והמעות בידה דכיון דבעל כרחיה יכול לגבותם הוי כאלו גבאם, גם זה אינו מחוור דכל שלא גבאם ממש מלוה היא ויכולה לפרעם לאחרים ומלותו של זה אינה בעולם". הרי שלראב"ד זה שהמעות מזומנות לפרוע נחשב כאילו גבאם. אמנם עדיין זה נשאר מלוה, אלא שזה מלוה עם מעות בעינין. ולשון הראב"ד שמלוה יכול לגבותם בע"כ של הלוי. וצ"ב מנין נובע דין זה שאפשר לגבות בע"כ. ושמא זה דין תפיסה בעלמא.

אבל בדחיית הרשב"א לא נראה כן, שהרי הקשה "דכל שלא גבאם ממש מלוה היא ויכולה לפרעם לאחרים ומלותו של זה אינה בעולם". הרי שלא שאל שיכול להוציאם למשתי שיכרא, אלא שעדיין יכול לפרוע בהם חובות של אחרים. משמע שהקשה שאה"נ יכול לגבותם בע"כ, אבל ה"ה שלוה יכול לפרוע בזה חובות אחרים, ולכן החוב שלו אינו בעין. ואם השאלה היתה שיכול המלוה לתפוס, היה צריך להשיב שאחרים גם יכולים לתפוס, ולא שהיא עצמה יכולה לפרוע, שאי"ז מונע את תפיסתו. ומשמע שמדובר על דין גביה ולא מחמת תפיסה. וע"ז אמר שיכול לכופה לפרוע, אך לא יכולה לכופה לפרוע דוקא לו. מסקנת הדברים נראית שכשהגיע זמן הפרעון ויש מעות מזומנים בידו, אפשר לכופה לפרוע ולא להוציאם, ולכן נחשב כאילו מעות בעין. וצ"ע טעם הדבר.

וזה לשון תלמיד הרשב"א "והראב"ד פירש לא צריכא דארווח לה זמנא. כגון שהגיע זמנה לפרוע והביאה לו המעות בידה דהכא ליכא למימר מלוה להוצאה נתנה שהרי אין רשות בידה להוציאם מעתה שעל כרחיה יכול ליטלם ממנה". הרי שכתב שליכא למימר כעת שלהוצאה ניתנה, ופשיטא א"כ שלא מדובר על דין תפיסה בעלמא, אלא על דין שמפקיע דין להוצאה ניתנה, שכל שהגיע זמן פרעון, והמעות מזומנות בידה לפרוע, אסור לה להשתמש בהן לדבר אחר, ופקע הדין שמלוה להוצאה ניתנה. ולכן נחשב כמעות בעין, אע"פ שלא נפרע החוב עדיין. וצ"ב טעם הדבר".

ב.

בשו"ת הרשב"א ח"ב סימן רנ"ב ובמיוחסות סימן ס"ט, מבואר שגר שמת ויש לו בע"ח, הבע"ח גובין אפי' מן המטלטלין, ואפי' קדמו אחרים וזכו בהם, מוציאם מידם". "אבל היכא דבזבוז אותם ישראל לאחר מיתה, כבר חל עליהם שיעבוד הכתובה ובעל חוב בגמר מיתה,

יא. והרמב"ן שאל באופן אחר, שיכול להוציא מעות אלו ולהביא אחרות במקומם. והשאלה אם חולק על הנחת הרשב"א, או שס"ל שמדין פדיון וסילוק אפשר לעשות כן.

יב. כל שלא החזיקו בחייו עם גמר מיתה, עיי"ש.

וקיימי ברשותיהו דהא לא קאי באפיהו זכות אחרים". ואח"כ כתב עוד "הלכך גבי גר דבשעת מיתה לא היתה זכות אחרים מעכבת ועומדת בפני שיעבוד האשה ובע"ח הם קדמי והוה ליה כיתמי ידיה וקמו להו נכסים ברשותיהו מפני ששיעבודן חל עליהם עם גמר מיתה, ואע"פ שקדמו אחרים ובזבזו מוצאים אותן מידם".

הרי הרשב"א מדבר על שיעבוד שחל בגמר מיתה, וגורם לכך שגם לאחר מיתה הגר, בע"ח שלו גובים מהנכסים. וצ"ב, הרי מדובר על מטלטלין, ומה כונתו שהשיעבוד חל בגמר מיתה. אם יש שיעבוד במטלטלין מיניה ידיה, זה חל כבר בשעת ההלואה, ואם אין, למה בשעת מיתה יחול שיעבוד זה. ואיזה טעם יש לחידוש שיעבוד בזמן מיתה ולא בזמן הלואה.



ג.

ובשאלה זאת אם יש שיעבוד מטלטלין מיניה ידיה, יש תשובה מפורשת לרשב"א במיוחסות סימן ס"א "אלא שאני סובר דאילו באו שניהם בב"א לגבות מטלטלין דלוה, נותנים לראשון ואין לבע"ח מאוחר במקום המוקדם כלום, משום דקיי"ל שיעבודא דאורייתא". הרי מבואר שלהלכה יש שיעבוד במטלטלין מיניה ידיה". אבל דין זה הוא להדיא גם מחיים ולא מתחדש לאחר מיתה, ומה כונת הרשב"א לעיל.



ד.

ונראה ברור שכל בע"ח יש לו שיעבוד בנכסי הלוה, וזה טעם שתחול זכות שלו בנכסים וימנע מאחרים להשתמש בהם. אלא שכנגד זה יש את זכות הלוה בנכסי עצמו, שהם שלו ורוצה להשתמש בהם ולעשות בהם כרצונו, כולל שימוש וכליו ומכירה כו'. ולכן כל זמן שהלוה או יורשיו חיים, זכות הלוה בנכסים מונעת מהשיעבוד של המלוה לתפוס, ומלהעמיד את הנכסים ברשות המלוה. משא"כ בגר שמת והסתלקה זכות הלוה מהנכסים, חל שיעבוד המלוה. וזה מעמיד את הנכסים ברשותו, ומונע מאחרים להשתמש בהם. וזה לשון הרשב"א במיוחסות ס"ט "אבל הכא דבזבזו אותם ישראל לאחר מיתה כבר חל עליהם שיעבוד הכתובה וב"ח בגמר מיתה וקיימי ברשותיהו. דהא לא קאי באפיהו זכות אחרים". הרי שלא מדובר על דין שיעבוד, אלא על חלות שיעבוד שגורם לחיות ברשותיהו. והסביר משום שאין רשות אחרים שמעכבת. וזה כהנ"ל שהשיעבוד קיים קודם, אלא שלא מעמיד את החפץ ברשותו, משום שרשות הבעלים של הלוה מעכב שלא יקחו נכסיו שלא מדעתו. משא"כ כאשר הם הסתלקו, שוב השיעבוד מעמיד את החפץ ברשותם ממש".

(ג). עיין חו"מ סק"ד בשו"ע שפסק כהרשב"א הוה. ובסמ"ע תמה עליו, עיי"ש שגם הרשב"א כתב רק סברא בעלמא ולא פסק כן, והוציא את דברי השו"ע ממשמעם, שר"ל שקאי על דין דאורייתא ולא למעשה. ובביאור הגר"א הבין את השו"ע ככתבו וכלשונו וכהרשב"א הנ"ל ושכן נראה להלכה. ועיי"ש בתומים ובשאר נ"כ.

(ד). ועיין בב"ק דף מ"ט ב' שהרשב"א פירש שם שגר שמת והניח משכון ובא אחר וזכה בה זה קנה כנגד מעותיו וזה קנה השאר. שלא דוקא משכון אלא ה"ה מטלטלין. ומשכון נקטו לרבותא שגם אז האחר קנה השאר. ומוכיח שדי בשיעבוד

ה.

וא"כ נראה שזה גם פירוש הראב"ד הנ"ל, שבעצם שיעבוד בכוחו לקנות את נכסי הלוה, אלא שזכות הלוה בנכסים מעכב. וכ"ז בנכסים בעלמא, אבל אם הגיע זמן פרעון ולקח מעות בידו לפרוע, שוב הסתלק זכותו במעות אלו, ואסור לו להשתמש בהם, ונתחזק שיעבוד המלוה על המעות, והוה כבעין אע"פ שלא נקנה לו עדיין.

וא"כ הדברים נראים פשוטים שכאשר הלוה מביא מעות לפרעון, ומסתלקת זכותו ממנו, ואסור לו להוציאם. המלוה יכול לקחת כגביה ממש ולקבוע לפי דעתו מה ייעשה במעות. ואינו דין תפיסה אלא דין גביה בנכסים שנפקע הדין של מלוה להוצאה ניתנה, ונתחזקה שיעבודו. ופשוט^{טו}.

סימן ד' - ספק האם נאמר רק בב' חובות

ומה שצריך לדון לפי"ז הוא ספק גדול למעשה, מה הדין כאשר לא מדובר על ב' חובות, שצריך להחליט איזה מהם יפרע. אלא כאשר הלוה לא בא לפרוע חוב כלל, אלא לשלם דמי מקח על חפץ. האם המלוה יכול לקחת את הכסף בע"כ עבור פרעון החוב. שאם זה דין תפיסה בעלמא מנכסי הלוה, ה"נ יכול לתפוס את דמי המקח עבור פרעון החוב. וכאן אי"צ להגיע לשאלה שפרעון בע"כ וכו', אלא זה תשלום על מקח והמלוה תופס לעצמו. אבל אם הדין הוא שכיון שהלוה ייחד את הכסף לפרעון נסתלקה זכותו בכסף, ואינו יכול למנוע מהמלוה לקחת לעצמו. כ"ז בכסף שמייוחד לפרעון חוב, אבל כאן שלא סילק עצמו אלא רצה לקנות בזה חפץ, לכאורה אין למלוה כח נגד הלוה בזה.

רגיל, שאל"כ גם משכון לא יקנה, שהרי אינו בחצרו. ושיעבוד אין. וע"כ שדי בשיעבוד נכסים הרגיל. ולכאורה מפורש שגם בשיעבוד רגיל קנה כנגד מעותיו. והרי שרשב"א לא חידש שיעבוד שמונע מלזכות אלא שקנה ממש, כיון שאין אחר שמונע משיעבודו.

טו). ואף שצ"ע במקרה של קטינא דאביי שמדובר על מטלטלין דיתמי דלא משתעבדי. אבל הרי לשון סה"ת שלענין זה משתעבדי שיש מצוה לפרוע, וכונתו שהרשב"א ריטב"א ור"ן שם פירשו שמדובר במטלטלי דשביק אבוהן, ובלא"ה אין מצוה. וא"כ מדובר במטלטלין שירשו מאביהן, וע"ז כתב סה"ת שיש על זה שיעבוד בשיעור שמצוה לפרוע חובת אביהן. ונראה שהוא ע"ד שכתבנו שיש שיעבוד, אלא שזכות היתומים גוברת על זה, וא"כ כל שנותנים לפרעון וסלקו זכותם חוזר השיעבוד של נכסי אביהן. ויתבאר יותר למה שהארכנו בריש הכותב במחלוקת ר"ע ור"ט אם המטלטלין ברה"ר. שיש שיטות שאע"פ שמת האב כל שהנכסים לא נכנסו לרשות היתומים בפועל, ולירושלמי כל שלא עשו מעשה קנין עם כונת קנין, עדיין אפשר לגבות ול"ח מטלטלי דיתמי, הרי שלא חסר בשיעבוד, אלא רשות היתומים מעכבת את הגביה. וא"כ כל שמסלקים עצמם חוזר השיעבוד ואכמ"ל.

ראיה משו"ת הרשב"א

בשו"ת הרשב"א הוכיח את דינו, שגם כאשר הלוה נתן להדיא עבור חוב אחד והמלוה שתק, שמקבלים דברי המלוה ששתק משום שלא רצה להתווכח ולקח כרצונו. מהגמ' בקידושין שאיש שחייב כסף לאשה, ובא לפרוע את החוב ואז אמר הרי את מקודשת בכסף זה, והיא לקחה בשתיקה, יכולה לומר אין שקלי ודידי שקלי, ואינה מקודשת. ה"נ במקרה הנ"ל יכול לומר שקלתי עבור החוב השני ולא אמרתי לך. ולכאורה מוכח שהדין שמלוה קובע נגד דעת הלוה הוא גם במעות קידושין, וה"נ במעות מקח. ולכאורה זו סתירה לכל מש"כ לעיל.



דחיה שהרשב"א דן על ענין שתיקה כהודאה

אבל נראה שאינו הכרח כלל, שיסוד דברי הרשב"א לא בשאלה אם יש לו כח וזכות לשנות את הכסף מחוב אחד לשני, ולא זה מה שהביא מקידושין. אלא שאלה אחרת האם כאשר הלוה אומר להדיא והמלוה נוטל בשתיקה, אע"פ שבידו לקבוע. מ"מ נאמר שתיקה כהודאה ועושה ע"ד הלוה. וע"ז הביא מנותן ע"ד קידושין. ואילו שם באמת אי"צ לומר שחל הפרעון, אלא רק שלא חל הקידושין, ולא אמרינן שעושה ע"ד אמירתו של הנותן. וכדי שלא יחולו הקידושין די בחסרון דעת של האשה, ולא צריך כח לשנות המעות".



מקור נוסף שזה דוקא בא לפרוע חוב

ולכאורה יש מקור אחר מפורש, בב"י סימן נח ד' כתב "ראובן שחייב לשמעון מנה ואמר שמעון לראובן חפץ פלוני או קרקע פלוני אמכור לך במנה ונתן לו ראובן מנה אם יוכל שמעון לומר מנה אני נוטל בחובי עיין במרדכי סוף כתובות (ס' רעה)". ולכאורה זה הנידון שלנו בעצמו, וצריך לפרש מה כתב המרדכי שם.

דברי המרדכי מוסבים על מחלוקת אדמון וחכמים בכתובות ק"י א': "מתני'. המוציא שטר חוב על חברו, והלה הוציא שמכר לו את השדה, אדמון אומר: יכול הוא שיאמר אילו הייתי חייב לך, היה לך להפרע את שלך כשמכרת לי את השדה, וחכ"א: זה היה פקח שמכר לו את הקרקע, מפני שהוא יכול למשכנו. גמ'. מ"ט דרבנן? שפיר קאמר אדמון! באתרא דיהבי זוזי והדר כתבי שטרא - כ"ע לא פליגי דמצי א"ל היה לך לפרוע את שלך כשמכרת לי את השדה, כי פליגי - באתרא דכתבי שטרא והדר יהבי זוזי, אדמון סבר: איבעי ליה למימסר מודעא, ורבנן סברי: חברך חברא אית ליה, וחברא דחברך חברא אית ליה". הרי מבואר שאם נותנים דמי מקח לפני הקנין, יכול לגבות את דמי המקח עבור חובו, משא"כ אם כותבים שטר קודם, חל הקנין על הקרקע.



(טז). והרי לדעת סה"ת מדין עבד לזה לכאורה ניתן רק לכופף בין חובות ולא למנוע ממנו לקדש כדי לגבות את החוב.

במרדכי מבואר שיכול לתפוס דמי מקח ולא דמי קנין וצ"ע

ובמרדכי רמז רע"ח כתב על זה "מכאן משמע דראובן שהיה חייב לשמעון מנה ואחר שהגיע זמן הפרעון אמר שמעון לראובן חפץ פלוני אמכור לך במנה ונתרצה ראובן לקנות ונתן לו מנה יכול שמעון לומר אני גובה אותו מנה בחובי והחפץ לא אתן לך ואינו במי שפרע אבל אם אמר לו ראובן הא לך עוד מנה ותן לי החפץ צריך ליתן לו או מקבל מי שפרע. אבל אם אמר לו שמעון לראובן קרקע פלוני אמכור לך במנה ונתרצה ראובן ונתן לו המנה והוא אתרא דקני בכספא לא מצי שמעון למימר אותו מנה אני גובה בחובי אלא אותו קרקע קנוי ויחזור ויגבה את חובו וראיה מדברי חכמים שאמרו זה היה פקח שמכר לו את השדה שיכול למשכנו מדברי רב האי גאון בפרק נ"ג דמקח וממכר". הרי שהמרדכי הוציא מהגמ' שאפשר לתפוס את דמי תשלום המקח, ולא את מעות הקנין ממש. וצ"ע, שהגמ' מדברת על שטר שאין מה לתפוס, ואין איך לשנות אותו לגביית החוב. אבל המרדכי מדבר על כסף קנין, ולמה אי אפשר לתפוס את כסף הקנין עצמו עבור החוב. ומה זה שונה מכסף קידושין שאפשר לתפוס עבור החוב, וכפי שהביא הרשב"א הנ"ל.

ובפרט שכל המו"מ של אדמון וחכמים הנ"ל הוא שהמלוה רוצה לגבות את חובו, אלא שמפחד שהלוה לא ייתן לו את הכסף, אם לא יסכים למכור לו. ולכן דנים אם יכול לעשות מודעה או מפחד שהלוה ישמע מזה ולא ייתן לו את הכסף. ואם יש פתרון לקחת את הכסף בשתיקה ולומר אח"כ שלקח לחובו, וכפי שהרשב"א פסק בכל פרעון ב' חובות, יש פתרון פשוט שלא ייודע לאחרים, ולכו"ע תהיה ראייה מזה שהסכים לתת את הכסף לקנין, שאין חוב".



הנתיבות הקשה כן

וקושיה זו הקשה בנתיבות המשפט באורים סימן פה ס"ק ג: "לכן נראה לענ"ד, דעיקר ההוכחה היא משום דהיה לו לעכובי זווי. ואפילו בכתבי והדר יהבי, כיון שהוא נעשה בבת אחת בקרקע אינה נקנית בשטר בלא כסף כמבואר בסימן קצ"א [סעיף ב'], ומבואר בסימן פ"ג [סעיף ב'] דאם יש עליו שני שטרי חוב ונתן לו הלוה בפירוש על חוב אחר ושק המלוה, דיכול לומר

(יז). ומקור דבריו מספר המקח לרב האי גאון שער נג "דין הלוקח חפץ מחברו ויש למוכר הזה חוב על הלוקח שהוא מוקדם לכן אם יש לו מן הדין שיוכל לטענו ולומר הריני סותר את חובי שיש לי עליו מזה המכר שאני לוקח ממך תדע שהוא על שני עניינים. הענין הראשון היכא שלוקח זה החפץ ויש לו המוכר על הלוקח חוב מתחלה וכמו שאפרשנו דין הוא שיחתוך שעור חובו מזה המקח כדגרסינן כו' הילכך אם הוא אותה מכירה מכירת קרקע שמכר ממנו במעמד עדים ונתן לו את הדמים כדי ליקח בהם את הקרקע שהוא מקום שאין כותבין שטר הרי קנה הלוקח אותו קרקע באותן דמים ובדין הידוע בקרקע שנקנה בכסף אין אנו יכולים לומר למוכר למה לא מנעת עצמך מלכתוב השטר מאחר שהיה לך חוב עליו שהרי הוא מקום שאין קונים אלא בכסף ואין כותבים בו שטר מ"מ דין הוא על הלוקח הזה שיפרע לחובו למוכר שהיה עליו מתחלה ואם לא יפרע יחזור על אותו קרקע שמכר לו ממנו ובדין הוא טורפו ממנו דעל הדא אמרו חכמים זה היה פקח שמכר לו את הקרקע".

(יח). ולכאורה י"ל למבואר ברשב"א שם בסוגיא שהדין לומר אין שקלי הוא רק אם הזכיר הלוה פרעון החוב קודם הנתינה, ורק אח"כ אמר לקידושין. אבל אם לא הזכירו כלל הוא שמהני לתפוס בשתיקה, אבל בל"ו צריך אמירה. ומ"מ לנידון זה אין ראייה כלל מהגמ' שם. אלא שא"כ אי"צ מודעה, ואי"צ לכתוב, אלא די בזה שאומר שפורע את חובו.

לכך שתקתי כדי שתתן לי המעות, וא"כ הכא נמי אפילו בכתבי והדר יהבי היה [לו] לומר אחר קבלת המעות שמקבלם על חובו. ואף שנתן לו הלוח בפירוש על דמי המקח ושתק, מ"מ הרי הוא יכול לומר שלכך שתק כדי שיתן לו המעות, וממילא היה צריך ליתן המעות כדי לקיים המקח. ואף שמבואר לקמן בסימן ק"צ סעיף ו' בהג"ה דאין שמעון יכול לומר המנה אני גובה בחובי כדי לבטל המקח, מ"מ שם גופיה טעמא בעי, דמאי שנא מהא דסימן פ"ג הנ"ל. ועל כרחק צ"ל דקנין שאני, דדברים שבלב אינן דברים לבטל קנין ברור שנעשה לפנינו, ולפי"ז נראה, דבתוך כדי דיבור של קבלת המעות ודאי דיכול לבטל המקח ולומר שמקבלם בחובו, דהא בתוך כדי דיבור יכול לחזור מהקנין כמבואר לקמן סימן קצ"ה סעיף ז". עיי"ש שהאריך עוד בזה. הרי שהקשה כן, ומחלק שקנין דברים שבלב אינם דברים, משא"כ קבלת דמי מקח. ולכאורה כוונתו היא שאף שגם בקבלת דמי מקח זה דברים שבלב. התם לא צריך לשנות בשעת מעשה, שבאמת נתקבל לתשלום עבור דמי מקח, אך יכול לקזז את החוב הזה בחוב שהשני חייב לו, משא"כ בקנין צריך לשנות את הקבלה וזה דברים שבלב. אלא שלכאורה דבריו פלא, שהרי כמ"ש מהגמ' בקידושין וכפי שהביא הרשב"א, שבקידושין אומרת אין שקלי ודידי שקלי ולא אמרינן שהיה דברים שבלב. ולמש"כ הכל ניחא, שכל הדין של לשנות את נתינת הלוח הוא כאשר נתן עבור חוב, משא"כ כאשר הוא נותן עבור דבר אחר, אי אפשר לשנות. ובגמ' בקידושין באמת לא משנים, אלא שלא חלים הקידושין. והרשב"א הוכיח משם רק את זה שאפשר לשנות בשתיקה ממה שהלוח אמר. דהיינו הפך מסברת הנתיבות שיש דין דברים שבלב בכה"ג, אלא כיון שאינה באה לשנות את מעשה בינה לבין הלוח, אלא לעשות עשיה אחרת של תפיסה לא נחשב דברים שבלב וכמ"ש". והחילוק בין הגמ' בקידושין לגמ' בכתובות, שהגמ' בקידושין דנה במקרה שהאשה עשתה כן, האם מהני או לא להפקיע את הקידושין, וקמ"ל שמהני ול"ח דברים שבלב. והגמ' בכתובות לא מדברת על מקרה שעשה, אלא ראייה מזה שיכל לתפוס עבור החוב ולא תפס ע"כ שאין חוב. וכהסבר למה לא עשה כן, די בזה שלא יחול הגביה שלו, ולכן אין לו טעם לשנות, או שיש בזה גניבת דעת כמ"ש בהערה כאן, ולכן לא רצה לעשות כן?.



ט). ויתכן שמ"מ מהני תפיסה אך מ"מ לא חל הגביה, או יתכן שאין מקום לתפיסה על פי התוס' בסנהדרין דף ע"ב ע"א ד"ה לא קיבלוהו, שהקשו למה לא לקח לצאת יד"ש, ותירץ שאין דעת הנותן לתת אלא עבור חיוב מדינא. וצ"ע מ"מ הרי הם תפוסים בידו ומהני תפיסה. ולכאורה נראה שכל שנתנו לו מדעת אי אפשר לשנות לתפיסה. אך עיין בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס לבוב סימן תעו (תכה). שכתב שהוא משום גניבת דעת. הובא באמרי בינה דיני דיינים סימן ג. וא"כ לא שייך בנידון דידן שלהדיא רצתה לשנות. ובלא"ה האחרונים הבינו שבתוס' מבואר שלא מהני תפיסה עיין שם באמרי בינה שהאריך בזה.

כ). ויתבאר ששינוי פרעון מחוב אחד לשני אין בזה גניבת דעת, שהכל פרעון. משא"כ שינוי מקנין לפרעון הוא גניבת דעת.

הבה"ח אריה זילברשטיין

ישיבת קרית מלך

האם ניתן להוציא ממון על פי אומדנא

בגמרא בבא בתרא (נח.) מסופר: ההוא גברא דשמעה לדביתהו דקא אמרה לברתה "אמאי לא צניעת באיסורא, הך איתתא עשרה בני אית לה, ולית לי מאבוך אלא חד". מעשה באדם ששמע את אשתו אומרת לביתם, מדוע את לא נשמרת כשאת מזנה שלא ידעו מכך? הנה תראי אותי שעשרה בנים יש לי ורק אחד מהם הוא מאביך וכל השאר מזנות (ואף אחד אינו יודע מכך).

ממשיכה הגמרא ומספרת כי שכיב, כאשר הלך למות אמר להו האב ל'בניו', כל נכסי לחד ברא, ולא ידעי להי מינייהו, לא ידעו הבנים לאיזה בן התכוון אביהם.

אתו לקמיה דרבי בנאה, והבין רבי בנאה שהאבא ידע שכל הבנים ממזרים חוץ מאחד, אמר להו זילו חבוטו קברא דאבוכו, עד דקאי ומגלי לכו להי מינייכו שבקא אמר להם רבי בנאה שילכו ויחבטו את קבר אביהם עד שיעמוד מקברו ויגלה לכם למי הוריש את נכסיו.

ואכן אזלו כולהו, אבל ההוא דבריה הוה לא אזל, חוץ חוץ מזה שהיה בנו, שלא הלך אמר רבי בנאה כולהו נכסי דהאי כל הנכסים שייכים לו. משום שהממזרים הם עזי פנים ומסוגלים להכות על קבר 'אביהם', אבל הבן האמיתי הוכיח שלא רצה להכות, ומכאן הוכיח רבי בנאה שאינו ממזר (כך פרשו הרשב"ם ועוד מפרשים).

ובגמרא בבא בתרא (דף צג.) כתוב: שור שהיה רועה ונמצא שור הרוג בצדו, ולא יודעים מי הרגו אף על פי שזה מנוגח וזה מועד ליגח, זה מנושך וזה מועד לישוך שהנוגח או הנושך הוא מועד אין אומרים בידוע שזה נגחו וזה נשכו.

רבי אחא אומר, גמל האוחר בין הגמלים גמל שעסק ברביעה שדרך בהמות בזמן רביעה להשתגע ולהכות בבהמות סביב ונמצא גמל הרוג בצדו, פסק רבי אחא בידוע שזה הרגו וחייב. ופירש הרשב"ם שנחלקו רבי אחא ותנא קמא, האם אפשר ללכת בממון על פי אומדנא או שאי אפשר, שתנא קמא סבר שאי אפשר ללכת על פי אומדנא ואילו רבי אחא חולק ופוסק שאפשר.

ופסק הרמב"ם (נזקי ממון פרק ח הלכה יד) שור שהיה רועה על גב הנהר ונמצא שור הרוג בצדו, אף על פי שזה מנוגח וזה מועד ליגח זה מנושך וזה מועד לישך, אין אומרים בידוע שזה נשכו וזה נגחו, אפילו גמל האוחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו אין אומרים בידוע שזה הרגו עד שיראוהו עדים כשרים. כלומר, פסק הרמב"ם כתנא קמא שלא הולכים באומדנא בממון.

אך הרא"ש (בשו"ת הרא"ש כלל סח סימן כג) פסק כרבי אחא, ואף הוכיח מכמה מקומות בתלמוד שהולכים בתר אומדנא.

אך לפי הרמב"ם שסובר כתנא קמא שאין הולכים אחר האומדנא, תמוה איך יסביר את המקרה שבו רבי בנאה כן פסק על פי אומדנא.

הבית יוסף על הטור (חו"מ טו) הסביר את פסק רבי בנאה על פי המעשה הידוע שפסק שלמה (מלאכים א פרק ג) שהגיעו לפניו ב' נשים ותינוק אחד, ואישה אחת טענה התינוק שלי ומאידך האישה השנייה טענה התינוק הוא שלי, ביקש שלמה לחתוך את התינוק לחצי. נכמרו רחמיה של האישה הראשונה, ואמרה אל תחתכו אותו, ואילו האישה השניה אמרה כן לחתכו, פנה שלמה אל האמא שריחמה ואמר שהיא האמא האמיתית של התינוק.

ולכאורה תמוה איך שלמה פסק את הפסק על פי אומדנא? אלא יש ליישב ששלמה פסק על פי אומדנא בגלל שודא דדייני, כלומר שכל דיין שאין לו להוכיח אלא על פי סברה שלא מוזכרת בתלמוד, לא אומרים שהסברה תהיה מונחת עד שיבוא אליהו (כלשון הטור שם) אלא יש לדיין לפסוק על פי ראות עיניו או על פי נטיית דעתו, ועל פי דין זה פסק גם רבי בנאה (ועיין בבית יוסף שהוכיח מעוד מקומות בש"ס). ולכאורה היה אפשר ליישב את דברי הרמב"ם שאצל רבי בנאה מדובר שהיה זה שודא דדייני, אבל תירוצו זה הוא תירוצו רק לפי התוספות, אבל לפי רש"י אין זה יישוב.

הנה, נחלקו שרש"י והתוספות בכתובות (דף צד.) על ביאור הגמרא שמביאה את המחלוקת בין רב לשמואל. רב אמר שאם היו שני שטרות שיוצאים על שדה אחד ואנחנו לא יודעים לאיזה שטר התכוון המוכר, לפי רב הדין שיחלקו שני הקונים, ולפי שמואל שודא דדייני. רש"י פירש – לפי ראות עיני המוכר את מי הוא יותר אהב, ואילו התוספות מביא את דעת ר"ת שלמי שהדיין ירצה לתת. כלומר לפי רש"י שודא דדייני הוה אומדנא, ואילו לפי התוספות שודא דדייני לא הוה אומדנא, אלא דעת הדיין. ואם כן תירוצו זה הוא טוב רק לפי התוספות ולא לפי פירוש רש"י

אך אולי יהיה אפשר ליישב את הרמב"ם על פי מחלוקתם של האחרונים.

הברכי יוסף (או"ח סימן לב סק"ד) שאל, שמצינו בגמרא כמה פעמים שהאמוראים מסתפקים על מקרה מסוים ולא יודעים מה לענות עליו, לכן הם משאירים את הספק ותיקו, כלומר שאליהו הנביא יתרץ קושי ובעיות, 'יהיה מונח עד שיבוא אליהו'.

שואל הברכי יוסף, והרי אליהו הנביא היה מצוי לאמוראים, ולמה הם לא שאלו אותו כבר אז? ומיישב שלא בשמים היא, ואי אפשר לפסוק על פי אליהו, ורק כשיגיע כחכם גדול יוכל לפסוק לנו איך לנהוג (עיי"ש מה שהוסיף בהרחבה).

והביא שכתוב ביומא (דף עה.) תניא, רבי יוסי אומר כשם שהנביא היה מגיד להם לישראל מה שבחורין ומה שבסדקין, כך המן מגיד להם לישראל מה שבחורין ומה שבסדקין. כיצד? שנים שבאו לפני משה לדין זה אומר: עבדי גנבת, וזה אומר: אתה מכרתו לי. אמר להם משה: לבוקר משפט. למחר אם נמצא עומרו בבית רבו ראשון – בידוע שזה גנבו, אם נמצא עומרו בבית רבו שני בידוע שזה מכרו לו. כלומר שמשה היה פוסק על פי המן מי צודק.

הקשה התוספות יום הכיפורים איך משה פסק על פי המן והרי לא בשמים היא, והתורה אמרה על פי שנים עדים יקום דבר, ותירץ שמשה היה פוסק על פי דין, ורק לאמת דבריו השתמש בהוכחת המן.

וכתב הברכי יוסף, שמה שאנחנו אומרים לא בשמים היא זה רק בשביל לפסוק הלכה שהסתפקנו בה, אבל לברר את המציאות אפשר לפסוק על פי נביא ועל ידי רוח הקודש (והביא הוכחות לכך עיי"ש). וכן הביא את המשנה למלך (אישות פרק ט הלכה ו) שכתב שבספק מציאות אליהו יכול לברר, אבל בספק דין אין לומר יהיה מונח עד שיבוא אליהו. וכן תירץ המהרי"ץ חיות (יומא שם).

ואם כך אולי יהיה אפשר לתרץ שבאמת רבי בנאה לא פסק דין, אלא רק בירר מציאות לאיזה בן התכוון האבא.

אך החסדי דוד (אהלות פ"ד הי"ג) כתב שתירוצי הברכי יוסף אינו עולה כהוגן על קושיית התוספות יוה"כ, כי גם דבר שנוגע לבירור המציאות שמספיק עד אחד או הנביא יכול להיחשב כעד אחד, אבל דברים שצריכים שני עדים, גם לבירור המציאות אין הנביא יכול להיחשב כשני עדים, שהרי התורה אמרה על פי שני עדים יקום דבר.

לכן פסק שבמקום שמספיק עד אחד יכול הנביא לפסוק, אבל בויכוח שצריך שני עדים, אי אפשר לפסוק ולברר את המציאות על פי נביא, ועל זה נאמר לא בשמים היא.

וגם **מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל** (בהערות ביומא שם) כתב שהקושיה של התוספות יום הכיפורים עדיין עומדת, כיון שגם דבר שמצריך רק עד אחד אי אפשר לברר על פי המן, כיון שאין זה בירור שקבעה התורה, שהתורה מצריכה או שני עדים או עד אחד כשר, ורק באיסורים שמספיק אפילו עד אחד פסול, הבירור הזה שנעשה מן השמים יכול להוכיח.

ואם כן עדיין קשה איך רבי בנאה הוציא ממון משאר האחים, הרי אלו דברים שצריכים שני עדים, ואין אפשרות ליישב שרבי בנאה רק בירר מציאות כנ"ל.

לכן יש ליישב את הרמב"ם על פי הריטב"א (בבא בתרא נח). שיישב שרבי בנאה הוציא ממון על פי אומדנא כיון שהאחים קיבלו על עצמם שרבי בנאה ידון אותם על פי מה שיראה בעיניו, ואפילו אם ידון אותם שלא על פי דיני תורה.^א

לכאורה היה קשה על הרמב"ם מהגמרא במכות (דף כג:) שהגמרא שם מביאה את המקרה של תמר ויהודה, ושואלת שכתוב (בראשית לח כו) "ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני". לכאורה הפירוש הוא שתמר צדקה וממני היא התעברה, ואם כן יש להקשות **מנין ידע דלמא כי היכי דאזל איהו לגבה אזל נמי אינש אחרינא** מניין יהודה יודע שהיא התעברה ממנו, אולי כשם שהוא בא אליה אולי אדם אחר בא עליה. אלא וודאי שתיבת 'ממני' היא לא מדברי יהודה, אלא **יצאת בת קול ואמרה ממני יצאו כבושים ממני** יצאו הדברים הנעלמים האלו, שגורתי שיצא זרע מבין שניהם כיון שתמר זכתה שיצאו ממנה מלכים.

בהמשך מקשה הגמרא **אמר רבא דלמא יהודה כיון דחשיב ירחי יומא ואיתרמי**. מניין הגמרא מוכיחה מפסוקים אלו שיצאה בת קול, אולי יהודה הוא זה שאמר 'ממני', והוא ידע שזה ממנו כיון שהוא חישב חודשים וימים, ולפי החשבון ידע שהוא זה שבא עליה. דחזינן מחזקינן דלא

א. אמנם זה קצת קשה, שהרי בגמרא אחר כך מבואר שאחים הלכו והלשינו על רבי בנאה לפני המלך.

חזינן לא מחזיקנן מה שאנחנו רואים בעיניים שלנו אנחנו מחזיקין שזה מה שהיה, ומה שלא (הבת קול) אנחנו לא מחזיקים שכך היה.

אם כן רואים מפורש שרבא סבר שמעמידים באומדנא כזו של חשבון חודשים וימים.

אך כתב מו"ז הגר"י זילברשטיין שליט"א (בחשוקי חמד מכות שם) שאפשר לדחות את הראיה מיהודה, ששם מדובר בבן נח, ואולי בבן נח מועילה אומדנא. והביא את המנחת חינוך (מצוה פב סק"ב) שהסתפק אם בן נח נהרג על פי אומדנא, וכתב שמצד הסברא אינו נהרג. אך יתכן שבממונות הוא קל יותר, ומוציאים ממון על פי אומדנא.



אוצר זרעים

בעניין חיוב נטילת ידים באוכל פרי מעשר שני ♦ מן המוקף
בתרומת מעשר

הרב אברהם הרשטיין

כולל פוניבז'

בעניין חיוב נטילת ידים באוכל פרי מעשר שני

איתא בגמ' (חולין דף לג) דשיטת חכמים היא ידידים לא מטמאות בנגיעה במעשר שני, ובאכילה יש חיוב נטילה. ודעת רש"י בחגיגה דף י"ח דאוכל פירות מעשר שני לחכמים אין חיוב נטילה אלא בפת. אמנם דעת הרמב"ם בפיהמ"ש בחגיגה פ"ב ובמסכת מכשירין פ"ד דאדם הבא לאכול פרי מעשר שני יש לו חיוב של נטילת ידים. אבל כשנוגע בפרי בידים מבואר בגמ' דלא חלה טומאה במעשר מכח סתם ידים. והטעם הוא דאין טומאת שלישי במעשר. וקשה, הרי טעם נטילת ידים הוא לטהר את ידיו שלא יטמאו את האוכל. ומה הטעם לחייב נטילה באוכל אם ממילא ידיו לא יכולות לטמא את המאכל. והגמ' בשבת יד: מקשה דשלמה תיקן טומאת ידים מהא דתיקן נטילת ידים, והגמ' עונה דשלמה גזר דוקא לקדשים. ומבואר דאם אין טומאת ידים לא שייך לחייב נטילה, דיד שלא מטמאה אין טעם לנוטלה. ולכן אוכל שלא מוכשר שרי לאוכלו. וחזינן דאין פסול טמא בגברא שידי טמאות, דאוכל שלא הוכשר שרי לאכול.

ונראה לומר דיסוד דין נט"י הוא ידידים שקיימת בהן טומאה כלפי המעשר שני שהוא בא לאכול, ובנגיעתו בפרי נדון שהמעשר מחובר לטומאה. וחז"ל חייבו אדם שידי טמאות שבא לאכול מעשר שני, שידי בפשטות יגעו במעשר ואז המעשר יחול בו מצב של חיבור לטומאה. ואף שבמעשר שני אין חל שם שלישי, זהו לגבי זה שתחול בו חלות טומאה. אבל חיבור לטומאה חל. ולכן יש חובת טהרה על הידים, שמעשר שני שמתחבר מכח נגיעתו לידיים טמאות חל בו פגם דטומאה. וחכמים חייבו אדם לטהר את ידיו כדי למנוע מצב דאוכל מעשר שני יתחבר לטומאה. ודוגמא לדבר איסור טומאה בכהנים, דכתב הרוקח דאשת כהן מעוברת לא תכנס לאוהל המת משום העובר, וקשה דטהרה בלועה אינה ניטמאת. וכתבו האחרונים דאיסור טומאה בכהן הוא המגע במת, אף שלא חלה בו טומאה.

כך שעצם מגע המעשר שני בידים טמאות עושה שהמעשר נפגם מחמת חיבורו לטומאה, אלא דלא חלה בו חלות טומאה, ולכן שרי לאכול אותו. ואינו כמעשר שני שנגע בראשון לטומאה, דנאסר באכילה מחמת שאסור לאכול מעשר שני טמא. ולכן פשוט שאינו מטמא אחרים.

ולמרות שלא חלה בו חלות טומאה כשנגע בשני, הוא נדון כמעשר שהתחבר על ידי מגעו לטומאה. ודבר זה הוא פגם במעשר. ולכן חכמים תקנו שיש חיוב לאדם הבא לאכול מעשר שני לטהר את ידיו, שחייב לטהר את ידיו, כדי שלא יפסול את המעשר, ויחול בו פגם טומאה מכח נגיעתו בידיו.

משא"כ בפרי שלא הוכשר לקבל טומאה, דכה"ג אין בו פגם טומאה, מחמת שנגעו בו ידים. שאינו בר טומאה. ודומה לכלי שלא נגמר מלאכתו (חולין קיח) שלא חל בו חיבור לטומאה ופגם טומאה. ולכן רשאי לאוכלו בידים לא נטולות. ונתבאר דמעשר שני שנוגע בסתם ידים חל בו

פגם טומאה, מחמת זה שנתחבר לטומאה, אלא דאין בו קבלת טומאה, ולא חלה בו טומאה. אבל חיבור לטומאה נתפס בו, ולכן חכמים חייבו אדם הבא לאכול מעשר שני וידיו טמאות לטהר את ידיו קודם אכילתו, דאל"כ בפשטות שיגע במעשר יעשה קלקול במעשר. [אבל אדם שרוצה לאכול ונטל ידיו, רשאי לאכול מעשר שני שאדם אחר נגע בו בידים לא נטולות, דאין כאן חלות טומאה בפרי ולא נאסר באכילה מחמת שנגע בידים טמאות]. אלא שחכמים תקנו שאדם יפקיע טומאת ידים כשהוא בא לאכול מעשר שני, אם הידים יוצרות פגם במעשר כשיגע בפרי.

ונתבאר דיש פגם במעשר מחמת זה שהאדם נוגע בו בידים, אף שלא חל בו פסול טומאה. דלא שורה בו טומאה, ואין הטומאה נמצאת בו. אבל נקבע בו שהיה מחובר לטומאה, מכח שנגע בידים. ומעשר שנתחבר לטומאה קיים בו פגם דטומאה, ולמנוע זאת חכמים חייבו אדם שידי טמאות לטהר את ידיו.

אבל כשאוכל דבר שלא הוכשר אינו חייב לטהר ידיו, דכה"ג לא יחול פגם טומאה בפירות אם יגעו בידיו. וממילא אין ענין לטהר ידיו, דמה אכפת לן אם יגע במעשר. ולא יפגם מידו, ולכן שרי לאכול מעשר שלא הוכשר ללא נטילת ידים.

והקשה המנחת חינוך (מצוה קו) מדוע יש חיוב נטילה באוכל בשר חטאת, כדכתב רש"י בחגיגה דף י"ח והרי אין טומאת ידים במקדש ולא יטמא הבשר מידי הטמאות, ומה העניין ליטול ידים.

ויש ליישב, דהא דאין טומאת ידים במקדש נאמר שלא חלה חלות טומאה במקדש בדבר שנגע בידים טמאות. ואין בהם כח מטמא. אבל הידים יש להן שם דבר טמא. וממילא בתקנת נטילת ידים לקודש נאמר דאדם שיש לו ידים טמאות, ואם יגע בקודש יחול פגם בקודש שהיה מחובר במגעו לטומאה, נאמר שחייב לטהר ידיו כדי למנוע שלא יחול פגם בקודש שהוא בא לאוכלו. אבל חלות טומאה מכח ידים לא חלה במקדש. אבל קדשים שלא הוכשרו שרי לאכול בידים טמאות, דהתם לא חל אף פגם טומאה מכח נגיעתם בידים טמאות. וכה"ג אין צורך לטהר את ידיו. וזוהי מבואר מדוע אדם שמניח מפה על ידיו לא בעי נטילת ידים, וביאר הרמב"ם (שאר אבות הטומאות פ"ח ה"ט) דמותר, דאין חוששין שמא יגע.

וחזונו דכל טעם הנטילה הוא למנוע את נגיעת הידים הטמאות בתרומה, וכשאין חשש שיגע אין נטילה. ולכן מועילה מפה לפוטרו מנטילה. ולא משמע ברמב"ם שהיתר מפה הוא מפני שנדון את האדם כאדם שאין לו ידים, אלא שכשאין חשש מגע הוא פטור מנטילה.

ולהלכה משמע ברמב"ם דאין חיוב נטילה באוכל פרי של מעשר שני, דכתב הרמב"ם (פ"ח הל' שאר אבות הטומאות ה"ח) שלמה המלך גזר על הידים שניות ולא גזר אלא לקודש, ואח"כ גזרו חכמים אף לתרומה, ולפיכך צריך נטילת ידים לתרומה. והרמב"ם נקט תרומה, ומדלא נקט את התקנה על אוכל מעשר שני, משמע דההלכה לא כחכמים אלא כדעת ר"מ שפוטרו מנטילה. וכן כתב בראשון לציון דהרמב"ם פוסק כר"מ דפטור מנטילה. ובליקוטי הלכות פ"ב דחגיגה כתב

להלכה שהאוכל פרות מעשר שני חייב נטילה, וצ"ב. ובדרך אמונה פי"א תרומות כתב דאוכל פרי של מעשר שני פטור, וציין המקור דעת רש"י.

איתא בגמ' (לג) דסבר חולין שנעשו על טהרת הקודש לית בהו שלישי, וכן פסק הרמב"ם (פי"א מאה"ט ה"ט). ומבואר דטומאת שלישי שלא שייכת בחולין, ורק דבר עדין כתרומה וקדשים מקבל טומאה כזו. ואף חולין על טהרת הקודש, משום שהם מציאות של דבר חולין אין בהם טומאות דלא שייכות בחולין.

וקשה דכתב הרמב"ם (פ"ח מאה"ט ה"ט) לט אדם ידיו במפה ואוכל בתרומה בלא נטילת ידיים ואין חוששים שמא יגע אבל לא יעשה כן בחולין שנעשו על טהרת הקודש או טהרת תרומה גזירה שמא יגע לפי שאינו מקפיד עליהם. וקשה, מדוע צריכים כלל נט"י בחולין על טהרת תרומה או קודש, והרי להרמב"ם אין להם טומאת שלישי, ואיך הידים יטמאו אותם.

ולמשנ"ת ניחא, דרק חלות שלישי ורביעי אין בהם, אבל הידים שהן שניות חשיבי לגבייהו דבר טמא, ויש חיוב לא לעשות חיבור של תרומה או קודש לידיים טמאות, ולכן יש חיוב של נט"י. וסובר הרמב"ם שלזה לא יועיל לט ידיו במפה, משום שלא נזהר וחיישינן שמא יגע. וחזינן ברמב"ם שכל החשש שמא יגע הוא מפני דהנגיעה גם כשהיא לא מטמאת עושה פגם, דהיה מחובר ליד טמאה. והרמב"ם לא כתב שעצם הידים ששניות יש חיוב נטילה, אלא כל החשש שמא יגע שעצם המגע זהו הקלקול.

דהמגע וחיבורם בנגיעתם ליד טמאה זהו דבר פסול, ויש תקנת נט"י להפקיע קלקול זה.



הרב דוד הירש

אשדוד

מן המוקף בתרומת מעשר

א.

הפרשת תרומת מעשר אינה צריכה להיות מן המוקף, כך מפורש במשנה במסכת ביכורים (פ"ב מ"ה)*.

ובתוספתא בסוף מסכת טבול יום מבואר שכיון שכן – אין לגבי תרומת מעשר תנאי בית דין שדוקא אם תעלה בשלום או היא תרומה, שכן היה יכול לקרוא לה שם תרומה אחרי שיוציא את החבית מן הבור, וכיון שהוא קרא לה שם בטרם הועלתה מן הבור – מסתמא לא איכפת ליה אם תעשה מדומע, ולפיכך ליכא עלי' תנאי בית דין כלל. מה שאין כן בתרומה גדולה (שצריכה הפרשה מן המוקף וצריך לקרוא לה שם תרומה כשהחבית עדיין בבור, והשתא מתיירא שמא תשבר ותעשה מדומע, לכן יש תנאי בית דין שרק אם תעלה שלום או היא תרומה. ע"פ ביאור הגר"א לתוספתא. יעוין בכל זה בסיומא דטבול יום במשנה ובתוספתא).

ממשיכה התוספתא: "היה תורם תרומה ותרומת מעשר כאחד (באור הגר"א: שמעלה מן הבור כדי תרומה ותרומת מעשר וקראם שם לשניהם), אף תרומת מעשר אינו שלם (הגר"א: דאם נשברה (-החבית) ונשפכה לבור בטלה אף שם תרומת מעשר שקראה, פי' דכיון שהיה תנאי ב"ד שתהא בטל שם תרומה אם תשבר – מסתמא היה תנאי ב"ד גם על התרומת מעשר שתהא בטל, כדי שלא יעבור על מה שהקדים תרומת מעשר לתרומה גדולה², שהרי התרומה גדולה כבר בטלה כשנשברה, ותרומת מעשר קיימת, אלא ודאי על שניהם היה התנאי).

ומסיימת התוספתא: "ר' יוסי אומר בכולן אם היה הדיוט ולא התנה, תנאי בית דין הוא".

אומר על כך המנחת בפורים: "בנוסחת הגר"א רבי יוסי אומר¹. – לפי הנראה הכוונה דלר"י סתמא התנאי הוא אף על תרומת מעשר אף שאינו תורם רק תרומת מעשר ולא בצירוף עם תרומה ביחד".

מהו טעמו של רבי יוסי שיש תנאי בית דין לגבי תרומת מעשר אף בלחודוהי?

שמא יתכן דסובר רבי יוסי שגם תרומת מעשר צריך להפריש מן המוקף דוקא, אשר על כן דינה ודין תרו"ג חד הוא.



(א). ויעוין היטב ברמב"ם הלכות תרומות פ"ג ה"כ.

(ב). ומסביר הדרך אמונה (הלכות תרומות פ"ד ס"ק ר') שעובר בזה על הלאו של מלאתך ודמעך לא תאחר (שמות כב, כח, יעו"ש ברש"י: לא תאחר – לא תשנה סדר הפרשתן לאחר את המוקדם ולהקדים את המאוחר).

(ג). לא ברור למה הוא תולה דבריו בנוסח הגר"א, ולכאורה גם לנוסח הגדפס כן הוא.

ב.

ואם היתה רשות נתונה לומר, אולי מצינו שיטת קדמונים הלומדת כן בדברי הספרי, שגם בהפרשת תרומת מעשר בעינן מן המוקף.

דהנה הספרי בפרשת קרח (ריש פסקא קכב) אומר על הפסוק (יח, ל, המדבר בתרומות מעשר) "ואמרת אליהם בהרימכם את חלבו ממנו...": "הרי זה אזהרה לבית דין שלא יהיו תורמים אותו אלה (=אלא) מן המחובר".

אומר בפירוש המיוחס לראב"ד (יצא לאור מכת"י בשנים האחרונות ע"י "מכון סופרים"): "אלא מן המחובר – היינו מוקף, וגרסינן 'מן המחובר לו', ו'ממנו' דריש לה".

ושם בהערות "זכרון יוסף טוביה" הביאו שבילקוט וברבינו הלל והגר"א שינו את הגירסא מ'מחובר' ל'מובחר', "דלכאורה אין שום מובן לגירסת מחובר, דאדרבה תורמין רק מן התלוש. ועל זה חידש רבינו לגרוס כמו שהיה בספרים 'מחובר' בלי לשנות הגירסא, ופי' מחובר שסמוך לו ודריש מ'ממנו', וא"ש גירסת הספרים".

והנה הר"ש (בסוף מסכת טב"י) כבר שואל איך יתכן שתרומת מעשר לא בעיא מוקף: "ואע"ג דמוקף נפקא לן מדכתיב 'את מקדשו ממנו' וההוא קרא בתרומות מעשר כתיב?!", ומסביר: "הא אמרינן בירושלמי בפ' שני דתרומות (ה"א) תרומת מעשר לימדה על תרומה גדולה שניטלת מן המוקף, והיא (-תרומת מעשר) ניטלת שלא מן המוקף, ומנין שלא מן המוקף? דכתיב (במדבר יח, כח, לגבי תרומת מעשר) 'מכל מעשרותיכם' – אפילו אחד ביהודה ואחד בגליל".

אך כמדומה שבספרי על פסוק זה, 'מכל מעשרותיכם', אין נמצא דבר וחצי דבר כלימוד הירושלמי "אפילו אחד ביהודה ואחד בגליל". וכיון שהמיוחס לראב"ד אינו רומז כלל שדרשת הספרי (שלא יהיו תורמים אותו אלא מן המחובר [לו]) אינה מתייחסת לתרומת מעשר אלא לתרו"ג, נלע"ד שהוא לומד בספרי בפשטות שהלימוד הוא לתרומת מעשר, שהפרשתה צריכה להיות מן המוקף.

אם כנים אנו בזה, מצאנו חבר לשיטת רבי יוסי אליבא דהמנח"ב וכפי שחשבנו לומר בטעמו.



ד). ואפשר להוסיף: הג"ר דוד פרדו בספרי דבי רב.

ה). גם הר"ש סיריליאו בפירושו לירושלמי תרומות פ"ב ה"א, בד"ה 'מלמדת על תרו"ג' שהיא ניטלת מן המוקף, מביא כן את הספרי: "דתניא בספרי 'בהרימכם את חלבו ממנו' – שלא יהו תורמין אלא מן המחובר לו" (אלא שהוא ממשיך אליבא דשיטת הירושלמי "ואם אינו ענין לתרומת מעשר כדמפרש ואזיל תנהו ענין לתרו"ג").

אוצר הספרים

סקירה על ספרו של הרב אליהו מרגליות – מבריסק ועד קוסבה
♦ השערה חדשה מי היה רבו של החינוך

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן, ב"ב

סקירה על ספרו של הרב אליהו מרגליות – מבריסק ועד קוסבה

הספר 'מבריסק עד קוסבה' שהגיע לשולחן המערכת, הוא ספר במהדורה מחודשת ומורחבת של הספר עקרונות עיון התלמוד (עליו נכתב בשעתו מאמר ביקורת בירחוננו מהרב יהושע ענבל, בגיליון ו', ותגובת המחבר לביקורת פורסמה בגיליון ז'). הספר עבר עיבוד רב, ויצא במהדורה חדשה, באופן צורני ומושך יותר, כמותאם לכלל הציבור הרחב, ע"י בית מוציאים לאור - יפה נוף. לספר הוקדמו מבוא על תושבע"פ בהלכה ובאגדה, ועוד תוספות רבות, וניכרת השקעה רבה הן בעיבוד של החומר הישן, והן בתוספת פרקים רבים, עד שבהחלט ניתן לומר כי פנים חדשות באו לכאן.

כבר בפתיחה מציג לנו המחבר את שורש ה'בעיה' בעצם הכתיבה על נושא זה, שהוא פחות מקובל בלשון המעטה בציבור הישיבתי חרדי (על אף שהשיח בבחינת תושבע"פ מסביב זה בישיבות קיים גם כיום). כי בשעה שבעולם המדעי הכללי, מסתבר שלעיתים אפילו בעלי שיטות העיון השונות היו שמחים לנתח את שיטותיהם, והמניעים שלהם לבחור דווקא בהם. אצלנו, אי אפשר לעמוד על שיטותיהם השונות של גדולי הדור - המבטאות הן את אופים, והן את כלל תפיסת עולמם העיוני וההשקפתי - אלא מתוך משפט אחד או שנים שלהם. כגון במקרה הנוכחי, כידוע רבינו חיים איש בריסק אמר (ביידיש): אותנו לא מעניין הלמה אלא המה. ולעומת כן, רבינו אברהם ישעיה קרליץ החזון איש, התבטא בביקורתיות רבה כדרכו בספר אמונה ובטחון על השיטה הישיבתית וכינה אותה: הגיונות חיצוניות בהלכה.

הסיבות לכך מורכבות, אבל במילה אחת אפשר לומר: שהעניין כאן הוא דבר ראשון הפנימיות, ודבר שני, אולי חיצוני אבל בהחלט משפיע, הוא השמרנות. אף אחד מהאישים הללו, לא בא בעצם 'לחדש' שיטה, כי הלא התורה ניתנה בסני, ואין אנו מנסים לחדש, אלא לכל היותר להפך, לחזור ולהעמיד לפעמים מה שנשכח בעקבות הזמן, והצרכים השונים שלו. ואם כן מה מקום יש לדבר על שיטות חדשות בלימוד?

כך שבעיני האישים הללו, המונח חידוש, הוא לא דווקא התמקדות במה הם כן רוצים לומר, אלא במה אינם רוצים לומר. לפי הגר"ח, אין לנו להתמקד בלמה, כי מי יכול להשיג את שכל התורה, וחלילה לנו להגשים ולהאניש אותה, ולכן אין לנו אלא להתמקד במה. ולעומת כן החזון איש, ביקורתו על הלימוד הישיבתי, מתמקדת שוב במה שלדעתו אין לעשות, אין לנו לחפש הגדרות (גם לא טעמים כמובן), בתורה, אלא צריכים להישאר בחשבון הסוגי' ורבותינו הראשונים. והסברות שהרי כן נאמרות, והרבה סברות נאמרות ע"י החזון איש (שלא כמו אצל המהרש"א למשל בו הוא מצדד בביקורתו על הישיבות על רע ומר על עזוב את לימודם בו), כמו ע"י רבותינו הראשונים, הסברות האלה אינן באות לשם הסברות, הן באות מבפנים, מתוך ראיית כלל

הסוגיא. בעל כרחינו מצטיירת לנו תמונה, עמוקה, של השיח, ולאן זה מוביל, וכך אפשר גם ללכת מנפק"מ אחת לאחרת, ולבדוק את גבולות הדין או התקנה.

ולכן גם כתיבה על נושאים אלה, היא באיזה מין טאבו מסוים, כי איך נוציא החוצה, מה שאמור להיות מוסתר, כי זה מעולם לא נעשה במודעות, חיצונית, וגם החשש גדול, שבלאו הכי קיים, אבל הוא מתעצם כאן בפרט, להגיע לאיזו שטחיות, וחיצונית. בעקבות כך. למשל לומר, שהזחון איש הוא ה'למה', לעומת רבי חיים שהוא ה'מה', זה כמובן מפתה, זה קליט, וזה גם נכון במובן מסוים, כי החזון איש בסופו של יום, נוטה מאד לסברות אנושיות, בעוד הגר"ח להגדרות מופשטות, וכמו שהאריך המחבר בדוגמאות רבות מאד בספרו. [לדוגמא, ידוע מאד הוויכוח של החזון איש עם הגר"ח בהלכות יסודי התורה, האם היסוד במה שמצויים למסור נפש על גילוי עריות הוא, משום שחשבה התורה עריות כאיבוד נפש, כמו שנא' כי כאשר יקום איש על רעהו וגו', וממילא הוא בכלל מאי חזית שנא' לעניין רציחה, וכדעת התוס'. או דילמא שהוא גזיה"כ בעבירות חמורות אלו, כדרכו של הגר"ח עפ"י הרמב"ם]. אולם הלא החזון איש בדבריו מתנגד גדול לחיטוט בסברות, וקורא שוב ושוב לעמל התורה בחישוב השיטות ובפשט, ואיך ניחס לו את בקשת הלמה. ולכן הניסוחים חייבים להיות עדינים מאד, ומתונים. כמובן, הדברים אמורים גם לעניין שיטת הגר"ח, שאמנם בה קל יותר, לא ללכת לאיבוד, אבל קל מאד בפרט בה להגיע לשיטות, בעוד הדברים מורכבים הרבה יותר.

ובעניין זה נראה שהמחבר עשה צעדים גדולים שלא להיכשל בכך, על אף שכאמור, דווקא בגלל הנושא העדין כ"כ קשה מאד שלא ליפול בכך כאן ושם, וצריך זהירות רבה בניסוחים, שלא להיקלע לפשטנות ושיטות הנושא.

יש להוסיף, שניכר שהמחבר עושה שימוש נרחב במונחים הלקוחים בספרות המדעים הכללים, והוא מצדיק את הדבר, מפני שלדעתו אלו מונחים, שרק ע"י אפשר לקבל פרספקטיבה רחבה, וגם לקצר במילה אחת, מה שלולי כך היה צריך להיאמר בעשרה מילים. אולם יש לדון על היישום שלהם לעולם פנימי וסגור כמו לימוד תורה, שהוא נובע מתפיסות עולם על רוח"ק המתנוסס בתורה שבעל פה, ואף שהדבר מקובל ברמה מסוימת, בישיבות גם, כמו לדבר על פוזיטיבי והנגטיבי (שלילי וחיובי). המחבר הרחיב מאד את השימוש במונחים אלה (בדומה להגרי"ד מבוססון זצ"ל, אבל כשעסק בעולם הכללי יותר בהקשרו לעולם היהודי) עד שהוצרך בסוף הספר למילון מונחים, דבר שיש לדון בו, כי יתכן מאד, שלשם ניתוח עולם פנימי של גדולי ישראל - רצוי להשתמש בשפתם הם, דהיינו בלשון הקודש, או יידיש במקרה הזה.

ניכר הדבר, שהמחבר עצמו שרוי במובן מה בשני העולמות האלה, ולראיה על כך, שהספר הוקדש לעילוי נשמת ראש כולל חזון איש, הגר"נ קרליץ זצ"ל, ומהצד השני של המתרס, הוא רואה עצמו כתלמידו של ראש ישיבת חברון בירושלים (וכנסת הגדולה בקרית ספר), הגר"ה זקס זצ"ל, שיסודו בלימוד הוא מר' ראובן גרונבסקי זצ"ל (חתנו של ר' ברוך בער ליבוביץ זצ"ל) בתורה ודעת בארה"ב. כך שניכרת השפעתם המכרעת של חוגי חזון איש, ושל הלימוד הישיבתי, שהמחבר מעיד על עצמו שאותו הוא מנחיל בישיבה בה הוא מלמד. עם זאת, ניכר מבין ריסי

עיני הספר, שליבו נמשך אחרי בית מדרשם של החזון איש ובעיקר תלמידיו, כמו הרב גדליה נדל זצ"ל.

אם כך, ניתן יהיה לצפות, כי המחבר ימשיך ויעסוק במלאכת הקודש הזו, בניתוחם של שיטות הלימוד אלו, הממשיכות לנסר בחלל בית המדרש גם בימינו, עם כל ההתפתחות הדקות הנובעות מכך, והספר הבא כבר ייקרא 'מבני ברק עד ירושלים'.



הרב אהרן אופיר

השערה חדשה מי היה רבו של החינוך*

אחד ממעתיקי החינוך הקדמונים כתב בראש הספר שחיברו רבי אהרן הלוי, והעתיקו כן אחרונים רבים. אמנם כבר החיד"א בשם הגדולים בד"ה רבינו אהרן הלוי, ערער על זה, שהרי כשהחינוך מזכיר את הרמב"ן כותב עליו ז"ל, ומאידך כותב בכמה מקומות על דבריו – מפי מורי ישמרהו אל, ועוד דכמה זימני דעת החינוך אינה כהרא"ה, ע"כ. וכוונת החיד"א להוכיח שאינו הרא"ה, כי הרא"ה הוא תלמיד הרמב"ן, כמבואר מדבריו בכמה מקומות בבדק הבית. מכל זה מבואר שהחינוך חיבר את ספרו בחיי רבו, ואחר פטירת הרמב"ן.

יש להוסיף לחזק שהחינוך אינו הרא"ה, מחמת היפך הסגנונות, שהרא"ה תקיף וחדשן, והחינוך שפל רוח ולא מחזיק טיבותא לנפשיה אלא לרבותיו כמבואר בפתיחת ספרו, וכותב בעדינות ולא מתעסק בחידושי הלכה.

החינוך בסוף הקדמתו כתב על עצמו – אני הדל באלפי, תלמיד התלמידים שבזמני, איש יהודי מבית לוי, ברצלוני. ידוע לנו שבברצלונה בדור שאחרי הרמב"ן, חיו ופעלו הרשב"א ובית מדרשו ובתקופה מסוימת גם הרא"ה ובית מדרשו. במבוא למנחת חינוך הוצאת מכון ירושלים, האריך רבי דוד מצגר להוכיח שדברי החינוך יותר מתאימים לבית מדרשו של הרשב"א מאשר לבית מדרשו של הרא"ה.

יש לדקדק על לשון החינוך – תלמיד התלמידים שבזמני, שלכאורה אין דרך לכתוב כזו לשון שיש בה מעט זלזול ברבו, אלא א"כ רבו עצמו היה רואה עצמו כפוף לרבותיו בזמן ההוא – דבר שקשה להולמו על הרשב"א או הרא"ה.



האם מהר"ם חלאוה הוא רבו של החינוך?

מצאנו בכמה מקומות שמביא החינוך דברים בשם רבו, והם נמצאים בחידושי מהר"ם חלאוה על פסחים, וכן מצינו דברים השנויים במחלוקות מסועפות והחינוך ומהר"ם חלאוה סוברים דבר אחד, ועולה מזה אפשרות שמהר"ם חלאוה היה רבו של החינוך.

א. אמר לו הגוי להתרפאות ממים או מאילן ולא הזכיר לו של עבודה זרה ואינו מוצא מים ואילן כזה אלא של עבודה זרה האם מותר להתרפאות משל עבודה זרה. החינוך במצוה רצו, כתב דבירושלמי בשבת משמע דאסור, אבל מצא החינוך שבחידושי מוריו כתוב דבירושלמי בעבודה זרה נראה דמותר, ע"כ, וכן פסק מהר"ם חלאוה בפסחים כה. ד"ה בכל, על פי הירושלמי.

* מאמר זה הוא כפירות הנושרים מספרי אור חדש, שבו נאספו רבבות של שיטות ראשונים שלא נזכרו בבי"ו והוא מסודר על סדר כל הטו"ש והבי"ב בכל ד' החלקים, וניתן לקבל מהדורה דיגיטלית (או לרכוש מודפס) על ידי בקשה למייל A0583234688@GMAIL.COM.

ב. נתן העיסות שאין בכל אחת כשיעור על לוח שאין לו תוך האם מצטרפים לחייבם בחלה. החינוך במצוה שפה, הביא להלכה בשם רבו דאינו מצטרף, וכן פסק מהר"ם חלאוה בפסחים מח: ד"ה תניא.

ג. הוציא מהתנור עיסות שאין בהם כשיעור והניחם על גבי דבר שאינו מצרפן ולאחר מכן הניחם בכלי המצרפן האם מצטרפות וחייבות. החינוך במצוה שפה, הביא דרבו ס"ל דדוקא אם הוציאן בתחילה לתוך דבר המצרפם מצטרפות, ע"כ, וכ"כ מהר"ם חלאוה בפסחים מח: ד"ה תניא, דהא דאמרינן הסל מצרף היינו דוקא סל ראשון שרדה לתוכו את הפת בעודה חמה, ע"כ, והחינוך שם כתב דגדולים ונכבדים חולקים על זה, ע"כ. יצוין שדין זה לא מצאתיו בשאר הראשונים.

ד. באיזה תערובת אמרינן דמותר למכור הכל ויוליך דמי האיסור לים המלח או למכור הכל חוץ מדמי יין נסך שבו. הטור והב"י ביו"ד סי' קלד, ב ד"ה יין נסך גמור, הביאו בזה מחלוקת, ויש להעיר דהרא"ה בבדק הבית ה, ה, ס:, כתב דאם נתערב חבית בחבית מותר למכור הכל ולהוליך הנאה לים המלח אפילו ביין נסך גמור, ואם נתערב יין ביין לא מהני אף בסתם יינם, ומאידך החינוך במצוה קיא, כתב דחבית בחבית אף ביין נסך יכול למכור הכל חוץ מדמי יין נסך, ויין ביין ביין נסך אין לו שום תקנה ובסתם יינם ימכור הכל חוץ מדמי יין נסך, וכ"כ מהר"ם חלאוה בפסחים כז: בסוף ד"ה ולענין.

ה. האם מברכים על המרור והמצה בנוסח על אכילת או בנוסח לאכול. החינוך במצוה כא, כתב דמברכים לאכול, וכ"כ מהר"ם חלאוה בפסחים קיד. ד"ה ה"ג.

ו. האם השותה צריך ליטול ידו אחת לפני ששותה. החינוך במצוה כא, כתב דצריך, וכ"כ מהר"ם חלאוה בפסחים קטז: ד"ה נטל.

ז. האם מברכים ברכת המוציא וברכת על אכילת מצה על הפרוסה או על השלימה. החינוך במצוה כא, כתב דמברכים את שתי הברכות על הפרוסה (דלא כרוב הראשונים), וכ"כ מהר"ם חלאוה בפסחים קטז. ד"ה ולענין.

בעוד מקומות מצאתי שדעת מהר"ם חלאוה והחינוך שוות, והבאתי רק את המקומות שיש בדבר מחלוקת ראשונים מובהקת, ולא את המקומות שכמעט כל הראשונים הסכימו לשיטה הכתובה בחינוך ומהר"ם חלאוה. ומ"מ לא מצאתי עדיין בשום מקום שדעת החינוך שונה מדעת מהר"ם חלאוה. ההקבלה ביניהם בולטת, ובפרט לאור העובדה שספר החינוך עיקרו לא עוסק בחידושי הלכה ולא מביא הרבה דברים בשם רבו, וממהר"ם חלאוה יש בידינו חידושים רק על מסכת אחת*, ועם כל זה נמצאו הקבלות אלו. והאפשרות שמהר"ם חלאוה היה רבו נראית

א. יש בידינו שו"ת מהר"ם חלאוה וחידושי על פסחים, ובחידושי לפסחים מזכיר הרבה מחכמי ספרד ופרובנס, כגון הרי"ף והראב"ד והמאור והרמב"ן והרמב"ם והרשב"א והרא"ה. ובדברים קצרים כותב הרבה דינים, ובכל מקום מסיק את דבריו להלכה כדרך חכמי ספרד ופרובנס. וחיבר גם על עוד מסכתות, כמבואר מדבריו כגון שם כה. ד"ה זרוע, שציין למה שכתב בפרק חזקת בבבא בתרא, ושם כה: ד"ה אף, ציין למה שכתב במסכת סנהדרין, ושם כד: ד"ה צרעה, ציין למה שכתב במסכת מכות, ושם ו: ד"ה הלכך, ציין למה שכתב במסכת סוכה, ושם בד"ה שואלים, ציין למה שכתב במסכת מגילה, ושם ז: ד"ה כל, ציין למה שכתב במסכת שבת. ומסתבר שחיבר על רוב או כל המסכתות הנהוגות בזמן הזה. בשו"ת הנדפס לא מובאים שמות השואלים או פרטים עליהם. סימנים אופייניים לחידושי מהר"ם חלאוה הם שהוא כותב

הגיונית, ובעיקר לאור העובדה שהחינוך כתב על עצמו שהוא איש לוי מברצלונה, ע"כ, ומקובל שמהר"ם חלאוה היה תלמיד של הרשב"א בברצלונה, ודר בברצלונה ימים רבים, וקיבל תורה אף מרבי יהודה בן הרשב"א, כמו שהביאו במבוא לשו"ת מהר"ם חלאוה, שכתב כן בתשובה על עצמו (אמנם תשובה זו הודפסה בשו"ת ריב"ש החדשות, ובסופה חתום יצחק בר ששת. אולם מ"מ מכמה תשובות של מהר"ם חלאוה מבואר שהוא מבית מדרשו של הרשב"א, כמו שהביאו במבוא שם). ומעתה נוכל לומר שהחינוך היה בעיקר תלמיד של מהר"ם חלאוה בברצלונה, וכיון שעדיין הרשב"א או בנו יורשו היו חיים, על כן כינה עצמו 'תלמיד התלמידים שבזמני'.



'איכא למימר' במקום וי"ל, וכן שבסוף כל כמה דפים הוא כותב בקצרה את כל ההלכות שהעלה לאורך כל הדפים הקודמים, וכן התעסקות מרובה בדברי המאור והרמב"ן במלחמות.

אוצר חקר ועיון

סוגיית זמני היום בין התלמוד הירושלמי לבבלי ♦ שיעור חלה
ורביעית לדעת הש"ך והט"ז ♦ תגובה למאמרו של הרב יוסף
יונה בעניין מקום השוק

הרב שמואל פרץ

סוגיית זמני היום בין התלמוד הירושלמי לבבלי

שנינו בתלמוד הירושלמי תחילת ברכות:

"תני כל זמן שפני המזרח מאדימות זה הוא יום הכסיפו זה הוא בין השמשות השחירו נעשה העליון שווה לתחתון זה הוא לילה".

סמוך לשקיעה (למי שגר באזורים הרריים, לעיתים לאחר שהשמש מתכסת מעיניו אך עדיין לא שקעה באופק) נראית סמוך לקצה האופק המזרחי, על פני תחתית כיפת השמיים, אדמימות קלה (נקראת טבעת וונוס). הירושלמי אומר שכל זמן שאדמומית זאת נראית יום הוא. האדמימות נשארת אף לאחר השקיעה באופק כעשר דקות, מה שאומר שאף זמן זה הוא יום גמור^א.

נראה שזהו סימן הן לאנשים הגרים במקומות נמוכים, בהם השמש שוקעת באופק יותר מוקדם. והן לאנשים הגרים במקומות בהם האופק מוסתר על ידי הרים והשקיעה כביכול מוקדמת, אך מאידך אדמימות פני מזרח נראית גם בהם. ועל פי סימן זה ידעו שעדיין יום, על אף שהחמה כבר נסתרה מעיניהם. באשר לאנשים הגרים במקומות גבוהים בהם אין האופק מוסתר והשקיעה מאחרת, ראו ליד הערה 8 שנראה שכל עוד שפני מזרח מאדימות, אפשר

א). ככל הנראה הסיבה שסימן זה מצביע על היום על אף שהשמש כבר שקעה באופק, היא כנראה מפני שהאדמימות מוכיחה שהשמש עוד לא באה למקומה, מפני שאורה עדיין מופנה כלפי הארץ. ובתורה נאמר בכמה מקומות: 'ובא השמש' 'מבוא השמש' 'כי בא השמש', מה שמראה שהלילה מתחיל עם זמן בו השמש באה למקומה, ועל ביאה זו נסובה מחלוקת התנאים. נראה מהברייתא ש"ובא השמש" ביאת שמשו והאי וטהר טהר גברא, כך מסביר גם ר' אברהם אבן עזרא את פשט הפסוק.

שיטה כזאת מובאת בגאונים בהסבר דעת ר' אליעזר (מובא ברשב"א תחלת ברכות): "אבל בפירוש רבינו האי גאון ז"ל משום דחלוקתן של הני רבנן דנחלקו בברייתא כל חדא וחדא תלויה בדבר. דרבי אליעזר דאמר משעה שקדש היום, סבר ובא השמש ביאת שמשו דהיינו תחלת השקיעה והאי וטהר טהר גברא"

(נראה שהמילים "דהיינו תחלת השקיעה" הן מדברי הרשב"א שבא לפרש את דברי רב האי גאון על פי שיטתו, כדעת רבינו תם שיש שתי שקיעות).

כפירוש זה נראה קצת מלשון הספרא: "במים יובא" כולו כאחת. יכול מקצתו. תל-לו'. "ובא השמש וטהר". מה ביאת שמש כולו כאחת. אף ביאתו במים כולו כאחת. (ספרא שרצים פרשה ו פרק ב).

וכן ספרא אמור פרשה ד פרק ב: "עד אשר יטהר". יכול עד שיבא במים. תל-לו'. "ובא השמש וטהר". מה טהרה אמורה למטן. ביאת שמש. אף כן ביאת שמש.

וכן שם: "כי אם רחץ בשרו". יכול יהא מרחיץ אבר אבר. תל-לו'. "ובא השמש וטהר". מה ביאת שמש כולו כאחת. אף ביאתו במים כולו כאחת.

וכן נראה קצת מלשון הירושלמי תחילת ברכות: "אמ' ר' אבא. כת' 'השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה'. וכת' "ובא השמש וטהר". מקיש יציאתו לביאתו. מה ביאתו משיתכסה מן הבריות. אף יציאתו לכשיתודע לבריות" (וראו מה שכתבנו בפירוש סוגייה זו בירחון האוצר, כסלו תשפג).

וכן נראה קצת מלשון מדרש קהלת רבה (פרשה ח פסוק י): "אלא 'ויהי הם קוברים איש ויחי ויקם על רגליו". יכול לעולם. תל' "ויקם על רגליו". מלמד שלא היתה עמידתו אלא לפרוש מאותו צדיק בלבד. ומהו "ובאו". א"ר שמואל. שקעה שמשן והטהרו. הכד"א "ובא השמש וטהר".

עדיין לראות את השמש ממקומות גבוהים, ואולי זו הסיבה לכך שהעלמות זו נקראת ביאת השמש, אך ראו בנספח בעניין זה.

"הכסיפו זהו בין השמשות"

הכסיפו הכוונה להחווירת האדמימות¹, ואין הכוונה לזמן בו האדמימות מתחילה להחוויר, אלא לזמן בו היא מסיימת להחוויר לגמרי². האדמימות נעלמת, ותחתיה מתגלה צבע השמיים כאיך שהוא נראה באותה השעה (10 דקות אחר השקיעה) - בדרך כלל כחול בהיר ולעיתים כהה יותר, אך וודאי לא חשוך. זמן זה הוא בין השמשות, כלומר הוא בספק האם הוא יום או לילה.

"השחירו זהו לילה"

ולאחר מכן, כשהשחירו פני מזרח, זהו לילה. אך לא מיד כשהם מתחילים להשחיר, אלא שישחירו לגמרי שיהיה שווה התחתון לעליון (הרשב"א לא גורס נעשה העליון שווה לתחתון, ואפשר שהגירסה שלפנינו מושפעת מהבבלי (בנוגע להשחרה, לא ראיתי מציאות של תחתון ועליון באותו מקום לגבי השחרה, ואפשר שגירסת הרשב"א היא המקורית וצ"ע).

אם כן, זמן בין השמשות מתחיל מהעת בה פני מזרח מחווירים עד לעת בה הם משחירים, ובמה הסתפקו חכמים? אולי הם סברו שכשפני מזרח מאדמימות השמש וודאי בארץ, שהרי היא מאירה לקצה שמולה, ולכן וודאי יום, וכשפני מזרח משחירים השמש וודאי כבר באה, שהרי כבר חושך (אולי ידעו זאת במסורת אולי מסברה). ורק בזמן בו השמיים חיוורים ואין אדמימות אך גם אין חושך, הסתפקו שמה בכל רגע בזמן הזה יוצא היום.

הירושלמי נוקט דווקא פני מזרח, אך לא פני מערב, במערב כיוון ששם שוקעת השמש עצמה, עוד נראית האדמימות זמן רב, שנמשך עוד הרבה אחרי צאת הכוכבים, כמו שיוכל כל אחד להיווכח בעצמו. ולכן לא ייתכן שהירושלמי יאמר פני מזרח, אם הכוונה למערב, כשיש הפרש כה רב ביניהם³.

ב). הכסיפו הוא כל שינוי צבע, כדוגמת הכסף שמחליף צבעים בהתאם למה שמשחקף בו, וכאן הוא במשמעות של החווירו. מילות מפורש זה נמצאים במספר מקומות בחז"ל:

במשנה פסחים פ"ג מ"ה: ואיזהו שיאור כל שהכסיפו פניו כאדם שעמדו שערותיו.

תוספתא פסחים פ"ב הלכה כא: ר' יהודה בן בתירה אומר. יוצאין בחזרת ובחרול. ר' ישמעאל בי ר' יוחנן בן ברוקה או'. כל שיש סרף אין יוצאין בו. ר' יהודה או'. כל שמכסיף יוצאין בו.

תוספתא נידה פ"ו ה"ד (וכעין זה בבלי נידה מז ע"א, ושם יש עוד דוגמא): ואילו הן סימנה של בוגרת. ר' אלעזר בר' צדוק אומר. משיתקשו הדדים. ר' יוחנן בן ברוקה או'. משיכסיף ראש החוטם. ר' יוסי או'. משיקיף העטרה. ר' שמעון או'. משתיפשט את הכף.

ירושלמי פסחים פ"ב ה"ו: "ובמרו". ירק מר ופניו מכסיפין ויש לו שרף.

ובבבלי פסחים לט ע"ט: ר' יוחנן בן ברוקה אומר. כל שפניו מכסיפין. אחרים אומרים. ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין. רש"י דברים כ"ח כ"ב: "ירקון" - יובש ופני התבואה מכסיפין ונהפכין לירקון קמ"א בלע"ז (אליידיגער געל געווארענער זאנג).

ג). כך נראה בפשטות, שאם לא כן, הלשון הייתה צריכה להיות "התחילו להכסיף". וראו את דעת ר' יהודה להלן.

ד). יצויין, כי רק במזרח יש השתנות של שלשה גוונים - אדום, כחול, שחור. במערב ההבדלים הם - אדום, שחור. אולי אפשר לנסות ולדחוק ולהוכיח שהדברים ייתכנו להיאמר על המערב, אם הכוונה לאיזה סימן קלוש כזה או אחר, אך חשוב לדעת שגם אין כל סיבה להניח שהירושלמי סובר אחרת, שהרי פשטות דבריו הכוונה לפני מזרח. ואם הכוונה לפני

דעת רבי יהודה

כעת נדון בדעת רבי יהודה על תחילת בין השמשות וסופו, בברייתא המובאת בבבלי וכלל לא מוזכרת בירושלמי:

"ואיזהו בין השמשות משתשקע החמה כ"ז שפני מזרח מאדימין [ו]הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה דברי רבי יהודה"

התחתון והעליון עליהם מדבר רבי יהודה, הם תופעה ידועה, שלאחר השקיעה באופק המזרחי נראית אדמימות כאמור לעיל. ובשלב ראשון היא נעלמת בחלקה התחתון הסמוך לארץ ונשארת בחלקה העליון, ולאחר זמן החלק העליון מחוויר, והיא נעלמת לגמרי.

על פי הירושלמי, ר' יהודה סובר שכשפני מזרח מאדימות (ודווקא פני מזרח, ראו להלן) זה הוא יום (ראו הערה 1), ולאחר מכן, כשמכסיף החלק התחתון הסמוך לארץ של אותו אזור אדום, אך החלק העליון (הכוונה הכסיף – החוויר, כאמור לעיל, כלומר נהיה בצבע השמיים אז, שהם אינם חשוכים עדיין) טרם הכסיף, מתחיל בין השמשות, הנמשך מהרגע בו העליון מתחיל להחוויר, ועד שהוא מסיים זאת והשמיים המזרחיים נקיים מאדמומיות, ומאותו הזמן מתחיל הלילה.

מערב, הרי שהמשמעות לגמרי שונה, והזמנים אחרים, והיה לו לשנות לומר פני מערב! בנוסף לכך, שכשפני מערב מכסיפות (כלומר נהיות שחורות והאדמימות נעלמת), מדובר בזמן רב אחרי צאת הכוכבים. (ובאשר לדברי הבבלי עוד נדון בזה, אגב הלימוד של דעתו).

ה). מעיין בסוגיות הבבלי מתברר כי הבבלי מפרש אחרת את המילה הכסיפו. לדעתו היא אינה מכוונת על התחלפות בין האדום לחיוור, אלא על השחרה של כל פני רוחות השמיים הסמוכים לארץ (ולאו דווקא מהאדמימות), הירושלמי ודאי אינו מפרשה כך, כי הרי השחירו לירושלמי הוא שלב מאוחר להכסיפו! על אף דעת הבבלי, כעת אנו עוסקים בדעת הירושלמי דווקא, ועל פיו נפרש את הברייתא הנמצאת בבבלי (שכן המחלוקת בין הירושלמי לבבלי מאוחרת מהברייתא, שהיא דברי תנאים, ואינה כפופה להסבר הבבלי בדווקא. אף שלא מצאתי מי שעושה את זה במפורש, לא הירושלמי שאינו מביא את הברייתא וכלל אינו מזכיר את דעתו של ר' יהודה, ולא הבבלי הלומד אותה על פי דרכו).

חשוב לדעת שהמחלוקת בין הירושלמי לבבלי בפירוש המילה הכסיפו, איננה מחלוקת על פירושה הלשוני של המילה, הכל מודים כי הכספה היא שינוי צבע, וניתן להשתמש במילה הזו גם להבנת הירושלמי וגם להבנת הבבלי. שורש המחלוקת נתון בדברים אחרים, כמו שנפרש בפרק העוסק בשיטת הבבלי.

1). הצבע האדום גובע מכך שכלל שהשמש עוברת את האטמוספירה מנקודה נמוכה יותר - כך היא עוברת שכבת אטמוספירה עבה יותר, כפי שאם ננעץ מחט בקליפת תפוז המחט תחדור את עובי הקליפה, אך אם ננעץ אותה בכיוון אלכסוני - המחט תעבור בשכבת קליפה עבה יותר, וכך קרני השמש באמצע היום חודרות אטמוספירה דקה, הקרניים הארוכות - האדומות, נבלעות, והקצרות, הכחולות, מתפזרות ומוחזרות, ורואים שמים כחולים, ואילו כשהשמש נמוכה - האדומות הן שמתפזרות ומוחזרות, והקצרות הכחולות הן שנבלעות. האדמימות נעלמת בגלל כדור הארץ המסתיר את זוהר השמש יותר ויותר בהתאם לירידת השמש מתחת לאופק, ולכן לאחר השקיעה האדמימות בחלק המזרחי הנמוך ביותר מתחילה להעלם, בהתקדמות כלפי מעלה בהתאם לירידת השמש. (הדברים נמסרו לי מהרב יואל שילה)

2). ומניין לי שזהו יום, והלא בבבלי יש מחלוקת בדבר?! אתן כעת הסבר קצר, לו היה בין השמשות מתחיל משעה שפני מזרח מאדימות עד שעה שהם יכסיפו לגמרי, לא היה לו להזכיר את "הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון זהו בין השמשות", אלא היה לו לשנות בדומה לדברי יוסי לעיל "כל זמן שפני מזרח מאדימות זהו בין השמשות הכסיפו זהו לילה" (על אף שרבי יוסי חלוק אימתי הוא בין השמשות, הסימנים הם הרי אותם סימנים). בנוסף, כל המחלוקת בבבלי בפירוש הדבר באה רק מפני שהוא למד את פשט הברייתא שונה, והוא התקשה בקושיה שבאה רק על סמך הדרך בה הבין את הברייתא, והתירוצים של רבה ורב יוסף נאמרו כתשובה לאותה קושיה, שכלל אינה קיימת לפי הבנת הירושלמי. אך בכל אופן, אף בבבלי בדעת רב יוסף כשפני מזרח מאדימות זהו יום (ובברייתא בירושלמי שהעמדה כדעת רבי יוסי).

צבע השמיים בזמן בו נעלמת האדמימות מצד מזרח, אינו חשוך, אך גם אינו מואר, אלא בצבע כחול בהיר, שאולי אפשר לומר שהוא ממוצע בין השמיים החשוכים למוארים. לדעת רבי יהודה, הלילה מתחיל בזמן בו השמיים אינם חשוכים. אולם השמש איננה מאירה בקרניה לעולם, ועל אף שניתן לראותם באופק המערבי, ביאת השמש האמורה בתורה הקובעת את תחילת הלילה נשלמת עם הסתלקות קרניה האחרונות מהאופק המזרחי, שהוא המקום האחרון בו הן נראות, מלבד בצד מערב, מקום ביאתה.

דעת ר' יהודה מנוגדת לברייתא שבירושלמי שהובאה לעיל, שכן בברייתא ההיא בזמן שלרבי יהודה מתחיל בין השמשות, עדיין יום, ובזמן שלר' יהודה כבר לילה, רק מתחיל בין השמשות. לרבי יהודה, אם כן, בין השמשות נמשך משך כל זמן הכספת העליון, והוא מסתיים כשפני מזרח מחוירים וכשאינו חושך בפני השמיים שבצד מזרח, אולם גם אין כל אדמימות הבאה מקרני שמש המאירים על אותם הפנים.

מה הוא טעמו של רבי יהודה, מדוע בין השמשות מקביל דווקא להכספת העליון. האם יש משהו המייחד את הזמן הזה, או שמא התופעה עצמה היא המצביעה על כך?

במצפה בפסגת ההר של קבר שמואל הנביא² (צפונית מערבית לירושלים) צפיתי בשמיים בזמן השקיעה ושמתי לב שכשהעליון מתחיל להכסיף בדיוק באותו הזמן השמש שוקעת (הנתון נכון בהר עצמו, ידוע שבמקומות גבוהים מוסיפים לראות את השמש עוד זמן מה אחרי שהיא נעלמת מהאופק במקומות נמוכים). אם כן, הרהרתי לעצמי הרי שבין השמשות של רבי יהודה מקביל למשך זמן התכסות השמש הנצפה ממקומות גבוהים.

וראו נספח בסוף המאמר עוד בעניין זה.



ביאור התלמוד בבלי לסוגייה

כעת נעבור לתלמוד הבבלי, לקטע הסותר את כל מה שביארנו עד כה:

"אביי חזייה לרבא דקא דאוי למערב, אמר ליה, והתניא כל זמן שפני מזרח מאדימין.

אמר ליה מי סברת פני מזרח ממש, לא פנים המאדימין את המזרח.

איכא דאמר, רבא חזייה לאבי דקא דאוי למזרח, אמר ליה מי סברת פני מזרח ממש, פנים המאדימין את המזרח, וסימנך כוותא".

(תרגום: אביי ראה את רבא מביט למערב (לראות את אדמימות השמש), אמר לו אביי והרי שנינו כל זמן שפני מזרח מאדימין (ולא מערב)! אמר לו רבא האמנם סברת פני מזרח ממש? פנים המאדימין את המזרח!

יש אומרים שכך היה המעשה:

(ח). היה זה בחודש טבת לפני כשנתיים.

רבא ראה את אביי המביט למזרח, אמר לו רבא, האמנם סברת פני מזרח ממש? פנים המאדימין את המזרח!

כלומר, רבא אומר לאביי כי פני מזרח אין הכוונה פני מזרח ממש, אלא לפנים המאדימים את המזרח. יש לשים לב ולדייק בלשון 'ממש'. רבא לא אומר שפני מזרח הכוונה פני מערב! אלא שפני מזרח זה לא ממש פני מזרח. וכך גם מדויק בלשונו "פנים המאדימין את המזרח", כלומר אין כאן איזו הגהה בנוסח הברייתא, אלא הסבר שכיוון שפני מערב מאדימים את פני מזרח, שנו בברייתא פני מזרח, אך אותו דבר נכון על פני מערב.

גם הסימן שהגמרא נותנת בשביל לדעת שפני מזרח לא הכוונה פני מזרח ממש, הוא 'כוותא', שפירושו חלון, והכוונה לחלון הנמצא בצד אחד, והאור העובר דרכו מאיר לצד שכנגד (כך לפי רב נטרנאי גאון שיובא להלן). ולרש"י הכוונה לחלון שכשהחמה עצמה עוברת בו, כלומר מאירה דרכו, מאדים הכותל שכנגד (לא בדקתי אם זה כך, ואולי כוונת רש"י לזמן בו השמש עצמה מאדימה). כך או כך, מדובר פה על סימן מקביל לצד מזרח ומערב.

והדבר מתמיה, והלא בברייתא כתוב במפורש פני מזרח, והסימנים שנאמרו על פני מזרח, אינם קיימים כלל על פני מערב. כלומר, לא רק שבפני מערב ממשיכה האדמימות להיות עוד זמן רב אחרי שהיא נעלמת מפני המזרח, אלא אף לא שייך מצד המציאות שהתחתון יכסיף בצד מערב לפני העליון. כלומר, לא שייך שבפני מערב תראה אדמימות בחלק העליון ולא בחלק התחתון, כי ממילא בצד מזרח התחתון אינו רואה את השמש בזמן שהעליון עוד רואה אותה (או את זוהרה). בצד מערב שבו השמש עצמה נמצאת, לעולם התחתון יהיה תמיד האחרון שיכסיף ושבו תשאר האדמימות! אם כן, מה מביא את אביי לומר שלא דווקא פני מזרח? ומה גורם לברייתא לדבר בלשון שיכולים לטעות בה?

(יש תופעה שבאמת לפעמים ניתן לראות בצד מערב את התחתון מכסיף עוד לפני העליון, והיו שרצו לטעון שלזה כיוון רבא בדבריו, אלא שהדבר אינו נכון כלל, שכן התופעה הזאת אינה משתקפת בצד מזרח במקביל. כלומר כשהתחתון הזה מכסיף אין התחתון שבצד מערב מכסיף באותה השעה, ולא ייתכן שעל זה יאמר רבא "מי סברת פני מזרח ממש", "פנים המאדימים את המזרח". לשונות מהם עולה שמדובר בתופעה מקבילה, כאמור לעיל.)

אם נתעלם מהקושיות ונאמץ את דברי רבא, יוצא שלפי דבריו הברייתא משובשת, שכן פני מזרח אינם מדד כלל לסיום בין השמשות. בנוסף, רבא מחדש כאן חידוש שהוא על פניו נגד פשטות הברייתא, חידוש שכזה חייב להיות שמקורו במסורת אותה קיבל רבא מרבותיו, או בהוכחה סברתית. לו כך היו הדברים, היה לו לרבא לומר לאביי כי כך הוא מקובל מרבותיו, או לומר לו את הוכחותיו מדוע אין זה כמו שחשב אביי.

ולעומת זאת, רבא אמר לאביי את דבריו בלשון תמיהה "מי סברת פני מזרח ממש", כאילו מובן מאליו, שפני מזרח לאו דווקא. בנוסף, לעולה מדבריו כאילו מדובר בתופעה מקבילה לגמרי בין המזרח למערב, כמו שדייקנו. ולפי מה שהבאנו לעיל, שאכן יש הבדלים ברורים בין

צד מזרח למערב, למה חושב רבא שזה כל כך מובן מאליו? ועוד יותר מזה, איך הסביר רבא את המציאות השונה.

עוד קושי נוסף הוא ההבדל בין הכספת פני מערב, המתאחרת בהרבה על הכספת פני מזרח, ואם רבא רצה לדעת על סיום בין השמשות, יוצא שרבא כאילו טעה בדבר משמעותי ביותר, שאפשר על ידו להכשל בחילול שבת, עד לאותה פעם בה אביי גילה לו את האמת.



סתירה בדברי הברייתא לדעת הבבלי

כעת נבחין בקושי נוסף, ונחזור לתחילת הסוגייה. לאחר שהגמרא מביאה את הברייתא של דעת רבי יהודה על בין השמשות, הגמרא מקשה על סתירה לכאורה בדברי הברייתא, אם נעניין נראה שדברי הגמרא לכאורה תמוהים: "הא גופא קשיא אמרת איזהו ביה"ש משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הא הכסף התחתון ולא הכסף העליון לילה הוא והדר תני הכסף התחתון ולא הכסף העליון בין השמשות".

כלומר, הגמרא מקשה סתירה, ואומרת - אם אמרת שכשפני מזרח מאדימין זהו בין השמשות, אני מבין מזה שכשהכסף התחתון ולא הכסף העליון כבר לילה, ואילו אחר כך שנו הכסף התחתון ולא הכסף העליון בין השמשות!

ומניין לגמרא שכשנאמר "כל זמן שפני מזרח מאדימין זהו בין השמשות", מונח במשפט זה שכשהכסף התחתון לילה, אולי בין השמשות הוא עד שיכסיפו שניהם? ואף אם היה מקום להסתפק בזה ולומר שאולי מה ששנו כל זמן שפני מזרח מאדימות, הכוונה כשכל פני מזרח מאדימות, הרי בא הלשון בהמשך הברייתא ופטר את הספק.

כמובן שעדיין יכולה הגמרא להקשות, שיש כאן כפל לא ברור, שמצד אחד אנו אומרים שכשפני מזרח מאדימות מתחיל בין השמשות, ומצד שני אנו אומרים, שכשהתחתון מכסף מתחיל בין השמשות, ומשמע שקודם לכן עוד לא התחיל בין השמשות. ואם כן יש כאן לכאורה סתירה ממתי מתחיל בין השמשות, אך לא זו הסתירה שהגמרא הציגה. ובנוסף, אם זו השאלה, מה מתרץ רבה בדבריו "כרוך ותני", והרי זו עצמה הקושיא!

דברי הגמרא מוקשים, והלא דבר הוא! (לכאורה גם היה אפשר לענות על סתירה זו, שהברייתא לא באה לומר שמתחיל בין השמשות, אלא שלמרות שהתחתון הכסף, עדיין בין השמשות. ואם באמת הגמרא בקושיא למדה כך, שהכוונה במה שאמרו שכל זמן שפני מזרח מאדימות בין השמשות שהם מאדימות לגמרי, אדרבה מובן למה הברייתא טורחת ואומרת שאין זו הכוונה, אלא גם כשמכסף התחתון בין השמשות).

תמיהה זו גרמה לי לחשוב, שמא אין הבבלי לומד כי ההכספה המדוברת היא מאדימות פני מזרח, אלא על הכספה אחרת, ולכן היא מציגה את הסתירה כמו שהיא מציגה, אך מה היא אותה ההכספה? ומדוע אין הגמרא מפרשת את הברייתא כפשוטה?

עיון בתשובות רב נטרונאי גאון (תשובה תיג) חיזק אצלי עוד יותר את התמיהה, עד שכבר הייתי סבור בוודאות שאכן יש כאן איזו הבנה שונה בבבלי שצריכים לדעת מה היא. "וסימניך כותא. קא אמרינן לעינין בין השמשות. רבא חזייה לאביי דקא דאוי למזרח למידע אם היגיע

בין השמשות אולא. אמ' ליה. מיסברת פני מזרח ממש. פנים המאדימין את מזרח. וזה הוא מערב. וסימניך כותא. כותא הפתוחה ברוח מזרח זיוה נופל לרוח מערב. וכן ממערב למזרח אף כ[א]ן כיון שמגיע בין השמשות ומגיע שקיעת החמה במערב מאדימין פני מזרח כמות חלון בבית".

רב נטרונאי מפרש שרבא רצה לדעת מתי מתחיל זמן בין השמשות, וכאן נשאלת השאלה, מדוע שרבא לא יבחין האם השמש כבר שקעה או לא, ואם היא שקעה, הרי שהתחיל בין השמשות! (ניתן לתרץ שהשמש היתה מוסתרת על ידי עננים (הרים אין בבבל), ואילו בצד מערב היו עננים רק על מקום השמש עצמה, ומסביב עדיין הייתה נראית אדמימות. אולם לא מוזכר כאן בסיפור הפרט הזה, ואף רב נטרונאי לא מוסיף דבר ומספר את הסיפור לפי תומו, כאילו הכל מובן מאליה. בנוסף, כלל לא ברור לי אם יש סימן באדמימות המשתקף על פני מזרח ומערב, לפיו אפשר לראות במקומות מישוריים אם שקעה החמה לפי זה).

לאחר זמן עיינתי בתשובות רב שרירא גאון (נדפסו באוצר הגאונים שבת בסוגייתנו), ושם הבחנתי בלשון מעניינת בביאור דברי הגמרא ובביאור ה'סתירה' העולה מהברייתא, לשון המבהירה ומבררת את התמיהות (הוספתי מספרים להקל בהבנה): "נאמרו בו כאן שלש חלוקות. אחת מהן דברי ר' יהודה. משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין. הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות. הכסיף העליון והשווה לתחתון. זה הוא לילה. תלת מילי קאמ' ר' יהודה. (1) משתשקע החמה כל זמן שפני מערב מאדימין. (2) הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון. ופירוש. שנשתנה האור בארץ ובקרב לה והכסיף. ועדאין האור בשמים לא נשתנה ולא הכסיף. ואף-על-פי שאין המערב אדמדם. ושלישי. (3) הכסיף העליון והשווה לתחתון. שאף כלפי הרקיע נישתנה האור והכסיף לחשוך. וכשנשתנו התחתון והעליון שניהם. הרי ביאר ר' יהודה כי הוא לילה".

כלומר, הכסיפו, כלל אינו מתפרש על הסתלקות האדמימות! ואין אלו התחתון והעליון של החלק המאדים. ההכספה האמורה כאן לדעת הבבלי היא השחרת פני השמיים, לאו דווקא מהאדמימות אלא השחרה יחסית לצבע השמים בכל המקומות קודם, ואין הכוונה הכסיפו בצד כזה או אחר דווקא (כי כאן הרי לא כתוב פני מזרח או מערב, ואלו נאמרו כלפי האדמימות. ולפי הפירוש הזה, זה כבר קטע חדש! אך אולי אין כלול בזה צד מערב, כי סוף סוף ההשחרה בו מתאחרת יותר). והתחתון הכוונה לשמים הקרובים לארץ (כביכול, מנקודת הרואה) בכל המקומות, והעליון הכוונה לשמיים למעלה, כלומר לכיפת הרקיע. (אף רש"י, שידוע שכל דבריו הם דברי קבלה שקיבל מרביתו, וכשהוא אומר דבר מדעתו או שהתחדש לו בדרך פלפול הוא אומר זאת מפורשות, ומשכך פירושו במקום זה הם מסורת המגיעה מבבל, מפרש את הכסיפו - השחירו, ואת התחתון על תחתית כיפת הרקיע הסמוכה לארץ (הוא לא מזכיר דווקא צד מזרח), ואת העליון על כיפת הרקיע. ז"ל רש"י: מאדימין - שנראה אדמומית חמה בעבים. הכסיף - השחיר. התחתון - תחתית של כית הרקיע הסמוכה לארץ. עליון - גובהה של כיפה אינה ממהרת להכסיף. ולקמיה פריך מאי קאמר דקשיא רישא אסיפא).

לפי זה תתיישב תמיהתנו על שאלת הגמרא לעיל, ואכן נדייק זאת בלשונו של רב שרירא להסבר אותה הקושיא: "ומשתשקע החמה כל זמן שהמערב מאדים קאמ' ביה. איזה הוא בין השמשות. הא כשתסתלק אדמדומית לילה. וקאמ'. אם הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין

השמשות. ואותו העת נסתלקה אדמדומית. וזה הוא שאמרנו. האדי גופה קשיא. אמרת. איזה הוא בין השמשות. משמשקע החמה. כל זמן שפני מזרח מאדימין. הא הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון זה הוא לילה. והדר תאני. הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות".

כלומר, רב שרירא גאון אומר במפורש שכשהכסיף התחתון כבר הסתלקה האדמדומית המדוברת בראש הברייתא. בפשטות משמע שהוא מתכוון שהיא הסתלקה לגמרי (וכמו שהוכח לעיל). ואם אכן רב שרירא היה מפרש את ההכספה על האדמימות עצמה, לא ייתכן שהתחתון יכסיף מהאדמימות והעליון עוד לא יכסיף, והוא יאמר על זה שהאדמימות הנאמרת לעיל הסתלקה? הלא היא עדיין קיימת בחלק העליון.

אף ברש"י לעיל, בפירושו לדברי הברייתא מוסיף "ולקמיה פריך מאי קאמר דקשיא רישא אסיפא", מלשון רש"י נראה כאילו השאלה מובנת מאליה, והוא נצרך לציין ללומד שבהמשך יתפרשו הדברים. ובהמשך הסוגיה כשהגמרא מקשה את הסתירה "אמרת איזהו ביה"ש משתשקע החמה כ"ז שפני מזרח מאדימין", כותב רש"י: "פני מזרח מאדימין - עדיין לא הכסיף אפילו התחתון". ברור מלשון "אפילו" שההכספה אינה קשורה לאדמימות, וכוונת רש"י לומר, שאם שכשפני מזרח מאדימות, ובאותה שעה אפילו התחתון לא השחיר (שהוא משחיר זמן מה קודם העליון). עם כל זה אמרנו בין השמשות, בשעה שהאדמימות נעלמת, והתחתון משחיר בוודאי כבר לילה. בנוסף הרי הכספת - השחרת העליון וודאי איננה מהאדמימות, אלא על אור השמיים עצמם, ורש"י אומר "גובהה של כיפה אינה ממחרת להכסיף", וודאי דבריו הם בהשוואה לאותה מציאות ממש רק בתחתית כיפת הרקיע.

בהמשך כותב רב שרירא דברים נוספים המבהירים לנו את העניין, ונותנים פתח לפתרון ספקות נוספים: "נמצאת חלוקת ראבא ורב יוסף משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים כל זמן שפני מזרח שהוא המערב מאדימין עד שיכסיף התחתון. לרב יוסף מן היום לראבה מבין השמשות".

שימו לב, לדבריו: "ולא תראה אפילו על ראשי דקלים", לו פירשו בבבל את דברי הברייתא כל זמן שפני מזרח מאדימין, על הזמן שאחרי השקיעה שבאופק, לא היה לרב שרירא לכתוב בלשון זו, והוא היה מסתפק לומר "משתשקע החמה". מדבריו ניכר כי השקיעה עליה הוא מדבר היא אינה השקיעה באופק, אלא זמן סמוך לשקיעה שבו החמה אינה נראית בראשי דקלים (מסתבר שהכוונה לדקלים הנראים באופק מרחק, גם כי בבל היא ארץ מישורית, וגם כי אם מדובר בדקל קרוב, השיעור יכול להשתנות בהתאם לקרבה ולזווית), ופני מזרח, שהוא המערב, מאדימות הוא סימן לתחילת השקיעה!

אותו הדבר עולה אף מלשונו של רב נטרונאי גאון: "אף כ[א]ן כיון שמגיע בין השמשות ומגיע שקיעת החמה במערב מאדימין פני מזרח כמות חלון בבית". שימו לב ללשונו, השקיעה מתחילה בזמן בו מתחילים פני מזרח להאדים! לא מדובר כאן על אדמימות, שכבר היתה קודם! אם אכן רב נטרונאי היה מפרש את השקיעה על שקיעה באופק, הוא לא היה משתמש בלשון זו, כי פני מזרח מתחילים להאדים עוד זמן מה לפני השקיעה, ולהפך סמוך לשקיעה באופק

בבל הם נעלמים. (בוודאי שגם בבבל שפירשו פני מזרח לא דווקא, התכוונו לפני מערב בשעה שהם מאדימים את המזרח, וכלשון רבא "פנים המאדימים את המזרח").

רב שרירא גאון מבאר שחידושו של רב יוסף הוא שאף על פי שהשמש שקעה, עם כל זה כל זמן שפני מזרח מאדימות עדיין יום. זה לשון רב שרירא: "ורב יוסף אמר כי שלש מעלות נתן ר' יהודה. אחת לסוף היום ואחת לבין השמשות ואחת לתחילת הלילה. והכי קאמר. אל תחשוב כי משתשקע החמה ולא תראה מאותו מקום שלם היום. אילא כל זמן שאדמדומיתה נראית על פני מערב יום הוא..." לאחר מכן מיד מסכם רב שרירא "נמצאת חלוקת ראבא ורב יוסף משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים כל זמן שפני מזרח שהוא המערב מאדימין עד שיכסיף התחתון. לרב יוסף מן היום לראבא מבין השמשות".

השינוי בהגדרות ברור: בתחילה "משתשקע החמה ולא תראה מאותו מקום", ואחר כך "משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים".

כשרב שרירא מדבר על רב יוסף, הרי זה ברור שלרב יוסף אין שום צד שבין השמשות יתחיל עוד לפני שהחמה שקעה באופק (וזהו חידוש של רבה החולק עליו). לכן הברייתא גם לא תבא להוציא מזה, ודברי הברייתא באו לדבר דווקא על השקיעה באופק, ולומר שעל אף שהחמה שקעה עדיין יום. ומשכך רב שרירא מציין את כוונת רב יוסף בשקיעה "ולא תראה באותו מקום", והסיבה ברורה, מפני שלהלכה מחמירים כדעת רבה, שקיעת החמה השגורה בפיהם של חכמי בבל, היא זו הנוהגת הלכה למעשה, ורק כאשר מדובר על אפשרות אחרת טורח רב שרירא להסביר במה הכוונה. (הוכחה נוספת היא העובדה שהכסיף התחתון הכוונה השחיר והעליון הוא כיפת השמיים העליונה, לפי רבה, אין צורך לומר שכשפני מזרח מאדימות הוא בין השמשות די בציון של שקיעת החמה, ושל הכספת התחתון. והרי הברייתא כבר מציינת את שקיעת החמה "איזהו בין השמשות משתשקע החמה כל זמן וכו'").

לפי זה יתיישבו לנו התמיהות שהבאנו לעיל.

ראשית, יובן מעתה למה רבא אומר שפני מזרח הכוונה לאו דווקא, שכן אם ההכספה אינה קשורה לאדמימות, ופני מזרח מאדימות הוא סימן לשקיעה בלבד. הרי שהאדמימות בפני מזרח מתחילה להיות במקביל לאדמימות בפני מערב. וממילא אין שום סברה שפני מזרח הכוונה בדווקא. בנוסף, אם האדמימות באה להראות על תחילת השקיעה, הכלל הזה אמור להיות תקף במערב באותה מידה, ואין שום משמעות לכך שהאדמימות צריכה להיות דווקא במזרח.

יובן גם למה אבוי מסתכל לצד מזרח לדעת אם התחיל בין השמשות, כי הרי בין השמשות מתחיל לפני שהשמש שוקעת באופק! והסימן לכך הוא האדמימות! והוא גם לא מקל כנגד לדעת רבו רבה, ומכניס שבת יותר מאוחר, רבא מבקש לראות אם התחילה השקיעה שהחכמים בבבל קראו לה שקיעה, שהיא מתחילה כשפני המערב מתחילים להיות אדומים.

לאבוי ורבא אין שום משמעות לזמן בו מסתיימת האדמימות, כי לשיטת רבם, בין השמשות מתחיל עוד משהתחילו פני מערב להאדים ומסתיים כשכיפת השמיים למעלה מחשיכה. ומשכך לזמן בו מסתיימת האדמימות אין שום השלכה הלכתית!

[אך בכל אופן, גם רב יוסף מפרש שהכסיפו אינו הולך על האדמימות, וממילא המדד לתחילת בין השמשות שלו אינו סילוק האדמימות, כך שלרב יוסף גם אין משמעות לסימן של פני מזרח כפי שלמד הירושלמי]



החילוק בפירוש הברייתא בין הבבלי לירושלמי

דברים אלו פותחים לנו פתח לשאול ולהבין מדוע הבבלי מפרש את הברייתא אחרת מהירושלמי^ט, שכן הבבלי מפרש שההכספה איננה מהאדמימות, וממילא היא לא קשורה בדווקא לצד מזרח, שהרי צד מזרח נאמר על פני מזרח מאדמימות. וכאן זה כבר עניין חדש, התחתון והעליון אינם התחתון והעליון של האזור האדום בפני מזרח, אלא מדובר על השחרה של השמיים הסמוכים לארץ עוד קודם להשחרה של השמיים של גובה כיפת הרקיע.

ראשית, קשה למה לא פירשו את ההכספה על האדמימות, והרי בפשוטם של דברים הכסיפו מדבר על פני מזרח שהוזכרו קודם שהם מאדמימות.

שנית, למה פירשו שהתחתון והעליון אינם החלק התחתון והחלק העליון של אותו האזור שמאדים בפני מזרח בשקיעת החמה. והרי במציאות החלק התחתון מחוויר ואחר כך החלק העליון. ובפשטות 'הכסיף התחתון...' העליון' הוא המשך של מה שנאמר קודם.

שלישית, למה פירשו שהשקיעה מתחילה עוד קודם השקיעה באופק, והרי השמש עדיין על הארץ.

אכן התקשיתי בדברים, ובפרט לאור מה שהתברר לי בירושלמי שהוא למד את כל דברי הברייתא כפשוטם, הדברים נראו לי כקשורים למציאות השקיעה ותחילת הלילה בבבל. לשם כך הסתכלתי בתמונות משם, ובחנתי מקומות הדומים מהבחינה הזאת לבבל, כמו אזורי רצועת החוף הסמוכה לים, שם גם אין הרים המסתירים את האופק, וגם הגובה הוא פני הים בדומה לגובה בבבל.

ט. אמנם אפשר לטעון שיש דרך לסדר את הירושלמי עם הבבלי גם אם בדוחק. אך שכן הירושלמי לא חולק במפורש על הבבלי והמחלוקת יוצאת ממילא לאחר הבנת המהלך של הירושלמי, גם ניתן לטעון שאולי הירושלמי מתכוון לפני מערב.

אלא שבשונה מהברייתא המובאת בבלי, שעליה יש מקום לפרש שהכסיפו הכוונה לתחתית כיפת הרקיע ולגובה כיפת הרקיע ללא קשר לדברים שנאמרו קודם "כל זמן שפני מזרח מאדמיין", בירושלמי אין מקום לפרש זאת לפי פשוטו. ראשית, הירושלמי אומר מפורש כל זמן שפני מזרח מאדמימות זהו יום, הכסיפו זהו בין השמשות וכו' הרי חייב להיות שהכסיפו מוסב על האמור קודם לכן. גם כי לא כתוב "הכסיף התחתון", שאפשר לפרש על התחתון של דבר אחר (אם כי גם זה בדוחק) וגם כי יש שלוש שלבים 1 מאדמימות 2 מכסיפות 3 משחירות. לפי הבבלי ההכספה היא לא מהצבע האדום, אלא יש כאן דילוג (שבגללו נוצרה הסתירה), וההכספה זה מצבע השמים בזמן השקיע אל ההשחרה. ואילו בירושלמי אין מקום לפרש דילוג כזה, ומשכך ההכספה חייבת להיות מהאדמימות עצמה והאדמימות לא משחירה, אלא מחווירה ורק אחר כך החיזור הופך לשחור. והראייה לזה היא הלשון השחירו, כלומר הכסיפו אין פירושו השחירו. על כרחו גם בדעת הירושלמי שאין הכוונה בפני מזרח לפני מערב שכן ההכספה במזרח כלל לא מקבילה להכספה במערב (שזו נמשכת אף חמישים דקות אחר השקיעה).

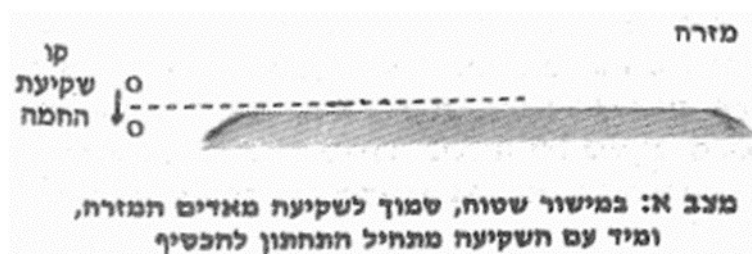
עדיין לא מצאתי פתרון מניח את הדעת רק אציין מספר חילוקים בין ארץ ישראל לבבל בעניין הסימן הזה.

ואצטט מספרו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ' ז"ל בספרו יד פשוטה על הרמב"ם שתיאר הבדלים בסימן זה בין מקומות

"כאשר החמה היא בגובה הרקיע, בחצות היום, קרני השמש הם מאונכים כאילו עומדים על ראשי הבריות. הקרנים חוצים בקו ניצב את שכבת האוויר העוטפת את הארץ; נמצא קו חצייה זה הקצר ביותר. וכל שהשמש נוטה מערבה, קרניה נוטים באלכסון, וקו החצייה מתארך; עד שכאשר היא יורדת אצל האופק – קרניה הם מאוזנים, כלומר בקווים מקבילים למשטח פני הקרקע, כאילו מושכבים. כאשר הקרינה היא מאוזנת, נמצא ארכו של קו החוצה את האוויר הכי גדול שאפשר. עובי האוויר גורם לפיזור האור, וכאשר מסלול האור בתוך האוויר הוא ארוך ביותר, הפיזור הוא גדול, וזהו הגורם זוהר אדמומי המשתקף על פני המזרח.



כאשר קרני השמש עדיין מגיעים לאופק המזרחי, פני המזרח אדומים על האופק ממש. אבל כל שהארץ מסתובבת, קרני האור מתעלים אט אט מעל האופק המזרחי, ואז מכסיף התחתון, ועדיין העליון מאדים; עד שהשמש נופלת הרבה מתחת האופק המערבי, ואז גם העליון מכסיף ומשוה לתחתון.

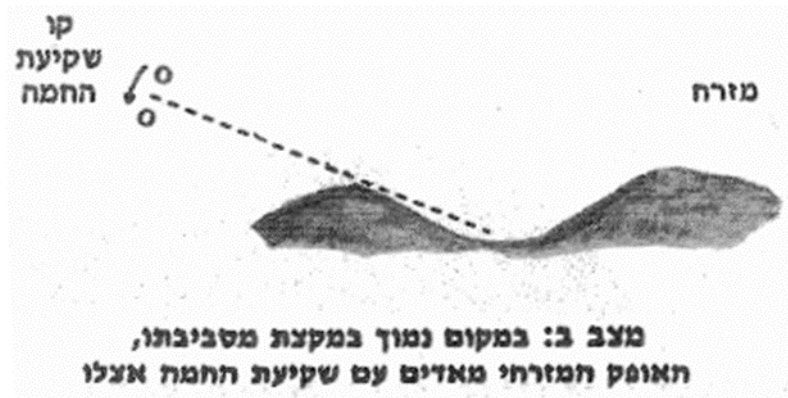


כל זה אמור כאשר מדובר במישור רחב מאד, או באמצע הים, שכל המרחב מן האופק המערבי עד לאופק המזרחי כולו כמעט שטוח. אז כאשר השמש נושקת את האופק המערבי,

קרניה מגיעים לאופק המזרחי. אבל כאשר השמש שוקעת מתחת לאופק במערב, קרניה אינן מגיעות עוד לאופק המזרחי כי אם קצת למעלה מן האופק, ולכך בפני המזרח – התחתון מכסיף והעליון מאדים; עד שהחמה נופלת הרבה מתחת לאופק המערבי ואז הזוהר נראה רק לצד מערב בלבד כמו שנתבאר. אדם העומד באמצע המישור הזה יראה את פני המזרח מאדימין כל עוד שעדיין לא שקעה השמש במערב, ואחרי שקיעתה מתחיל תיכף התחתון להכסיף. במצב זה הכל מודים שבין השמשות מתחיל תיכף עם השקיעה, שאז מתחיל התחתון להכסיף. אמנם כמובן, שבתופעות כאלה אי אפשר לצמצם בהם בדיוק, אבל כך הוא בקירוב.

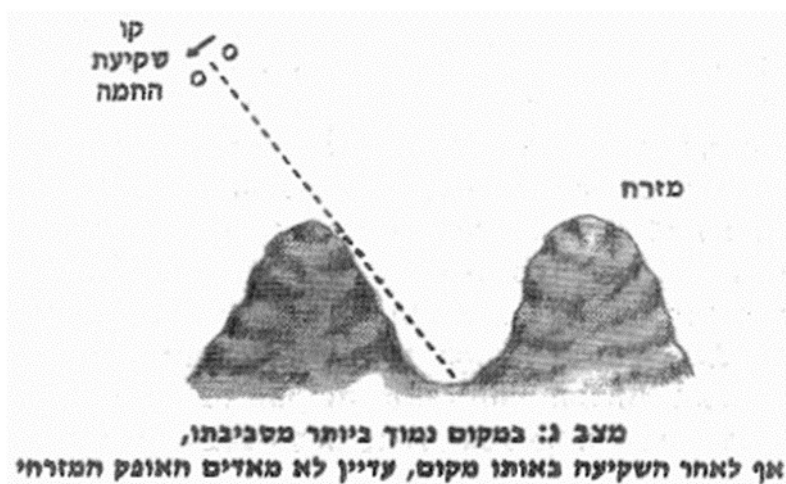
אולם מישורים רחבים כל כך בדרך כלל אינם נמצאים כי אם בלב ים. ביבשה, ובפרט בארץ ישראל, אין מישורים כאלה. לפיכך, בנוסף למצב המתואר הנ"ל (נציין אותו מצב א), יש לדון עוד על שלש אפשרויות אחרות.

מצב ב: אם המרחב הוא קצת שקעורי, כלומר באמצע הוא נמוך יותר מן האופק, כי אז לאדם העומד באמצע – השמש תיעלם ממנו קצת קודם מאילו היה עומד על מישור. טרם היעלמות השמש ממנו, עדיין אין האופק המזרחי מאדים. עבורו תופעה זו מתחילה רק עם שקיעת החמה כליל. זהו פירוש דברי רבה ורב יוסף. רבה סובר הואיל וכבר שקעה לו השמש, כבר התחיל בין השמשות. ורב יוסף סובר הואיל ולעומד במישור עדיין לא שקעה החמה ועדיין יום הוא – כך הוא הדין גם למי שעומד קצת נמוך מן המישור. הלכה כרבה שהולכים בזה לפי השקיעה הנראית גם לעומד קצת נמוך מן המישור.



מצב ג: כמובן אם הוא עומד נמוך יותר, כגון בעמק או בנחל, תעלם השמש ממנו כה מוקדם שגם אחרי "השקיעה" שלו עדיין יאריך הזמן עד שהקרנה תהיה מאוזנת ומושכבת, וממילא הוא לא יראה פני המזרח מאדימין גם זמן רב אחרי השקיעה. נראה שבמקרה כזה אין להחמיר יותר מרבה, כי רואין כאילו חומה מסתירה את החמה שאין לדון הסתרה זו כשקיעה. מכל מקום מי שאינו יודע לחשב הזמן המדויק, אף במקום נמוך ביותר יחמיר בערב שבת כפי השקיעה הנראית לעיניו, כמבואר בגמרא (שבת לה, ב): "אמר ליה רבא לשמעיה, אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדשימשא בריש דיקלי – אתלו שרגא". זאת אומרת, מי שאינו בקי בשיעורים שקבעו חכמים, יסתכל על החמה, וכאשר היא נראית בראש האילנות וקרובה לשקוע לפי

הנראה במקומו – ידליק את הנר. זה מדובר בהכרח רק במקום שהוא במצב ג, כי רק במצב כזה יכול להיות הבדל בין בקי לשאינו בקי, אלא שמתקנת רבא הכל מקדימין שם¹.



מצב ד: מאידך העומד על הר גבוה, הוא ימשיך לראות את השמש גם אחרי שקיעתה לעומדים במישור. בכך יוכל להוצר מצב שקרני השמש גם לפני השקיעה כבר אינם יכולים להגיע לאופק המזרחי, ונמצא התחתון מכסיף בעוד שבקצה המערב עדיין השמש נראית מעל האופק. במקרה כזה הכל מודים שהולכים אחרי השקיעה הנראית לעינים, ואין שום משמעות לסימן של פני מזרח מאדימין.²



עכ"ד.

יוצא שיש חילוק בין הסימן הזה בין בבל המישורית (ואולי אף הנתונה בעמק מתחת לגובה המישור) לבין ארץ ישראל ההררית. ועדיין צ"ע בסוד מחלוקתם של שני התלמודים.

(י). הערת הרב רבינוביץ ז"ל בספרו: כדאי לצטט גם המשך דברי הגמרא בשם רבא שם (פירוש הר"ח ז"ל בסוגריים): ביום המעונן מאי? במתא - חזי תרנגולא (אימתי עיילי בקינייהו); בדברא - עורבי (אימתי עיילי בקינייהו). אי נמי אדאני (פי' ירקות השדה הן ידועין; העלין שלהן בבוקר מתפתחין ומתפשטין, ומבין השמשות מתכווצין ונראין כסתומין). הסימנים הללו מקדימין לשקיעת החמה המקומית.

יישוב תמיהות הבבלי ע"פ פירוש הירושלמי

כעת, אם אנו קוראים את המשפט הנאמר בברייתא כאשר לפי הבנת התלמוד הבבלי, אנו בהחלט נתקשה באותן הקושיות, אך אילו נלמד אותה על פי הבנת הירושלמי הקושיות ייעלמו. ונחזור לדברי הברייתא.

לפי הבבלי, כל זמן שפני מזרח מאדימות הכוונה עוד קודם השקיעה באופק, כי אחרי השקיעה האדמימות תכף נעלמת ואינה נראית בצד מזרח. הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון הוא עניין שונה, והכוונה להשחרת הצד התחתון בשמיים לפני השחרת כיפת השמים, המכונה כאן עליון בלי קשר לסילוק האדמימות (כי כאמור לעיל אין הכוונה על הכספה מהאדמימות). ממילא אכן המשפט נראה סותר את עצמו, כי כשאנו אומרים בפתיחת המשפט איזהו בין השמשות, אנו לא אומרים להביא מיד סימן לזמן שהוא יום, כי הרי פתחנו "איזהו בין השמשות". ממילא מובן מעליו שכל זמן שפני מזרח מאדימות הוא סימן לתחילת בין השמשות, שזה עוד קודם השקיעה. ולאחר מכן אנו מביאים סימן לבין השמשות שאינו קשור לנאמר קודם, אלא הוא סימן שונה ומאוחר בזמן "הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון". וממילא יש כאן סתירה, כי במשפט כל זמן שפני מזרח מאדימות משמע שכשהם מפסיקים להאדים מתחיל הלילה! ומאחר שהכסיף התחתון ולא הכסיף העליון, כפי שמבינה אותו הגמרא, הוא קורה בזמן שכבר האדמימות נעלמת (גם אם בחלקו), ועם כל זה אנו אומרים שהוא בין השמשות, יש כאן סתירה!

איך שלא נסביר את הברייתא, המשפט יהיה תמוה. אם נאמר כרב יוסף שכל זמן שפני מזרח מאדימות זה הוא יום, נתקשה מה לברייתא להביא סימן של יום ולומר קודם "איזהו בין השמשות", ואכן רב יוסף מתקן את הברייתא: "הכי קתני משתשקע החמה כ"ז שפני מזרח מאדימין יום". בנוסף נתקשה מה הברייתא באה לחדש, הרי השמש עוד לא שקעה בזמן שפני מזרח מאדימות (לאופק בבל), ואין כל צורך להדגיש שהוא יום. בעקבות קושי זה פירש רב יוסף שהברייתא באה לחדש שאף לאחר השקיעה באופק, עם כל זה, כל זמן שפני מזרח מאדימות יום.

וכן פירוש רבה המסביר את הברייתא ששניהם בין השמשות, גם מעלה קושי לשוני, שכן היה לברייתא לומר "איזהו בין השמשות משתשקע החמה וכל זמן שפני מזרח מאדימין עד שיכסיף התחתון ולא יכסיף העליון", ואף לא היה לה לחזור פעמיים, על אותו הדבר "איזהו בין השמשות" "זהו בין השמשות".

לעומת זאת, לפי הירושלמי הכל מחוור, כי לפי הירושלמי פני מזרח מאדימים נמשך ברובו אחרי השקיעה לפי הראות במקומות ההרריים וההכספה היא מהאדמימות עצמה. ומשכך אין כל קושי בקריאת המשפט, כי כשפתחנו באיזהו בין השמשות ואמרנו מיד כל זמן שפני מזרח מאדימות, ברור שאמרנו את זה בשביל להסביר את ההכספה שאנו מדברים עליה מייד, ולומר שכוונתנו אל ההכספה מאדום לחיור, ואנו באים לומר על איזה זמן אנו אומרים את דברינו, ומשכך מובן למה אנו חוזרים פעם שנייה ואומרים זהו בין השמשות, כי הרי אנו תיארו זמן שהוא אינו בין השמשות (כל זמן שפני מזרח מאדימים). בנוסף, לפי הירושלמי מובן גם הצורך

להדגיש שכל זמן שפני מזרח מאדימות יום, שכן הדברים נאמרו לאחר השקיעה באופק, ויש מקום לומר שלמרות שהחמה שקעה, עם כל זה הוא יום.

בבבלי אף התקשו להסביר את כל זמן שפני מזרח מאדימים על היום, כי מה החידוש בזה, הרי החמה עוד לא שקעה. ורב יוסף שכן פירש, כך הסביר שהברייתא באה לומר שאף על פי שהשמש שקעה באופק לא התחיל בין השמשות כשהאדימות עדיין ניכרת, וכמו שכותב רב שרירא גאון:

"ורב יוסף אמ' כי שלש מעלות נתן ר' יהודה. אחת לסוף היום ואחת לבין השמשות ואחת לתחילת הלילה. והכי קאמ'. אל תחשוב כי משתשקע החמה ולא תראה מאותו מקום שלם היום. אילא כל זמן שאדמדומיתה נראית על פני מערב יום הוא."

"אותו מקום" הוא האופק! רב שרירא לא מנסח 'שקעה', כי המילה הזו מציינת את תחילת בין השמשות של רבה, שהוא עוד לפני השקיעה באופק. ולכן ברור שרבה, החולק על רב יוסף, סבור שבין השמשות מתחיל עוד קודם השקיעה באופק.

למחלוקת רבה ורב יוסף יש השלכה על פירוש דעתו של רבי נחמיה, שלרבה הסובר שמשמתחילים פני מזרח להאדים מתחילה השקיעה, הוא סובר כך אף בדעת רבי נחמיה, שכשרבי נחמיה אומר משתשקע החמה כדי שיהלך אדם חצי מיל, הוא מתכוון לאותה שקיעה עליה מדבר ר' יהודה. ואילו לרב יוסף הסובר כי לרבי יהודה כל זמן שפני מזרח מאדימות הוא עדיין יום, אף לאחר השקיעה באופק, הוא מפרש את דברי הברייתא "משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימות" על השקיעה באופק, ושהברייתא באה לומר שעל אף שהחמה שקעה באופק, עם כל זה כל זמן שפני מזרח מאדימות יום. ואם כן, לדעתו, רבי נחמיה האומר שבין השמשות משתשקע החמה, מדבר על השקיעה באופק ולא על ה'שקיעה', עליה מדבר רבה, שהיא נקראת שקיעה רק בגלל הדרך שבה רבה לומד את הברייתא שעליה חלוק רב יוסף. ולשיטתו אין שום סברה לקרא לאותו הזמן שקיעה.

ממילא, אם נשאל מה ההפרש בבין השמשות בין ר' יהודה לר' נחמיה.

לרבה תהיה התשובה, רבע מיל, המתחיל לאחר סיום בין השמשות של רבי נחמיה, כי לרבה בין השמשות של רבי יהודה הוא שלשת רבעי מיל, ולר' נחמיה הוא חצי מיל, אם כן ההפרש הוא רבע מיל. אולם לרב יוסף האומר שבין השמשות לרב יהודה הוא שני שליש מיל, ההפרש יהיה שישית מיל. כי ההפרש בין שני שליש לחצי הוא שישית. ואם נתרגם את זה לאמות, שמיל הוא 2000 אמה ושני שליש הם 1333.3 אמות, וחצי מיל הם 1000, הרי שההפרש בין ר' יהודה לר' נחמיה בדעת רב יוסף אמור להיות 333.3 אמות.

אלא שר' יוסף, כאמור, סובר שבין השמשות של רבי יהודה מתחיל כשעובר זמן מסויים לאחר שקיעת החמה באופק, ורבי נחמיה מתחיל את החצי מיל משעת שקיעת החמה באופק. אם כן, לרב יוסף ההפרש בין ר' יהודה לר' נחמיה אמור להתחיל בחלקו לפני תחילת בין השמשות של רבי יהודה, ואילו לרבה הם אמורים להתחיל ביחד. כלומר, לרב יוסף אמור להיות הפרש של זמן כל שהוא, שר' נחמיה מקדים על רבי יהודה בתחילת בין השמשות. וההפרש לא

יכול להיות שישית מיל, כלומר לא יכול להיות שרבי נחמיה יקדים את כל ההפרש שבינו לבין ר' יהודה ללפני תחילת בין השמשות של רבי יהודה. כי הרי ההפרש בין רבה לרב יוסף הוא 167 אמות, והן הרי מתחילות עוד קודם השקיעה באופק. וממילא ההפרש בין ר' יהודה לר' נחמיה לאחר השקיעה באופק הוא חייב להיות פחות מזה.

לרבה אף נשארה שאלה בלתי פטורה, כמו שכותב רב שרירא: "ודרב יוסף קא מסתייעא דר' יהודה קא יאהיב שיעורא ליום אחד. שקיעת החמה. מדקאמרינן בלא פלוגתא. אמ' רב יהודה אמ' שמואל. כוכב אחד יום. שנים בין השמשות. שלשה לילה. ותניא נמי הכי. ואמ' ר' יוסי בר ר' אבון. ובאותן כוכבים שאין נראין ביום".

מאחר שכל המחלוקת היא מתי מתחיל בין השמשות ולא מתי הוא מסתיים, נראה שהסיוע הוא העובדה שכוכב אחד היה נראה בבבל בזמן שהיה בין השמשות לרבה, וזה היה בניגוד לדעתו שבאותו הזמן בין השמשות. אפשר גם שכוכב שני היה נראה רק בזמן בו מתחיל בין השמשות לרב יוסף.

עובדה זו, שהיא סיוע לרב יוסף מחד אך קושיא לרבה מאידך, אינה מובאת בתלמוד בבבלי, והיא נודעת לנו דווקא מתשובתו של רב שרירא.



עוד הוכחות שהשקיעה עוד קודם השקיעה

כתב בה"ג: "וערב תשעה באב מיבעי ליה לאפסוקי [- סעודתו] מדאיכא שמשא". בפשטות כוונתו לומר שיש להפסיק את הסעודה עוד בזמן בו השמש נמצאת ונראית, וזה יובן אם הוא למד שהשקיעה מתחילה קודם לשקיעה באופק (ואם כן הוא מזהיר שלא להקל בזה בבין השמשות שלרבה).

רב ניסים גאון. בתשובתו המובאת בשו"ת מהר"ם אלאשקר (שם) וז"ל: גבול עד הערב [הוא] שתיפול העגולה של השמש, והיא שקיעת החמה, ומשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים [הוא] בין השמשות. עכ"ל. הלשון שתיפול, נראית תמוהה, הוא יכול היה לומר שתתכסה שתעלם שתשקע, אולי שכוונתו לזמן שממנו השמש כאילו מתחילה לרדת מלמעלה למטה.

והערה לסיום, אמנם לפי היוצא מהמאמר יוצא שהברייתא מתפרשת נפלא על פי פירוש הירושלמי, ויש מקום לעיון האם חכמי בבל ידעו את דברי הירושלמי בסוגייה זו או לא, מקובל שחכמי בבל ראו את התלמוד הירושלמי, אך עדיין יש מקום לעיין במשמעות אמירה זו. האם הכוונה היא שחכמי בבל ידעו את כל הירושלמי כולו כמו שהוא לפנינו, או שמא הכוונה היא שהיה מעבר של חידושי התורה מארץ ישראל לבבל ע"י ה"נחותי" שהמפורסם שבהם הוא האמורא עולא, ועוד חכמים. אך עדיין אין זה מחייב שכל התלמוד הירושלמי כמו שהוא לפנינו עמד לפני כל חכמי בבל, שכן בסוגיות רבות סברות הנאמרות בירושלמי ובדומה לכך מאמרי אמוראים ואף ברייתות הנאמרות בירושלמי אינם מובאים כלל בבבלי (כדוגמת הברייתא בסוגייתנו המובאת בירושלמי ואינה מובאת כלל בבבלי).

כמובן שניתן להסביר שיש כאן התעלמות מכוונת מסיבה עלומה כל שהיא, אך מספרם הרב של מקומות כאלה מקשה על הסבר מעין זה.

בנוסף, גם דברים הנאמרים בשינוי לשון בין הבבלי לירושלמי (לעיתים בעלי משמעות הלכתית) אינם מצויינים בבבלי בשם איכא דאמרי או במערבי אמרי וכדו'.

יש לזכור שהן התלמוד הירושלמי והן הבבלי באותם תקופות טרם נכתב ועבר כמסורת בעל פה, ואף בימי האמוראים עצמם לפחות המוקדמים טרם גובש כחיבור כמו שהוא לפנינו ממש"א.

אך בין כך ובין כך אין להסיק מהאמור דברים להלכה למעשה ובוודאי לא להכריע בפירושיהם של הבבלי והירושלמי לברייתא הסמכות לזה נתונה בידיהם של גדולי ישראל בעלי הוראה, וכל מגמתי אינה אלא לברר וללבן דברים אלו להגדיל תורה ולהאדירה.



נספח

תיעוד התופעה של פני מזרח מאדימי

להלן תמונות של תופעת פני מזרח מאדימות כפירוש הירושלמי, אלא שכעת אין בידי תמונות של התופעה בכיוון מזרח בשקיעה. ולכן הבאתי תמונות של פני מערב בזריחה, משום שהתופעה מקבילה הן בזריחה והן בשקיעה, ויש על פי ההקבלה לחשבן את הנתונים. רק שיש לשים לב שהזריחה פירושו תחילת הראות גלגל השמש והשקיעה פירושו סוף הראות גלגל השמש, ויש לקחת זאת בחשבון (הזמן מתחילת הראות גלגל השמש ועד שנראה כולו, וכנ"ל בשקיעה, הוא כשלש דקות).

ביום ראשון ה' טבת השנה הנץ החמה באופק צפת (ע"פ לוח עיתים לבינה): 6.33.30 (הנץ החמה הנראה ממאור חיים, בניכוי הרי צפת בלבד) 6.34.30 (הנץ החמה במישור בניכוי העיר, ובניכוי כל ההרים שבמזרח). אלא שכעבור כמה ימים התפללתי במניין נץ בבית כנסת הנמצא בזוית ממנה רואים גם את הצד השמאלי של התמונה את סיום רכס ההר והבחנתי שהתחתון עדיין מכסיף עוד כשלוש דקות אחר הנץ החמה.

ובהתאמה לשקיעה, מהנתונים נראה שאם שלוש דקות אחר הנץ, שהוא תחילת הראות גלגל השמש (השלמת ראות כל הגלגל לוקח כשלוש דקות כאמור) התחתון חוזר להיות אדום, זאת אומרת שבתחילת השקיעה ממש התחתון מתחיל להכסיף, ואם כן זאת אומרת שבשקיעה ממש (סוף

יא). בקשר לכך זכורני שראיתי מי שכתב שיש מהגאונים המוקדמים בבבל שלא היה הירושלמי לפנייהם. ואחר זמן מצאתי לזה ראייה ממה שכותב חכם קדמון בשם פירקוי בן באבוי בן המאה התשיעית למניינם, שנתגלה בגניזה. במכתב הוא כותב שאצל בני ארץ ישראל לא עבר תלמודם על פה במשך הדורות (כמו שעבר אצל ישיבות בבל), אלא הוא נשתכח מהם והם החזירוהו על ידי ספרים גנוזים שמצאו. ודברים כעין אלו כותב גם רב שרירא גאון בתשובה, בהתייחסו אל בני ארץ ישראל ותלמודם: ואהדורי אהדרוהו בנוסחאי וכיוצא באלו. (ואחזר החזירוהו בנוסחאות וכיוצא באלו) נוסח הכוונה דבר כתוב בשונה מגירסה שזה מה שנשנה על פה. ואם כן יוצא שאם לבני ארץ ישראל בעקבות השמדות פסקה מסורת העברת התלמוד על פה ונאלצו ל"שחזור" על פי ספרים גנוזים שמצאו, בוודאי שבבבל עצמה לא היה באותם שנים כלל את נוסח התלמוד הירושלמי.

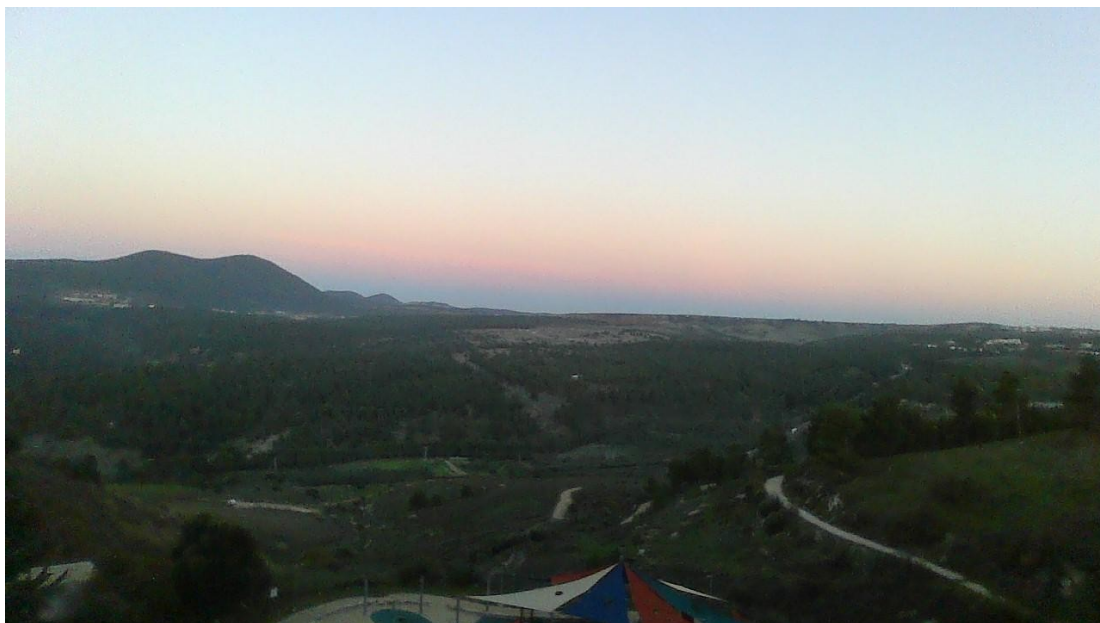
הראות גלגל השמש, בהקבלה להנץ החמה – תחילת הראות גלגל השמש) התחתון מסיים להכסיף, והעליון אדום כמו שניתן לראות בתמונות. אלא שבקבר שמואל הנביא זכור לי שראיתי שהתחתון הכסיף עם תחילת השקיעה והעליון הכסיף עם סוף שקיעת גלגל השמד, וזה קצת סותר. ולכן ייתכן שלא דייקתי. ועוד יש לעיין ולבדוק את התופעה.



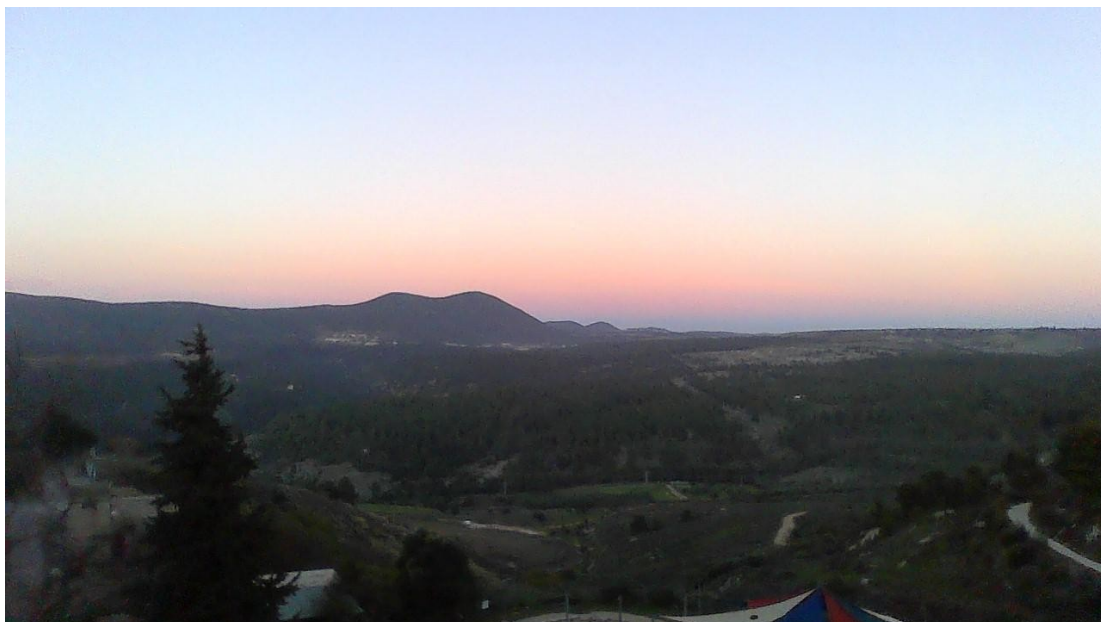
התמונה צולמה בשעה 6.25.25 כשמונה דקות לפני הנץ החמה



התמונה צולמה בשעה 6.27.20



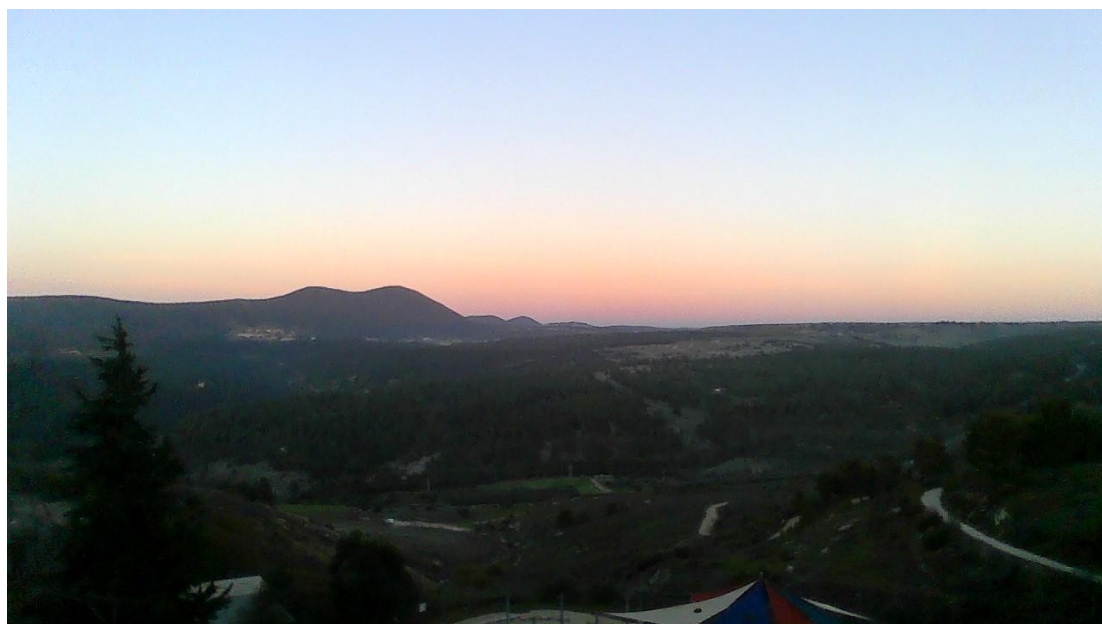
התמונה צולמה בשעה 6.30.41



התמונה צולמה בשעה 6.32.26



התמונה צולמה בשעה 6.34.17



התמונה צולמה בשעה 6.35.34



הרב י. שלמה אורחי

בני ברק

שיעור חלה ורביעית לדעת הש"ך והט"ז

כתב הגר"ח נאה (שיעור מקוה סעיף יח) כי דעתם של עמודי ההוראה אשר בית ישראל נשען עליהם, מהר"י וייל, הש"ך, הט"ז, המג"א, וסיעתם, שהאגודל הוא 1.85 ס"מ. וכוונתו להוכיח משיעור קווארט שכתבו רבותינו האחרונים שאין להחמיר באגודל יותר מ-2 ס"מ, שהרי גדולי רבותינו אשר מימיהם אנו שותים נהגו באגודל קטן עוד יותר. גם בדורנו יש החוששים להקטין את האגודל עד שיעור 1.9 ס"מ, ומסתמכים על דברי הגר"ח הנ"ל.

אמנם יותר נראה שנפח הקווארט^א בזמן הש"ך והט"ז וסיעתם היה גדול ב-50% יותר מהשיעור שכתב הגר"ח נאה, והאגודל היוצא ממידה זו הוא 2.1 ס"מ [או מעט יותר] ולא 1.85 ס"מ. ונמצא שגם אם יחפץ המחמיר לחוש לשיעור אגודל היוצא מתוך מידות הנפח של המג"א והט"ז וסיעתם, אין לו לחוש לשיעור 1.9 ס"מ ואף לא לשיעור 2 ס"מ, אלא לשיעור 2.1 ס"מ, שהוא הוא השיעור העולה ממידות הנפח של רבותינו, ושיעור רביעית לדבריהם אינו 70 או 75 או 86 מ"ל אלא 99 מ"ל [ולדעת המג"א 105 מ"ל בקירוב].

חשיבות מיוחדת נודעת לבירור שיעור הקווארט היות והמשנה ברורה (סימן פח וסימן תנו) משתמש במידה זו בהוראה למעשה, ובוודאי מצוה לברר מהו שיעור חלה לדעת המשנה ברורה, אשר כל בית ישראל נסמכים על הוראותיו.



א.

פסק האחרונים

מהר"ר צבי הירש ב"ר זונדל משה חנוך מלובלין הדפיס בשנת שנ"ח^ב את ספרו הנקרא למען תלך בדרך טובים, שם הוא כותב את מידת העיסה החייבת בחלה, וזה לשונו: ופת תאפה מסולת מנוקה, וחלה תפריש כדת וכחוקה, ג' מדות קמח שקורין קווארט מלא, כמו שהיא בעין בלי בלולה, הוא שיעור חלה, ופחות מכן המברך מברך ברכה לבטלה.

(א). עיין בספר שבח פסח (פרק טז) אשר בירר את מידות הקווארט בטוב טעם ודעת.

(ב). כתב בספר בית עקד ספרים (שחיבר חיים דוב בריש פרידברג) חלק שני עמוד 508 סעיף 508: למען תלך בדרך טובים. הר"ר צבי הירש ב"ר זונדל משה חנוך מלובלין. הנהגות ישרות: דפוס ראשון לובלין שנח, דפוס שני קראקא שסד, דפוס שלישי קראקא שפה. עכ"ל. ובספר אוצר הספרים (שחיבר יצחק אייזיק בן יעקב) עמוד 220 סעיף 175 נתן סקירה על ספר יורה חטאים (במהדורות קדמוניות של הספר בדרך טובים נספח לספר יורה חטאים). הוצאות אחרות מופיעות במאגר התורני אוצר החכמה, תחת השם 'דרך טובים'.

(ג). ענייני ערב שבת (דיבור המתחיל תקרא בכל שבוע).

בדור שאחריו כותב (בשנת שע"ה) מהר"ר יעקב סג"ל הורביץ (אחיו של מהר"ר ישעיה הלוי הורביץ, בעל השל"ה) בהגהת לצוואת יש נוחלין (אות יז): דע שמדדתי ושערתי שיעור תשעה קבין, והנה הם שלשה מדות שקורין במלכות פולין טא"פ שכל אחד מהם ד' קוואר"ט ועוד שלשה קווארט [שם הכל ט"ו קווארט], ולפי זה שיעור חלה במדינות פולין הוא מה שמחזיק שלשה מידות שקורין קווארט.^ד

לאחר מכן (שנת ת"ז), כותב הש"ך (יורה דעה סימן שכד סק"ג) שיערתי השיעור חלה והוא פחות מעט משלשה קווארט"ט, וכן כתב מהר"י ווייל בדיני פסח דשיעור חלה הוא כלי שמחזיק מעט פחות משלשה זיידלי"ך, וזייד"ל הוא קווארט"ט.

גם בט"ז (אורח חיים סימן תרו סק"ו) כתב שיעור תשעה קבין מצאתי כתוב שהוא שיעור ט"ו קווארט פולניש.

ובמגן אברהם (סימן תנו סק"ב) כתב שיעור חלה מצאתי כתוב בשם מהר"ך שהוא שיעור ג' קווארט וקוטריל [קוטריל הוא 1/4 קווארט], ומהר"י כתב שהוא ג' זיידלי"ך.^ה העולה מכל הדברים הנ"ל כי בתקופת רבותינו גאוני הזמן אשר בפולין, הסמ"ע, הלבוש, הב"ח, הש"ך, הט"ז, ומגן אברהם, בדקו חכמי ישראל ומצאו כי שיעור חלה הוא ג' קווארט"ט בקירוב, כשהממעיטים מחסרים ממנו מעט, והמרבחים מוסיפים עליו 1/4 קווארט"ט. וצריך לברר את נפח המידה הנקראת קווארט, כמה תכיל ותחזיק.



ב.

מידת הקווארט

מידת הקווארט שימשה בפולין ובארצות הסמוכות לה [ליטא ופרוסיה] החל משנת ש"נ לערך, בזמנם של רבותינו הלבוש והסמ"ע תלמידי הרמ"א, ועד לשנת תר"ס לערך היה שימוש נרחב במידה זו בעסקי המסחר ובתבשילי המטבח. והנה משנת ת"ר ואילך נמצאו חכמים וסופרים שערכו הקבלות בין הקווארט למידות אחרות, באופן שיכול לברר לנו את הנפח המשוער של הקווארט, כפי שיפורט.

(ד). קווארט"ט בלע"ז הוא רבע [רבע גליון או גליון מקופל לארבע מכונה בשם קווארט"ט], ובמידות הנפח המידה הגדולה נקראת טא"פ, והקווארט"ט הוא רבע טא"פ.

(ה). שיעור חלה הוא כמידת עומר שהוא עשירית האיפה, ובאיפה יש ג' סאין שהם י"ח קבין, ושיעור ט' קבין הוא 1/2 משיעור איפה. נמצא ששיעור ט' קבין הוא שווה בדיוק ל-5 שיעורי חלה, שהרי 5 פעמים עשירית האיפה, הם 1/2 איפה, כשיעור ט' קבין שהם חצי איפה. נמצא שהאיפה היא 30 קווארט"ט, עשירית האיפה 3 קווארט, וחצי איפה [ט'] קבין 15 קווארט"ט.

(ו). נראה שכוונתו להגהת יש נוחלין דלעיל.

(ז). אמנם מהר"ר משה יקותיאל הכהן קויפמאן, חתנו של המגן אברהם, הדפיס בברלין (שנת תס"א) את הספר ישמח ישראל בעושי וחיבר לו פירוש חקי דעת, שם הוא כותב (אות ח סקע"ד) שיעור חלה הוא כלי המחזיק מעט פחות משלשה קווארט"ט (ש"ך ומהר"י ווייל, וכ"כ הגהת יש נוחלין).

- [ת"ד] **ספר קורות העתים** (עמוד 28 בדפוס ראשון) שיעור קווארט הוא 850 או 960 מ"ל.^ח
- [תר"י] **שיעור מקוה** (עמוד קע"א) שיעור קווארט 960 מ"ל.
- [תרמ"ז] **דרך אמונה** (דף מג עמודה ב) קווארט שלנו מחזיק 960.75 גרם.
- [תרנ"ו] **מנחת ברוך** (סימן עה) שיעור קווארט פולני 922.15 מ"ל.^י
- [תרנ"ז] **ספר בית שאול** (דף מח סעיף ד) שיעור קווארט 960 גרם.^א
- [תרס"א] **דברי יחזקאל** (שו"ת סימן יג) קווארט מחזיק 937.5 מ"ל.^ב
- [תרס"ו] **קובץ תל תלפיות** (שנה י"ד - תרס"ו) קווארט פולין 940 מ"ל.^ג
- הוכחה נוספת יש למצוא בדברי החכמים שהקבילו בין מידת הקווארט למידת הביצים.
- [ת"ד] **שו"ת מראה יחזקאל** (סוף סימן קמג) קווארט פולין מחזיק עשרים ביצים.
- [ת"ד] **ברכה משולשת** (דיני מצות אות ט') הקווארט מחזיק 22 ביצים [לחומרא].^ד
- [תרט"ז] **שו"ת חסד לאברהם** (חלק א' סימן טז) קווארט מחזיק 21 ביצים.
- [תרכ"ד] **אוצר החיים** (מצוה שפו) הקווארט מחזיק 22 ביצים [לחומרא].^ה
- [תרכ"ז] **שו"ת דבר משה** (תנינא סימן צח אות נו) קווארט מחזיק 21 ביצים.
- [תרנ"א] **דרשו משפט** (דף יז) קווארט פולנית מחזיקת 24 ביצים בינוניות.^ו

ח. כתב שם ששיעור ג' קווארט הוא רוטל בקירוב. והנה בצפון היה הרוטל בן 800 דרהם [2,560 גרם], ובירושלים והדרום היה הרוטל 900 דרהם [2,880 גרם], והכותב היה מתושבי צפת, ונראה שכוונתו לרוטל הקטן. מאידך, הכתב יד שהביא הגר"ח נאה [מובא כאן בסמוך] נראה שהיה מתושבי הדרום, וגם הוא כותב שהרוטל הוא ג' קווארט. ויתכן ששניהם כתבו בהשערה ולא במדידה [שהרי הקווארט לא היה לפנייהם באותה שעה], והמידה המדויקת היא כ-900 גרם בקירוב, או ששניהם מדברים על אותו הרוטל.

ט. במהדורה החדשה הוכנס למקומו בתוך הספר (עמוד קס"ה), ומקור דבריו מכתב יד ישן נושן, שזמנו משוער לשנת תר"י.

י. כן פירש הגר"ח נאה בשיעור מקוה (סוף הערה 36), ובמקום אחר (הערה 30 עמוד סח) כתב שהוא 915 מ"ל. והנה החשבון הראשון הוא המדויק והשני נכתב בקירוב.

יא. על פי דברי הגר"ח נאה בשיעור מקוה (הערה 47).

יב. על פי מה ששמע מן הסוחרים שמידת 30 ליטר שווה למידת 32 קווארט. ובשיעור מקוה בעמוד קיז כתב 980 גרם, אבל בעמוד סח כתב 937.5, והוא המדויק.

יג. בסימן קיח עמוד 128 כתב הרב יוחנן פרישל מפאטאק שבליטר יש 221/3 ביצים, ובקווארט יש 21 ביצים, וכך הוא החשבון: $1000 \times 21 = 940.3$ ו-22.333.

יד. בקובץ תל תלפיות (שנה ט תרס"א סוף סימן ע"א עמוד 104) כותב הג"ר עקיבא יוסף שלזינגר שקווארט הוא האלבע, ויש להסתפק האם כוונתו להאלבע ווינאי [710 מ"ל] או להאלבע הונגרי [880 מ"ל, ולדברי מהר"ם שיק 930 מ"ל].

טו. בספר ברכה משולשת מהרב שלמה ארליך (דף מג) נדפסו הלכות מצות מאת מהר"ר אריה ליבוש ליפשיץ [האריה דבי עילאין], ומבואר שם שאין ללוש לפסח עיסה גדולה יותר מ-2 קווארט, ונראה שזהו שיעור חלה [מ"ג ביצים] לחומרא לפי דעתו.

טז. הרה"ק רבי יצחק אייזיק מקאמרנא כותב בספרו אוצר החיים במצוה שפ"ו ששיעור מ"ג ביצים לחומרא הוא מעט פחות משני קווארט.

יז. בעיר ורשא נפח הקווארט היה ליטר (ספר שבח פסח פרק טז הערה כז), ויתכן שמחבר הספר דרשו משפט, שהיה דר

הגר"ח נאה בשיעור מקוה (הערה 62) מסתפק בדבריו של החסד לאברהם, האם הוא מתכוון לביצים של 50 מ"ל או של 45 מ"ל. והנה גם אם נשער שהביצה 45 מ"ל יעלה שיעור הקווארט 945 מ"ל. ובדעת המראה יחזקאל מצדד הגר"ח (שיעור מקוה הערה 58 עמוד קכח) שהביצה יש להעריך שהיא 44 גרם, וקווארט פולין 880 גרם. ואם כן גם הגר"ח מסכים לכך שהקווארט בזמן המשנה ברורה ובדור שלפניו היה 900-960 מ"ל בקירוב.



ג.

הקווארט של הש"ך

אף שיש מקום לצדד שהקווארט השתנה בין זמנו של הש"ך לזמנו של המשנה ברורה, מכל מקום נראה שהאחרונים סברו כי הקווארט שבימיהם [920-960 מ"ל] הוא הקווארט ששימש את הט"ז, הש"ך, ומג"א ושאר גדולים במדידותיהם:

מנחת ברוך (סימן עה) קווארט ששיער בו הש"ך 922 מ"ל.

דרך אמונה (דף מג) קווארט ששיער בו הש"ך 960 מ"ל.

דברי יחזקאל (סימן יג) קווארט ששיערו בו הט"ז ובאר היטב 937 מ"ל.

גם המשנה ברורה (סימן תנו) מעתיק את שיעור הט"ז ומגן אברהם ואיננו מעורר על הבדל בין קווארט שלנו לקווארט של המגן אברהם. בערוך השלחן (יו"ד סימן שכד דין ג) פוסק ששיעור חלה הוא ג' קווארט ומסתמך על הוראת האחרונים. ובשיח יצחק² (שבת דף טו) כותב: נהגו בכל תפוצות ישראל שעל ג' קווארט מפרישין חלה בברכה, ופחות מכך אין מפרישין חלה כלל. ולא עלה על דעתם שהקווארט שלהם אינו הקווארט של הש"ך.

כך שהתפיסה הפשוטה בדורו של המשנה ברורה היתה שלא חלו שינויים במידת הקווארט.



ד.

רציפות השימוש בקווארט

בספר דבר ישרים (על המועדים, פסח, אות קמו) כותב: אין לחוש שקווארט שלנו איננו קווארט של הש"ך, שהרי הבכור שור גם כן כתב שיעור הקווארט, והוא היה קרוב לזמן הגאון בעל בית

בוורשא, שיער בקווארט זה.

יח. על פי הפנייתו של הגר"ח להערה 48.

יט. שיעור דומה מבואר בספר פתחא זוטא-ברכת הפסח (סימן יא סק"ד) שבקווארט יש 875 מ"ל. אולם משמע מתוך הדברים שכתב כך על פי חשבון והשערה, ולא מתוך היכרות עם מידת הקווארט.

כ. נכתב בשנת תר"נ לערך.

כא. מאת מהר"ר ח"א יוסטמן, תלמידו של החידושי הרי"מ, נפטר תרע"א. (ספר חכמי פולין עמוד תיג)

אפרים. וכוונת דבריו, שהרי מזמן הש"ך וט"ז ועד המשנה ברורה נשמר רצף הוראה על ידי האחרונים לשער מידת ג' קווארט לשיעור חלה, ומידת ט"ו קווארט לשיעור ט' קבין. ומוכח שבכל הדורות תפסו בפשטות שקווארט פוליש שבימיהם לא השתנה, והוא אותו הקווארט ששימש את הש"ך וט"ז.

גם בשיעור מקוה (הערה 33) מביא הגר"ח את דברי החזו"א שיתכן שהקווארט השתנה במשך הדורות, ועל כך משיג הגר"ח נאה, שהרי בחיי אדם מבואר שהקווארט שבזמנו שווה לקווארט של הש"ך.

ובאמת, שכאשר נבדוק נמצא רצף ברור במסירת שיעורי הקווארט, בלא שהיה הפסק ברציפות המסירה, כאשר עולה מהרשימה שלפנינו:

[שנ"ח] ספר דרך טובים^כ (הלכות ערב שבת^כ).

[שע"ה] הגהת יש נוחלין (אות יז).

[ת"ז] ש"ך על שו"ע יו"ד (סימן שכד).

[ת"י] ט"ז על שו"ע או"ח (סימן תרו).

[ת"ל] מגן אברהם (סימן תנו).

[תל"א] אור חדש (דיני ברכת חלה סעיף א).

[תמ"ג] דרך חכמה (נתיב כח סעיף יד).

[תנ"א] בית הלל (יו"ד סימן צז סק"א).

[תנ"א] קרבן שבת (סימן ח סוף אות ז).

[תנ"ו] שו"ת בית יעקב (סוף סימן סט).

[תס"א] פירוש חקי דעת^כ על ספר ישמח ישראל (יורה דעה אות ח סקע"ד).

[תס"ו] באר היטב למהר"ר זכריה מענדל^כ (יורה דעה סימן שכד סק"א).

[ת"ע] אליה רבה (סימן פח אות ב, סימן תרו אות יא).

[תצ"ג] בכור שור (סנהדרין דף צג ע"ב).

[תצ"ו] באר היטב למהר"י אשכנזי (אורח חיים סימן פח וסימן תנו, יורה דעה סימן שכד).

[תק"ו] משמרת הקודש^כ (הנהגת יום ו' בדיבור המתחיל וזה סדר השלח^כ).

כב). מאת הרב צבי הירש מלובלין.

כג). בדפוס וורשא תרל"ד הוא בעמוד 5.

כד). מאת מהר"ר משה יקותיאל הכהן קויפמן, חתנו של המג"א.

כה). שנת תס"ו היא שנת פטירתו של מהר"ר זכריה מענדל אב"ד בעלזא, אולם החיבור נדפס עשרות שנים לאחר פטירתו.

כו). מזולקוואה, תחת הנהגת מלך ליטא.

כז). עמוד 25 במהדורא הנמצאת במאגר התורני אוצר החכמה. וזה לשונו: שיעור חלה הנראה לנו לעיניים לצאת מן הספק הוא ג' קווארט, ואם רוצה לאפות פחות מכשיעור יקח ג' קווארט קטנים שלנו של זכוכית ואז ודאי פטור.

- [תק"ל] שולחן תמיד^כ (הלכות פסח סימן יא זר זהב סקנ"ח^כ).
- [תק"מ] פרי מגדים (יור"ד סוף סימן צ"ז, ספר מגידות סימן מ"ז^ל).
- [תקנ"ה] יד הקטנה (הלכות קריאת שמע ס"ק ס).
- [תק"ס] שבייל הישר^{לא} (ברכות פרק ג' אות מז).
- [תקס"ד] בית לחם יהודה (יור"ד סימן שכד סק"א).
- [תק"ע] חיי אדם (כלל קכח דין טו, כלל קמד דין ז, שערי צדק פרק יד דין ח).
- [תק"פ] מטה אפרים (סימן תרו דין יא).
- [תקצ"ד] מגן גיבורים (סימן פח סק"ט).
- [ת"ר] מי השלוח^{לב} (שו"ת בסוף הספר, סוף סימן ב, דף נו עמוד א)^כ.
- [תרכ"כ] קיצור שלחן ערוך (סימן קצו).
- [תרכ"ו] שו"ת השיב משה (סימן לד).
- [תרכ"מ] משנה ברורה (סימן פח, סימן תנו, מחנה ישראל פרק לה).
- [תרנ"ג] ערוך השלחן (אורח חיים סימן תרו, יורה דעה סימן צז דין יב).
- [תרנ"ה] ספר תיו יהושע (הלכות ברכת הנאות הגוף והנפש, דף פט ע"א).
- [תר"ס] מהרש"ם מברעזאן (ספר תכלת מרדכי חלק ג' עמוד שסב).

נמצא שדור אחר דור בלי הפסק מעתיקים הפוסקים זה מזה ששיעור חלה ג' קווארט ושיעור ט' קבין ט"ו קווארט, כך נמשך הדבר עד דורו של המשנה ברורה ועד בכלל. והיות ובזמנו של המשנה ברורה הדבר ברור שהקווארט היה גדול (כמבואר לעיל בסעיף ב), וגם הגר"ח נאה הוכיח כן מכמה מקומות (כדלקמן סעיף ה), אם כן דברי הפוסקים יתנו עידיהם ויצדקו, שהקווארט לא השתנה בדור מן הדורות.^{לד}

כח. מאת הגאון המפורסם מהר"ר שלמה מחעלמא, בעל מרכבת המשנה על הרמב"ם.

כט. וכן בהלכות יום הכיפורים סימן א בור זהב סקכ"ח.

ל. ומפורש שם בספר מגידות כי קווארט שלו הוא קווארט של המג"א, ועיין סימן קמ וסימן רד.

לא. הרב שאול שישקס מוילנא, מרואי פני הגר"א, והיה חשוב מאוד וגדול בעיני הגאון החסיד הגר"א [מתוך הסכמת ר' אברהם אבלי מוילנא לספר הנ"ל], והוגה ע"י הגאון החסיד האמיתי מהר"ר זלמן מוואלז'ין.

לב. תשובה זו נכתבה באדר ת"ר, ככתוב בראש התשובה.

לג. כתב שם: שיעור ג' לוגין לפסול המקוה הוא לפי מדות הנהוגים בינינו הוא קווארט ומחצה או פחות. ולדבריו שיעור קווארט הוא מעט יותר מב' לוגין, ושיעור חלה שהוא יותר מז' לוגין עולה לדבריו יותר מג' קווארט, והוא קרוב לשיעור המג"א שקווארט הוא ג' קווארט ורביע.

לד. בספר מדות ומשקלות של תורה (פרק ד) כותב שהנודע ביהודה שיער את משקל הלוח של פראג כסלע של תורה על פי דברי התו"ט, על אף שעברו 125 שנה מיום שיצא התו"ט מפראג ועד שהגיע לשם הנודע ביהודה, והנה המומש"ת מקבל את דבריו כעובדה שאין לערער עליה, ולדבריו נראה פשוט שאין לערער על דברי האחרונים שפסקו את מידות הקווארט והזיידיל של הש"ך והט"ז. ובפרט בנדון שלפנינו שהשיעור נמסר מדור לדור בלי הפסק, קשה לתלות טעות ושינוי במסירת המידה ע"י האחרונים.

ה.

קושיית הגר"ח נאה

הגר"ח נאה מביא בספרו את שיעור הקווארט המבואר באחרונים:
 שיעורי תורה (סימן א אות כא עמוד קיט) מביא מדברי יחזקאל שהקווארט 937 מ"ל.
 שיעורי תורה (סימן ג אות ד הערה י) מביא מדרישת הזאב שהקווארט 960 מ"ל.
 שיעור מקוה (הערה 30 בהגהה) מביא מהמנחת ברוך שהקווארט 922 מ"ל.
 שיעור מקוה (הערה 58) מביא ממראה יחזקאל שהקווארט 880 מ"ל.
 שיעור מקוה (הערה 62) מביא מחסד לאברהם שהקווארט 945 מ"ל בקירוב.
 שיעור מקוה (הערה 69) מביא מהבית שאול בחידושי מהרי"ץ שהקווארט 960 מ"ל.
 שיעור מקוה (עמוד קעא) מביא מכת"י ישן (משנת תר"י) שהקווארט 960 מ"ל.
 אולם הוא חולק על האחרונים שסברו כי הקווארט שלהם הוא הקווארט של הש"ך והט"ז.
 וקושייתו בפיו, שהרי שיעור ג' קווארט לפי דבריהם הוא 2,800 מ"ל בקירוב, ושיעור כזה
 נכנס נפח של 55 ביצים, והלא שיעור חלה הוא מ"ג ביצים ולא נ"ה ביצים. כך מבואר בהערותו
 על דברי המנחת ברוך (שיעור מקוה עמוד סח בהערה^ל), דרישת הזאב (שיעורי תורה סימן ג' הערה י),
 והדברי יחזקאל (שיעורי תורה סימן א אות כא).^ל ועל כן מסקנתו היא שקווארט זה איננו הקווארט
 של הש"ך והט"ז.
 קדם לו בקושיא זו בספר יגל יעקב^ל, שכתב כי דברי קדשו של הדברי יחזקאל תמוהים, כי
 אם הקווארט מחזיק 18 ביצים צריך לומר כי הט"ז ובאר היטב לא התכוונו לקווארט כזה, דאם
 כן יעלו ט' קבין 270 ביצים, והלא בש"ס מבואר שהוא רק 216 ביצים, וזה ברור.^{לח}
 וכבר בדורו של הש"ך הקשה מהר"ר נתן כהנא אב"ד אוסטרא^{לט} (בשו"ת דברי רננה סימן יב)
 שהוא מדד שיעור חלה בביצים, והנה איננו מכיל אלא מעט יותר משני קווארט ורביע, ואינו
 מגיע לחצי קווארט, וכיצד הורה בהגהת יש נוחלין שהוא שיעור ג' קווארט. ומסיק ה'דברי
 רננה' כי די לנו אם נחמיר ששיעור חלה ב' קווארט ומחצה.^מ

לה). וכן בסוף הערה 36, ובהערה 47 [בדבריו על החיי אדם].

לו). גם הקווארט של המראה יחזקאל כתב הגר"ח (שיעור מקוה עמוד קכח) שהוא תמוה.

לז). שו"ת יגל יעקב על אעה"ז וח"מ (בהגהות על שלחן ערוך יו"ד סימן רא על הש"ך סק"ו).

לח). אמנם צריך עיון, שהרי בדור שלפניהם הורו המשנה ברורה וחכמי דורו לשער ג' קווארט שביניהם לשיעור חלה,
 ועל פי הוראתם נהגו בכל מדינת פולין וגלילותיה ששיעור חלה הוא ג' קווארט ולא פחות, ולא איכפת להו שנפח ג'
 קווארט בדורם מחזיק 55 ביצים.

לט). מהר"ר נתן נטע כהנא רב העיר אוסטראה משנת שצ"ז ועד שנת ת"ו לערך, ברבנות העיר כיהנו ברצף המהרש"א,
 הב"ח, הדברי רננה, והט"ז (בזמן גזירות ת"ח ת"ט), והש"ך בשנת ת"ו נטל ממנו הסכמה לספרו על יורה דעה. ומזה נלמד
 את גודל מעמדו וחשיבותו של המחבר בין חכמי הדור ההוא.

מ). נדפס בשנת תשד"מ מכת"י.

מא). בספר שושנת העמקים להרב משה הלוי הורוויץ אב"ד ואלאטשיסק [תקע"ט] עמק השידים דרוש ז' חלק שני אות ח'

נמצא שגם בדורו של הש"ך הקווארט הכיל קרוב ל-20 ביצים, וגם בדורו של המשנה ברורה הכיל הקווארט 18-20 ביצים. ומזה גופא הוכחה שלא חלו שינויים בנפח הקווארט, ועל פי הוראת הש"ך הט"ז ומגן אברהם נהגו במשך 300 שנה בפולין ליטא ומדינות הסמוכות ששיעור חלה הוא ג' קווארט.



ו.

קווארט קטן

דעת הגר"ח נאה, שקווארט פולין הנהוג בזמן המג"א הוא 615 מ"ל ולכל היותר 624 מ"ל, ובמקום אחר צידד שהקווארט 590 מ"ל.²² ובספר קרית אריאל (פרק ט הערה ע) מגדיל מעט שהקווארט הוא 633 מ"ל בקירוב.

דעה נוספת מופיעה בספרים מדות ומשקלות של תורה (פרק פו הערה 3), מדות ושיעורי תורה (פרק יג סעיף ה), והידורי המידות (מהדורה ג פרק כה), אשר כותבים שהקווארט בזמן המג"א והש"ך הוא 667.6 סמ"ק.

אמנם לא ראי זה כראי זה, אולם הצד השווה שבהם שאינם מתיישבים עם הוראת האחרונים בשיעור חלה בכל הדורות עד המשנה ברורה שהקווארט 960 או 940 מ"ל.

גם בשיעור כביצה ורביעית התחדשה מסורת על פי דבריהם, שהרי בדורו של המשנה ברורה רוב מודדי הביצים [שלא מדדו ביצים זן לגורן] כתבו ששיעורו 50 מ"ל או מעט יותר,²³ ושיעור רביעית 75-80 מ"ל. אבל לדבריהם מוקטן נפח הביצה ל-46 מ"ל, והרביעית 69 מ"ל, ולדברי הגר"ח נאה הביצה 43 מ"ל והרביעית 64 מ"ל.

ועל מקורותיהם וחשבונם יש לדון ולפלפל בכמה אופנים, וכדלקמן.



[דף ק"ח עמוד ב'] כתב דשיעור שני קווארט ועוד יטול חלה בלי ברכה שעולה לשיעור מ"ג ביצים בלא קליפתן [זהו לשיטתו שחשש לשער מ"ג ביצים של שיעור חלה בביצים בלא קליפתן]. וזה קרוב למידתו של הדברי רננה.

מב). בשיעורי תורה סימן א סעיף כ כתב דשיעור קווארט 590 מ"ל, ובסעיף כא כתב דשיעורו 625 מ"ל, ובשיעור מקוה (עמוד קיז) דשיעור קווארט 615 מ"ל, ולא יותר מ-625 מ"ל,

מג). ראה; ברורי המידות והשיעורים (עמוד פז), נר המאיר (דף ג), דברי יחזקאל (מהר"י משינאוה בסוף הספר סימן יג), חיי ישראל (פרק ס), מקוה ישראל (דיני מקוואות אות כח), נפש חיה (סימן תנג, וסימן תרו), בית שאול (חלק חידושי מהרי"ץ סעיף ה), דרך אמונה (הר"ז פורחילה, דף מג עמוד א'), מנחת פתים (יורה דעה סימן שכד), שערי טוהר (שער כג אות יג, שער כא אות ח), חלת אהרן (בשו"ת מהרא"פ, בסוף שו"ת מקואות), קובץ תל תלפיות (כרך יד-תרס"ו עמוד 11), ספר יג"ל יעקב יעקב (על אעה"ו וחור"מ, בהגהות על יו"ד סימן רא). ועיין בהסכמת האדמו"ר רפ"מ אלטר מגור לספר מדות ושיעורי תורה.

ויש מגדילים את השיעור עד קרוב ל-60 מ"ל. ראה; ספר יבא חיים (בסוף הספר סימן י), פירוש עיר דוד-מצודת דוד על קיצור שלחן ערוך (סימן לה), ספר מצות משה (עמוד 27), ספר התלמוד וחכמת הרפואה (עמוד 350), ספר הלכות מקואות עם חדושי רז"ה (דף ה ע"א), ספר שיעורי מצות (ערך מקוה).

ז.

שיעור החוט השני

הגר"ח נאה בשיעורי תורה (סימן א סעיף כ) וכן בספר קרית אריאל (פרק ט הערה ע) הוכיחו מדברי שו"ת חוט השני למהר"ר חיים יאיר בכרך שהקטין את שיעור הקווארט.

והנה בשו"ת חוט השני (סימן צ"ז) כתב: הכלי אשר בוורמיזא שכיניו אלט מאס הנה הוא מחולק לארבע רבעים הנקראים זיידל, ויש לשער כי מידת ה'טאפ' בפולין [שמחולקת ל-4 קווארט] שווה לנפח אלט מאס, וכן ג' קווארט פולין שווים למידת ג' זיידל, ועל מידה זו כתבו בהגהת יש נוחלין ובש"ך כי הוא שיעור חלה.

לאחר מכן מבאר בעל חוט השני שבמידתו מצא שאלט מאס מחזיקה 126 לוט, אבל בספר נימוס הרופאים^מ כתב כי 'מאס' חדשה תכיל מים במשקל 110 לוט, ומידה ישנה [אלט מאס] גדולה ממנה קרוב לחומש. ונראה שזו מסקנתו של בעל חוט השני.

והנה הגר"ח נאה בספרו שיעורי תורה (סימן א סעיף כ) כותב שלדברי בעל חוט השני מידת הקווארט 33 לוט שהם 590 מ"ל בקירוב,^מ ובספר שיעור מקוה (הערה 29 עמוד סב) מצדד הגר"ח שמידת הקווארט היא 34.5 לוט שהם 615 מ"ל בקירוב.^מ

לעומת זאת, בספר קרית אריאל ממפרש בדברי חוט השני שמידת הקווארט היא 42-44 לוט, והקווארט 633 מ"ל.^{מח}



(מד). בדפוס מונקאטש שנת תרנ"ו הוא בדף פח עמודה ג.

(מה). נדפס בשנת תט"ז, 1656 למניינם.

(מו). בספר שיעורי תורה (שער ב סעיף ח) מביא בשם המנחת אלעזר (חלק ב' סימן טו) שמשקל הלוט 17.85 גרם, וכן הוא החשבון - $17.85 \times 34.5 = 615$.

ההשוואה בין הנפח למשקל מבוססת על העובדה שכל מדידות החוט השני נערכו במים צלולים, וידוע כי משקל המים ונפחם קרובים זה לזה [ובמים שהטמפרטורה שלהם 4-0 מעלות צלזיוס הנפח והמשקל זהים לגמרי], וכאשר מציינים את משקל המים כוונת הדברים לנפח הכלי שמשקל המים מורה עליו.

ויש להעיר שבספר מדות ומשקלות של תורה (עמוד טז טבלה ד) כותב שמשקל הלוט בקעלן ומערב גרמניה בזמן החוט השני [שנים ת"מ-תמ"ג] 14.61 גרם, ולדבריו יהיו ג' קווארט לדעת חוט השני [102 לוט] 1500 גרם, ואם נחלק שיעור זה למידת מ"ג ביצים תעלה הביצה 35 מ"ל והרביעית 52 מ"ל, שהם שיעורים קטנים ביותר, ועיין קרית אריאל פרק ט הערה ע.

(מז). וכן משמע בדברי הגר"ח בהקדמתו לקונטרס שיעורי ציון (נדפס בתוך ספר שיעור מקוה). ובשיעור מקוה סעיף כב כתב שיעור הקווארט 32.5 לוט שהם 582 גרם.

(מח). יש ב' ויכוחים בין הגר"ח נאה לקרית אריאל.

א' הגר"ח נאה נקט כדברי המנחת אלעזר (ח"ב סימן טו) שמשקל הלוט הוא 17.85 גרם, ואילו בקרית אריאל נוקט שהלוט בגרמניה הוא 14.61 גרם. [על פי ספר מדות ומשקלות של תורה עמוד לו]

ב' הגר"ח נאה מפרש שמידת אלט מאס היא ד' קווארט, ואילו הקרית אריאל מפרש שמשקל אלט מאס הוא ג' קווארט.

ח.

אודות שיעור החוט השני

אמנם הגר"ח נאה שדי נרגא בהסתמכות על דברי חוט השני, וזה לשונו (שיעור מקוה הערה 33 עמוד עד) מה שכתב בחוט השני נראה כי מדת טאפ בפולין הם מידה גדולה אלט מאס היות ולא כתב זאת כדבר ידוע ומפורסם רק בתור 'נראה' יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר שהטאפ בפולין הוא גדול מאלט מאס והקווארט גדול מן הזיידל.^{מט}

גם בני דורו של חוט השני חולקים על מה שהשווה בין הזיידל לקווארט. בחק יעקב כותב בהדיא (סימן תנו סק"ג) הקווארט במדינת פולין הוא גדול מזיידל שלנו,^י והאליה רבה כותב (סימן תנו סק"א) הזיידל הוא קווארט היינו במדינת פולין, ולאפוקי ממורה אחד שנכשל בזה.^{יב} וכוונתם ברורה לשלול דעת הסוברים שזיידל פראג הוא קווארט פוליש והוא זיידל של מהרי"ו. ולדבריהם זיידל פראג בזמן חוט השני איננו זיידל של מהרי"ו, שהרי זיידל של מהרי"ו הוא קווארט, כמ"ש הש"ך, והוא גדול מזיידל של פראג.

וכן כל האחרונים מזמן הש"ך והט"ז ועד המשנה ברורה שיערו חלה בג' קווארט פוליש המצוי (כדלעיל סעיף ד) היה פשוט בעיניהם שקווארט פוליש שביניהם הוא הקווארט של הט"ז והש"ך, ומידת קווארט שבידם היא 900-950 מ"ל (כדלעיל סעיף ב). ומוכח ומוכרח שהם חולקים על השערתו של בעל חוט השני בשיעור הקווארט.

מט. בשו"ת חוט השני (שם) כתב שלדברי הירושלמי (תרומות פרק י') משקל הרביעית הוא ג' סלעים ושמינית הסלע, ושיעור חלה [שהוא 28.8 רביעיות] משקלו צ' סלעים. ולדברי הפוסקים שיעור חלה הוא ג' קווארט. וא"כ צריך לומר שמשקל הקווארט ל' סלעים, שהוא שלישי משיעור חלה.

ולדברי הרמב"ם שמשקל הרביעית ד' סלעים ומחצה, ושיעור חלה משקלו קכ"ט סלעים, וא"כ הקווארט שהוא שלישי משיעור חלה יהיה משקלו מ"ג סלעים. ע"כ תוכן דבריו.

הרי בהדיא שהקווארט בידו כחומר ביד היוצר, ברצותו אומר שהקווארט ל' סלעים, וברצותו אומר שהקווארט מ"ג סלעים. ובעל כרחך שלא היה קווארט לפניו בשעה שכתב את דבריו (שהרי חוט השני לא היה דר בפולין, ולא ראה קווארט מימיו, וכל דבריו בסברא ואומדנא).

גם בספרו מקור חיים (סימן תנו ד"ה משיעור חלה, וכן בסוף סימן תרו) משמע שמידות הקווארט שכתב מבוססות על ההשערה שזיידל המצוי בימיו בפראג ומערב גרמניה הוא הזיידל של מהר"י וייל, ועל פי זה שיער מסברא שהקווארט המצוי בפולין הוא רבע פינט של פראג.

ג. זיידל שלנו היינו זיידל של פראג, שהרי החק יעקב היה מחכמי פראג וחתנו של מהר"ר וולף שפירא רב העיר פראג, גם גיסו בעל האליה רבה היה מתושבי פראג. ובלאו הכי הלא זיידל פראג היה שווה לזיידל של מערב גרמניה [כמבואר בדברי בעל חוט השני עצמו]. ונמצא שבכל המקומות שדר בהם בעל החק יעקב לא ראה ולא הכיר זיידל קטן יותר.

נא. וזה לשון פירוש גבול אשר על פסקי הרא"ש מסכת פסחים (פרק שני סקע"ח דף סב ע"א): כתב מג"א ששיעור חלה הוא ג' קווארט וקוואטירל, ומהר"י [וייל] כתב שהם ג' זיידל, ורבים חשבו שהם ג' זיידל שלנו וטעות הוא בידם, דהמ"א איירי ממדינות פולין, אבל לפי המדה שאנו מודדין במדינותינו עולין לערך חמשה זיידל וחצי ובמקומות שמודדין במדה קטנה עולין שבעה זיידל. עכ"ל.

ובשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סוף סימן קל"ד) הקשה שהרי הט"ז כתב שקווארט הוא ב' וחצי זיידל, ואיך הש"ך כתב שזיידל הוא קווארט, ומסיק שיש ט"ס בש"ך, ולא אסיק אדעתיה שזיידל של הש"ך איננו זיידל המצוי בזמנו. וצ"ע. ועיין בקובץ שומר ציון הנאמן גליון קפד.

והנה בהקדמה לתשובה זו כותב בעל חוט השני כי נחשולי טרדות ומניעות באות עליו, וחושש פן יטרידוהו מהדפסת ספרו, ולכן הוא מדפיס תשובה אחת כוללת, אשר נכתבה בימי חורפו לחד מדרבנן חריפא ושיניא. נמצא שמחמת החשש שהטרדות יגרמו לביטול ההדפסה הכניס תשובה זו [שנכתבה בימי חורפו] ללא הגהה ועריכה כראוי, והדבר פשוט שקשה להסתמך על דבריו במקום שהם מנוגדים לדברי שאר הפוסקים.



ט.

שיעור הט"ז והעטרת זקנים

הגר"ח נאה (שיעור מקוה עמוד סא) מראה מקור לשיעור הקווארט מדברי הט"ז (או"ח סימן תרו), שהרי מבואר בט"ז שבמדינת מורביה [מעררהרין²¹] יש בכל קווארט שני זיידליך וחצי זיידיל. ובעטרת זקנים כתב (או"ח סימן פח) כי שיעור ט' קבין הוא 9.5 מידות מערהרין²² שהם 38 זיידיל²³. וזה קרוב מאוד למידת הט"ז, שהרי לדעת הט"ז ט' קבין הם 37.5 זיידיל²⁴.

והנה נחלקו הדעות מהו שיעור זיידל במורביה. הגר"ח (שיעור מקוה שם) מביא עדות מהר"ר שלום שווארצמאן שבצעירותו [תר"ס-עת"ר] היה נהוג במסחר המשקאות באוסטריה למדוד בזיידיל שמידתו 250 מ"ל בקירוב. והיות ולדברי החתם סופר זיידל מורביה שווה לזיידל אוסטריה, יש ללמוד מכך שגם במורביה הזיידל הוא 250 מ"ל. ואם כן יהיה נפח הקווארט [שהוא 2.5 זיידיל] 625 מ"ל.

בספר מדות ומשקלות של תורה (פרק פו הערה 3) מביא מדברי החוקר נלקנברכר (בספרו משנת 1805-תקס"ה) שזיידל מורביה מכיל 267 מ"ל, ולדברי מהר"ר ישעיהו זילברשטיין אב"ד ווייצען (קובץ תל תלפיות, טבת תרס"א) מידת זיידל במורביה 262 מ"ל, ולפי זה תעלה מידת הקווארט -655 667 מ"ל.

אולם, לעומת זאת, מדברי תלמידי החתם סופר שהכירו את הזיידל במורביה נראה שרק זיידל במזרח הונגריה ובמדינת זיבנברגן (גבול הונגריה רומניה) הוא 267 מ"ל²⁵, אבל זיידל מורביה ואוסטריה המוזכר בט"ז הוא 353 מ"ל. כן מבואר בספר כרם שלמה²⁶ (יו"ד סימן רא סעיף א), ובספר

נב). במשך מאות שנים היו ב' מדינות סמוכות באירופה, שהאחת נקראת פיהם היא בוהמיה שבירתה פראג, והשניה נקראה מערין היא מורביה ובירתה ניקלשבורג. אולם בדורות האחרונים ב' המדינות הנ"ל מאוחדות לממלכה אחת הנקראת מדינת צ'כיה.

נג). בכל המדינות בהן השתמשו במידת מאס [והיא מכונה בפוסקים בשם 'מידה' סתם], המידה היתה מחולקת ל-4 חלקים שווים וכל אחד מהם מכונה זיידיל. וכך גם בבוהמיה המידה הגדולה הנקראת פינט היתה מחולקת ל-4 חלקים שווים המכונים זיידיל, כמבואר בצ"ח (פסחים קטז) ושאר אחרונים.

נד). שיעור ט' קבין כתב הט"ז שהם 15 קווארט ובכל קווארט יש 2.5 זיידיל וכך הוא החשבון $15 \times 2.5 = 37.5$.

נה). וראה בדברי הגר"י זילברשטיין (שם) והגר"י פאנט הרב הכולל במדינת זיבנברגן (שו"ת מראה יחזקאל סימן קמג) שהזיידל במקומם מחזיק ו' ביצים, ואילו זיידל הונגרי כתב במראה יחזקאל שמחזיק 8 ביצים.

נו). נדפס בשנת ת"ר.

שיעורי מצות¹ (דף כב ע"ב ערך מקוה), וכך עולה מדברי הגאון מהר"ם שיק (בקובץ שומר ציון הנאמן, גיליון קפד"), ולדבריהם הקווארט שהוא 2.5 זיידל עולה לנפח 882 מ"ל,² ושיעור זה קרוב לדברי האחרונים המזכירים לעיל (בסעיף ב ג).

י.

שיעור יש נוחלין

בספר מדות ומשקלות של תורה (פרק פו הערה 3) מראה מקור להקטנת הקווארט בדברי הגהת יש נוחלין (סעיף יז) שכתב כי מידת הפינט בפייהם [-בוהמיה] שווה למידת ג' קווארט.³ ומביא בספר מידות ומשקלות של תורה, שמידת פינט בפראג [בזמנו של הצ"ח] נמדדה על ידי החוקר הנכרי גרהרדט בשנת תקמ"ח ונמצאה 2 ליטר,⁴ אולם כעבור 3 שנים [תקנ"א] חזר החוקר הנ"ל⁵ וקבע [על פי פרסומי הממשלה] כי שיעור פינט הוא 1.91 ליטר, בניגוד למדידה שערך בעצמו כמה שנים קודם לכן.

ונחלקו הדעות על איזו מדידה יש להסתמך, בספר מידות ומשקלות של תורה (שם) מעדיף להסתמך על המדידה הראשונה, והקווארט שהוא שליש פינט תהיה מידתו 667 מ"ל, וכך נקט בספר מדות ושיעורי תורה (פרק יג סעיף ה), אבל בספר קרית אריאל (פרק ט הערה ע) מעדיף את המדידה האחרונה שהפינט 1.9 ליטר והקווארט 633 מ"ל.

נו). נדפס בשנת תר"מ. ואמנם הגר"ח נאה חולק על דבריו של שיעורי המצוות (שיעור מקוה עמוד קכט), אולם מכל תלמידי החתם סופר עולה שהסכימו למידתו ולחשבונו של השיעורי מצוות, ואולי לא נגלו דבריהם לעיני הגר"ח נאה.

נח). נדפס בשנת תרי"ד.

נט). וכן מוכח בשו"ת מראה יחזקאל (סימן קמג), שכתב: במדינת הונגריה מדת האלבע [-2 זיידל] מחזיקה 16 ביצים בשופי, ובמדינת זיבנברגן המדות קטנים והאלבע [-2 זיידל] שלנו מחזיקת רק י"ב ביצים, ובמדינות פולין מדת הקווארט מחזיק ערך עשרים ביצים. עד כאן תוכן דבריו. והעולה מדבריו שנפח קווארט פולין שווה לנפח 2.5 זיידל הונגרי שהם 3.3 זיידל זיבנברגן.

ואם מידת זיידל זיבנברגן 267 מ"ל [6 ביצים בנפח 44 מ"ל], ומדת זיידל הונגרי [8 ביצים] 353 מ"ל, תהיה מדת קווארט פולין 874 מ"ל [20 ביצים בנפח 44 מ"ל], וזה קרוב למדת הקווארט המבוארת לעיל (מסעיף ב והלאה), ומידתו מכוונת לדבריהם של מהר"ם שיק וסיעתו שהובאו כאן.

ואולי הג"ר ישעיהו זילברשטיין סבר שהזיידל של זיבנברגן הוא הזיידל של מורביה ואוסטריה. אמנם מדברי שאר המחברים מבואר שהזיידל במורביה והונגריה הוא 350 מ"ל, ולדבריהם צ"ל שרק זיידל זיבנברגן הוא 267 מ"ל, אבל זיידל אוסטריה ומורביה 353 מ"ל, ושל הונגריה 460 מ"ל [ו"א 437 מ"ל]. והנה הגר"ח נאה בשיעור מקוה (עמוד קל) הביא דעה זו בשם ספר נר המאיר, והשיג עליו שנתחלף לו זיידל הונגרי בזיידל אוסטרי, אבל לפי מה שכתבתי לעיל (הערה נו) נראה שהחילוף אירע אצל מהר"י זילברשטיין ולא אצל נר המאיר ושיעורי מצוות וחבריהם.

ס). ובהידורי המידות (מהדורה ג' פרק לו) כתב, כי בדרכי המחקר שבידינו אשר לא היו ידועים בדורות הקודמים, מתברר שמדת הפינט של פראג היא 2003 מ"ל, ובהגהת יש נוחלין כתב ששיעור חלה הוא פינט במדינות פיהם ובמדינות פולין הוא שלשה מידות קווארט, הרי ששתי מידות אלו זהות הן.

סא). 2,003.2 גרם בדיק.

סב). שמות הספרים ופרטים אודותיהם, ראה בספר מדות ומשקלות של תורה פרק ח הערות 4,5.

יא.

אודות שיעור יש נוחלין

בשו"ת חוט השני (סימן צ"ז) התקשה בדברי הגהת יש נוחלין, ומצדד לומר שפינט בזהמיה אינו שווה לפינט פראג, והגהת יש נוחלין מדד בפינט בזהמיה ולא בפינט פראג. ולדבריו אין לנו ידיעה כמה הוא פינט בזהמיה.

ואפשר שכן היא דעת רבינו התוספות יום טוב, שכתב בספרו מלבושי יום טוב (או"ח סימן תנו סק"ג) כי שיעור חלה הוא מ"ג ביצים שהוא פינט של פראג והוא שני קווארט וחצי של לודמיר, והא"ר (סימן תנו) הביא את דבריו. ואם נדחה שקווארט לודמיר איננו קווארט פולין,^{טז} הלא ניתן לדחות לאידך גיסא, דפינט של פראג אינו פינט של בזהמיה וכדברי חוט השני.

ובספר אור חדש^{טז} (כלל כו דיני ברכת חלה) כתב: שיעור חלה כתב הש"ך שהוא ג' קווארט פחות מעט, וכ"כ מהרי"ו דשיעור חלה הוא כלי שמחזיק מעט פחות מג' זיידליך וזיידיל הוא קווארט. ונראה דאין שוה בכל המקומות הזיידל וע"פ הרוב הזיידל וחצי^{טז} הוא כמעט שוה לקווארט. עכ"ל. הרי שגם הוא, כהתוי"ט, משער שקווארט פולין הוא מעט יותר מזיידל וחצי,^{טז} וצריך לומר כנ"ל שפינט פראג אינו שווה לפינט בזהמיה [או שהם חולקים על מדידתו של הגהת יש נוחלין].^{טז}



(ג). דף פח ע"ג, בדפוס מונקאטש תרנ"ו.

סד). ראה שיעור מקוה עמוד סח בהגהה שקווארט לודמיר יש לשער שהוא 915 מ"ל, אבל קווארט לודמיר איננו קווארט פולין.

סה). מהר"ח בוכנר, מחכמי קראקא בזמן התוי"ט.

סו). כן היא הגירסא באור חדש שנדפס בלבוב תרכ"ו (עמוד קלד), וכן הוא בהוצאה ראשונה אמשטרדם תל"א (דף מז ע"ב) עיי"ש היטב. ועיין בהוצאת זכרון אהרן תשס"ג (עמוד קכח). ובאמת שא"א לגרוס שחצי זיידל שוה לקווארט, כי בכל הספרים לא נמצאת שום מידת זיידל שהיא יותר מקווארט, ורובן פחותות מקווארט, ואם נגרוס זיידל וחצי ניחא, כי שיעור כזה נמצא בכמה ספרים.

ובבית לחם יהודא (יו"ד שכד סק"א) כתב שהזיידל הוא חצי קווארט, ולא פירש באיזה זיידל מדבר.

סז). הפינט מורכב מארבע זיידל, כמבואר בצל"ח (פסחים קטז), ולדברי התוי"ט 2.5 קווארט הם 4 זיידל, ונמצא שקווארט בודד הוא 1.6 זיידל.

סח). אולי לפני שנת ש"פ היה הקווארט קטן מעט, והזיידל של פראג היה שווה לנפח ג' רבעי קווארט, ובו שיער הגהת יש נוחלין שיעור חלה, ובדור שאחריו הגדילו בפולין את מדת הקווארט ונעשה הזיידל 2/3 קווארט [בקירוב], וזהו הקווארט של הט"ז ותוי"ט ושאר אחרונים. והדברי רננה (המובא לעיל בסעיף ה) מדד בקווארט לאחר שהוגדל, ומצא שמידת ג' קווארט היא גדולה הרבה יותר משיעור חלה.

אמנם כל זה הוא השערה בעלמא, אבל בדברי הפוסקים אין רמז לשינוי שעבר על הקווארט במדינת פולין, ורק לגבי מדינת פרוסיה כתב בספר רגל ישרה (מהר"ר גדליה ליפשיץ הלכות חלה סימן שכח) שהמלך (פרידריך השני דוכס בראנדיבורג) הוסיף על מידות פולין חומש מלבר שהוא רבע מלגיו, ולכן שיעור חלה הוא פחות מג' קווארט. וכן כתב הבית מאיר (או"ח סימן תנו) שבהיותו בקניגסברג (בירת פרוסיה המזרחית) מדד שיעור חלה ומצא שהוא ב' קווארט בצמצום גדול, ומידה זו מתפרשת על פי הדברי רננה, ובצירוף התוספת של מלך פרוסיה.

יב.

שיעור חלה לדעת הצ"ח

עוד יש להעיר, כי מידות הפינט שהובאו בספר מדות ומשקלות של תורה נמדדו בשנת תק"נ לערך, ואילו מידת הפינט שבהגהת יש נוחלין נכתבה לפני שנת שע"ה, ויש לחוש לשינויים במידות במשך זמן כה רב, ולעומת זאת מידת הקווארט נמסרה ברציפות דור אחר דור, ואין לחוש כ"כ לשינוי המידה.^ט ואף שמידת פינט הובאה בהגהת יש נוחלין, תו"ט, א"ר, חק יעקב, וצל"ח, מכל מקום אין להשוות זאת למסורת הקווארט.

ובאמת שמצאנו כמה מחכמי ישראל שכתבו או צדדו שהפינט בפראג 2,600-2,300 מ"ל ולא 2,000 מ"ל, והזיידל 650-560 מ"ל ולא 500 מ"ל.

בדברי מהר"ם שיק (בקובץ שומר ציון הנאמן גליון קפד) מבואר שמידת הפינט של הצ"ח 2600 מ"ל בקירוב, והזיידל 650 מ"ל בקירוב, וכן משמע קצת מדברי החת"ס.^י

החיי אדם, שהוא מתלמידי הצ"ח [בהיותו בפראג], כותב בכמה מקומות ששיעור חלה לאחר ההכפלה הוא ה' קווארט דהיינו 4750 מ"ל,^י ומאחר שאינו מזכיר את שיעור 4 ליטר משמע קצת שסבר דשיעור פינט של פראג שדיבר בו הצ"ח הוא 2400 מ"ל, והזיידל 600 מ"ל, ובמידה זו שיערו התו"ט והצל"ח שיעור חלה בביצים.^י

ט). כתב בספר מידות ומשקלות של תורה (פרק ד) שהתוספות יו"ט כתב את שיעור הסלע והדינר במטבעות פראג, ובשו"ת נודע ביהודה מסתמך לדינא על שיעורי דינר וסלע של התוספות יום טוב, זאת על אף שעברו 126 שנים מוזמן שעזב התו"ט את פראג ועד בואו של הנודע ביהודה לעיר זו. וכן הוא מביא מדברי הצ"ח (פסחים קטז) שמשמע מדבריו שלא השתנתה מידת הפינט של פראג מוזמן התוספות יום טוב ועד זמנו.

אמנם לפי דרך זו נראה שמידת הקווארט שנמסרה ברציפות, אין לחוש בה לשינוי ותמורה, ונוכל לנקוט בפשטות שמידת הקווארט שהביא המשנה ברורה היא מידת הקווארט המובאת בט"ז ובש"ך.

ע). כתב הצ"ח (פסחים קטז) שיעור חלה לפני ההכפלה הוא מעט פחות מארבעה זיידלך ולאחר ההכפלה הוא יותר משמונה זיידל. ומבאר מהר"ם שיק בקובץ שומר ציון הנאמן שזיידל בזהמיה הוא זיידל הנקרא בגלילות פרעסבורג גראססע זיידל, ושמונה זיידל הללו שווים למידת ט"ו זיידל עסטרייך של החת"ס. והנה מידת זיידל של החת"ס הוא 353 מ"ל (עיין הערה נז), ונמצא שיעור פינט שהוא 4 זיידל 2,640 מ"ל, והזיידל 660 מ"ל בקירוב. וגם בשו"ת חת"ס (או"ח סימן קכז) משמע ששיעור חלה הכפול שהוא ט"ו זיידל אוסטרייך מבוסס על מידת ח' זיידל בבוהמיה שכתב הצ"ח.

ומשמע מדברי מהר"ם שיק שהיה מצוי בידו זיידל גדולים, והיה נראה לו שזהו זיידל פראג, וא"כ חשבנו הוא יותר מדוקדק ומכוון לדברי הצ"ח, אף שמידתו גדולה.

עא). חיי אדם (כלל נ דין יב, כלל קכח דין טו, כלל קמד דין ז), חכמת אדם (כלל לד דין ה), שערי צדק (פרק יד דין ח).

עב). ומה שכתב הצ"ח שמדד מידת פינט והיא כשיעור חלה, והלא זהו הפינט שנמדד בחייו של הצ"ח ונמצא שהוא 2 ליטר כמו שהובא לעיל (סעיף י), יש לומר שלשון הצ"ח היא: מידה ישנה שמצאתי בבואי לפראג. ואפשר שכונתו היא שתושבי פראג שימרו מידה ישנה מוזמן של התו"ט ובה היו רגילים לשער מידת חלה ורביעית, ואינו מדבר במידת פינט הנהוגה בזמנו, שהיא קטנה ואיננה מכילה כשיעור חלה.

אמנם קשה, שהרי פינט של פראג נמדד פעמיים, בפעם הראשונה על ידי בעל חוט השני סמוך לזמנו של התו"ט, ובפעם השניה בחיי הצ"ח, ושתי המדידות זהות, כמו שביאר בקרית אריאל (פרק ט הערה ע).

ואולי מידת חוט השני שמתבססת גם על הכרעת התו"ט שהלוט הוא סלע של תורה, נעשתה לפי משקל הלוט של פראג (15.85 גרם), ולא לפי משקל הלוט בקולוניה (14.61). שהרי בספר מדות ומשקלות של תורה (פרק ד ובפרק ה

המטה אפרים, שהוא בן גילו של החיי אדם, כותב שלדעת המכפילים [וכוונתו לדברי הצ"ח] יהיה שיעור חלה כמעט ה' קווארט דהיינו 4,600 מ"ל, ומידת הזיידל ששיער בה הצ"ח 570 מ"ל ולא 500 מ"ל. ושיעורו של המטה אפרים הועתק במשנה ברורה (סימן פח סק"ד) והרבה אחרונים לגבי שיעור ט' קבין לדעת הצ"ח.^ע

נמצא שיש לדון שהפינט של פראג היה גדול יותר והתקטן במהלך הדורות, ועוד יש לדון בפינט בוהמיה האם הוא שווה לפינט פראג, או שמא גדול ממנו, או קטן ממנו.



יג.

אגודל על פי הקווארט

קיים וויכוח האם יש ללמוד מידות אגודל ממידת קווארט של האחרונים. בספר מדות ומשקלות של תורה כותב (פרק פז) שדעת מהר"י וייל, הש"ך, והמג"א, כדעתם של רבים מגדולי ישראל שהאמה היא 56-58 ס"מ, ורק לגבי מידות הנפח כתבו לשער במידות הקווארט שהן קטנות. וכן כתב בספר קרית אריאל (פרק ט עמודים רמב - רמד) שלדעת מהר"י וייל מידות אורך משערים באמה ארוכה, ורק לגבי מידות נפח נהגו לשער בקווארט ובמידות קטנות. לעומת זאת, הגר"ח נאה כותב שיש ללמוד את מידות האגודל ממידות הנפח שכתבו האחרונים. וזה לשונו בהקדמתו לספר שיעורי ציון (עמוד ד) נהגו בדורות האחרונים על פי דברי הש"ך הט"ז המג"א החוט השני והעטרת זקנים ועוד ששיעור חלה בקמח הוא 3 פונט, וכפי שהתבאר בשיעורי תורה (סימן א סעיף כ), ולפי חשבון הכלי דשיעור חלה יוצא האגודל הבינוני פחות קצת מ-19 מילימטר.

הערה 1) מביא שבעל חוט השני דן בהפרש הקיים בין לוט פראג ללוט וינה, והיה ידוע לו שמידת התו"ט נאמרה בלוט פראג. והנה חישבויו בחוט השני (סוף דף פז במהדורת מונקאטש) מתבססים על שיעור שנותן התו"ט לרביעית על פי מידת לוט פראג, וא"כ יש צד גדול שחישבויו ביחס ללוט באותה תשובה מתייחסים ללוט של פראג ולא ללוט בקולוניה. [ובשיעור חלה של הצ"ח ההפרש הנ"ל מוסיף על המידות ומשקלות של תורה כ-350 מ"ל]

עג). כן מבואר בספר קצה המטה על מטה אפרים (סימן תרו סק"א), שלחן מלכים דף לו סעיף כ בפירוש שלום ואמת סקל"ד, ברורי המדות והשעורים (מערכת משורה אות סה), מקוה ישראל (אות כו), שיעורין של תורה (סימן ז סק"ח), ובספר בירור הלכה (קמא, או"ח סימן פח עמוד קפ) בשם כמה אחרונים שקווארט של המטה אפרים הוא קרוב לליטר.

עד). ועיין בספר דרך אמונה (הרב זאב פוריליה) חלה פרק ב' (דף מג) כתב דשיעור חלה על פי האצבעות יותר מ-5 קווארט, ובפשטות שיער כן גם בדעת הצ"ח. ובמנחת ברוך (סימן עה) כתב שיעור חלה לדעת הצ"ח 35 קרוטשקעס, שהם 4.66 קווארט.

ובספר באר יצחק (קונטרס מים חיים עמוד צ) כתב דשיעור מקוה להצ"ח הוא 800 ליטר, ולדבריו שיעור חלה להצ"ח 6 ליטר, והזיידל 750 מ"ל.

עה). כתב מהר"ר יחיאל אברהם זילבר (קובץ בית אהרן וישראל גליון נה עמוד כג) דעת הר"י מרגולין על פי הספר מדות ומשקלות של תורה (פרק פז) שרביעית לדעת הצ"ח 140 מ"ל, ומתעלם מדברי הגר"ח נאה שהרביעית לדעת הצ"ח 180 מ"ל (שיעורי תורה עמוד קעא), ובספרו האחרון (שיעור מקוה עמוד סט) חזר בו הגר"ח וקבע ששיעור רביעית של הצ"ח 166 מ"ל. ונראה שבשום פנים ואופן אי אפשר לקבוע ששיעור רביעית של הצ"ח הוא פחות מ-150 מ"ל. עכ"ל.

ובספר שיעור מקוה (סעיף יח והערה 29) כתב הגר"ח: שיטת גדולי האחרונים ז"ל, מהרי"ו, ט"ז, עטרת זקנים, הש"ך, מגן אברהם, בכור שור, יש נוחלין, חוט השני, מחצית השקל, ששיעור הרביעית היא 60-62 מ"ל בקירוב, והאגודל היוצא מזה הוא 18 מילימטר.

וחזור וכפל את הדברים בסוף הספר (סעיף עב) וזה לשונו: שיטת מהר"י וייל, עטרת זקנים, הש"ך, מגן אברהם, בכור שור, הגהת יש נוחלין, חוט השני, מחצית השקל, כרם שלמה, יש אומרים בחיי אדם, שהאגודל 18.5 מילימטר, והאמה 44.5 ס"מ.

וכך גם כותב בספר הידורי המידות (מהדורה ג' פרק מג) כי שיעור חלה של ג' קווארט שהביא החיי אדם מבוסס על אגודל של 1.9 ס"מ.^ע



יד.

מסקנת הדברים

הדיון כמה היא מידת הקווארט, הוא חשוב ומהותי לבירור השיעור של רבותינו האחרונים. הנה מידת הקווארט היתה נהוגה בפולין, ליטא, אוקראינה, פרוסיה, וגלילותיהם, במשך 300 שנים, החל מתקופת הרמ"א ועד זמן כתיבת המשנה ברורה, וחכמי ישראל במדינות אלו נהגו לשער חלה ג' קווארט, ולאחר הכפלת המידות על ידי הצ"ח והחת"ס החמירו בכמה מקומות ששיעור חלה הוא ה' או ו' קווארט.

ויש להסתפק בביאור הוראת הש"ך שמידת חלה ג' קווארט, האם זה 1,900 מ"ל או שמא 2,850 מ"ל.

כשכתב החיי אדם שיעור חלה לחומרא ה' קווארט, האם זה 3,000 מ"ל או 4,700 מ"ל. כשכותב המטה אפרים ששיעור רביעית לחומרא שישית קווארט, האם זה 102 מ"ל, או שמא 155 מ"ל.

ויש מזה השלכה גם לשיעור אגודל, שאם רביעית שישית הקווארט [שמבוסס על הכפלת השיעור] היא 102 מ"ל, אזי האגודל 'הגדול' הוא 2.11 ס"מ והאמה 50.6 ס"מ, אבל אם שישית הקווארט היא 155 מ"ל, הרי שאגודל 'הגדול' 2.43 ס"מ והאמה 58.3 ס"מ.

ולשיטת הגר"ח נאה, הלא גם משיעור חלה הקטן יש ללמוד שיעור האגודל, ואם כן ההשלכה לשיעור אגודל מוכפלת ביתר שאת, שאם שיעור קווארט 615 מ"ל, תהיה הרביעית [לפני ההכפלה] 64 מ"ל, והאגודל 1.8 ס"מ, אבל אם הקווארט 950 מ"ל, תהיה הרביעית 100 מ"ל, והאגודל [ללא הכפלה] 2.1 ס"מ.

והנה הגר"ח נאה בירר את מידת הקווארט בזמנו של הש"ך על פי ג' מקורות, חוט השני, הגהת יש נוחלין, והט"ז ועטרת זקנים, ומדברי כולם עולה שהקווארט הוא בין 590 מ"ל לבין

עו). ועיין בספר דרישת הזאב (י"ד סימן רא דף קז עמודה ב'), ובספר מדות ושעורי תורה (פרק ה סעיף ח וסעיף יג) וצ"ב.

625 מ"ל.י ועל פי דבריהם כתב הגר"ח נאה מידות משוערות לקווארט המוזכר בדברי הט"ז, מג"א, ש"ך, הגר"א, חיי אדם, מטה אפרים, וכל האחרונים שהזכירו מידות נפח בקווארט, וגם הוציא מהם שיעורי אגודל, הן מאותם שכתבו שיעור ג' קווארט בלי הכפלה, והן ממי שכתבו שיעור ה' או ו' קווארט לאחר הכפלת השיעורים.

גם בספרים מדות ומשקלות של תורה, קרית אריאל, מדות ושיעורי תורה, והידורי המדות, מבררים את מידת הקווארט על פי המקורות שהביא הגר"ח, אלא שהם מצדדים שהקווארט בזמן האחרונים היה 667 מ"ל [ולדעת הקרית אריאל הקווארט 633 מ"ל]. ובירור הנפח הנ"ל מלמד על מידת האגודל של האחרונים שכתבו שיעור מוכפל של קווארט על פי אגודלים [דהיינו אותם שכתבו ה' או ו' קווארט, או שהרביעית שישית קווארט].

מה שאין כן לגבי בירור מידת אגודל של האחרונים שכתבו שיעור חלה ג' קווארט, כתב במידות ומשקלות של תורה שהם משערים באגודל גדול [2.4 ס"מ, והאמה 57 ס"מ], ורק במידות הנפח נהגו בשיעורים קטנים, וכן הסכים בקרית אריאל. ורק בהידורי המידות סובר כשיטת הגר"ח נאה ששיעור ג' קווארט המובא בחיי אדם מלמד על מידת אגודל קטן ביותר.

אולם באחרונים החל משנת ת"ר מבואר שנפח הקווארט 920-960 מ"ל,י ובספר שבח פסח (פרק טז עמוד תרד) כותב שלאחר דרישה וחקירה מתברר ששיעור הקווארט שהיה נפוץ בפולין במשך מאות שנים הוא במכוון כשיעור קווארט שמשמשים בו היום באמריקה והוא 946 מ"ל. ובקראקא ומחוז גליציה נשארה מידת הקווארט על מכוונה עד מלחמת העולם השנייה כפי המידה הנ"ל המצויה באמריקה.

ומדברי המשנה ברורה, מנחת ברוך, קיצור שלחן ערוך, ערוך השלחן, דברי יחזקאל, מהרש"ם מברעזאן, דרך אמונה, ושאר חכמי דורם (בין השנים ת"ר-תר"ס), מבואר שקווארט המצוי בזמנם הוא הקווארט של הש"ך הט"ז באר היטב וכל האחרונים, הוא הוא הקווארט שנמסר במסורת איש מפי איש, דור אחר דור, עד הש"ך והט"ז, לשער בו חלה, רביעית, ושיעור ט' קבין.

ולדבריהם, שיעור רביעית לדעת הש"ך 99 מ"ל, ולדעת מהרי"ך שהביא המג"א 107 מ"ל.י ולאחר הכפלת השיעורים יהיה שיעור רביעית שישית קווארט 158 מ"ל. לדעת המגדילים שיעור חלה 5 קווארט תהיה הרביעית 165 מ"ל. ולמחמירים עד שיעור 6 קווארט תהיה הרביעית 197 מ"ל.

עז). ובספר מדות ומשקלות של תורה (פרק פו הערה 3) הראה מקום לדברי הגר"ח נאה בשיעור מקוה (עמוד קכט ועמוד קעז) ששיעור זיידל להט"ז 267 מ"ל, ולפי חשבון זה יהיה הקווארט [שהוא ב' זיידל ומחצה] 667 מ"ל.

עח). יש לצדד שהשיעור הגבוה הוא המדויק. בספרים בית שאול ודרך אמונה (הובאו לעיל סעיף ב) כתבו 960 מ"ל, והבסיס שעליו מושתת החישוב מבואר בספר דרך אמונה, ונראה שזו הדרך שבה רשויות השלטון חישוב את הקווארט בדקדוק, אבל בשאר ספרי האחרונים לא הוזכרה מידה מדויקת בתכלית.

עט). אופן החשבון. להש"ך שיעור חלה ג' קווארט, ועולה החשבון $99 = 3 \times 33$.

והמגן אברהם בשם מהרי"ך כתב שיעור חלה ג' קווארט ורבע ועולה החשבון $107.2 = 3.25940 \times \div 28.8$.

נמצא שאם נקבל את שיעור הקווארט הגדול שהיה נהוג בפולין בזמן המשנה ברורה, ונחשוש לשיטתו של הגר"ח נאה שמדברי הש"ך בשיעורי הנפח יבורר גם שיעור האגודל, יהיה שיעור האגודל לדברי הש"ך ורוב האחרונים 2.1 ס"מ והאמה 50.4 ס"מ, ולדעת מהרי"ך המובא במג"א האגודל 2.15 ס"מ והאמה 51.6 ס"מ.

אמנם לשיטת המדות ומשקלות של תורה והקריית אריאל, בשיעורי האורך נהגו מהר"י וייל והש"ך ומגן אברהם ושאר גדולי האחרונים למדוד בשיעור אמה הגדול [55-58 ס"מ], ורק במידות הנפח נהגו במידות קטנות יותר.



פ). שהרי אם הרביעית 99 מ"ל, הלא היא נמדדת באגודל של 2.1 ס"מ, כמבואר בלוח המידות שכתב הגר"ח נאה בתחילת ספר שיעור מקוה. גם השיעור המבואר בשיטת המג"א, ושאר שיעורי האגודלים בפרק זה המתבררים מתוך שיעורי הנפח, נכתבו על פי חישוביו של הגר"ח נאה המבוארים בלוח המידות הנ"ל.

הרב שמואל עדס

נוה יעקב ירושלים

תגובה למאמרו של הרב יוסף יונה בעניין מקום השוק

פתיחה

בגיליון הקודם נדפס מאמרו החשוב של הרב יוסף יונה "מקום השוק והזרוע באדם", בו הרב המחבר שליט"א (להלן: הה"מ) האריך בענין מיקום השוק, דלפי העולה מסוגיות התלמוד והראשונים ורוב האחרונים, מיקום השוק הוא החלק התחתון שברגל. ולפי מה שעולה מדברי האחרונים שלא מועיל מנהג בערוה הנלמדת מן הפוסקים, ממילא פשיטא דלא מועיל מנהג באיבר התחתון. ולפי זה מה שנוהגים כיום שמכסים את השוק ב'עששית' (קלף דק מפסיק בינתיים והיא נראית - רש"י ברכות כ"ה ב'), אינו נכון, ולא מהני וצריך לכסות בכיסוי גמור.

והנה לענין מיקום השוק דברי הרב קילורין לעינינו*, אמנם כלפי מה דהוא מסיק דלא מהני מנהג לגבי שוק, יש להרחיב את הדברים דאינו מדויק כלל, כפי שיתבאר לפנינו.

גם מה שכתב הה"מ שדברי המ"ב להקל באיבר התחתון במקום מנהג, תלויים ועומדים בספיקו של הפמ"ג בענין מיקום השוק, ואם כן לפי המבואר במקורות שציין אליהם הפמ"ג - בהכרח שכוונת הפמ"ג להכריע לחומרא במקום השוק. וא"כ אי אפשר לקיים את דברי המ"ב. את"ד הה"מ. גם בזה אין הדברים מדויקים כלל, ודברי המ"ב נכתבו בדקדוק גדול, כמו שיתבאר בס"ד.

ראשית נבאר את הענין בקצרה ולאחר מכן נרחיב. תורף הדבר הוא דיש לפנינו ב' סוגיות של איסור גילוי שוק: א' דת יהודית. ב' איסור הסתכלות בקריאת שמע. כלפי סוגיית גילוי שוק בדת יהודית המבואר במסכת כתובות פרק המדיר, הנה לא נתפרשו שם הדברים כלל לענין שוק. רק איתא שם דטוה בשוק ולחד מאן דאמר הוא גילוי זרועותיה, זהו דת יהודית. וגדר דת יהודית כתב שם רש"י (ע"ב א'): "שנהגו בנות ישראל ואע"ג דלא כתיבא." ואין לנו גילוי ברור על שאר הלכות צניעות שלא נתפרשו שם. אמנם בודאי אין ספק שדבר שהוא דרך הפרוצות לגלות הוא בכלל "דת יהודית", שהרי הפרוצות הוציאו עצמן להדיא מכלל "יהודית", ושמא אף ייחשב "דת משה", דלא גרע מפריעת שער הראש.

לעומת זאת, לענין סוגיית ערוה לאסור כנגדה אמירת דברים שבקדושה, נאמר (ברכות כ"ד א') דשוק באשה ערוה. והנה תמהו הראשונים מה החידוש ששוק באשה ערוה, הרי כל איבר שדרכו להיות מכוסה הוא ערוה (כדאיתא התם "טפח באשה ערוה"). ובביאור תירוצי הראשונים בשאלה זו יתברר לנו האם שוק הוא נחשב מקום שאמור להיות מכוסה לבנות ישראל הכשרות, והמגלה אותו עוברת על דת יהודית, או לא.

(א). רק דלענין השוק המורם מהשלמים צריך לתת גם את הפרק העליון, שגם הוא נחשב לפעמים לשוק, כדבחולין קל"ד ב'.

וכפי שיתבאר בס"ד נראה לפרש בדעת הרמב"ם^ב ששוק הוא בעיקרו איבר מגולה, ונתחדש בו שאע"פ שהוא איבר מגונה, שמיטנף בטיט^ג, מכל מקום נאסר בהסתכלות כדין אצבע קטנה באשה שאסור בהסתכלות (ולא נאמר דין זה לא לגבי גילוי בחוץ, ולא לגבי קריאת שמע כנגדו).

ודעת הרשב"א שנתחדש בשוק שאף על פי שהשוק מצד עצמו אינו איבר מכוסה, שהרי הגברים רגילים בגילוי שוק, אבל כיון שמנהג הנשים לכסותו ממילא יש בו הרהור ואזלין בתר מה שרגילות לכסות, ולא בתר צניעות של טבע הבריאה הרגיל שדרכו להתגלות.

ודעת הב"ח (סי' ע"ה בדרך הא') שבאמת השוק הוא איבר מכוסה ונתחדש בו שאסור אפילו פחות מטפח. ויש לתמוה על דבריו, איך יתכן להרחיק את הפלוגתא כל כך עם דברי הרשב"א שכתב שהשוק אינו מקום צנוע באיש ורק נתחדש להחשיבו כמקום צנוע, ואילו לדרך זו הוא חמור יותר מאיברים מכוסים. ובאמת הב"ח בעצמו החזיק בפירוש אחר במסקנתו. אמנם הפרי מגדים והמ"ב הכריעו שיש מקום לקיים את דבריו להחמיר בשוק יותר מאיברים מכוסים כלפי הפרק העליון, דבזה אפשר שהשוק חמור יותר, שהוא קרוב לערוה, ולא יועיל בו מנהג להקל.

ואילו כלפי הפרק התחתון יש לפסוק בו כדברי הרשב"א שהאיסור בשוק הינו מחמת המנהג להצניע בלבד, ולא מצד שצריך שיהיה האיבר מכוסה. ולכן פסק המ"ב ששם שוק (היינו השוק החמור שלא מועיל בו מנהג) הוא למעלה מארכובה. ואילו מארכובה ולמטה מהני מנהג, וכסברת הרשב"א.

ולדעת הרמב"ם לא נתפרש בסוגיין כלל מהו איבר מגולה ומהו איבר מכוסה: שהשוק נאסר לענין הסתכלות באשה וזה אע"פ שהוא איבר מגונה וכדין אצבע קטנה, ואם כן משמע שהשוק הוא איבר מגולה לענין ק"ש, והרי דעת הרמב"ם שאפילו שמיעת קול זמרת אשתו מותר בק"ש.

והנה האף שבדאי מנהג ישראל בזמן חז"ל היה לכסות את השוק, והנשים היו מגלות את שוקיהן רק לצורך הכביסה, ואמרו שההולך דרך הנהר בליכא דרכא אחרינא נחשב רשע (לפירוש רשב"ם ב"ב נ"ז ב') כיון שהוא דבר המעורר יצה"ר, ואיירי בפרק התחתון כמו שהרחיב הרב יונה במאמרו. מ"מ מי יימר שמנהג זה של הנשים בזמן חז"ל מנהג מחייב הוא לנהוג כך לעולמים.

ב). לאורך מאמרינו אנו מפרשים בדעת הרמב"ם באופן זה, אמנם יש לציין שהרבה אחרונים השוו את דעת הרמב"ם לדעת הרשב"א דלהלן לענין זה (השגת הר"ר אהרן כהן). להלן ביארנו את ההכרח לענ"ד לפרש כן, אמנם עיקר מהלך הדברים אינו תלוי דווקא בזה. (בכ"מ סתם בפ' דברי הרמב"ם לגבי שוק באשה ערוה, אבל בשיעור וקול באשה ערוה כתב דקאי לגבי איסור הסתכלות. בצל"ח תמה מה יענה על שוק. במעשה רוקח פליג על הכ"מ ופירש גם קול ושיער לק"ש כהרשב"א. וכמה אחרונים הודו לכ"מ בקול ושיער דקאי איסור הסתכלות, ובשוק נטו להרשב"א. דרכינו להלן להמשיך את דברי הכ"מ גם כלפי שוק, ובודאי מסתבר הדבר, שאם הרמב"ם מתיר קריאה כלפי שיערה, הגם שצריך לכסותו אפילו בחצרה-לב"ח אה"ע סי' קט"ו בדעת הרמב"ם ולמנהג ישראל מקדם כדלהלן- כ"ש שיתיר שוקה, שדרכה לגלותו בנהר)

ג). כעין דברי הב"ח סי' ע"ה בדרך ב'. אלא שלדעת הב"ח השוק הוא איבר מכוסה והיה צד להתירו משום שמיטנף, ולרמב"ם הוא להיפך: איבר מגולה והיה צד להתירו שאינו אפילו בכלל אצבע קטנה.

ומה שכתוב "גלי שוק עברי נהר" ומשמעות הכתוב שהשוק הוא מכוסה ומגלים אותו רק בנהר, ולכאורה צ"ע, דאם דין השוק כדין אצבע קטנה הרי לא היה קורא לו הכתוב בלשון "גלי" שוק. וצריך לומר שכיון שהמנהג היה לכסותו קרי ליה "גלי", שמתבזה בכך.

והנה בזמנינו שהרבה מבנות ישראל הכשרות נוהגות לכסות את השוק ברשת, אם נאמר שכיון דגייס ביה אין הבדל בין זה לפניה וידיה שכיון שכך נהגו אין לנו בזה דת יהודית. או שמא אי אפשר לחדש זאת ואין לנו אלא מנהג הצניעות של זמן חז"ל. ודבר זה נתון לשיקול דעת של הפוסקים, ואין לנו בזה ראייה חותכת. ובשום אופן לא שייך לקרוא למנהג נשות בני התורה שעוברות על דת יהודית שההגדרה היא לעבור על מנהג "שנהגו בנות ישראל", וזה פשוט.

נושא אחר היוצא מתוך משא ומתן בסוגיית שוק באשה ערוה הוא בנידון מה קובע מקום צנוע לגבי ערוה: האם מנהג בנות ישראל בבית או מנהג בנות ישראל ברחוב. בביאור הלכה סימן ע"ה נוקט כדבר פשוט שדין ערוה לגבי ק"ש נמדד לפי המנהג לגלות בחוץ. אמנם כפי מה שיתבאר נראה שדעת המהר"ם אלשקר בביאור דברי הראשונים מה שקובע לענין הלכות ק"ש הוא דווקא המנהג בתוך הבית, שאיבר שבעלה רגיל בראייתו אינו נחשב מקום מכוסה. ובה תתבאר דעת הרמב"ם, שנראה מדבריו שהוא החשיב את השוק כאיבר מגולה כלפי קריאת שמע באשתו, הגם שנראה שמודה הרמב"ם שמנהגם היה לכסותו ברחוב, כי כל הנידון של טפח באשה בקריאת שמע הוא לשיטתו רק כלפי אשתו ולא כלפי אנשים אחרים.¹

לפי זה, הגם שעולה להתיר קריאת שמע מול שוק במקום שנוהגים לגלותו (ולפי המהר"ם אלשקר אפילו אם היה המנהג בחוץ לכסותו ובבית לגלותו יש להתיר לענין ק"ש, ולהמ"ב אולינן בתר מנהג בחוץ), מכל מקום אין כאן שום גילוי לגבי דין "דת יהודית" שיועיל או לא יועיל המנהג ללכת בשוק מגולה. הכרעה בדבר זה אינו מענין מאמרינו. ועיין אור לציון חלק א' סימן י"א שסובר שדת יהודית משתנה לפי מנהג בנות ישראל באותו זמן. ולפי דבריו נראה פשוט שכיום שמנהג רבים מבנות ישראל הכשרות לכסות את השוק בבגד המטשטש את מראה השוק, סגי בזה. ויש לדון האם ייחשב דת יהודית מי שאינה לובשת אנפילאות אלו, ועיין אגרות משה אה"ע חלק ד סימן ק"ה.

ובזה החלי בעזרת בוראי.

ד. כן הוא לדעת הרמב"ם דס"ל שאסור מדיני קר"ש לקרוא מול אצבע קטנה של אשה, וכדיבואר לפנינו. אך לכאורה הרמב"ם סובר שדין זה הוא רק בהסתכלות, ואם כן יש נפק"מ באשה וזה לענין ראייה בלא הסתכלות, שהרי לענין טפח מכוסה משמע בדברי הרמב"ם שנאסר גם ללא התבוננות, וראה להלן.

ה. יש לציין שכפי שיתבאר, בשער הציון ע"ה סק"ה מוכח שסובר ששוק תחתון אינו בכלל דת יהודית, ומהני בזה מנהג אנשי המקום. (ומשמע שאפילו מנהג פרצות מהני, משא"כ בדת יהודית שאפילו אם מועיל מנהג צריך דווקא מנהג כשרות). ואם כן מה שתלינו בפנים את הדבר בנידון של דת יהודית, אינו מוסכם. אלא שאפילו אם נודה לדברי האומרים שהוא דת יהודית, אכתי יש אומרים דמהני מנהג כשרות.

והנה יש לציין לעיקר הטענה שיש לאסור מעשה רשת מצד ערוה בעששית. הנה דעת הב"ח באה"ע קט"ו לפרש את מה שכתב הרמב"ם שבמטפחת ללא רדיד אין בו משום פריעת ראש (מדא', אבל מדת יהודית צריך לכסות) דמייירי במטפחת מעשה רשת, וכע"ז דעת הר"י מלוניל בכתובות, עי' לקמן בנספח א. ויש לתמוה איך אפשר לומר שאין פירוע ראש במעשה רשת, הרי זה ערוה בעששית. ועל כרחינו יש לומר בב' אופנים: א' שערוה הן ערוה רק כשהן גלויות, וממילא לא שייך לטעון ערוה בעששית, דעד כמה שהן ברשת אינן ערוה. ב' ערוה דק"ש אינו בהכרח חייב בכיסוי, ולפי זה יש לומר גם לגבי שוק באשה, שהגם שהוא ערוה כשהוא מתגלה, אבל אינו ערוה כשהוא מחוספס, משא"כ מקומות שנידונים כערוה גמורה. (שהרי לרשב"א וסיעתו ברור ששוק קיל משאר איברים פנימיים). אמנם אפשר לדחות, וכן דברי הב"ח אינם מוסכמים, אך להעיר באנו, שאין ברירות להשוות דין ערוה בעששית לכל חיובי כיסוי.

א.

ביאור סוגיית הגמרא בברכות

איתא בברכות כ"ד אמר רבי יצחק: טפח באשה ערוה. למאי, אילימא לאסתכולי בה והא א"ר ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף. אלא באשתו ולקריאת שמע. א"ר חסדא: שוק באשה ערוה כו'. אמר שמואל קול באשה ערוה כו' א"ר ששת שער באשה ערוה כו'.

נתחדשו בגמרא ד' ענייני ערוה, ולגבי "טפח באשה ערוה" נתפרש בגמרא שהנידון הוא כלפי אשתו ולק"ש, שהרי באשה אחרת בלא"ה אסור. לגבי שוק וקול ושיער, לא נתפרש בגמרא להדיא על מה הנידון, ונחלקו בזה הראשונים.

דעת הראב"ד שהביא הרשב"א. שכל עניני הערוה הנזכרים הם כדין טפח באשה ערוה, שנתפרש בגמרא להדיא שהחידוש הוא כלפי אשתו ולק"ש, אבל באשה אחרת פשוט שקול ושיער ושוק נאסרו משום הרהור אפילו בכל שהוא: קול אפילו בלא זמר, איבר מגולה באצבע קטנה, שער אפילו ביוצא חוץ לצמתה'.

דעת הרמב"ם. רק לענין טפח באשה ערוה מדובר בקריאת שמע, כיון שבאשת איש הוא אסור ממילא מצד אצבע קטנה. אבל שיער וקול, שאינו בכלל אצבע קטנה, היה צד להתירו באשת איש, ונתחדש לאסרו. ושוק לא נזכר כלל ברמב"ם לא בהלכות ק"ש ולא בהלכות

(ו). כן נראה פשוט בכוונת הרשב"א בדקדוק לשונו, וכן מתבאר בשו"ת מהרם אלשקר סי' ל"ה שבאשה אחרת פשיטא לאסור הסתכלות בשיער היוצא חוץ לצמתן וז"ל: "ובואו ונצווה על אלו האוסרים אותו שער לאשה בתוך ביתה [ר"ל שער חוץ לצמתן] מההיא דשער באשה ערוה בבלי דעת באי זה שער אמרו ולמאי הילכתא איתמ' בגמ' ואלא מעתה לפי דרכם שער גבות עיניה נמי היה להם לאסור דשער קרייה רחמנא נמי דכתיב יגלה את כל שערו את ראשו ואת זקנו ואת גבות עיניו וגומ' וכל שכן פניה ידיה ורגליה דהוה להו נמי למיסרן ומאי שנא אותו שער ואי משום דדרכן להיות מגולין האי נמי דרכו להיות מגולה. ואי לא איירו אלא באשת איש ובמסתכל ומתכוין ליהנות אטו באשת איש וברשיעי עסקינן ובביור אמרו וזכרנו לברכה דאפילו באצבע קטנה אסור להסתכל ואפילו בבגדי צבעונין שלה נמי אסור וכל שכן בשערה", ע"ל.

בביאור דברי המהר"ם אלשקר אלו נשתברו הרבה קולמוסין, ובנספח למאמינו כתבנו מה שנראה לענ"ד בזה מוכרח מתוך דבריו (ויש בכל זה נפק"מ לכל הנידון כאן).

(ז). ראה מהר"ם אלשקר סי' ל"ה וב"י סי' ע"ה.

(ח). ראה לשונו פ"ג מק"ש הט"ז שכתב וכל גוף האשה ערוה לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא, אפילו אשתו אם היה מגולה טפח מגופה לא יקרא כנגדה. עכ"ל במהדורת ר"ש פרנקל לפי כת". לנוסחא זו יש כאן ב' נידונים: א' הסתכלות בגוף אשה (אפילו מקום מגולה) כשהוא קורא. ב' קריאה כנגד טפח באשתו במקום שדרכו להתכסות. [ומדוקדק מאד לשונו, שחילק בין "הסתכלות" לבין "כנגדה" שהוא אף בלא התבוננות].

אבל בדפוסים הישנים נוספה בב' מקומות וא"ו הקישור, המשנה את כל משמעות הרמב"ם, וז"ל הנוסח הנדפס: "וכל גוף האשה ערוה לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא ואפילו אשתו, ואם היה מגולה טפח מגופה לא יקרא כנגדה" ע"כ. לגירסא זו כוונת הרמב"ם היא שאסור להסתכל בגוף האשה וגם אשתו (והיינו מקום מכוסה דווקא) וטפח מגולה כנגד אשתו אסור בקריאה (ומשמע דבאשה אחרת אפילו פחות מטפח, וגם משמע ש'הסתכלות' ו'קריאה' כנגד' זה אותו דבר, שהרי כשהוא אומר טפח מגולה כנגד אשתו הוא מסביר את איסור הסתכלות באשתו, משא"כ לגי' כתבי היד שהוא ב' דינים).

לפי הנוסח המדויק 'אפילו אם אשתו' הוא קטע לעצמו, ואילו באשה אחרת יתכן שיש איסור לקרוא אפילו כנגד אצבע

איסורי ביאה, וכפי הנראה כלול הוא בדין איסור המסתכל באצבע קטנה באשת איש (ויש דרכים נוספות, ראה בפתיחה).

השלחן ערוך שילב בין דעת הרשב"א לדעת הרמב"ם, ופסק שמקום שדרך האשה לכסות נהפך למקום ערוה מדינא, כדברי הרשב"א שלמד דין זה משוק (ואפשר שגם הרמב"ם מודה לזה), ואפילו בשערות, המנהג לכסות מחשיבו למקום מכוסה (והגם שאינו מוכרח שהרמב"ם מודה לזה, אבל כיון שאין לזה סתירה מפורשת ברמב"ם ק"ל כן לדינא). אבל קול זמר של אשה, מן הדין מותר כדעת הרמב"ם, אלא שיש להיזהר בזה לחשוש לרשב"א.

קטנה, שלא נתפרש השיעור של האיסור באשה אחרת. וכן הוא פשט התלמוד שכלפי אשה אחרת אין נפק"מ בטפח באשה ערוה.

לפי ג' כתבי היד מבואר שבאשתו נאסר רק באיבר מכוסה, ונאסרה קריאה כנגד מכוסה אפילו בלא הסתכלות. ובסתם אשה אסר הסתכלות בכל גופה אפילו במקומות המגולים, ולא פירש מה הדין בקריאה כנגד אשה אחרת בלא הסתכלות. וצריך לומר שכוונת הרמב"ם שלענין קריאה כנגדה יש לאסור אפילו באשתו, וה"ה באחרת שאסור לקרוא כנגד איבר מכוסה, אבל בפניה ידיה ורגליה אין קפידא בקריאה כנגדה, וכן אין קפידא בקריאה כנגד פחות מטפח. והסתכלות באשתו במקום מגולה לא נתפרש לאסור. ולפי ג' הב"י משמע שאיסור הסתכלות שייך גם באשתו. ובפחות מטפח בלא הסתכלות בכל אשה מותר.

ולפי הגירסא המדויקת, דעת הרמב"ם לאסור הסתכלות באשה זרה בכל שהוא גם מהלכות ק"ש (מלבד איסור לא תתורו), וקריאה כנגד טפח מגולה באשתו אפילו בלא כוונת הסתכלות, וכ"ש באשה זרה. לפני הב"י היה רמב"ם שכתוב שיש איסור קריאה כנגד מקום מכוסה של אשה, ובאשתו השיעור הוא טפח ובאשה אחרת לא נתפרש השיעור.

והנה יש להקשות להיכן נעלם דין שוק ברמב"ם. ולא שייך לומר שהרמב"ם כלול בדין איבר מכוסה של ק"ש, וכמו שמבואר בלשון השו"ע, שכלל באיברים מכוסים את השוק. כיון שהשו"ע למד מדין שוק את הגדר של איבר מכוסה, שכל איבר שדרכה לכסותו נחשב איבר מכוסה (וא"כ כשכתב השו"ע שאיבר שדרכו לכסותו אסור בגילוי, הרי הן הן דברי הגמרא של שוק). אבל הרמב"ם לא כתב גדר מהו איבר מכוסה, הרי בהכרח שהוא סובר שהגמרא לא חידשה בדין שוק גדר חדש בנידון מהו האיבר המכוסה, ואם כן למה השמיט הרמב"ם את דין השוק. (אמנם כמה אחרונים פירשו כן ברמב"ם)

אך לפי המתבאר שהרמב"ם סובר שכל הערוות שנזכרו בגמרא מלבד טפח, קאי על איסור הסתכלות באשת איש (ורק 'טפח באשה' מפרשים אותו על קריאת שמע, כמפורש בגמרא), יש ללמוד דבר מענינו שגם דין שוק הוא מדין איסור הסתכלות, והוא נאסר כדין אצבע קטנה, והגם שכבר נאמר אצבע קטנה על ידי רב ששת נשנה בדין שוק על ידי רב חסדא (ולכן הרמב"ם לא הוצרך כלל להזכיר דין שוק, שנכלל בדין אצבע קטנה שהוזכר באיסורי ביאה פ' כ"א). [השיג על זה הרב אהרן כהן, דא"כ מימרא דשוק להיכן אזלא. וי"ל דכל אמורא נקט בלשונו דבר אחר, ועיקר הדבר לומר שנאסר כל שהוא בהסתכלות, ועיקר חידושו של רב חסדא לדרוש דין שוק מהפסוק של גלי שוק].

ואפשר עוד לומר שנתחדש בדין שוק שאפילו שהוא מטונף ומלוכלך בטיט יש בו חשש אצבע קטנה, על דרך שכתב הב"ח סי' ע"ה לפי דרך ב' ובאו להזהיר שאפילו שכובש פניו בקרקע יש לו להיזהר מהסתכלות אפילו במקצת השוק (והרמב"ם כלל את דין השוק בדין אצבע קטנה, שלא חילק בין אצבע יד לאצבע רגל). [וראה בהשגות הרב אהרן כהן על דברי ואפשר ליישב, ודו"ק]

ט. ויש שהקשו בסתירת הדברים למה לענין שיער פסק שאסור מן הדין ואילו לגבי קול פסק שאינו אלא מדין זהירות. אך לפי המתבאר, כיון שאין לנו גילוי מפורש ברמב"ם מהו גדר איבר מכוסה, ק"ל בזה כדעת הרשב"א שגדר איבר מכוסה תלוי ועומד במנהג המקום. ואם כן, במקום שנוהגים לכסות את השערות יש לאסור מדין איבר מכוסה.

אלא שלכאורה יש להוכיח מדברי הרמב"ם שלא הזכיר איסור בשיער של אשה לגבי קריאת שמע, הגם שאסור לאשה לגלות שיערה, אך לפי מה שנתבאר שגדר 'דרך לכסות' לפי הרשב"א תלוי בדרך לכסותו בבית, אין ראייה, שאפשר להעמיד את דברי הרמב"ם באופן שנוהגים לגלות שיערה בבית (והוא פלוגתא במפרשים אם מותר גילוי שיער שלא

בגדר מקום שדרך לכסותו, כתב הביאור הלכה בסעיף ב' ש'דרך' נקבע לפי הנהוג ללכת בחוץ, ואיבר שדרך לכסותו בחוץ נהפך להיות מקום מכוסה. ונראה שאין דבריו אמורים בשיטת הרמב"ם, שהרי נראה בדבריו שהשוק והשיער נחשב איבר מגולה, אע"פ שהדרך היא לכסות את השיער בחוץ, וכן את השוק מגלים רק בנהר, כדכתיב גלי שוק עברי נהר. גם בדברי הרשב"א צ"ע, דמשמע מדבריו ששיער היוצא חוץ לצמתה אין דרך לגלותו בחוץ, ורק בעלה אינו טרוד בזה כיון דגייס ביה". וכן מתבאר בדברי המהר"ם אלשקר סי' ל"ה שהתיר לקרוא ק"ש כנגד שיער היוצא חוץ לצמתו, הגם שמבואר בדבריו שהמנהג היה להקל בזה בבית בלבד, וכמו שיתבאר בס"ד בנספח א למאמרנו.

ברה"ר, כדאי בפוסקים אה"ע סי' קט"ו). ובלאו הכי אין ללמוד מהשמטת הרמב"ם, כיון שלפי הרמב"ם בגמרא לא הוזכר שיער לענין ק"ש באשתו, ויש לומר שהוא כלול בדין טפח באשה (ועי' ב' דרכים ברא"ש כתובות פ"ב סי' ג' אם יש איסור הסתכלות בשיער הפנויה). אמנם ראה מש"כ בהערה בפתיחה בענין שוק, דיארנו את סדר הדברים ברמב"ם לקולא בשיער, אבל לענין דינא, כיון שהדברים מפורשים ברשב"א לאיסורא, אי אפשר להקל בלא הכרח גמור.

י). הביאור הלכה יסד יסוד זה שאיבר מגולה נמדד לפי הרגיל ברשות הרבים, וכתב שהוא פשוט למעיין, וצריך ביאור מאין היה פשוט לו יסוד זה.

והנה ראיתי באגרות משה יורה דעה חלק ב סימן עה שכתב 'ובכלל מסתבר לדינא שבמקומות המכוסים שבה שאסור לבעל להסתכל הוא רק במקומות המכוסים אף בביתו כשאין שם רק בעלה או כשאין שום איש דג"כ רגילות להיות מלוכשות, דלא מסתבר כלל דיהיה הכוונה למקומות המכוסים כשהולכות בשוק ובפני אינשי אחריני שצריכות ללכת בצניעות יותר אך שטוב להחמיר באופן טוב ושלום כי בענינים אלו המחמיר משובח'. אמנם אין מזה הכרח שהוא חלק על דברי המ"ב להתיר ק"ש מול איבר שמגלים בתוך הבית, אך מינה וביה משמע כן, שהרי ברשב"א התיר קריאה מול מקומות שהבעל רגיל בהם ולא מהרהר, ואם גדר הצניעות הנצרכת לבעל בימי נידותה אינו נמדד לפי מה שנוהגים ברחוב, ממילא אין הרעור באיברים שרגילים בבית לגלות. וראה באגרות משה יורה דעה ג' מ"ו שכתב גם לענין גדר מקומות המכוסים שצריך להיזהר מלגלותם (כדאי בס"ב), שהקובע הוא לפי מה שהולכים בתוך הבית.

והנה כפי המתבאר, הביאור הלכה כותב שפשוט למעיין שערוה בחוץ קובע לענין איסור קריאת שמע, ולהמתבאר צריך לטרוח לבאר דבריו מאין פשיטא ליה, שהרי לכאורה הוא נגד ריהטא דשמעתתא.

והנה הבאה"ל ציין שכן כתב גם ביד אפרים, ותורף דברי היד אפרים, שבשו"ע כתב שהפנויות שמגלות את שערוהיהן מותר לקרוא ק"ש כנגדן, והקשה המג"א שהרי באבן העזר מבואר שגם פנויות חייבות בכיסוי שיער (עי"ש מה שמתרץ). והקשה היד אפרים שהרי אפשר שמדובר בתולדות שמגלות שערוהיהן בבית, אבל בחוץ מכסות. ותירץ היד אפרים 'וצ"ל דסבירא ליה דא"כ אפילו נשואה נמי (כלומר שמותרת בגילוי בבית), אלא על כרחך כיון שדרך לכסות בשוק שוב אף בחצר מיקרי ערוה לענין קריאת שמע'. ומלשון היד אפרים מבואר שרק מחמת הקושיא על המג"א חידש זאת. ואם לדין יש תשובה, שכוונת המג"א להקשות ממשמעות לשון השו"ע שמשמע שבתולדות רגילות בגילוי שיער, ועוד שגם ידוע שכן המנהג, ואם כן בודאי כונת השו"ע באופן שאנו רואים שנוהגים שמגלים גם בחוץ, ועל זה הקשה המג"א דממנהגנו וכמשמעות השו"ע כאן מוכח היפך מה שכתוב באבן העזר.

ונראה שעיקר ההכרח של הביאור הלכה הוא מכך שהדין הוא שבבית אין חיוב כיסוי שיער, ואע"פ מפורש בגמרא ששיער באשה ערוה, ובהכרח שכיון שבחוץ יש חיוב כיסוי ממילא הו"ל ערוה. אך כבר העיד לנו הב"ח בסמ"ק קט"ו שמנהג כל ישראל להחמיר בכיסוי ראש בבית (וע"כ בחצר), והוא בודאי מנהג מימות עולם, שהרי כבר נהגו כן בזמן הירושלמי והזוהר כדמסיים הביאור הלכה. ואם כן, הגם שלדעת הבבלי להרבה ראשונים אין איסור מדינא, אבל בדרך כלל היו נוהגים כן. (ועיין בבא קמא צ' שיש דין תשלומי בושת למי שמגלה שיער אשה, ומבואר שם במשנה שגם אם האשה בעצמה מגלה את השיער יש לזה 'שם בושת', רק שהיא רשאית לבייש את עצמה. ואי נימא שכל איסור גילוי שיער בשוק הוא רק מחמת הדין, לא מסתבר שהיה בזה דין בושת, וכמו שאנו רואים בזמנינו בנשים הצנועות שבושות מאוד לגלות שערוהיהם בפני זרים, וזה לא רק מחמת הדין)

ומסתבר שלפי דעת המתירים גילוי שיער בבית, הגדר הוא שכיסוי בבית הוא כגדר חיוב צניעות של הגברים, שיש

ב.

דברי הרמ"א לאסור באשה אחרת פחות מטפח

והנה בדברי הרמב"ם בהלכות קריאת שמע לפי גירסת כתבי היד (הנ"ל בהערה לעיל) מבואר: דבאשה אחרת אסור לקרוא כנגד גופה אפילו בכל שהוא (ולכאורה צריך לומר לפי"ז שמדובר באופן שמסתכל עליה בהתבוננות, וכמ"ש רבינו יונה בשם רב האי גאון, הו"ד בב"י סי' ע"ה. וכן מדויק בלשונו של הרמב"ם שנקט לשון הסתכלות). ודבריו הם כפי שעולה מפשט התלמוד, שאמרו שלענין אשה אחרת לא נתחדש דין טפח באשה ערוה, שבלאו הכי אסור מצד אצבע קטנה (אלא שחידש הרמב"ם שיש 'איסור מוסיף' גם מצד דין קריאת שמע, ונפק"מ לדיעבד שלא יצא ידי חובה, וכמ"ש הפמ"ג).

וברמ"א כתב על דברי השו"ע שיש אומרים שבאשה אחרת אפילו פחות מטפח אסור. ולכאורה דבריו הם דברי הרמב"ם. אבל משמע מדבריו שהוא בא לאסור דווקא במקומות מכוסים, שהרי הוא הולך על דברי השו"ע שמדובר באיברים מכוסים, ואם כן משמע שכוונתו ללא הסתכלות ממש, שהרי בהסתכלות ממש בודאי שגם לשו"ע אסור, דאטו ברשיעי עסקינן". ואם כן, צ"ע מנין נתחדש דין זה לאסור באשה אחרת ללא כוונת הסתכלות פחות מטפח.

ומקור דברי הרמ"א הוא מהגהות מיימוניות בשם ראבי"ה סי' ע"ו בשם בה"ג (שאינו לפנינו), ופשטות דברי הראבי"ה משמע להדיא שכוונתו לדברי הגמרא שבאשה אחרת אפילו אצבע קטנה אסור, שהרי כתב "פסק בה"ג דכל הני דאמרינן הכא טפח באשה ערוה ואפילו באשתו ובאשה אחרת אפילו דבר קטן מטפח וכן שוק באשה ערוה וכו' כל הני אסור לקרות ק"ש כנגדם", ומשמע דראה זאת בדברי התלמוד במפורש.¹ ואם כן דברי הרמ"א צריכים עיון טובא.

להתנהג באופן המכובד גם בתוך הבית אך אין בזה דין של דת יהודית, ולכן לעת הצורך היו מגלות את שערותיהן, כמו מנהג הגברים שלצורך מלאכה וכיו"ב מגלים איברים. (וזה שאמרו שם כגמרא שאם נאמר שאסור הדבר מן הדין לא הנחת בת לאאע"ה יושבת תחת בעלה, כיון שכל הנשים בשעת הצורך מגלות את שערותיהן). ולפי זה הגדר של הכיסוי הוא כפי דברי האגרות משה לעיל בדין צניעות הגברים (אמנם אפשר שהמשנה ברורה לא סובר את הגדר של האגרות משה הנ"ל).

יא. אינו מוכרח ממש, כיון שאפשר שדין שיער היוצא חוץ לצמתן כדין אצבע קטנה, שהוא ערוה אבל מותר בגילוי ברחוב. אך מלשונו משמע שבעלה רגיל בו (ואפשר לדחות שגם אחרים רגילים בו, ודוחק).

יב. ובשו"ע אפשר לפרש בהסתכלות ממש, כיון שהשו"ע כלל בדבריו גם טפח באשתו שמותר בהסתכלות.

יג. ולדעת הרמב"ם, בהכרח גם איסור טפח הוא בכוונת הסתכלות וכנ"ל, שהרי לשיטתו כל הנידון הוא דווקא בהסתכלות ולא בהעברה בעלמא, וכדמוכח ממה שאסר אצבע קטנה.

יד. הראבי"ה כותב בשם בה"ג שכל מה שהוזכר לאסור טפח באשה ואצבע קטנה ושיער וקול נאסר לגבי קריאת שמע, והביא את דין פחות מטפח באשה אחרת כבדרך אגב ואין זה עיקר דבריו. (ואפשר גם שמה שכתב שפחות מטפח אסור, אין זה מדברי הבה"ג, אלא רק שהבה"ג הזכיר שכל הסוגיא קאי על ק"ש), ולפנינו בבה"ג מזכיר שיער וקול ולא פירש אם קאי על ק"ש.

טו. והחמיר שם גם לגבי שיער וזמר לקריאת שמע, וזה לכאורה כדעת החולקים על הרמב"ם שיש איסור לענין ק"ש בזמר ושיער. אך באמת אין הכרח כלל לומר כן, כיון שהרמב"ם והראבי"ה שוים לפרש את האיסור בפחות מטפח שנאסר לגבי עריות, ויש בהם גם איסור מוסיף מצד ק"ש, ואם כן גם לגבי קול זמר ושיער אפשר להעמידו באופן שאסור קול זמר ושיער, דהיינו בהסתכלות באשה זרה, ובוה מסתבר שיודה הרמב"ם לאסור.

אמנם באור זרוע מצאתי בסי' קל"ג שכתב "ובאשה אחרת אפי' בפחות מטפח שנתגלה מבשרה במקום הראוי להיות מכוסה אסור לקרות ק"ש עד שתכסה". אמנם צ"ע מה מקורו (האור זרוע היה תלמידו של ראבי"ה, ואם כן מסתבר שדברי האו"ז מקורם בראבי"ה, ומשמע שהבין מדברי הראבי"ה דקאי על מקומות המכוסים. וצ"ע טובא, שהראבי"ה מבוסס על דברי הגמרא שבאצבע קטנה אסור הסתכלות").

והנה לפי דברי הרמב"ם יש איסור לקרוא ק"ש כנגד אצבע קטנה של אשת איש, שכן עולה מפשט הסוגיא שלענין אשה אחרת פשוט לאסור אפילו פחות מטפח, ולא צריך לחדש שטפח

טז). קטע זה הועתק בדפוס וגשל על שם הר"ח, כיון שבאו"ז שם יש משפט אחד שהוא לקוח מדברי הר"ח וסבר המהדיר שכל הקטע הוא מדברי הר"ח (פירוש רבינו חננאל על מסכת ברכות בדפוס וגשל הוא ליקוט מהראשונים בשם ר"ח, וכמה פעמים יש שם עורבא פריח, וכגון בדף כ"ז ע"א שהעתיקו תשובה שלמה של רבינו תם מספר מגן אבות סי' י"א והכניסוה לפירוש הר"ח).

המיוחס לאשכול (הוצאת הצב"א, ואינו באשכול האמיתי שבהוצאת אלבק) כתב בשם הבה"ג שמקום המכוסה באשה אחרת אסור פחות מטפח, כיון שסבר לתומו שדברי הראבי"ה בשם בה"ג מיידי במקום מכוסה כמשמעות הרמ"א, אך בודאי שאין למדים מזיופי מהדור הצב"א (ראה תורת הקדמונים א' סי' קל"ה).

עוד כתב שם המיוחס לאשכול בשם רב האי גאון שכל האיסור בסוגיין מיידי רק במסתכל כוונה, אבל בראיה בעלמא אין בזה איסור, וכתב עליו "האשכול": 'ולא שמענו מרבוננו כך כיון שהפסוק קוראה ערוה ואם החזיר פניו מותר', והמשיך שם עוד שיש מי שמתיר קול שמיעת זמרה אם אינו מכין לשמוע את קולה ולא הוזכר דין של קול באשה ערוה רק לגבי איסור הנאה מערוה, ולא משמע כן בגמרא.

אך באמת העתיק כל זאת מדברי רבינו יונה שהביא את דברי רב האי גאון להיתרא. וגם ההשגה היא מדברי הב"ח שתמה על רבינו יונה שלא משמע כן בפוסקים. ובביאור הלכה בסי' ע"ה הביא שהב"ח השיג על רבינו יונה וכבר קדמו האשכול, ולפי מה שנודע כיום על זהותו של 'האשכול' - איפכא הוא! 'האשכול' לקחת את ההשגה מהב"ח. ותל"מ.

אך באמת יש להוסיף דעת רבינו יונה בשם רב האי גאון בהכרח הן הן דברי הרמב"ם שאסר בק"ש באשה אחרת אפילו אצבע קטנה, ולעומת זאת התיר קול זמר בקריאת שמע, הגם שהוא ערוה לגבי איסור שמיעה כמ"ש בהל' איסור"ב. ובהכרח שהוא מפרש את הסוגיא שאיסור אצבע קטנה הוא רק בהתבוננות, ומהאי טעמא לדעת הרמב"ם שרי קול זמרה, שהרי מכין למה שמוציא בפיו קבלת עומ"ש ואינו יכול לכין בשמיעת קולה. ולפי הנראה הן הן דברי הבה"ג שהביא הראבי"ה, אלא שהבה"ג ס"ל גם כחומרת הרשב"א להחשיב שיער וקול באשה כאיברים המכוסים לאוסרם אפילו באשתו, אבל בעיקר הדבר מודה הוא שגדר האיסור בק"ש הוא רק בהסתכלות, וכסברת רב האי רבינו יונה והרמב"ם. (ונפק"מ בשעת הצורך אם מצטרפות כמה סברות להיתרא, ובקול באשה מצטרפת גם סברת הרמב"ם שנאמר קול רק לגבי 'לא תתור'. אבל במקומות המכוסים דלכו"ע אסור, קשה להקל, ובפרט שבטפח באשה מדויק ברמב"ם שגם ראה בעלמא אסור).

יז). ובביאור הגר"א הראה מקור לדברי רמ"א מגי' הרא"ש שאמרו טפח באשה ערוה והקשו מאצבע קטנה ותי' הא באשתו הא באחרת. משמע שדין אצבע קטנה שייך גם לענין ק"ש. והרי זה כדברי הרמב"ם, שכתב שדין אצבע קטנה נאמר גם לענין ק"ש ולא רק לענין לא תתור. ואם כן כוונת הגר"א לומר שפחות מטפח באשה אחרת אסור היינו במסתכל ולא רק בקורא כנגד.

אמנם הגר"א ממשיך שם וכותב שיש להוכיח כדברי הרמ"א שפחות מטפח אסור באשה אחרת, לפי שיטתו שעצימת עינים לא מועילה בערוה, ואם כן כשהגמרא שאלה על הדין של טפח באשה ערוה הרי אפילו אצבע קטנה אסורה, שתתיר הגמרא שבטפח לא מועילה עצימת עינים ובאצבע קטנה מועילה עצימת עינים. ואם הגמרא לא תירצה כן, מוכח שאפילו פחות מטפח (אצבע קטנה) דינה כמקום מכוסה לענין ק"ש. ולפי זה יוצא מדברי הגר"א שאצבע קטנה באשה אחרת לא מועיל לה עצימת עינים, והוא פלאי ולא נשמע כדבר הזה, לאסור קריאת שמע כשעומדות למולו נשים צנועות שיש בהן כל שהוא מגולה ולא מביט בהן כלל. (זה מקרה מאוד לא מצוי, כך שלא הבנתי את השאלה) ולהעמיד את

באשה ערוה. ומאידך לא הזכיר הרמב"ם לענין ק"ש איסור בשמיעת קול זמרתה ובהסתכלות בשערה, ומשמע מהדברים שלענין אשתו, שהותר בשמיעת קולה ובראיית שערה, אין בזה איסור בקריאת שמע. ורק לגבי אצבע קטנה באשה זרה, שנאסר מצד לא תתורו, יש איסור גם מחמת איסור ק"ש.^ט

ולפי זה שמיעת אשה זרה בק"ש בכוונת שמיעה^י גם כן נאסר, רק שהרמב"ם לא הוצרך להאריך לפרש זאת, דבלא"ה יש איסור מחמת לא תתורו. ועוד, שדין זה לא נתפרש בגמרא ואין דרכו של הרמב"ם להוסיף על הגמרא, ורק לגבי אצבע קטנה, שמבואר בגמרא לאסור בק"ש (בהו"א של הגמרא), הזכירו הרמב"ם.^כ

העולה מהאמור לפי פירוש הראשונים בסוגיא:

- א. הסתכלות באצבע קטנה באשה אחרת נאסר לכו"ע, ואסור לקרות שמע כנגדה.
 - ב. קריאת שמע כנגד אצבע קטנה ללא כוונת הסתכלות: משמע שמותר לכולי עלמא (ואם נחמיר בזה אין חילוק בין אבר מגולה למכוסה).
 - ג. קריאה כנגד טפח מכוסה באשתו שלא בכוונת הסתכלות: נחלקו הראשונים, יש שהתירו ויש שאסרו. (מדברי השו"ע משמע לאסור, ולפי זה בקריאה ללא כוונת הסתכלות אין הבדל בין אשתו לאשה אחרת. ולדברי המתירים קריאה ללא כוונת הסתכלות, יש חומרא באשה אחרת, וכן"ל).
- והעולה מהאמור למשמעות הפוסקים:

- א. הרמ"א הביא י"א שאסור לקרוא כנגד אשה אחרת אפילו פחות מטפח, ונראה שכוונתו לאסור מקום מכוסה בכל שהוא ללא כוונת הסתכלות, וצ"ע מקורו. (ובגר"א נראה שפירש לאסור אפילו מקום שאינו מכוסה, ומשמע מדבריו שאסור אפילו בעצימת עיניים, והיא חומרא גדולה מאוד).

דברי הגר"א בכל שהוא באיבר מכוסה, אין לזה סרך וסמך בגמרא כלל.

יח. והנה בדברי האור זרוע משמע להדיא דסבירא ליה לאסור טפח באשה גם ללא הסתכלות, ודלא כרבינו יונה, שהרי הוכיח להתיר את שיער הפנויות מזה שאנחנו קוראים כנגד שיער הפנויות, ואם מדובר בהסתכלות, היכן מצאנו שמסתכלים בנשים פנויות. ואם כן בהכרח שמה שאסור באשה אחרת היינו אפילו ללא כוונת הסתכלות. וממילא אין מקור מאצבע קטנה לענין ק"ש, כיון שאצבע קטנה שנאסרה באשה הוא דווקא בהסתכלות ממש. והרי האו"ז לקח את האיסור פחות מטפח באשה אחרת מהראשונים שסוברים שלא נאסר רק דרך הסתכלות. (שלדבריהם מוכח בגמרא שיש איסור בפחות מטפח באשה אחרת, שאם לא כן למה לא העמידו איסור בק"ש בטפח באשה אחרת) ונמצאים דברי האו"ז שילוב של שיטת הראב"ה רבו עם שיטתו הוא עצמו, והוא פלא. [הערת העורך הרב רועי זק מצאנו כדוגמתו בכו"כ מקומות באו"ז אך אכמ"ל].

יט. אלא שנתבאר לעיל שבשיעור שדרכה לכסותה בפני בעלה אפשר לפרש שהוא בכלל איבר מכוסה, וכן עולה מדברי הבית יוסף, שלדינא יש לנקוט כן כיון שאין לנו הכרח לומר שהרמב"ם חולק בזה על הרשב"א. ועל כן יש לנו לתפוס בזה כדברי הרשב"א. אלא שכפי המתבאר לדעת הרמב"ם אפילו שוק שדרכו לכסותו בחוץ נחשב איבר מגולה לענין ק"ש.

כ. כדעת רב האי גאון, וכן"ל.

כא. דרכו של הרמב"ם בכך ליסד דינים בכה"ג מהו"א של גמרא, עי' רמב"ם שבת פ"ח הלכה ב' בדין שורה חטים שנלאו המפרשים למצוא מקור לדבריו, עד שנמצאה תשובת הרמב"ם (ראה מקו"צ שם) שכתב שמקורו מההו"א של הגמרא בזבחים צ"ד.

ב. בשלחן ערוך כתב שיש לזוהר משמיעת קול אשה בקריאת שמע, ומשמע שמן הדין מותר. אך כל זה באשתו, אבל באשה אחרת ומתכוין לשמוע את קולה, מלבד שאסור מצד לא תתורו נאסר גם מדין קריאת שמע.



ג.

גדר שוק לפירושי הראשונים

והנה כפי המתבאר גדר חידוש "שוק באשה ערוה" תלוי ועומד כפי שיטות הראשונים בסוגיא:

לפי דעת הרמב"ם, אין דרך לגלות שוק בחוץ, ואעפ"כ נחשב איבר מגולה ומותר לקרוא ק"ש כנגדו. לפי דברי הרמב"ם הללו, מסתבר שכיון שהשוק מצד עצמו אינו איבר מכוסה, וכל הסיבה לאסור הסתכלות בו היא מדין אצבע קטנה, ממילא חיוב כסוי השוק יהיה תלוי במנהג המקום. (אלא אם כן נאמר שמנהגי דת יהודית שנהגו מקדם לא משתנים, וכנ"ל).

לפי שיטת הרשב"א, נתחדש בשוק לגבי בעלה, שכיון שדרכה לכסותו בפניו, יש בזה הרהור ואסור, ואילו לגבי שאר אנשים פשוט לאסור גילויי², אבל מבואר מיניה וביה שהשוק אינו איבר מכוסה בעצמותו. (שהרי באיברים המכוסים בעצמותם הם בכלל טפח אשה ערוה, ומה הוצרכו לחדש בו). ואם כן, גם לרשב"א יש לדון האם בהשתנות המנהג משתנה הגדר³.

והנה הבית יוסף סי' ע"ה כתב שהוקשה לו מה נתחדש בשוק באשה ערוה, הרי כל מקום מכוסה חשיב ערוה (וס"ל דאיתמר לגבי ק"ש). עד שמצא לרשב"א שפירש בשם הראב"ד שבשוק היה מקום להתיר כדין איברים מגולים, כיון שהגברים מגלים את השוק ונשים מכסות. וקמ"ל דחשיב איבר מכוסה, כיון שהמנהג לכסות. וכתב הרשב"א שלפי זה כל מה שהאשה רגילה לגלותו בפני בעלה אין בזה איסור טפח באשה ערוה לאשתו וק"ש וכן קול דיבורה שהוא רגיל בה אין איסור כיון שהוא רגיל ולא נטרד. אבל באשה אחרת, אפילו סתם דיבור נאסר ואפילו אצבע קטנה (והרשב"א הוסיף שמסתמא רק קול שיש בו קירוב הדעת נאסר בקול באשה ערוה). וכן שערה היוצא חוץ לצמתה, שבעלה רגיל בו, אין בו איסור לגבי קריאת שמע.

כב). כן הוא המשמעות הפשוטה בדברי הרשב"א וכהבנת המהר"ם אלשקר דלעיל, אמנם לפי מה שנראה מחשבון הדברים בדעת הבאור הלכה, נראה שהוא הבין ששוק גם לגבי אנשים אחרים אינו נחשב איבר מכוסה מצד עצמו (ורק מחמת מנהג בני אדם יש להחמיר בו כאיבר מכוסה), שהרי לדעת הבאור⁴ האיסור לענין ק"ש תלוי במנהג ברשות הרבים, ואם כן כשהרשב"א כתב על קולה ושער היוצא שבעלה רגיל בו, אין זה מחמת שהבעל רגיל בו אלא מחמת שגם ברחוב רגילים בו. ואם כן גם לגבי שוק שהוא מקום מכוסה מחמת הרגילות, צריך לומר שכוונתו מחמת הרגילות ברחוב לכסות. ולפי זה לדעת המ"ב פשוט שמנהג יועיל לגבי שוק. (ולדעתו לא צריך אפילו מנהג כשרות, וסגי במנהג נשים דאותו מקום, כדמוכח בשער הציון ע"ה סק"ה).

כג). נידון זה קיים גם בשיער היוצא חוץ לצמתו, שמבואר ברשב"א שהוא מקום גלוי אצל בעלה אך נאסר מדת יהודית בחוץ, ויש לדון אם שינוי המנהג בזה מתיר את דת יהודית. (ובשעה"צ סק"ה הנ"ל שכתב דלא מהני מנהג בדת יהודית, אפשר שכוונתו דלא מהני מנהג פרוצות, אבל מנהג כשרות אפשר דמהני).

לשון השולחן ערוך הוא 'טפח מגולה באשה, במקום שדרכה לכסותו, אפי' היא אשתו, אסור לקרות ק"ש כנגדה'. בלשון הטור נוסף 'וכן אם שוקה מגולה אסור לקרות ק"ש כנגדו'. השולחן ערוך השמיט במכוון את דברי הטור, כיון שלפי דבריו בבית יוסף הן הן הדברים שבדין שוק נתחדש שהקובע לענין מקום מכוסה הוא 'מקום שדרכה לכסותו', ואם כן דין שוק מיותר. לפי זה, פשוט שדין שוק לדעת השו"ע תלוי במנהג. וכן מבואר להדיא בביאור הגר"א שפירש כן את דברי השו"ע, שהראה מקור לדברי השו"ע של 'מקום שדרכה לכסותו' מדברי הרשב"א בשם הראב"ד של שוק באשה ערוה. וכן פירש הגר"א בדין שיער באשה ערוה שהתיר השו"ע שיער הבתולות והראה את מקורו גם כן לדין שוק לדעת הרשב"א, וכן לקולתו של הרשב"א בשיער היוצא חוץ לצמתן הראה מקום לדין שוק.

נמצאנו למדין שלדברי הראשונים והשו"ע דין שוק תלוי ועומד במנהג שדרכו לכסות, ובמקום שהמנהג לגלותו מותר לקרוא ק"ש כנגדו. אך אין גילוי אם יש בזה דת יהודית לענין לצאת לרה"ר, וכאמור.

ד.

ק"ש כנגד איברים מכוסים כשנהוג לגלותם

כתב בדברי חמודות פ"ג דברכות סי' ל"ז ששוקה וזרועותיה נחשבים איברים מכוסים ואינם בכלל פניה ידיה ורגליה "וא"כ גם זרועותיה אינן בכלל ידיה, ומסתבר דכל מקום ומקום לפי מנהגו, דמידי הוא טעמא אלא דבדברים שרגילה שלא לכסותם לא מקרי ערוה משום דלא אתי בהו לידי וכו' כיון דרגיל בהו וכדלקמן גבי קול ושער". ובתפארת שמואל שם כתב: אבל נראה בעיני במקום שרגילות הנשים לגלות זרועותיהם ורגילין להיות פתוח עד סמוך לדדיה זהו מנהג רע וקורא אני בהם חקים לא טובים וטפח באשה ערוה".

באליה רבה סי' ע"ה הביא את הדברי חמודות, וכתב על זה 'וראיתי ברוקח סי' שכ"ד טפח בבשרה או בזרועותיה מגולות אסור ע"כ'. וצ"ב מה כוונת הא"ר, אם בא להשיג על הד"ח, שאין היתר כלל בזרועותיה אפילו במקום מנהג, צ"ע היכן ראה ברוקח דמיירי במקום שיש מנהג לילך בזרועות מגולות.

בחיי אדם כלל ד' סעי' ב': וכן פרסות רגליה במקום שדרך לילך יחף, מותר. אבל זרועותיה ושוקה, אפילו רגילין בכך כדרך הפרוצות, אסור עכ"ל. ובמ"ב הביא את דברי החיי אדם (רק שפירש שהשוק הוא האיבר העליון של הרגל, ויתבאר דבריו להלן).

כד). במאמר הרב יונה (האוצר פ"ה עמ' תקמ"ט) הביא מדברי הרש"ל והט"ו בחו"מ שצ"ג שכתבו שהמנהג לגלות זרוע גם ללא אפיה, ומשמע מדבריהם שהוא מנהג פריצות (שכתב שבעוה"ר לא מקפידים על זה, משמע שמן הדין צריך להקפיד על זה), ואם כן מוכח כהתפארת שמואל.

לא הבנתי דבריו, אפשר שהרש"ל מיירי שבחוץ לא מגלים זרועותיהם, והוא איבר שדרכו בכיסוי. אלא שבתוך הבית, גם כשיש אנשים זרים 'בעוה"ר' לא מקפידים בגילוי זרועות, ואם כן אם האופה יצא מהבית בטענה של צניעות אין שומעים לו. ובדאי אינו מנהג נכון, ומאין להביא ראיה להוכיח שמנהג ללכת בחוץ לא מהני.

והחפץ חיים בספרו גדר עולם פ"ב הביא שאסור לקרוא כנגד שיער הפרוצות, וכן בזרועותיה ושוקיה הא"ר והתפארת שמואל והחיי אדם אוסרים (ר"ל ולא מהני בהם מנהג). וכתב הח"ח שהטעם שלא מועיל מנהג בשערות, כיון שיש חיוב לכסות את השיער, וכן מטעם שמנהג כל בנות ישראל המחזיקות בדת משה נזהרות בזה.

יש לברר בדברי רבינו הח"ח בגדר עולם:

א. מהכי תיתי שהא"ר חולק על הד"ח.

ב. דברי התפארת שמואל הם כלפי זרועות ולא כלפי שוק (ואפשר גם שעיקר כוונת התפארת שמואל באופן שכתב שם שהוא פריצות גדולה, ולא הקפיד על גילוי הזרועות לבד, ובוזא אפשר שגם הדברי חמודות יודה).

ג. אמת שהחיי אדם אסר שוק תחתון שלא מועיל מנהג לענין ק"ש. אבל הח"ח גופיה פירש במשנה ברורה שהשוק שלא מועיל בו מנהג הוא השוק העליון (ושמא זו כוונתו בגדר עולם).

וכלפי השוק התחתון, הרי מוכח מדברי הרשב"א בשם הראב"ד שהשוק אינו איבר שנחשב מכוסה, שהרי אינו מכוסה באיש. ואם כן יש לנו חומרת חיי אדם מול פשטות הרשב"א שמועיל מנהג בשוק. ומצטרפת לזה שי' הרמב"ם וסייעתו ששוק נחשב איבר מגולה כלפי ק"ש. ובלא"ה דעת הד"ח דמהני מנהג אפילו בזרועות, ולא מצינו שנחלק עליו התפארת שמואל אלא רק כלפי זרועות.

ונראה שמכל הנ"ל יתברר טעמו של המשנה ברורה שהשיא את דברי החיי אדם לאסור רק את השוק העליון במקום שהמנהג להקל, שהרי כפי המתברר דברי החיי אדם הם נגד הראשונים והאחרונים. ולגבי שיער באשה ושוק עליון תפס לחומרא כדברי התפארת שמואל. ובאמת כידוע בערוך השולחן היקל לקרות ק"ש כנגד שיער מגולה במקום שנהגו לגלותו, אף שהוא שלא כדין.

העולה מהאמור:

אם יש מנהג לגלות איברים המכוסים, יש בזה צדדים באחרונים, והכרעת המשנה ברורה שאיברים שאינם מכוסים מטבע הבריאה מועיל מנהג. ונראה פשוט שפריצות יתירה לכו"ע לא מהני בו מנהג.^{כה}

כה). עי' בשער הציון ע"ה סק"ה שכתב שזרועותיה ושוקיה לא מהני מנהג כיון שהוא דת יהודית, משמע שלא מועיל מנהג בדת יהודית, וצ"ע מהיכן פשיט"ל לשער הציון כן. ואפשר שכוונתו באופן שנהגים ללכת בגילוי שוק, אבל אין זה מנהג בנות ישראל הצנועות, אלא מנהג המון העם המעורבים בגוים. וכמו שנביא להלן מספר גדר עולם, שכתב שמנהג לא מועיל באופן שהמחזיקות בדת מקפידות.

והנה לפי דברי השער הציון מוכח דס"ל ששוק תחתון לא נאסר אפילו מדת יהודית, שהרי מבואר בדבריו שמועיל בו מנהג. וצריך ביאור מהיכן תפס השער הציון ששוק תחתון לא נאסר מדת יהודית. העולם רגיל ללמוד בדבריו דס"ל ששוק תחתון אינו שוק, וא"כ ניחא דמהני ביה מנהג, אבל לפי דרכינו שכוונתו שהוא השוק התלוי במנהג וכדעת הרשב"א, צ"ב מנין שאינו בכלל דת יהודית, שאפשר שכל מה שהרשב"א תלה את השוק במנהג זה כלפי הבית ולא כלפי בחוץ. אך הדברים מתבארים כמין חומר, שהמשנה ברורה בבאור הלכה היה פשוט לו שכל דבר שהוא בכלל דת יהודית יש בו דין ערוה לענין ק"ש, ואם כן אם הרשב"א תלה את השוק במנהג לכסותו, בהכרח שאין בו איסור מצד דת יהודית. אך אכתי כל זה צ"ע גדול, וכאמור.

ה.

גילוי שוק ברה"ר

והנה דנו האחרונים לגבי יציאה בשוק מגולה לרשות הרבים אם יש בה איסור מצד צניעות. והנה זה פשוט שבזמן חז"ל היה דרכו של השוק להיות מכוסה, והיו מגלים אותו רק בנהר כדכתיב גלי שוק עברי נהר (ובודאי השוק שהיו מגלים בנהר הוא השוק התחתון, כפי שנתבאר לעיל ובמאמר הה"מ). וכפי המתבאר, לדעת הרמב"ם השוק נחשב מקום המגולה בתוך הבית. ולדעת הרשב"א הוא נחשב מקום המכוסה בתוך הבית, כיון שדרכה לכסותו. אך מתבאר מדברי הרשב"א שאם יהיה הדרך לגלותו, הדר דינא שיהיה מותר לקרוא ק"ש כנגדו, כיון שהוא מקום שמטבע הבריאה הוא איבר מגולה, וכמו שפסק המשנה ברורה.

ולפי דרכו של הביאור הלכה שכל דבר המותר בק"ש הוא איבר מגולה גם כלפי הרחוב, נמצא בהכרח שמותר ללכת בשוק תחתון מגולה במקום שהמנהג כן, שהרי השו"ע פסק שלא נתחדש בשוק שהוא איבר מכוסה בעצם. ומשמע מדבריו שבמקום מנהג אין איסור בק"ש כנגדו, ומיניה שמועיל מנהג גם לצאת לרשות הרבים.

אך לפי מה שנתבאר (לעיל) שמדברי המהר"ם אלשקר אין ראיה מק"ש לדין יציאה לחוץ, אם כן אין לנו מקור להתיר שוק תחתון ביציאה לרשות הרבים.

והנה לענין שיער כתב בגדר עולם שלא מועיל מנהג להחשיבו מקום מגולה לענין ק"ש. א. כיון שאסור מן הדין לגלותו ב. וגם שהמחזיקות בדת משה מקפידות על זה. ולענין שוק שנהוג בזמנינו גם בין היראים לגלותו לא שייך את הטעם השני. אבל הטעם הראשון שכתב שבשיעור יש איסור מדינא צריך לברר אם יש מקור לאיסור מדינא שוק במקום שהמנהג לגלותו (ולפי המשנה ברורה לשיטתו בביאור הלכה שאיסור הסתכלות בק"ש תלוי במנהג בחוץ, יש להוכיח מדברי השו"ע שתלה את השוק במנהג לקריאת שמע, ממילא מותר שוק ברה"ר במקום מנהג, וכדברי המשנה ברורה שהתיר שוק תחתון ברה"ר במקום מנהג, וכו"ל).

עוצם עיניו מראות ברע אינו מוכרע שתלוי בהיתר יציאה לחוץ

אך יש לדון בזה מצד עצם הדברים בכמה צדדים. דהנה כמה אחרונים כתבו שכל ענייני דת יהודית הוא תלוי במנהג הנשים, וכמש"כ באור לציון ח"א סי' י"א. אמנם לגבי שוק לא נתפרש בגמרא אם הוא נחשב דת משה או דת יהודית, אך מסתבר שכל איבר שמצד עצמו אינו איבר מכוסה, וכל הכיסוי מתחיל רק מחמת מנהג, דיש להחשיבו כדת יהודית ולא כדת משה.

אמנם יש להרגיש קצת בזה, שבטבע הבריאה השוק הוא איבר מכוסה רק שבני אדם שעובדים בכפיהם מגלים את השוק, ולא מצאנו אדם שלא עובד שדרכו לגלות את השוק, מלבד הנשים שעושות כן להתנאות. ואם כן, יש לומר שהן עושות את זה מצד הפריצות, ואי אפשר להחשיב מנהג לדבר שנעשה מלכתחילה דרך פריצות. אך אין ראיה לסברא זאת, וסוף סוף אין זו ערה בעצם, וגם גייסיה ביה ולא שייך בזה להחשיבו כגילוי.

עוד יש להרגיש, שמדברי חז"ל ניכר שיש קפידא גדולה בעצם ההסתכלות על מקום זה, שהרי אמרו עוצם עיניו מראות ברע זה שלא מסתכל על הנשים העומדות על הכביסה. ויש

לתמוה למה יש מעלה שהוא עוצם עינים לראות נשים על הכביסה יותר מפניה ידיה ורגליה. הרי דרך הסתכלות אסור בכל מקום להסתכל. ודרך ארעי שלא מסתכל להדיא לא מצאנו שורש לאיסור בסוגיא ובראשונים לחלוק בין איברים מכוסים למגולים¹¹. ואם כן, למה יש מעלה של עוצם עיניו מראות ברע. ועל כרחך שאפילו שאין איסור מצד עצם הראיה האקראית, מכל מקום יש בזה הרגל דבר והרהור. ואם כן גם אם המקום אינו מקום מכוסה, יש לחוש לאיסור מצד עצם ההרגל דבר. אך יש לדחות בפשיטות, שכל מה שאמרו 'עוצם עיניו מראות ברע' הוא רק מחמת שהמקום רגיל להיות מכוסה, ויש בו הרהור. ובאמת בזמנינו שרגילים שהרגל מכוסה במסך דק לא חשיב מקום הרהור. והדברים לא מוכרעים. (להלן יתבאר שנראה מדברי הרמב"ם שמה שאמרו 'עוצם עיניו מראות ברע' על נשים העומדות על הכביסה אינו מחמת גילוי איבריה).

סיכום לדינא:

יציאה בשוק מגולה אינה ענין כלל לסוגיית 'שוק באשה ערוה', כיון שסוגיית שוק באשה ערוה נידונה לגבי ק"ש ומועילה בה מנהג (בשוק התחתון), אך לגבי יציאה ברשות הרבים אין גילוי בסוגיא להיתר או לאיסור. מסברא יש מקום לדון לכאן ולכאן, אך לפי דרכו של הביאור הלכה משמע דמהני ביה מנהג.



ו.

ביאור דברי הפמ"ג סימן ע"ה¹²

לשון השו"ע ע"ה א':

טפח מגולה באשה, במקום שדרכה לכסותו, אפי' היא אשתו, אסור לקרות ק"ש כנגדה. הגה: וי"א דוקא באשתו, אבל באשה אחרת אפילו פחות מטפח הוי ערוה (הגהות מיימוני פ"ג).¹³

(כו). אך באחרונים מצאנו, ויתבאר בנספח ג.

(כו). מקור דברי המ"ב בענין שוק הוא מדברי הפמ"ג, ועל כן נפתח את רמזי הפמ"ג לברר את שורש הקולא.

הבהרה: עיין בנספח ד' למאמר, שם נטינו בכמה נקודות מהנאמר פה, ונעמיד בקצרה את הנפק"מ למעשה בהכרעה בדברים.

בפירוש דברי הפמ"ג, העולם רגילים לפרש שהשוק הוא העליון, ומכך זה התיר את השוק התחתון במקום מנהג. אנחנו מעמידים כאן שהפמ"ג ידע שהשוק הוא התחתון, ואעפ"כ התירו מחמת מנהג. בנספח ד' נבאר שבשו"ת מגידות רואים שהוא סבר שהשוק הוא העליון, אך נראה לכאורה שחזר בו מזה. לפי זה דברי הפמ"ג כאן הם משנה ראשונה, אך נטייתנו שם לומר שגם אם הפמ"ג חזר בו מהמציאות, לא חזר בו מהדין. ודבריו כאן מתאימים גם למשנתו האחרונה, ולכן משנה ראשונה לא זוה ממקומה.

לעיקר הדין, כך או כך יש לנו כמה מגדולי האחרונים שסברו שבדאי מועיל מנהג לגבי ק"ש גם באיברים שהם בודאי חייבים כיסוי, ומאידך יש לנו כמה אחרונים שכתבו שלא מועיל מנהג באיברים שהם פרוצים ממש, כגון גילוי חזה וכיו"ב. לגבי גילוי איברים החייבים בכיסוי שנהוג לגלותם שלא כדין, יש לנו גילוי של מקצת אחרונים כגון חיי אדם וכיו"ב שהחמירו בזה. כל הנידון בהכרעת כוונת הפרי מגדים הוא אך ורק לברר מהי דעתם של הפרי מגדים והמשנה ברורה לגבי ה'שוק'. לפי הסוברים שהפמ"ג והמ"ב לא צדקו בהבנת מיקום השוק, הרי שאפשר שאם היו יודעים את מיקום השוק הם היו מודים לחיי אדם שלא מועיל מנהג כלל, אפילו בשוק, שהוא איבר שדרך הגברים לגלותו ואינו פריצות מעיקר טבע הבריאה. ולפי דרכינו, הפמ"ג והמ"ב ידעו מהמבוכה בענין שוק, רק שהם סברו שאין בזה נפק"מ

לשון הט"ז:

וי"א דוקא באשתו כו'. בטור כתב וכן אם שוקה מגולה אסור כו' נראה שהוא קמ"ל דאפי' באשתו ופחות מטפח אסור שהוא מקום הרהור יותר משאר איברים:

לשון הפרי מגדים"ב:

ויש אומרים כו'. "בטור" כתב כו'. עיין ט"ז. מהציון הלז אחרוב אני שאדונינו ז"ל כיון כוונה גדולה. כי בגמרא (ברכות כ"ד א') אמר ר' יצחק טפח באשה ערוה, אמר רב חסדא שוק באשה ערוה שנאמר גלי שוק ותגל ערותך. ויש ג' פירושים.^ל

לענין דינא, כיון שבין כה השוק התחתון הוא איבר שאינו פריצות בעצם, וממילא מהני ביה מנהג.

נמצינו למדין שגם אם שגינו בהבנת המ"ב והפמ"ג, עדיין יש לנו לסמוך על כמה מגדולי האחרונים שהכריעו שמועיל מנהג אפילו בשיער (כהבן איש חי והערוך השלחן). וכך או כך, כיון שדברי הפמ"ג והמ"ב נתקבלו בבית המדרש ויש להם סימוכים מכמה מגדולי האחרונים, בודאי שאין צריך לדחותם בלא הכרח. ובודאי שלדינא אין ספק שאם אדם קורא פסוקים ולפניו אשה המותרת בגילוי שוק באופן הנהוג (כיסוי שאינו אטום לגמרי) אין בזה חשש. (ובלא"ה מסתמא חשיב פחות מטפח)

אמנם עיקר הנידון שעליו נבנה המבוכה הוא התולדה של נידון זה, שכיון שפשוט שמקום שהולכים בגילוי שיער וכיו"ב אין היתר ללכת כך ברשות הרבים. ומדברי המשנה ברורה כאן שמועיל בזה מנהג, לכאורה יש ללמוד שהשוק אינו איבר של פריצות בעצם (ובודאי שאפשר לדחות זאת, שהרי כמה אחרונים התירו קריאת שמע מול שיער במקום שנוהגים לגלותו, אלא שכיון שהמשנה ברורה החמיר בקריאה מול שיער אפילו במקום שנוהגים לגלותו, הרי משמע שהוא השווה את מידותיו בין דין קריאת שמע לבין דין יציאה לחוץ). ואם כן, יש לשמוע מדברי המשנה ברורה שהתיר לצאת בשוק מגולה. ובזה המפקפקים טוענים שאם נתברר דלא כדברי המשנה ברורה, הדר דינא לאסור שוק. ולא תועיל בזה סברת הערוך השלחן, כיון שהערוך השלחן בודאי לא התיר לצאת בשיער מגולה (והרי הוא חילק בין היתר יציאה לחוץ לבין דין ק"ש מול ערוה). ומאידך יש לומר שההגדרה מהי הערוה החמורה שלא מועיל בה מנהג לא נקבעת לפי הגדרת סוגיית 'שוק באשה ערוה' אלא לפי סברות חיצוניות. (וכדמוכח מדברי הערוך השלחן וסיעתו, שהקולא בק"ש אינה מחייבת קולא ביציאה, ואפשר שהוא הדין איפכא).

כח. הקדמה: עי' שו"ת שבט הלוי א' א' שתמה טובא על דברי הפמ"ג וסבר שהפמ"ג מפרש שהשוק הוא החלק העליון ותמה עליו טובא מדברי חז"ל. (הפמ"ג מוכיח מהרבה מקומות שהשוק הוא האמצעי. והשבט הלוי הבין שהפמ"ג מוכיח שהשוק הוא העליון. ולפי זה נדחק השבט הלוי לפרש את הפרי מגדים שהפרק האמצעי של הבהמה הוא הפרק העליון של האדם. ולא מונים את פרסת הרגל כחלק מאיברי הגוף. ועל זה תמה השבט הלוי, דמוכח מכמה מקומות בחז"ל שאין הבדל בין אדם לבהמה, ופרסת הרגל של האדם מקבילה לאיבר התחתון של הבהמה. והאיבר האמצעי הוא נחשב שוק בכל מקום בין אצל אדם בין אצל בהמה).

אמנם לפי מה שיתבאר בדקדוק דברי הפמ"ג, נראה מוכח שהוא מודה לכל דברי השבט הלוי שהשוק הוא הפרק האמצעי. וכלפי הפרק העליון נחלקו חכמים ורבי יהודה אם נחשב שוק. ואעפ"כ בשוק התחתון מועיל מנהג ובשוק העליון לא מועיל מנהג. הפמ"ג תולה את פירוש שוק לפי שיטות הראשונים. דלפי השיטות שמועיל מנהג בשוק, הרי בהכרח שהשוק הוא התחתון. ולפי הסוברים שהשוק הוא יותר חמור משאר המקומות המכוסים, בהכרח שהשוק הוא העליון. כי אין סברא להחמיר בתחתון יותר משאר איברים מכוסים (ואם יוכח שגם השוק באדם הוא רק התחתון, הרי שתתחזק הסברא שמועיל מנהג, אך עדיין אינו מוכרח, כיון שאפשר כפי שיטה נוספת שדין השוק שווה לשאר איברים המכוסים, ואם כן אפשר לומר שהוא החלק התחתון. ולכן הפמ"ג כתב זאת בלשון אפשר).

כפי שיתבאר בלשונו של הפמ"ג, הדברים ברורים מאוד שהפמ"ג מפרש ומשנן שעיקר לשון שוק הוא התחתון. ומטעם זה נוטה הוא לפירוש רש"י והרשב"א והשו"ע שהשוק תלוי במנהג, ודלא כמחמירים בשוק יותר משאר איברים מכוסים. ונמצא שמה שסברו להוכיח נגד הפמ"ג שטעה בדבר משנה ח"ו, הוא גופיה טענת הפמ"ג, דמטעם זה ס"ל להתיר במקום מנהג. וגם מה שמחמיר בשוק העליון, אין כוונתו כפי דעת השו"ע, אלא כפי מה שמחמיר בשוק בפחות

א', בחידושי הרשב"א לומר שוק הוה מקום צנוע באשה.^{לא}

ב', הב"ח כתב דשוק באשתו פחות מטפח הוה ערוה לקריאת שמע.^{לב}

ג', דרב חסדא בא לומר דבאשה אחרת פחות מטפח נמי, ונקיט שוק הוה הדין שאר איברים המכוסים, וכהגה"מ. (ועיין רש"י ד"ה שוק באשת איש, יורה כחידושי הרשב"א.^{לז} והב"ח כתב בזה, עיין מה שאכתוב לקמן אי"ה ד"ה במה שכתב). א"כ בגמרא י"ל כפירוש הג"ח,^{לח} ובטור אי אפשר לומר כן דפסק באחרת נמי טפח, בהכרח כפירוש הב' דבשוק באשתו שוק פחות מטפח אסור לקריאת שמע, ויורה על זה הלשון שכתב טפח מגולה באשה אסור לקרות קריאת שמע אפילו אשתו וכן שוקה, להסמך שוקה לאשתו כאמור. והמחבר הביא לשון הטור ושינה בכוונה טפח מגולה אפילו

מטפח, דבזה יש להקל בפרק התחתון דלא חשיב שוק.

אמנם על אף כל המתבאר, יש לציין שמריהטת דברי הרשב"א יש מקום לדון דאין בדבריו הכרע להתיר שוק במקום שדרך לגלות, שאפשר שחז"ל קבעו שבכל הנשים דרך לכסות את השוק, ואפילו לא נוהגות כן בפועל חשיב דרך פרוצות, אע"פ שהדרך אצל גברים לגלות. אלא דדברי השו"ע מדוייקים להתיר, כמש"כ הגר"א. ועי' רעק"א תנינא כח.

(ט). ר"ל שהרמ"א כתב בשם י"א שטפח באשה ערוה נאמר רק באשתו, ובאשה אחרת אסור אפילו פחות מטפח. והט"ז ציין לטור, שבטור כתב טפח באשה ערוה וכן אם שוקה מגולה אסור לקרות כנגדו. וכתב ע"ז הט"ז דנראה דכוונתו לאסור בשוק אפילו פחות מטפח, כיון שטפח הוה מקום הרהור. (וזה דומה לסברת הי"א ברמ"א שכל היתר טפח זה רק באשתו, שהוא רגיל בה)

ל). מה התחדש בשוק יותר מדין טפח באשתו ערוה.

לא). ז"ל חידושי הרשב"א: "פירש הראב"ד ז"ל דאפשר דוקא ממקום צנוע שבה ועלה קאתי ר"ח למימר דשוק באשה מקום צנוע וערוה הוה ואפילו לגבי בעלה אף על פי שאינו מקום צנוע באיש."

ועיין בביאור הגר"א כאן שביאר את לשון השו"ע שלא הזכיר שוק, ורק הזכיר מקום שדרכה לכסות. וז"ל הגר"א "במקום שדרכה לכסות. דקאמר שם שוק כו' ולכאורה ל"ל אלא משום דר"י כה"ג מיירי - רצונו לומר דרב יצחק מיירי באופן המוזכר בשו"ע שדרכו לכסות -- וקמ"ל - ר"ל רב חסדא דשוק אף ע"פ שאינו מקום שדרך לכסותו באיש מ"מ באשה דרך לכסות והוה ערוה אפילו לגבי בעלה רשב"א בשם ראב"ד: עכ"ל. ולפי זה כתב הגר"א להלן בדין שער הבתולות ושער שיוצא חוץ לצמתן, שההיתר הוה כמו דין זה של בשר ושוק שתלוי ברגילות.

ולולי דברי הגר"א היה אפשר לומר שחז"ל גדרו גדר ששוק נחשב מקום צנוע באשה, ואסור בכל גווני, אך בגר"א משמע שהשו"ע לא הוצרך כלל לומר דין שוק, כיון שהשוק הוה לא סיבה עצמית אלא העיקר תלוי במנהג. בדברי רבינו יש להסתפק בכוונתו אם פירש את דין שוק כדברי הגר"א.

לב). הב"ח כתב כן בפירוש הראשון, אך נוטה יותר לפירוש השני, שהו"א שהשוק אינו כלל ערוה כיון שהוא מטונף.

לג). רש"י פירש ששוק מדובר או באשת איש או באשתו ולק"ש. הרי זה שולל את הפירוש הג' ששוק בא לחדש בפחות מטפח באשה אחרת. וחידש הפמ"ג דברש"י משמע גם לשלול את פירוש הב"ח שנתחדש בו פחות מטפח. וכמו שפירש הב"ח בעצמו את דברי רש"י, שרש"י ס"ל ששוק אינו מקום של הרהור, רק התחדש בפסוק שאע"פ שהוא מקום מגונה ומלוכלך בטיט וכיו"ב יש לחוש בו לגלוי. וא"כ לא נתחדשה כאן חומרא יותר משאר איברים.

ויש לדון אם כוונתו לומר ששוק הוה נחשב כמו מקום מכוסה או כמו אצבע קטנה שאסור בהסתכלות. ובדברי הרמב"ם לעיל ביארנו שנקט כעין פירוש הב"ח, וסבירא ליה שהשוק גרע מאיבר מגולה וקמ"ל שהוא כאיבר מגולה. אך בדברי הב"ח משמע שהוא סובר שהשוק איבר מכוסה, רק שהיה צד להחשיבו כאיבר המותר מחמת הטינוף. ואם כן צריך ביאור למה החמירו בשוק יותר משאר איברים מגולים. וצריך לומר שכיון שדרך לכסותו, חשיב ערוה אע"פ שאינו מקום נוי.

לד). כלומר בגמרא אפשר לפרש אפילו את הפירוש הג' שהוא חומרא באשה אחרת, רק שברש"י פירוש זה נדחה.

תגובה למאמרו של הרב יוסף יונה בעניין מקום השוק

שיח

אשתו אסור, כי סובר וכן שוקה כחידושי הרשב"א, ולכן השמיט בכאן שוקה. ^{לה} והר"ב ^{לז} יפרש כפירוש הג', והביאו.

והט"ז ז"ל כתב כי למה השמיטו שוק, ש"ל שוק באשתו פחות נמי והוא חומרא, ^{לז} כי באפשר שניהם אמת, כי שוק אאשתו כו' פחות מטפח. והגהות מיימוניות נמי מוכרח, ^{לה} מדאמר טפח "באשתו" ולא אמר אלא לקריאת שמע ויהיה אפילו באשה אחרת "לפיסול" קריאת שמע דאפילו חוזר וקורא, (עיין מה שאכתוב במ"א אות א אי"ה מזה, ועיין לחם משנה פרק ג' מקריאת שמע הלכה י"ו), שמע מינה באחרת פחות מטפח נמי אסור בקריאת שמע, וחוזר וקורא, והבן זה. ועיין מ"א בזה.

והוי יודע דלשון שוק הוא מארכובה, ^{לט} (עיין רש"י ויקרא ז' ל"ב) ובתוספות יום טוב פרק י' דחולין משנה ד'^{מב}, וכן פסק הר"מ ז"ל בהלכות מעשה הקרבנות פרק ט' הלכה י"ב^{מב} ושוק לפעמים נקרא ירך). נמצא ^{מב} כל

לה). דאין יתרון כלל בשוק, אלא העיקר תלוי אם דרך לכסות או אין דרך לכסות.

לו). כלומר הרמ"א שהביא את סברת הי"א שבאשה אחרת אפילו פחות מטפח אסור, יפרש גם כן בשוק שהוא חומרא שאפילו פחות מטפח אסור באשה אחרת, בין בשוק בין בשאר איברים מכוסים, ולכן הרמ"א לא הזכיר את דין שוק כמו השו"ע. אך לא יתכן לפרש כמו הב"ח שיש חומרא בשוק, כי אם כן למה לא הזכיר דין מיוחד בשוק.

לז). כלומר שהט"ז משיג על הרמ"א למה השמיט שוק, הרי מנין לו לדחות את דברי הטור שיש חומרא בשוק לענין אשתו, ויהיו ב' חומרות - אשה אחרת אפילו פחות מטפח אסור, ואשתו בשוק פחות מטפח אסור ובשאר איברים מותר.

לח). דאפילו פחות מטפח באשה אחרת אסור. (לעיל נתבאר שהרמב"ם מפרש שאפילו פחות מטפח אסור אפילו באיבר מגולה, אלא שבהכרח כוונתו בכוונת הסתכלות. והפמ"ג ס"ל שיש לחלק בין הסתכלות לראיה סתם, ומדייק בגמרא שאסרו באשתו ראיה סתמית בטפח, ומשמע ליה שבאשה אחרת אפילו פחות מטפח אסור בראיה סתמית, ולדברי הרמב"ם אין ראיה מדיוק הגמרא)

לט). לבהמה יש ג' איברי רגל כמו לאדם. אלא דכף הרגל שלנו בבהמה היא עומדת. האיבר התחתון בבהמה נקרא ארכובה הנמכרת עם הראש (חולין ע"ו ע"י חת"ס חולין מ"ב שביאר) החלק האמצעי יש בו צומת הגידים. והחלק העליון בלשוננו ברך, הוא נקרא הארכובה, שכנגדו בגמל ניכר (בבהמה רגילה לא רואים את הברך, כי היא מובלעת בדופני הבהמה), ומקום חיבור העליון באמצעי נקרא קניא (ערוך השלחן העתיד טומאת מת ס' ו') לגבי מצות זרוע לחיים וקיבה שצריך לתת את היד פסק השו"ע ס' ס"א הזרוע, דוקא של ימין, והוא מפרק ארכובה הנמכרת עם הראש עד כף הירך שקורין אישפאלד"ה, והם שני פרקים. כלומר שאת פרסת היד התחתונה לא מביא לכהן. (והזרוע מקביל לשוק כדלהלן) ובחולין דף קלד עמוד ב איזהו הזרוע - מן הפרק של ארכובה עד כף של יד (כלומר כתף), והוא של נזיר; וכנגדו ברגל שוק (כלומר שהשוק של תורה הוא העליון והאמצעי), ר' יהודה אומר: שוק מן הפרק של ארכובה עד סובך של רגל. (כלומר ששיטת רבי יהודה שהשוק הוא רק הפרק האמצעי מהקניא עד הקרסול)

ונמצא שכוונת הפמ"ג שלשון שוק הוא מארכובה, היינו מארכובה הנמכרת עם הראש ומעלה, כלומר מהקרסול.

מ). ז"ל: שוק - מן הפרק של ארכובה הנמכרת עם הראש עד הפרק האמצעי, שהוא סובך של רגל: עכ"ל כלומר הפרק האמצעי (סובך של רגל הוא לשון המשנה בחולין הנ"ל, ועי' בפיה"מ לרמב"ם וברע"ב. ונראה שיש בו ב' פירושים = או שהקניא כלומר החיבור בין הפרקים נקרא סובך או שכל הפרק האמצעי נקרא סובך, עי' ודו"ק).

מא). ז"ל: מן הפרק של ארכובה עד כף של יד - פירש הר"ב והן ב' עצמות העצם האמצעי. דהיינו מן [הפרק] של ארכובה הנמכרת עם הראש עד מקום שכנגדו בגמל ניכר והעצם העליון המחובר לגוף. כוונתו לומר שהעצם העליון המחובר לגוף הוא בכלל הזרוע. והוא אחד מב' העצמות [ועד דתנן היינו ועד בכלל] עכ"ל. מבואר להדיא שכוונתו על ב' העצמות העליונות, וא"כ מוכח שהשוק מתחיל מהקרסול. (אלא אם כן נאמר שהפמ"ג לא הרגיש שכף הרגל גם נחשבת כעצם, והוא רחוק מאוד)

מב). ז"ל: ואי זהו זרוע מן הפרק של ארכובה עד כף של יד שהם שני איברים מעורין זה בזה, והזרוע האמורה היא זרוע של ימין, ושכנגדה ברגל הוא השוק האמור בכל מקום.

הרגל עד ארכובה שקורין קניא שם במקום שהולכין יחף ומגולה אפשר אין חשש, ובמקום שדרכן לכסותן טפח, ומארכובה למעלה פחות מטפח נמי. ועיין ב"ח כתב שוק מטונף כו', היינו מחמת מלאכה, יע"ש". עיין נחלת צבי פירש דברי רב חסדא כן, חגיגה י"ג א' רש"י ד"ה רכובי, יע"ש...

במה שכתב רש"י ברכות כ"ד א' ד"ה שוק וד"ה ערוה, מ" כתבנו לעיל,

וצריך תוספת ביאור, כי נאמר דבאשת איש המסתכל ונהנה אסור מן התורה אפילו במגולה, כמו שיראה הרואה באה"ע כ"א א', הא בראיה בלא נהנה שרי וכמו שכתב הב"ח, ופשוט הוא,

מג). לפי המבואר דב' הפרקים העליונים הם נחשבים שוק, עכ"פ לרבנן, יש לחקור למה התכוונו חז"ל - האם לב' הפרקים או רק לתחתון או רק לעליון. והנה לפי סברת רש"י והרשב"א והב"ח בפירושו השני (דנטה לומר שאמרו שוק מחמת שהוא מטונף, ומצד עצמו אינו מקום מכוסה ורק מחמת המנהג) מסתבר שיש לפרש את כוונת שוק כשי' רבי יהודה דשוק הוא התחתון בלבד, ולכן מקום זה תלוי במנהג. אבל לפי סברת הב"ח בפירוש הראשון שהשוק הוא מקום שיש בו יותר חשש משאר האיברים, הרי שבהכרח לפרש שוק דקאי רק על העליון. דלא שייך לומר שיחלקו במציאות בסברות הפוכות לגמרי. אם השוק הוא מקום ערוה חמור משאר איברים או מקום מגולה. אך לפי סברת הגהות מימוניות דס"ל ששוק דינו כשאר איברים מכוסים, אפשר לומר שכונתו לפרק התחתון, וס"ל שפרק התחתון הוא גם מקום מכוסה מצד עצמו. ולפי זה לפי סברת הגהות מימוניות יש חשש בפחות מטפח גם בפרק האמצעי, אך אינו מוכרח להרחיב את המחלוקת, כיון שלפי סברת הב"ח הראשונה בהכרח שכל מה שאמרו שוק הכוונה לפרק העליון. ולכן כתב הפמ"ג שבמקום שנוהגים לגלות פרק אמצעי אפשר שאין בזה חשש, כיון שלפי סברת הב"ח הראשונה אפשר שאין בזה חשש. וכן לפי סברת השו"ע ג"כ אין בזה חשש. אך בפרק העליון יש לחוש לב"ח וההגהות לאסור בפחות מטפח. הגם שלדעת השו"ע עד טפח שרי.

מד). הב"ח כתב כן לפי פירוש שני שמסכים עם פירוש רש"י, כמו שכתב הפמ"ג לעיל שהב"ח בסוף פירש את רש"י. וקא אמר הפמ"ג שמוזה שכתב שהשוק מטונף מחמת מלאכה, בהכרח כוונתו רק לפרק התחתון, ואין לנו היתר כלל לסמוך על מנהג בפרק העליון, שהוא ממש מקום מכוסה גם באיש.

מה). זה לשונו: טפח כו'. בפרק מי שמתו (דף כ"ד ע"א) אמר ר' יצחק טפח באשה ערוה, ואסיקנא דאיירי באשתו ולק"ש, ופירש"י לאשתו ולק"ש אם טפח מגולה בה לא יקרא ק"ש כנגדה. ופשוט שכונת רש"י במה שכתב אם טפח מגולה לומר שאינו אסור אלא דוקא במקום מכוסה ששייך ביה לומר מגולה, אבל במקום מגולה כגון פניה ידיה שאינו מכוסה אין חוששין להן, וכמ"ש הרשב"א [שם ד"ה והא] והביאו ב"י, והוא מ"ש הר"ב ש"ע שדרכה לכסותה. וי"א כו'. כ"כ הגהות מיימוני [ק"ש פ"ג אות ס]. ואפשר שטעמו שסבר שזה בא רב חסדא לאשמועין במה שאמר שוק באשה ערוה. ועיין בב"י. עכ"ל הנחלת צבי.

הרי מבואר שהנחלת צבי מפרש ברב חסדא לרש"י ולרשב"א שהאיסור הוא רק במקום שדרך לגלות, וכדברי הגר"א בפירוש דברי השו"ע. ואילו לדעת הגה"מ שהחמיר בפחות מטפח זה מה שנתחדש בשוק.

מו). וז"ל: שוק - הוא עצם הנמכר עם הרגל. (צ"ע טובא, שהרי הנמכר עם הרגל הוא התחתון כמוש"כ בחולין ע"ו). רכובי - הוא עצם הירך הסמוך לשוק, ירך הוא עצם הקולית התקוע במתנים. עכ"ל. הפמ"ג בא להוכיח שהשוק הוא התחתון.

מז). ז"ל רש"י: שוק - באשת איש. ערוה - להסתכל, וכן באשתו לקריאת שמע. נראה שהפמ"ג בא לדייק ברש"י כרשב"א, שאיסור שוק בא רק לחדש בו איסור במקומות המכוסים. וע"ז קא אמר שבמקומות המגולים נאסרה רק כוונת הנאה. ורש"י הזכיר איסור בהסתכלות גרידא כדין מקומות המכוסים ומשמע לפמ"ג ברש"י שנתחדש כאן רק להחשיב את השוק כמקום מכוסה, ולא כב"ח בפירוש הראשון שנתחדש פחות מטפח.

הא במכוסה אף ראייה בעלמא אסור, וזה שכתב רש"י באשת איש, ויורה כחידושי הרשב"א, והבן זה. עיין בית שמואל אה"ע קס"ט ל"ב"ח ובאר הגולה שי"ן, ובסדר חליצה רשמתי"ט.



ז.

ביאור דברי המשנה ברורה

משנה ברורה סימן עה ס"ק ב [לשון השו"ע טפח מגולה באשה, במקום שדרכה לכסותו, אפי' היא אשתו, אסור לקרות ק"ש כנגדה] אבל פניה וידיה כפי המנהג שדרך להיות מגולה באותו מקום וכן בפרסות רגל עד השוק [והוא עד המקום שנקרא קניא בל"א] במקום שדרכן לילך יחף מותר לקרות כנגדו שכיון שרגיל בהן אינו בא לידי הרהור ובמקום שדרכן לכסות שיעורן טפח כמו שאר גוף האשה אבל זרועותיה ושוקה אפילו רגילין לילך מגולה כדרך הפרוצות אסור"א.



נספח א'

ביאור דברי המהר"ם אלשקר בענין שיעור היוצא חוץ לצמתן

לעיל בא בדברינו הדיון בדברי המהר"ם אלשקר, ולהשלמת היריעה אפרש את הנידון בתשובתו, כיון שמקיצור דבריו שהובאו בכנה"ג סי' ע"ה ובאבן העזר כ"א (ומשם למג"א"י ומשם

מח). שו"ע אה"ע הל' חליצה סי' קסט סעיף לה: חליצה מן הארכובה למטה, (באר הגולה פי' הכרעיי' דמיני' כפי' ומיניה זקוף) חליצתה כשירה. מן הארכובה ולמעלה, חליצתה פסולה.

ובב"ש ס"ק לב: מן הארכובה ולמעלה. היינו מה שבין השוק לקוליות ולא מה שבין הארכובה הנמכר עם הראש והשוק וכל השוק נקרא מעל רגלו. עכ"ל. ר"ל החליצה היא מהקיפול של הברך עד סוף הרגל. ואם חלץ מעל הקיפול חליצתה פסולה. ובא הב"ש לבאר שהשוק הוא התחתון (וכלשונו של רבי יהודה שהפרק האמצעי נקרא שוק), וכל השוק נחשב מעל רגלו ולא מעל דמעל.

מט). עי' במאמר הרב יונה (האוצר פ"ה) עמ' תקמ"ה, ששם מצדד שהכוונה לאיבר התחתון.

ג). כדעת השו"ע שפסק כסברת הרשב"א שהשוק הוא האיבר התחתון ותלוי במנהג.

נא). כלומר שבשוקה העליון בודאי לא מהני מנהג, שהוא איבר מכוסה בעצם. ולא מיבעי לדעת המחמירים בשוק עליון יותר משאר איברים, בודאי לא מועיל מנהג, אלא אפילו לדעת השו"ע שלא הוזכרה חומרא בשוק עליון, מכל מקום בודאי דלא גרע מאיברים מכוסים בעצם.

והנה לשון חיי אדם חלק א כלל ד סעיף ב אבל פניה וידיה כפי המנהג שדרך באותו מקום לגלות הידים, לא נקרא ערוה, כיון דרגילין בזה, אין כאן הרהור. וכן פרסות רגליה במקום שדרך לילך יחף, מותר. אבל זרועותיה ושוקה, אפילו רגילין בכך כדרך הפרוצות, אסור. עכ"ל הרי שהמשנה ברורה נמשך אחרי לשון החיי אדם, רק הוסיף את הקולא במקום מנהג מחמת דברי הפמ"ג.

נב). המגן אברהם ראה דבריו בכנה"ג ולא ראהו בפנים כנודע בהרבה מקומות. (ראה אור תורה תשמ"ח עמ' תמ"ז

לביאור הלכה) נולדו כמה חידושים שאינם כתובים שם, וכיון שהורק מכלי אל כלי נמר טעמו. וכל זה נפק"מ לנידון השוק שנתבאר לעיל.

והמתבאר מתוך דבריו (וכפי שנוכח להלן) שהרקע לשובתו היה שמנהג ארצות ישמעאל (ספרדים) ללכת בבית עם מטפחת שלא מכסה לגמרי את השערות, ויש מקומות שהיו מוציאים בבית בכוונה חלק מהשערות להתנאות, ואילו בחוץ היו הולכים עם רדיד המכסה את כל הראש, כגון מה שמצוי אצל הערביות בזמנינו שקושרים את המטפחת מתחת לפה, או שהיו יוצאות רעולות ברדיד המכסה את כל הגוף, וכפי מה שהיה נהוג אצל בני בבל (וכפי הנראה שפירשו כן את הקלטה והרדיד המבוארים בכתובות²), שבבית ובחצר היו לובשים קלתה וברה"ר רדיד, והרדיד הוא 'צעף' שעוטף את הראש או רעלה שמקיפה את כל הגוף³).

מהגר"מ לוי בשם הרבה אחרונים)

(ג). אך רבים הבינו אחרת, כדלהלן.

נד. ההבדל בין קלתה (סל מקש) לכיסוי גמור (רדיד בלשון הרמב"ם) לא נתפרש כל כך בגמרא ובמפרשים, אמנם שמם מעיד עליהם, שרדיד הוא צעף וקלתה הוא סל, והמהות של סל שאי אפשר לשנות אותו לפי הראש, ורק למתוח אותו לכל צדדי הראש, וממילא נשאר מגולה קצת מהראש. אבל רדיד עוטפים איתו את הפנים, כל מקום כפי מנהגו, ואפשר לשנותו ולסכות לפי הצורך.

ועיין בתרומת הדשן סימן י' שדן לגבי כיפה קלועה מקש אם נחשבת כיסוי ראש, שאינה דומה כל כך לבגד, והוכיח מקלתה דלא חשיב פריעת ראש. וכתב שאם קלתה, שאינה דומה כלל לכיסוי בגד שהוא חלול בכמה מקומות לפי שאינן קלועין יפה, כ"ש כובעין של קש, שהוא קלוע מרוצף ומהודק היטב, ודומה לכיסוי של בגד עכ"ל. ויש שרצו להבין מדבריו שפירש שמחמת שהשיער נראה בסדקים אין זה נחשב כיסוי ראש גמור (לענין יציאה לרשות הרבים), אך אינו מוכרח שכוונתו ששער נראה מבעד לקלעים, אלא רק שאינו קלוע לגמרי ואינו נראה ממש כבגד. אמנם בר"י מלוניל בכתובות ע"ב משמע שהנידון הוא השערות שבין הנקבים 'וכיון דקלתה על ראשה שפיר דמי שהרי [אינה] שוהה שם כלום ואין שערותיה נראין כל כך [לבני] מבוי בין הנקבים' (ואגב שמעינן דשיער שבין הנקבים יש בו משום דת יהודית, דלא כהמתירין מעט שיער).

אמנם ברמב"ם יש להוכיח להיפך, שהרי כתב בפכ"ד מהלכות אישות תירגם את 'קלתה' של הגמרא למטפחת, והרי מטפחת גם היא של בגד ללא חורים. וכתב שכיסוי שלם הוא רדיד. ובפ"ג מאישות נראה שהרדיד הוא בגד שחופה גם את הגוף. אמנם תלה את הדבר במנהג המקומות שיש מקומות שמספיק כיפה שעל ראשה, ומשמע דס"ל דבמקום מנהג מהני לצאת רק ב'קלתה', וזה מתאים לדברי האומרים ש'דת יהודית' משתנה לפי מנהג המקומות. אמנם נראה ש'כיפה שעל ראשה' הוא כיסוי ראש מלא שמכסה גם את הצדעים. (ולפי זה, מטפחת זהו בד מרובע שקושרים אותו, וממילא אינו מכסה לגמרי, ולכן צריך את הרדיד. ואילו הכיפה היא תפורה למידת הראש כפי הנצרך לכסות)

שוב ראיתי שבב"ח בסימן קט"ו פירש בדברי הרמב"ם הנ"ל כדברי הר"י מלוניל שהמטפחת היא מעשה רשת, וצ"ע היכן משמע כך, ולכאורה ממנהג ישראל בהרבה ארצות ישמעאל שנמשך עד הדורות האחרונים משמע דלא כדבריהם. (שהמנהג היה ללבוש מטפחת שאינה מעשה רשת, רק שהמטפחת לא היתה מכסה מספיק את השערות, והיה צריך כיסוי נוסף, ראה להלן, אלא שבארצות אשכנז נתבטל מנהג זה, ולבשו כיסוי שמכסה את כל הראש)

נה. זה עולה כפי ביאור הב"ח באבן העזר סימן קט"ו שגם בחצר צריך ללבוש קלתה וכדעת הירושלמי בכתובות פ"ז, וגם בבית נהגו ללבוש קלתה, כמבואר בדברי הרשב"א שרק שיער היוצא חוץ לצמיתה בעלה רגיל בו ולא שאר שיער. אלא שלפעמים היו מגלים גם את הקלתה לדעת הרשב"א וכדלהלן, אך כיון שבדרך כלל היו השערות מכוסות יש בזה הרהור.

המקור להקל בכיסוי ראש בבית (בחצר) הוא מהבנת המפרשים (רש"י תוספות רשב"א ר"ן) בדברי הגמרא בכתובות ע"ב, שאין חיוב כיסוי בחצר, שבנות ישראל היו מקילות בזה (ושעל זה אמרו שאם באת להצריך קלת בחצר לא הנחת בת לאברהם אבינו תחת בעלה), אך לפי פירושו של הב"ח אין לזה מקור (שכוונת הגמרא לומר שפשוט שלא צריך רדיד בחצר, שאם לא כן לא הנחת בת לאברהם אבינו, שהן לא מכסות רדיד בחצר).

וכפי הנראה מדברי המהר"ם אלשקר ומדברי הרשב"א בשם הראב"ד, כן היה המנהג פשוט בישראל לכסות את עיקר

ובני ארצות אדום (אשכנז) היו נוהגים גם בבית לכסות במטפחת שמכסה את הצדעים. ואחד מבני אשכנז תמה על מנהג הספרדים איך מקלים להסתובב כך בבית לברך בפני הנשים, הרי שיער באשה ערוה.

על זה השיב לו המהר"ם דודאי אין בזה שום חשש, שהרי לדעת הרמב"ם אין שום איסור בשיער באשה לענין ק"ש, ולדעת הרשב"א לא נאסר אלא שיער שבעלה לא רגיל בו (וצריך לומר שלדעת הרשב"א מנהג ישראל מקדם לכסות את עיקר צמתן גם בבית, כפי מנהג כל ישראל היום, ולכן מי שמגלה את שעה בבית אסור לקרוא כנגדה, כיון שבעלה לא רגיל בשיער זה, וכן מתבאר בדקדוק דברי הרשב"א). ועל זה כתב המהר"ם שמנהג אמותינו פשוט להקל בשער חוץ לצמתן בתוך ביתם ואין בזה שום חשש לגבי ק"ש. עכת"ד.

והנה יש שכתבו מכח דבריו שמנהג הספרדים לצאת עם שיער חוץ לצמתן, ויש שהגדילו עוד להקל אפילו בעיקר שער האשה כל שהוא פחות מטפח (כמו שיתבאר להלן החשבון שסמכו בו). אבל באמת אין בדבריו שום גילוי על מנהג ספרד לצאת לחוץ עם שער חוץ לצמתן. ואדרבה, מבואר שלא הותר שיער היוצא בחוץ. גם ניכר להדיא שמה שנוהגים להקפיד ברחוב על שיער היוצא חוץ לצמתן, אין בזה כדי לאסור לענין ק"ש (וכן מדויק קצת בדברי הרשב"א גופיה ברכות כ"ה, שבשיער היוצא חוץ לצמתן מותר מפני 'שהוא רגיל בהן', וקאי על בעלה, כמו שמבואר בגמרא שהנידון הוא כלפי אשתו).

ובביאור הלכה סי' ע"ה בתחילת דבריו הביא את המ"א בשם המהר"ם אלשקר שנושים הבאות מארצות שאין דרך לגלות שיער היוצא חוץ לצמתן למקום שדרך לגלות שרשאות לגלות. ובהמשך דבריו מביא שפשוט שגדר 'רגיל לכסות' נמדד לפי המנהג לגלות בחוץ ולא לפי המנהג לגלות בבית. ולפי המתבאר הדברים סותרים זה את זה, אלא שהבאוו"ל לא ראה את דברי המהר"ם אלשקר במקורם (אלא בדברי המג"א שהביאם מהכנה"ג). והלומדים שרואים את דברי הבאוו"ל ומשווים אותם זה עם זה מבינים שבהכרח כוונת המהר"ם אלשקר להתיר לצאת לחוץ עם שיער היוצא חוץ לצמתן, דאם לא כן יהיה אסור לקרוא כנגדם, שהרי המודד לאיסור ערוה הוא המנהג בחוץ. וממילא נוצר דין חדש שלא שערם אמותינו, שכביכול מנהג הספרדים להקל ברשות הרבים בשיער היוצא חוץ לצמתן, וכעדות המהר"ם אלשקר. וזה ממש היפך כוונתו לאסור אפילו שיער הצדעים. (וכן הוא להיפך מנהג הספרדים מדורי דורות, כעדות האחרונים כדלהלן).

השערות בבית ורק היוצא חוץ לצמתן הקילו, והב"ח דייק את דבריו ברמב"ם ומפרש כן גם בדעת הטור והערך. (והרי בירושלמי מפורש כדעתם לאסור גילוי ראש בחצר, וצריך לומר שודאי לכולי עלמא המנהג היה באופן רגיל לכסות את השערות בחצר, אלא שלדעת המקלים לא היה זה מחמת חיוב, ולכן לפעמים בנות ישראל היו מקלות בזה. וקמחית נשתבחה בזה שמעולם לא גילתה שערותיה אבל גם שאר הנשים בדרך כלל הקפידו על זה, כמנהגן כיום. וזה מה שאמרו בגמרא שאם באנו לומר שזה איסור מדינא לא הנחת בת לאברהם אבינו וישבת תחת בעלה, ואם כן לכולי עלמא השערות הן נחשבות איבר מכוסה אפילו בחצר, כיון שאין רגילות לגלותן בדרך כלל).

ולפי זה אין מחלוקת כלל בין הזוהר לסוגיין בענין זה. וכך עולה מדברי המהר"ם אלשקר, שגם לזוהר מותר בבית שיער היוצא חוץ לצמתן, וראה להלן. אלא דהרשב"א גופיה מפרש בסוגיא בכתובות לקולא, דאין איסור לגלות אפילו קלטה בחצר, אך יש לומר כנ"ל שבדרך כלל היו מכסים את שערות הראש ורק היוצא חוץ לצמתן הקילו באופן רגיל. ולכן לק"ש יש חשש הרהור.

נו. ועיין נדרים ל': הנודר משחורי ראש מותר בנשים, וביארה הגמרא דנשים לעולם מיכסו.

ויותר הגדילו לומר שלפי המהר"ם אלשקר ולמנהג הספרדים, מותר לגלות עד טפח בשערות. וטעמם, שלפי הבנתם שמהר"ם התיר לצאת לרשות הרבים בשיער שאין בו איסור לקרוא כנגדו ק"ש, ממילא כל פחות מטפח שמותר לקרוא ק"ש כנגדו, אין איסור גם לצאת בו לרשות הרבים. והרי לפנינו הוראת מרן השולחן ערוך שפחות מטפח באשה אינו ערוה, וממילא מותר לצאת בפחות מטפח שיער מגולה.

אך לפי המתבאר אין זו כוונתו, כיון שאפילו אם נתיר את שיער הצדעים, שאינו בכלל דת משה כמבואר בכתובות ע"ב (שבלא רדיד הו"ל רק דת יהודית), ואפשר לומר שהוא תלוי במנהג המקומות, אבל איך נתיר שערות ראשה, שהוא בכלל דת משה. ובודאי לא מצאנו שהיה בזה מנהג להקל. בספר תשובות והנהגות חלק ב' סי' תרצב, העיד ששמע מהחזון איש ששיער היוצא אסור ממנהג והשיער ששייך לראש עצמו אסור מדת משה. ולהמתבאר הן הן דברי המהר"ם אלשקר.

לענין דינא, בשיער היוצא מחוץ לצמתן יש מקום לדון שמועיל בו מנהג (ונתבאר לעיל בדין שוק הצדדים שיש בזה), אך לגבי מקצת שיער ראשה ממש, לא ראינו בו שום קולא, ויש בזה חשש דת משה. וכן הייתה דעת רבים מאוד מגדולי הדורות הספרדים והאשכנזים שצווחו על זה ככרוכיא. אך יש מחכמי הדור הספרדים דס"ל באופן אחר, ולפי הוראתם נפוצה קולא בכמה מקומות בדור האחרון אצל הספרדים.

והנה מצאנו לרבים וגדולים שנראה מדבריהם שפירשו את תשובת המהר"ם להקל בשיער היוצא גם לרשות הרבים, היפך המוכח בדבריו. וצ"ע איך אירע דבר זה, ובפרט שהמציאות ידועה שבארצות שחיו בין הישמעאלים הייתה צניעות הרבה יותר גדולה, ולא יתכן לתלות שהיו נוהגים להקל בדבר שהישמעאליות היו מחמירות בו.

ונראה שהדברים נתגלגלו כך: דהנה רוב האחרונים ראו את דברי המהר"ם רק במגן אברהם שהביא את דבריו מהכנה"ג, ומקיצור הדברים במג"א אי אפשר להבין שכוונתו דוקא ברשות היחיד. ובשו"ת צמח צדק (אבן העזר ס"ג), הגם שראה את תשובת המהר"ם, כיון שלא היה בין ספרדים ולא הכיר בצניעותם סבר לפרש בדעת המהר"ם שמקל ברה"ר, ודחה דבריו באריכות

(ז). ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל שהשלחן ערוך שהתיר פחות מטפח לענין ק"ש סובר שאין לדמות איסור טפח באשה לענין ק"ש לדין הסתכלות בעריות, וסובר שגם מה שאסור בהסתכלות (פחות מטפח באשה זרה) מותר בק"ש, ודלא כרמב"ם שאסר ק"ש מול אצבע קטנה. הרי שיסוד היתר טפח של השלחן ערוך בנוי על הפרדה גמורה בין הלכות ק"ש להלכות הסתכלות בעריות, ואין נלמד מהיתר לענין ק"ש כלפי יציאה לחוץ.

(ח). כלומר שאין לנו ראייה להפקיע את זה מדת משה, אך לעולם אפשר לומר שה'קלתה' של הגמרא היה מכסה רק את עיקר השערות. (ובאמת בחלק מהקהילות שנהגו ב' כיסויים, הכיסוי התחתון אינו מכסה את כל השערות אלא רק כמו כיפה גדולה שמכסה את קידמת הראש, אך אין לנו ידיעה אם זהו הקלתה שאמרו בגמרא). ואין לומר שכיון שנתבטל בימינו המנהג לשים רדיד נוכל להקל רק את עיקר השערות כדין תורה, דאדרבה ביטול הרדיד הגיע מחמת שעברו למנהג אשכנז שהכיסוי ראש התחתון מכסה את כל הראש, ולא נוכל לתפוס את הקולא של ב' המנהגים. ובר מן דין, אין לנו שום מסורת לומר שאין בזה דת משה. (עי' בבאור הלכה סי' עה ד"ה מחוץ שהביא את החובה ללבוש רדיד, משמע שנהג בזמנו מנהג הרדיד, וצ"ע, אמנם מסתבר שהבאוה"ל פירש את הרדיד כדעת הב"ח אה"ע קט"ו שהמטפחת התחתונה הייתה מעשה רשת)

גדולה. ומזה נמשכו לפרש שדעת המהר"ם להתיר גם ברשות הרבים (הן מפשטות הדברים בלשון המג"א והן מתשובת הצמח צדק).

ובדורות הקודמים, גדולי הדורות הספרדים, הגם שהבינו קולא בדעת המהר"ם לא סמכו על זה והחמירו בזה מאוד וכתבו שכן המנהג פשוט. וכן היה המנהג בכל שאר הארצות להחמיר בזה מאוד (הרבה יותר מארצות אירופה), כפי המפורסם מאוד וכדלהלן. אלא שלפני כמאה וחמשים שנה¹, אחרי התפשטות ההס' כלה מאירופה לארצות ספרד ע"י בתי הספר "אליאנס" (כל ישראל חברים' שר"י), והתנועות החילוניות, היה קשה לדעת את מנהג הספרדים, כיון שבעוה"ר פשט המנהג בהרבה מקומות לזלזל לגמרי במצות כיסוי הראש (וכן בשאר צורת המלבושים). ומטעם זה, כמה מאחרוני הספרדים בדור האחרון נסמכו על דברי המהר"ם אלשקר לפי הבנת האחרונים, בדבריו ואמרו שכן הוא מנהג הספרדים.

אך לפי המתבאר להלן (בהערה²) יש לנו עדויות מרוב עדות הספרדים שהקפידו בזה מאוד (ואפילו אם ימצא מקום שנהגו כן מכמה דורות, קשה לברר אם זה לא התחיל אחרי גל האליאנס שעבר באיזורים הספרדים, ועכ"פ בודאי אינו מנהג כלל הספרדים). ופשוט שלא תהיה כהנת כפונדקית, שהרי היו מצויים בין בני ישמעאל שגם הקפידו על זה. גם בספר משא מלך³ לחד מקמאי סמוך לדורו של המהר"ם אלשקר, שהבין בדברי המהר"ם שמקיל בשערות גם בחוץ כדברי האחרונים, ותמה על זה שלא ראה מעולם שמקלים בזה גם בקונשנטינא וגם בסלוניקי.

צא ולמד מדברי השדי חמד, שהיה בדור האחרון לפני התפשטות ההשכלה בין הספרדים, והתריע על איסור גילוי מקצת השערות, ופרסם את האיסור בזה ברבים (אסיפת דינים מערכת הדלת אות ב' ח"ז עמ' קמ"ח ב'), ופרסם לציבור את החרם שנעשה בסלוניקי על מי שמוציאה אפילו קצת שיער הראש, ונראה מדבריו שלא היה מנהג כלל להקל בזה. והביא בשם מהר"א קובו, הו"ד

נט). בתוניה הוקם ביה"ס בשנת תרל"ח במצרים בשנת תרנ"ו בבגדאד בשנת תרנ"ג. האליאנס הקימה בתי ספר בתורכיה סוריה לבנון עיראק פרס ולוב בולגריה מרוקו ועוד, ותוצאותיה היו הרות אסון כנודע. הרבה מגדולי התורה שבאו לא"י באותם שנים היה זה מחמת החשש על חינוך הילדים.

ס). כמו שהעיד לנו הר"א קובו (בס' משא חיים) מנהג עירו, והשדי חמד את מנהג חברון (כדלהלן), וכמו כן יש לנו עדויות ברורות מרוב קהילות ישראל הספרדים שהקפידו מאוד ללבוש ב' כיסויים כדי שלא יתגלו השערות כלל.

וליקטנו מעט מנהגי כמה עדות בזה כפי המודמן.

בעיראק עד התפשטות האליאנס היו יוצאות מהבית רק עם רעלה המכסה את כולה ממש (מחקרים בתולדות יהודי עיראק ותרבותם עמ' 204)

אצל יהודי בוכרה ופרס, עד לפני כמאה שנה נשמר מנהג המטפחת והרדיד שכתב הרמב"ם והיו לובשים כיסוי ראש מגובה המצח, ועל זה היו לובשים עוד צעיף שמסובב עד מתחת הפה. (עדויות, אלבוים יהדות בוכרה וראה חן וכבוד עמ' ר"ב, ובספר הכתר והכבוד לחי עולמים עמ' תשע"ב נראה שכן גם מנהג תוניס וג'רבא, וראה באריכות בס' רבות בנות עמ' ס"ח)

על צניעות מרוקו ראה דברים מבהילים בקובץ גליונות מרי"ח ניהוח תשע"ט ט' ד' עמ' 24 וראה גם בספר שמחתי בישועתך ב' עמ' רפ"ו.

מנהג חברון העיד לנו השדי חמד כנ"ל (אסיפת דינים מערכת הדלת אות ב' ח"ז עמ' קמ"ח ב') שהקפידו מאוד בזה. מנהג טורקיה העיד לנו הר"א קובו הנ"ל שהקפידו בזה מאוד. (משא חיים מערכת נ' או' ק"נ) וקדם לו בספר משא מלך שהעיד על מנהג קושטנידא וסלוניקי.

סא). עמ' ר"ח במהדר' שפיגל, הובא בכנה"ג אבן העזר כ"א.

במשא חיים (להגר"ח פלאג'י) מערכת הנ' אות ק"נ (דף נ"ו עמוד ב') שזעק על החכמים בעיניהם שלמדו בבחרותם ושנו ופירשו מדרך החיים ורצו לפקפק בחרם של חכמי סלוניקי ותלו בוקי וסריקי במהר"ם אלשקר. (עיין שם שהיה תקיף מאוד באיסורו בלשונות חריפים מאוד מאוד. אך עי"ש, שמשמע שהוא הבין בדברי המהר"ם אלשקר שהתיר בזה, דלא כדברינו, רק דס"ל שאין ללמוד ממנו כיון שהמנהג שלנו להחמיר בזה מדורי דורות. ואם כן בודאי שאי אפשר לומר שמנהגינו לגלות, כיון שהמנהג שהגיע לידינו מדורות האחרונים היה להחמיר. ולפי דברינו, באמת המנהג לא נשתנה מעולם בזה).

וסיים השדי חמד שכדי שלא יסמכו על המהר"ם אלשקר יש להביא את דברי החת"ס והצמח צדק שדחו את דבריו (והאריך בהעתקת דבריהם), ולהנ"ל הכל שב למקומו וכולם לדבר אחד נתכוונו.

אמנם כנ"ל דלא אכחד שרבים וטובים סברו בדעת המהר"ם אלשקר דלא כהנ"ל (אלא שרובם ככולם חלקו עליו), אך המעיין בדברים ישפוט כדלהלן²⁰.



ראיות שהמהר"ם אלשקר התיר רק בבית לענין ק"ש²¹

א. המהר"ם בנוי על דברי הרשב"א ברכות כ"ד שפירש את שוק שיער וקול באשה דקאי מול בעלה לק"ש, ואילו לגבי זרים חמור טפי.²²

ב. כתב מהר"ם 'דאין בית מיחוש לאותו שער כלל כיון שנהגו לגלותו ואפילו לק"ש'. אם בא להתיר לצאת בו לרה"ר מאי רבותיה דק"ש, הרי בקריאת שמע לדעת הרמב"ם מותר גילוי שיער לענין ק"ש כדמסיים מהר"ם, והיה צריך לומר שנהגו לגלותו אפילו בחוץ.

ג. כתב מהר"ם 'אשתכח השתא דלדברי כולם אין באותו שער שום חשש איסור כלל דמאן דמוקים להו באשת איש [רמב"ם] אנו לאו באשת איש עסקינן ומאן דמוקים לה באשתו [רשב"א] לא נאסר אלא לק"ש'. להדיא נידון דבריו הוא רק לגבי אשתו ולא לגבי אשה אחרת.

ד. המהר"ם, אחרי שמביא את דברי הרמב"ם שאין איסור כלל בשערות לענין ק"ש ואת דברי הרשב"א שאין איסור לענין ק"ש ביוצא חוץ לצמתן 'ואין זה צריך לפנים דלדברי כולם אין בו צד איסור כלל אדרבה שהתירוהו בפירוש ואפילו לק"ש והעידו שנהגו לגלותו'. מה כוונתו שלדברי כולם אין צד איסור, הרי בודאי כוונתו שבין לרשב"א בין לרמב"ם אין בזה איסור. ואם כוונתו לענין לצאת לחוץ, היכן מצא כן בדברי הרמב"ם, הרי הרמב"ם מתיר גילוי אפילו כל השערות לענין ק"ש, ובודאי לא יתירנו בחוץ. גם מה שכתב שהעידו שנהגו לגלותו, היכן יש עדות ברשב"א שנהגו לגלותו ברה"ר, והיאך המהר"ם תולה עדותו על בלימה.

סב. שו"ר כמה מחברי זמנינו שהרחיבו להוכיח כדברינו (ראה גם אני אורך תשובות הר' סבג עמ' תרי"ז מש"כ בזה והביא שם כמה אחרונים שכתבו כן, ועי"ש שהאריך בכל זה מאוד)

סג. והוא הדין גם להסתובב בבית באופן זה, כיון שמברכים כנגד האשה קידוש ושאר ברכות.

סד. אלא דלא נתפרש להדיא ברשב"א שאסור לצאת בו לרה"ר, שהרי כלל בדבריו גם אצבע קטנה וקול דיבורה שאינו זמר, שאסורים לזרים ומותר לצאת בגילוי אצבע קטנה לרה"ר, אך גם לאידך גיסא אין שום רמז של קולא בדברי הרשב"א להקל בזה. ובפרט שלכאורה זהו החילוק בין רדיד לקלתה, שבבית ובחצר היו לובשים קלתה, ובחוץ היו לובשים רדיד לכסות את כל השערות, כדלעיל בארוכה.

ה. כתב מהר"ם 'ובואו ונצווה על אלו האוסרים אותו שער לאשה בתוך ביתה מההיא דשער באשה ערוה'. להדיא שכל דבריו הם כלפי בתוך ביתה.

אמנם בהמשך הדברים מקשה המהר"ם, שלפי דבריהם שכל שיער באשה נאסר כערוה, יש לאסור אפילו שיער גבות עיניה. ואם כן, לכאורה כוונתו להשוות את שיער הצדעים לשיער גבות עיניה. אך זה אינו, שהוא רק בא לטעון שאין זה כלל ש'שיער באשה ערוה' בלי הבחנה היכן השיער נמצא.

אך לשונו קצת קשה, שכתב 'ומאי שנא אותו שער ואי משום דדרכן להיות מגולין האי נמי דרכו להיות מגולה', ומשמע ששיער הצדעים דרכו במגולה. אך לפי מה שנתבאר בדברי הרשב"א לדעת המהר"ם, גדר מגולה לענין קריאת שמע הוא המגולה לבני ביתה ולא המגולה ברחוב (וכדלא כביאור הלכה).

ו. 'ומעשה אמותן הקדושות בידיהן... וכמה דברים הקילו רבותינו ז"ל כדי שלא תתגנה האשה על בעלה. ואין צורך באורך'. אם נימא שהנידון הוא כלפי לצאת לחוץ, מה ענין שלא תתגנה על בעלה, אלא הוא מוכיח שהיה המנהג לגלותו בבית ולא לחשוש משום שיער באשה ערוה כלפי ד"ת, כמו שדן בכל התשובה.

המגן אברהם הביא את דברי המהר"ם אלשקר שמי שהגיע ממקום שנהגו לכסות שיער היוצא חוץ לצמתן, למקום שלא נהגו לכסות רשאי להקל בזה אם אין דעתו לחזור. וכתב על דבריו המגן אברהם שבאבן העזר משמע שאין איסור לגלות שיער בחצר. ומקישור הדברים נראה שהוא בא לטעון על דברי המהר"ם שפשיטא שמותר בשיער היוצא, שהרי אפילו בגילוי שיער מותר. ואם כנים אנו, הרי שגם המגן אברהם היה פשוט לו בהבנת המהר"ם דקאי על שיער בתוך ביתה, ומקיל טפי מהמהר"ם, דשרי גילוי שיער בביתה ממש.

ובמגן אברהם מסיים שלפי הזוהר יש קפידיא בשערות (דהיינו אפילו בבית). ועי' בתשובת המהר"ם שהתייחס גם כן לדברי הזוהר, וכתב ששיער הצדעים אינו בכלל דברי הזוהר (אך המגן אברהם לא ראה בפנים את תשובת המהר"ם). ויתכן לומר שגם המגן אברהם לא נחלק על דברי המהר"ם בזה, ומודה המגן אברהם שמדברי הזוהר אין ראיה לשיער היוצא חוץ לצמתן, אלא שהוא בא לטעון על המהר"ם למה הוצרך להתיר שיער היוצא בבית, הרי פשיטא להתיר. ומתוך שלפי הזוהר היה מקום לאסור, וקמ"ל המהר"ם שמותר. (ועכ"פ, אפילו אם נפרש במגן אברהם שהוא נחלק על המהר"ם ואוסר לפי הזוהר שער היוצא בבית, מכל מקום, בדברי המהר"ם גופיה נראה שהבין המג"א שהתיר שיער היוצא, ותמה המג"א למאי נפק"מ דבלא"ה מותר, ותי' שלפי הזוהר אתי שפיר אלא שהזוהר מחמיר טפי מהמהר"ם¹⁰).

סה. הגר"מ לוי באור תורה תשמ"ח מסיק כמו שכתבנו, שמדברי המהר"ם אלשקר אין ראיה, אבל כתב שמדברי הרשב"א וסיעתו יש ראיה, וכתב שאם כוונת הרשב"א לומר שנוהגים בבית לכסות את השערות מלבד היוצא חוץ לצמתן, הרי זה נגד פשט התלמוד בכתובות שמותר בבית גילוי ראש.

אמנם אחהמ"ר אין זו טענה, כמו שכתבנו לעיל. חדא, דנראה דהרבה ראשונים פירשו בסוגיא כדעת הב"ח שגם בחצר צריך קלתה, וכן הוא להדיא בירושלמי (וכפי המנהג הידוע לנו מימות עולם, כמו שנראה להדיא במהר"ם אלשקר וכמנהג כל עדות ישראל אשר שמענו שמעם וגם הב"ח העיד לנו על זה, וכמנהג ארץ ישראל מקדם המבואר בירושלמי, וכן הוא בהכרח המנהג בזמן הזוהר) ואפילו להרשב"א שפירש בסוגיא בכתובות כסברת המקלים ואעפ"כ הביא את פירוש

סוף דבר היוצא לדינא:

- א. מנהג הספרדים עד התפשטות ה'אליאנס' להקפיד על גילוי כל שערות ראשה ולא הקילו כלל בשערות היוצאות חוץ לצמתן, וברוב המקומות המשיך המנהג מזמן התלמוד לכסות ב' כיסויים, ובאופן זה לא נראה שום שער אפילו שער שמתחת האוזן.
- ב. המהר"ם אלשקר התיר שער היוצא חוץ לצמתן בבית, וכמבואר ברשב"א, וס"ל שכן הוא גם לפי הזוהר (וכן המנהג היה אצלם לשים בבית רק כיסוי אחד, ומתגלה חלק מהשערות).
- ג. בתוך הבית המנהג פשוט בכל ישראל שלא לגלות כל שער ראשה בפני בני ביתה (כנודע וכן העיד הב"ח אה"ע סימן קט"ו), ויש לזה סמך בהרבה ראשונים כלפי חצרה וכן הוא בירושלמי. ואם כן מנהג זה היה מימות עולם, אך גם לראשונים שהתירו מן הדין גילוי שיער בבית מכל מקום הרגילות היתה להחמיר בזה (ומצאנו גם בגמרא שהייתה בושה גדולה לגלות שיער בפני זרים¹⁰), מלבד קצת שערות שנהגו להקל בבית בחלק מהארצות.
- ד. מחמת שדברי המהר"ם אלשקר הובאו בקיצור בכנה"ג, הרבה אחרונים הבינו שכוונתו להתיר אפילו ברה"ר, ומכאן נמשך שגם אחרי שראו את דבריו בפנים סברו רבים שבא להתיר גם ברה"ר, אך רוב הפוסקים חלקו עליו.

הראב"ד בסוגיא בברכות, מכל מקום אין הכוונה שתמיד הקילו בזה, אלא שבדרך כלל היו מכסים רק לא היו מקפידים על זה, ובשעת הצורך היו מגלים, אבל ודאי היה זה דבר המביא הרהור. (ובודאי הייתה בושה גדולה לגלות שיער לפני זרים, עי' במשנה בב"ק צ', ועדיין הוא מוחזק בידינו בלא שינוי)

והגר"מ לוי עמד בזה, אך משמע לו לפרש שגם ברה"ר מותר, אך אין לו הכרח ומקור, אלא דנסמך על דברי הבאוו"ל דס"ל שדבר שמכסים אותו בחוץ נחשב מקום מכוסה. וכבר נתבאר שמדברי המהר"ם אלשקר יש להוכיח להיפך.

עוד הוכיח מכיפה של צמר דשבת נ"ז: שפירש הרמב"ן דמיירי שהכיפה קצת בלועה מתחת המטפחת ומתחת השערות וקצת יוצאת לחוץ ואפשר לשלפה בלי להוציא את הכיסוי ראש, והבין הגר"ל שהשערות יוצאות לחוץ, ואינו מוכן מנין לומר כן.

עוד הוכיח מפאה נכרית לדעת המאירי והר"ן שהוא כיסוי לשערות ראשה שלא יראו שהוא לבן, ומוכיח שמותר לצאת בכה"ג שאפשר לראות את השערות שלה, והגם שנידון הגמרא הוא כלפי חצר ולא כלפי רה"ר, נדחק להעמיד זאת בחצר שבוקעים בה רבים, שדינה כרה"ר לענין גילוי שיער. והוכיח שמדובר במקום שבוקעים בו רבים, שהרי מבואר בגמרא שהותרה פאה נכרית בחצר כדי שלא תתגנה, משמע שהיה צריך לאסור פאה בחצר שמא תצא לרה"ר. והרי בפאה מגולה לא היה צריך לאסור אותה ברשות הרבים, דממילא אסור מצד פירוע ראש, ובהכרח מדובר בפאה מכוסה, שמותרת ללכת עמה ברה"ר מצד צניעות, ואם כן איך חברותיה יראו שיש לה שערות, ובהכרח שהמנהג להוציא שערות דרך המטפחת.

אך יש לדחות בפשיטות, דבאמת מדובר כפשוטו בפאה מגולה שנועדה להראות בה שערותיה אשר מחוץ לצמתה, ובאמת לא שייך חשש שתצא לרשות הרבים, אך כיון שאסרו את כל התכשיטים היה לנו לאסור גם את הפאה, הגם שאין רגילים לצאת בה ברה"ר, אך התירו זאת כדי שלא תתגנה, ואדרבה זה יתן לנו טעם איך התירו את החשש של אטו רה"ר משום שלא תתגנה. (כיון שלא התירו כאן רק שלא לחשוש ללא פלוג)

10. תשלום 'בושת' למי שמגלה שיער אשה בחוץ אינו בגלל איסור 'גילוי ראש' אלא מפני שיש בזה בושה להיות מגולה בפני זרים (וגם אם היא מגלה לעצמה את הראש יש בזה פעולה של בושה, כדאי' בב"ק צ'). אמנם אינה ראייה גמורה שהיו מכסים בבית בפני זרים, כיון שאפשר לדחוק ולומר שיש בושה בלבוש בגדי בית כשנמצאים בחוץ, אבל בגמרא משמע שגילוי השיער עצמו הוא דבר של בושה.

ה. במקומות שנהגו להקל בשיער היוצא חוץ לצמתן יש לדונו כדת יהודית, שיש אומרים שמשנתה בכל דור ודור,¹⁰ אך בתנאי שהוא מנהג הכשרות שבאותו מקום. ויש אומרים דלא מהני.

ו. מכח ההבנה שהמהר"ם התיר שער היוצא חוץ לצמתן, למד מרן הגר"ע יוסף זצ"ל להתיר כל שיער שמותר לקרוא ק"ש כנגדו, והתיר באופנים מסויימים פחות מטפח בגילוי שיער. אך נתבאר שכפי הנראה לכאורה אין מדברי המהר"ם ראייה, וכן דעת רוב הפוסקים למעשה (ויש שסברו שהוא 'דת משה' ממש, אך גם זה אינו מוכרע, אך רבים סברו שכן דעת המהר"ם אך חלקו עליו).

ז. אחרוני הספרדים מהדורות הקודמים צווחו ככרוכיא על נשים המגלות אפילו מקצת שיער והחרימו על זה במקומם, ובודאי שקולא זו היא מנהג חדש מהדור האחרון שנשתרש מכח ההבנה בתשובת מהר"ם אלשקר, ואינו מנהג הספרדים מקדם.



נספח ב'

קול זמרת אשתו נדה

לפי המתבאר עולה שקול זמרת אשה נאסר לדעת הרמב"ם כדין הסתכלות באצבע קטנה. ומטעם זה הותר באשתו לענין ק"ש. ולפי זה, לענין קול זמרת אשתו נדה יש להחשיבו כאיבר מגולה שהותר בהסתכלות. (ספיקו של הפת"ש יו"ד סי' קצ"ה סק"י, ובטהרת הבית סימן י"ב הלכה כ"ט דעתו בזה להקל והלחו"ש סי' קצ"ה סק"כ והערוה"ש אסרו).

אמנם באמת אם באנו לדוק בדעת הרמב"ם, הדבר נוטה שאינו סובר כלל את האיסור להסתכל במקומות המכוסים באשתו נדה, ועיקר יסוד האיסור הוא מדברי הראב"ד [בבעלי הנפש], שהוא גם המקור לשיטת הרשב"א בסוגיין שנתבאר בארוכה לעיל. וכפי שיתבאר להלן נראה שהדברים סובבים אל מקום אחד.

דהנה בגמרא בנדרים כ' מבואר שיש קפידא בהסתכלות בעקב אשה, ונאמרו בזה ב' פירושים בגמרא - א' מקום התורף ב' באשתו נדה. ונסתפק הראב"ד בבעלי הנפש אם ב' הפירושים מסכימים זה לזה או שנחלקו ביניהם, ונקט לחומרא לאסור גם תורף באשתו טהורה, וגם איבר מכוסה בטמאה. אך ברמב"ם נרמז רק מקום תורף באשתו נדה (מגיד משנה איסור"ב כ"א הלכה ד'), ונראה שטעמו של דבר שהרמב"ם לא יכל לפרש ש'עקבה' הוא מקום מכוסה, שהגם שמנהג ישראל בזמנם לכסות את העקב והיו מגלים אותו רק בנהר, אבל אין לזה גדר של מקום מכוסה, כיון שבבית מגלים אותו, וכשיטת הרמב"ם לעיל. ולכן הוכרח הרמב"ם לפרש שב' הפירושים בגמרא בנדרים נתכוונו לדבר אחד.

והנה לשונות הבית יוסף בענין זה סותרים בג' מקומות (אבן העזר כ"א, יו"ד קצ"ה, ואו"ח ר"מ).



(10). הגם שמחשבון הדברים מהמ"ב משמע דאפילו אינו דת יהודית, וכבר נתבארו הדברים לעיל בארוכה.

סתירות הב"י בהסתכלות במקום מכוסה

ונסכם בקצרה את סתירות הב"י בהסתכלות במקומות המכוסים בנדה. באבן העזר סימן כ"א הביא בבית יוסף את דברי המגיד משנה להתיר, וכן משמעות השו"ע שם. וביוורה דעה סימן קצ"ה כתב הטור לאסור מקומות מכוסים, ופירש הב"י שלמד ממקום התורף לכל מקום מכוסה שבה. (וכתב הסדרי טהרה שם סק"ד שנעלם ממנו דברי הבעלי הנפש שביאר טעמו שאנו חוששים שב' התירוצים בגמרא נדרים חולקים זה על זה, וכן מתבאר מדברי הרשב"א בתורת הבית) וכן פסק שם בשו"ע סעי' ז'.

ובבית יוסף או"ח סי' ר"מ הביא את דברי הראב"ד לאסור הסתכלות באותו מקום באשתו טהורה. (וסותר את פירושו בטור ביו"ד, שפירש שמקום התורף עם שאר מקומות המכוסים אסור רק בנדה, וכן את דבריו באה"ע שתפס כהרמב"ם שרק בנדה אסור תורף). וסתירות אלו נמצאות בב"י, אך גם בשולחן ערוך בכל מקום משמע שסובר כמו שכתב בבית יוסף באותו מקום, כדרכו בכל מקום להימשך בשו"ע כפי מש"כ בב"י אפילו אם יש סתירות (ראה מנורה בדרום שבט פ"ג מאמר ר' עמנואל מלוקנדוב).

ומכל הדברים מוכח שהבית יוסף לא עמד על דברי הבעלי הנפש שיש כאן מחלוקת ברורה בין הרמב"ם לראב"ד בהבנת הסוגיא בנדרים, וכדברי הסדרי טהרה הנ"ל. ולפי זה, לפי הידוע לנו שיש כאן ב' פירושים ברורים בסוגיא, והראב"ד החמיר מספק ולרמב"ם היה פשוט פירוש הסוגיא שצריך תרתי לריעותא כדי לאסור, הדר דינא דמן הדין הלכה כרמב"ם לגמרי לאסור רק תורף בנדה. דלא שבקינן פשיטותיה דהרמב"ם מחמת ספיקו של הראב"ד.

אך אין בכווננו להקל אחרי שנשתרש האיסור כהראב"ד, והוי ליה כאילו קבלו עליהם את הדעה האוסרת¹ (עי' באוה"ל סימן ע"ה ד"ה מחוץ בשם החתם סופר). ובפרט לענין הלכות נדה, שהראב"ד הוא מרא דשמעתיה בראשונים בהלכות נדה כנודע. אמנם על כל פנים יש לומר הבו דלא לוסיף עליה.

סיכום לדינא:

מצד כללי ההלכה נוטה להכריע כדעת הרמב"ם לאסור רק מקום התורף בנדה, אך אעפ"כ נקבע הדין לאסור אף תורף בטהורה, ומקום מכוסה בנדה כדעת הראב"ד, ואין להקל בזה.



קול באשתו נדה

והנה כפי המתבאר, לדעת הרמב"ם פשוט להתיר קול באשתו נדה מתרי טעמי:

א' קול הוא איבר מגולה לדעתו, ונאסר רק באשה זרה כדין אצבע קטנה.

ב' לא נאסר איבר מכוסה באשתו נדה.

(סח). יש לציין שלכאורה אין זו שאלה של 'איסור' כיון שלשון הגמרא בנדרים 'כל המסתכל בעקבה של אשה הו"ל בנים שאינם מהוגנים' ואין כאן לשון איסור. אמנם ישראל קדושים נהגו להחשיב דבר זה כאיסור. וכן הוא לשונות הפוסקים בענין זה מיסודו של הראב"ד בבעלי הנפש שנקט לשון איסור (שער הפרישה סימן א'). אך באמת אפשר דחמיר מאיסור, שהרי בו תלוי המשך קדושת הדורות בעם ישראל. (ואפשר שמטעם זה חשש הראב"ד בזה לכל הצדדים, שבספק דרבנן אפשר להקל, אבל ספק קדושת ישראל לחומרא אפילו בכמה ספיקות)

אמנם לדעת הראב"ד יש להסתפק האם לדמותו להסתכלות באיברים מכוסים או לדמותו להתבוננות בפניה, שהותרה באשתו נדה (הגם שנאסר באשה אחרת). ולכאורה לפי דעת הראב"ד בסוגיין, הדין נותן להחשיב את הקול כאיבר מכוסה, כמו שאסרו באשתו לק"ש. ולדינא לכאורה יש כאן ספק ספיקא כיון שיש ב' טעמים להתיר, דעת הרמב"ם באיברים מכוסים ודעת הרמב"ם בגדר קול.

אך מאידך יש לומר שכיון שלראב"ד גופיה מסתבר לאסור, שהרי החשיב את קול זמרתה כאיבר מכוסה, ממילא יש להחמיר דעד כמה שקבלו עליהם את הדעה האוסרת, יש להחמיר בזה ככל חומרו. וראה הערה^ט.

אך נראה שכיון שבשו"ע בסימן ע"ה הזכיר דין קול באשה ערוה לגבי ק"ש רק בלשון זהירות, שמע מינה שלא הכריע לגמרי כדעת הראב"ד להחשיב את קול זמרתה כאיבר מכוסה, וסמך על סברת הרמב"ם בזה, כמו שכתב בבית יוסף. וממילא מן הדין אפשר להקל בקול זמרתה, שהגם שהשו"ע פסק לכתחילה להחמיר בקול זמרת אשתו לענין ק"ש, מכל מקום לגבי אשתו נדה שלא בזמן ק"ש יש לצרף את סברת הרמב"ם וספק בדעת הראב"ד שאין איסור במקומות מכוסים, ולצרף זאת להקל בשמיעת קולה, שנראה שלדעת הרמב"ם הוא נחשב איבר מגולה (וכמסקנת הטהרת הבית הנ"ל). ובאופן שלא מכיון דעתו לשמוע, יש לצרף בזה את סברת המתירים הסתכלות באקראי במקומות המכוסים, וכמו שיתבאר להלן נספח ג'.

סיכום לדינא:

האחרונים נחלקו בדין שמיעת קול זמר באשתו נדה. כפי הנראה הדברים מטים לסברת המקילים, ובשמיעה אקראית מצטרף עוד כמה סברות להקל (מלבד זמן לימוד תורה וק"ש, שיש להיזהר אפילו בטהורה).



נספח ג'

דברי הפמ"ג לאסור ראייה אקראית במקום מכוסה באשה

כתב במ"ב ע"ה סק"ז בשם הפמ"ג (משכצות א', הובא לעיל) שבמקום מכוסה אפילו ראייה בעלמא אסור אבל במקום מגולה 'ראייה בעלמא לפי תומו בלא נהנה שרי' וגדר הדבר צריך ביאור האם מותר ראייה ממש שיודע שמסתכל, או רק שלא צריך להעצים עיניו כשמסתכל על דברים אחרים ורואה דרך אגב, ופשטות הלשון משמע לקולא.

ט). ובפרט שנראה שהדברים סובבים אל מקום אחד, שהרי אם הראב"ד היה מפרש את 'שוק וקול ושיער' כדעת הרמב"ם שהוא מקום מגולה, הרי שלא היה יכול לפרש בגמרא שאסרו 'עקב' כפשטו. ואם כן, מאותה סיבה שהחמיר הראב"ד לאסור מקום מכוסה יש לאסור קול שירתה. והדברים נחמדים אך לא מוכרחים לגמרי. (ובפרט שיש לצרף כאן גם סברות מהצד, שצפייה באשתו זה מעשה מצד האיש, אבל שמיעה, שהיא פעולה על ידי אחר, לא אסור)

והנה הפמ"ג דייק כן מדברי רש"י שכתב לענין טפח באשה ערוה דמיירי באשת איש, והרי אם מדובר בכוונת הסתכלות אסור אפילו אצבע קטנה, ועל כרחך כוונתו גם ללא כוונת הסתכלות.

אמנם בדברי הרמב"ם בפכ"א מאיסו"ב ה"ב משמע שאין חילוק בכל גוף האשה באיסור הסתכלות. וכן הוא ריהטא דגמרא (לפי השו"ע), שהרי לא מצאו חילוק ונפקותא בטפח באשה לענין אשה זרה, ואי נימא שיש איסור ראייה אקראית באשה זרה במקום מכוסה, היה להם לומר שיש נפק"מ בטפח באשה בראיה אקראית. אלא שלדברי הרמ"א באשה זרה אין שיעור טפח כלל, ואם כן לא יכלו בגמרא לומר שיש נפק"מ באשה זרה לענין ראייה אקראית, כיון שגם בראיה אקראית יש איסור בכל שהוא. אבל לדעת מרן שיש שיעור טפח גם באשה זרה, מבואר בגמרא שאין נפק"מ בטפח מכוסה באשה זרה לענין ראייה אקראית.

אמנם בעיקר 'היתר' ראייה אקראית אין לנו גדר ברור. דבגמרא בעבודה זרה כ' משמע שכל ראייה נאסרה, שהרי אמרו שרשב"ג שיבא את הקב"ה על ראיית אשה יפה, והקשו איך רשב"ג ראה אותה, ותירצו שהיה קרן זוית. הנה דלא תירצו שהיה ראייה אקראית, ומשמע שכל ראייה שיועד שהוא רואה אותה נאסרה.

אמנם מקור דברי הפרי מגדים הוא מדברי הב"ח, שהקשה לפי הסוברים שפחות מטפח מכוסה באשה מותר בין באשתו בין באחרת (שולחן ערוך). למאי נפק"מ, הרי אסור להסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה, כל שכן במקום מכוסה. ותירץ שכל האיסור באשה אחרת הוא רק 'כשמכוין לראות בה דאז נהנה ואיכא איסור אפילו באצבע קטנה, אבל גבי קריאת שמע איכא איסורא כשמסתכל בה בשעת קריאת שמע אפילו אינו מכוין כלל להסתכל בה אלא שרואה אותה לפי תומו בלא כוונה'. ולכאורה כוונתו באופן שאין לו כוונה כלל לראות אלא היא עומדת בזוית העין, שלענין זה נתחדש שבמכוסה אסור בק"ש באופן זה הגם שאינו מסתכל, אך הפרי מגדים הוסיף על דברי הב"ח שבמכוסה אסור אפילו בראיה בעלמא, ולכאורה אם מדובר ללא הסתכלות כלל, מהכ"ת לאסור ראייה כזאת. (ולדעת הרמב"ם והשו"ע והב"ח אין שום מקור לחלק בין איבר מגולה לאיבר מכוסה כלפי אשה אחרת, ורק לפי משמעות דברי הרמ"א שמקום מכוסה באשה אחרת דינו אפילו פחות מטפח לק"ש ואילו מקום מגולה שרי, יש מקום לקיים חילוק זה. ודברי הפרי מגדים באים לפרש את שיטת הרמ"א").

ובספר מנחת שמואל (הלכה ברורה לברכות דף נ"ח) הביא את דברי המגן אברהם בסימן רכ"ה ס"ק כ' להתיר ראיית אדם רשע ללא הסתכלות יתירה, וכדין הסתכלות בקשת. ולמד מזה

ע). בשיטת רש"י (שהפרי מגדים נוקט שהוא סובר כדעת הגה"מ שבמכוסה אסור אפילו בפחות מטפח), אבל בדברי הב"ח לא נקט כהגה"מ.

עא). לעיל נתבאר שעיקר פירוש זה בדברי הרמ"א צריך עיון, שבמקור הדברים בראבי"ה נראה שאין חילוק בין איבר מכוסה לאיבר מגולה, והחמירו בפחות מטפח גם באיבר מגולה עכ"פ בהסתכלות, ובלא הסתכלות אפשר שהכל מותר, או להיפך שבין במגולה בין במכוסה אסור ללא הסתכלות.

כפי המתבאר נראה שהפמ"ג למד מחילוקו של הרמ"א בין מקום מגולה למכוסה באשה אחרת סברא לחלק לגבי ראייה אקראית בין מכוסה למגולה, ויסוד החילוק בין הסתכלות לראיה אקראית הוא מבית מדרשו של הב"ח שסובר כדעת מרן השו"ע שבמקום מכוסה אין הבדל בין אשתו לאחרת, כך שלא מצאנו גדר מיוחד במקום מכוסה באחרת.

המנחת שמואל דהוא הדין בהסתכלות באשה, והקשה על דברי הגמרא בעבודה זרה כ' הנ"ל למה לא תירצו דמיירי שראה אותה לפי תומו ללא הסתכלות. ותירץ המנחת שמואל שכיון שאדם רגיל אסור בהסתכלות, אדם חשוב צריך להחמיר גם בראיה לפי תומו. את"ד.

אמנם צריך עיון, דמנין לדמות דין הסתכלות של אדם רשע להסתכלות באשה, שיש חילוק ביניהם טובא, כמו שכתב בביאור הלכה סוף סימן רכ"ה. ובמשנה ברורה סמך על דברי הפמ"ג לענין ראיה לפי תומו, והביא את המנחת שמואל שהחמיר באדם חשוב. ובדברי המשנה ברורה יש להסתפק אם בא לסמוך על דברי המנחת שמואל כצורתם, להתיר ראיה ממש לפי תומו, או שתפס רק את חומרתו שהחמיר באדם חשוב^{עב}. (וכנ"ל דבסו"ס רכ"ה החמיר בזה^{עב})

בגמרא בבבא בתרא נ"ז ב' ביארו ש'עוצם עיניו מראות ברע' זה המעצים עינים מלראות את הנשים העומדות על הכביסה, ופירש רשב"ם מצד שמגלות שוקן בנהר. משמע שיש דין להעצים עיניים לפני מקומות המכוסים באשה. ונמצא שיש ראיה לפרי מגדים שיש חומרא במקומות המכוסים לענין ראיה אקראית, שהרי לא מצאנו שהזכירו מעצים עיניו מראות בפניה וידיה של אשה באופן אקראי.

אמנם לפי מה שנתבאר לעיל בדעת הרמב"ם שהשוק אינו נחשב איבר מכוסה לענין טפח באשה ערוה, רק שדרך לכסותו, נמצא בהכרח שאין כאן גדר של דין מקום המכוסה, לאסור בוראיה אקראית יותר משאר איברים. שהרי אסרו זאת אפילו באיבר שבהגדרתו ההלכתית הוא איבר מגולה לגבי ק"ש. ועל כרחק, שכיון שבאשה זרה יש בזה יצר הרע, יש לזוהר בזה להעצים עיניו ולהרחיק עצמו מיצר הרע אפילו בראיה מזדמנת. ונמצא שהגם שדברי הפרי מגדים אינם תואמים את סדר הסוגיא לדעת הרמב"ם, אך מכל מקום הדין נראה מוסכם לאסור איבר מכוסה, אך מאידך להיתר ראיה אקראית גם כן לא מצאנו הכרח בדבריהם, וראה הערה^{עב}.

עב). כלומר דמלשון הפמ"ג יש ללמוד שאין כונתו להתיר ראיה ממש, שכתב בראיה בלא נהנה שרי ופשוט, ואם כוונתו לראיה ממש, הרי אין זה פשוט, שהרי המגן אברהם בס' רכ"ה סק"כ הוצרך להביא ראיה להתיר דבר זה.

עג). וז"ל להסתכלות בעלמא (ברשע) שרי דדוקא להסתכל בו ביותר ולהתבונן בדמותו והתם לענין אשה אפילו סתם הסתכלות אסור עכ"ל. וראה בס' מעדני אשר לונצר ברכות ס' ק"מ מש"כ בזה (הביא מכתבי הח"ח מכתב קי"ח בענין זה עי"ש).

עד). כפי שנתבאר לעיל, לדעת הרמב"ם נראה ששוק באשה ערוה נאמר לגבי אשה אחרת, וכמו שמפרש הרמב"ם את שיער באשה ערוה וכן את קול באשה ערוה, ואם כן לגבי ק"ש באשתו שרי. אך קשה, מה צריך לחדש ששוק באשה ערוה, הרי בלא"ה אסור דלא גרע מאצבע קטנה, וביארנו זאת על דרך הב"ח ששוק יש בו גריעות מאצבע קטנה (או ששוק נשנה על ידי אמורא שלא הזכיר איסור באצבע קטנה, ובאמת היינו הך). לפי המבואר כאן יש מקום לפרש ששוק באשה יש בו חומרא על שאר איברים מגולים שיש לאסור בו אפילו ראיה אקראית. ולפי זה דין שוק נתפרש ברמב"ם בפרק כ"א מאיסורי ביאה הלכה כ"א: 'וכן אסור לאדם להסתכל בנשים בשעה שהן עומדות על הכביסה' (אך בלשון משמע שהאיסור שם הוא הסתכלות, ולכאורה מוכח שהאיסור הוא מצד אצבע קטנה, ואם כן אפשר לומר שבא לחדש רק דאינו גרע מאצבע וכנ"ל).

יש להעיר שהרמב"ם בפרק כ"א מאיסורי ביאה הביא בתחילת הסימן את דיני איסור הסתכלות באשה ביחד עם איסורי קריבה בעריות, ואחר כך פירש כמה אזהרות לאדם בביתו, ואחר כך הביא את איסורי ונשמרתם שאין בהם איסור ולא תתורו (כגון חיה ועוף וכו') וכלל בתוך זה נשים העומדות על הכביסה. משמע מדבריו שדין נשים עומדות על הכביסה אינו נאסר כלל מצד ראיית איבריה, כדעת רשב"ם, ולכאורה יסוד האיסור הוא מצד זה שהסתכלות בעבודתם של הנשים הוא דבר המביא הרהור, גם בלא שמסתכל על איבריה ממש. ועל זה מסיים הרמב"ם 'אפילו להסתכל בבגדי צמר של

העולה מהאמור:

א. בדברי הרמב"ם והשו"ע משמע שבאשה אחרת אין חילוק בין אבר מכוסה לאבר מגולה, והכל אסור בהסתכלות. ובפמ"ג נקט להקל בראיה אקראית באבר מגולה, ואסר באבר מכוסה לפי דעת הרמ"א.

ב. גדר ראייה אקראית אינו ברור. נתבאר שדעת המנחת שמואל להתיר ראייה ממש לפי תומו, ובדברי הפרי מגדים הדברים לא מוכרעים לגמרי, ואפשר שלא הותרה אלא ראייה בזוית העין, המשנה ברורה העתיק בסימן ע"ה כדברי הפמ"ג ובביאור הלכה סימן רכ"ה נקט להחמיר בראיה ממש לפי תומו.

ג. אפילו אם לדעת הפרי מגדים הותרה ראייה ממש, אין מזה ראייה לדעת השו"ע.

ד. ועל כן, הגם שלדעת הרמב"ם ושו"ע נראה להשוות באשה אחרת בין מקום שדרכו לכסותו למקום שדרכו לגלותו, מכל מקום אין לנו מקור איתן להקל לדעתם בראיה אקראית. ולכן אי אפשר להקל בראיה אקראית יותר ממה שהקל הפרי מגדים באבר מגולה. ובפרט שהזהירו חז"ל שלא לראות את הנשים העומדות על הכביסה אפילו בראיה מזדמנת. ומוכח לאסור ראייה אקראית בראיה שאינו רגיל בו.



נספח ד'

השגות הרב אהרון כהן במאמר הבא

הרב אהרון כהן השיג על מאמריו כמה השגות (נדפסו להלן), ואסכם את עיקר המו"מ.

א. החידוש בביאור השמטת הרמב"ם שוק שביארנו שכללו בדין אצבע קטנה. הרב טוען שדוחק לפרש כדברינו ברמב"ם מכמה טענות, וצינינו במקומו כמה הערות לפי דבריו, והבוחר יבחר.

ב. הרב טוען שאין שום הכרח בדברי הראשונים שמה שכתבו הראשונים והשו"ע שמקום שדרכו לכסותו, פירושו שכל מקום לפי ענינו ואם רגילים לגלות רשאי לגלות, אלא מסתבר שהם דברים קבועים. אמנם גם הרב מודה שיש בזה סברא גדולה, כיון שעיקר הנידון של הראשונים הוא כלפי בעלה, ואם כן יש מקום לפרש שכיון שהוא רגיל בזה אין בזה הרהור

אישה שהוא מכירה אסור, ומשמע שרוצה לומר שאסור להסתכל על אשה שעושה כביסה גם בלי להסתכל על פניה וידיה ורגליה (כגון שמסתכל על הבגדים), ואפילו אם הבגדים אינם עליה אסור אם הוא מכיר אותה.

לפי דרך זו בפירוש הרמב"ם אין לנו הכרח לאסור לדעת הרמב"ם ראייה אקראית, אך כנ"ל דגדר ראייה אקראית אינו ברור שנוכל להתיר יותר ממה שהתירו הפוסקים. (ומיניה וביה יש להוכיח להחמיר בזה, שהרי מבואר בגמרא שאסור אפילו לעבור במקום שיש נשים שעומדות על הכביסה, הגם שהוא ראייה אקראית, והרי לרמב"ם אין הבדל בין מקום צנוע למקום מגולה).

עה). לדעת הפרי מגדים יש ב' דרגות, ראייה של מקום מגולה וראיה של מקום מכוסה, ואם כן הוכרח הפרי מגדים לחדש שיש ראייה שהותר בו אקראי, וראיה שלא הותר בו אקראי. אך לדעת השו"ע והב"ח אין לזה מקור.

אפילו אם זה חשיב ערוה. (וגדולה מזו התירו כמה אחרונים^ע קריאה אפילו מול שערות ראשם של נשים הרגילות בגילוי) אלא עיקר טענתו שאין מקום ללמוד מזה להגדיר שהמקום אינו חשוב 'ערוה בעצם'. אכן אמת הוא שאין לנו הכרח ברור בדברי הרשב"א והראשונים, אך נראה לענ"ד שיש משמעות בדברי הפוסקים שהדין תלוי בדרך לכסות, וכמו שמסכים הרב שאפשר לפרש כן^ע. ואמת שאי אפשר להוכיח מזה לענין הגדרת 'ערוה בעצם', אך גם להיפך אין מקור מ'שוק באשה ערוה' לומר ששוק הוא 'ערוה בעצם'. אלא שהרב סובר שכיון שחז"ל קבעו אותו כמקום שנחשב ערוה, מסתבר שהוא נחשב 'ערוה' שלא תלויה במנהג.

ג. הנטיה במאמרי שערוה לגבי צניעות יש בה ב' גדרים - א' מקום שהוא דרך פרוצות, שמסתבר שלא מועיל מנהג, דלא גרע מגילוי ראש שנאסר, ב' מקומות שאינו דרך פריצות ממש אלא אם דרך הצנועות לכסותו נחשב כפריצות. ולפי דרכי אני נוקט שהגם דנקטינן שהשוק הוא התחתון, אין לנו לחוש לפריצות בזה, כיון שהשוק הוא לא איבר של דרך פריצות, והוא נכנס לפריצות רק מחמת המנהג. ולפי דרכי אני מוכיח מהמ"ב שהיה פשוט לו שאיבר תחתון אינו בגדר פריצות בעצם, שאם לא כן לא היה עולה על דעתו להתירו. הרב שליט"א חלוק בזה בתרתי א' גדר איבר פריצות אינו נמדד לפי סברות חיצוניות אלא לפי גדריו חז"ל, וכיון שחז"ל גדרוהו כמקום מכוסה לגבי ק"ש (לפי דרכו הנ"ל, ששוק הוא ערוה באופן קבוע^ע) אין לנו מקום להקל בזה. ב' אפילו לפי דרכינו שיש ב' גדרים בצניעות, סובר הרב שהמשנה ברורה חידש שהשוק אינו מקום פריצות רק מכח פירושו בסוגיא, ואם היה סובר שהשוק הוא התחתון, לא היה מהין להקל בזה כלל לגבי צניעות.^ע

ד. במאמרי אני דוחק בלשון המ"ב והפמ"ג שכוונתם להכריע שהשוק הוא התחתון, ומה שכתבו שהשוק הוא העליון זה רק כלפי דלא מהני ביה מנהג, אבל בשוק תחתון מהני מנהג. זה הולך לפי דרכי דמהני מנהג בשוק. והגם שהרב מודה לעיקר הדבר דאפשר דמהני מנהג לגבי הרהור, מכל מקום ס"ל שזה דוחק בפשטות לשון הפמ"ג. ולדידי דוחק לעשות את הפמ"ג והמ"ב טועים בדבר משנה (וקיצור לשון בפמ"ג הוא דבר שכיח).

ה. לפי דרכי המ"ב והפמ"ג תפסו את דברי הב"ח ששוק חמור יותר ממקום מכוסה רק כלפי המקום העליון, זה דוחק עצום בב"ח, אך אני בא רק לפרש את הכרעת המ"ב והפמ"ג, ולא

עו). בן איש חי ש"ר פרשת בא, ערוך השלחן סימן ע"ה. והמשנה ברורה סימן ע"ה סק"י אוסר, וכן בחזון איש ט"ז סק"ח.
עז). כלומר שאפילו לדעת הסוברים דלא מהני מנהג בשיער ראשם, יועיל מנהג לגבי שוק. אבל לדעת הבן איש חי והערוך השלחן הדברים פשוטים להיתר.

עח). וזו קצת נקודת תורפה בדבריו, כיון שהרי הוא מודה שלענין ק"ש, שהוא מקור סוגיית שוק, יתכן לסמוך על המנהג שאין בו הרהור, אבל מכל מקום סובר הרב שיש ללמוד משם שחז"ל הגדירו את המקום כמקום מכוסה, ומנהג שמועיל לגבי הרהור לא יוציא זאת מכלל פריצות.

עט). יסוד כל המו"מ כאן הוא תלוי בב' ויכוחים מרכזיים: א. לדעת הרב נמסר לנו גדר שכל גופה מלבד פניה ידיה ורגליה יש בו איסור פריצות, לדידי נמסר לנו גדר שלא לצאת באופן שיש בו רגלים לעבירה, והגדרים משתנים לפי התנאים. ב. מכח ויכוח זה מתילד ויכוח נוסף, האם יש גדר של תקנת חכמי הדורות על איברים מסוימים, כי אם יסוד הדין נקבע לפי איברים מסוימים הרי שאפילו אם יש ספק לגבי איבר מסוים, יבוא מנהג הדורות ויכריע, אבל אם הגדר הוא 'רגלים לעבירה' יבוא מנהג הכשרות ויכריע. שני הצדדים מודים שמהסוגיא של שוק לא מוכח כלום.

שהם פירשו כן בב"ח אלא שקבלו את סברתו לענין זה. בלשון הוא דוחק אבל יש בזה סברא, והבוחר יבחר.

ו. בדקדוק הלשון בפמ"ג אני מפרש שהכרעתו שהשוק הוא הפרק התחתון וידע מדברי האחרונים שהוכיחו שהשוק הוא התחתון, והרב סובר שהלשון הוא דחוק לפי זה. הרב נסמך על שו"ת מגידות שנראה שהפמ"ג הייתה לו שיטה אחרת בענין השוק ואם כן אינו זר לומר שהשוק לדעתו הוא העליון, ואני נסמך על הלשון בסדר חליצה של הפמ"ג, שמשמע שדבריו באורח חיים הם מאוחרים לדברי שו"ת מגידות, ואם כן כיון שבשו"ת מגידות ידע שהשוק הוא התחתון אי אפשר לפרש כאן שהוא לא ידע שהשוק הוא התחתון.⁵

פ. אחרי ראות תגובות הרב במאמרו (נספח א') על דברי אלו, ראיתי את המבוכה הגדולה שבענין ואפרש מעט את המבוכה והמעין יבחן.

בשו"ת מגידות תשובה כ"ד היה פשוט לפמ"ג שהשוק הוא העליון, ותמה על הב"ש שהתיר חליצה בשוק. (הגם שמסתבר שהב"ש באמת נתכוין להתיר חליצה בשוק התחתון). ובמגידות סימן כ"ו נראה שחזר בו ומפרש שבאמת מצאנו שקוראים 'שוק' גם לתחתון. בסדר חליצה (הו"ד בהערות על המגידות' סימן כ"ו) כתב ובפריי לאו"ח שוק באשה ערוה ובהמה קוליות ושוק למעלה מכל הרגל, וכאן באדם משמע דשוק היינו הרגל שקורין שיינבין. ועדיין צריך עיון. ומכל מקום הנך רואה למעלה מקניא פסול עיין בשו"ת מגידות אות כ"ד וכו' יפה בזה ואי"ה בפריי לאו"ח סימן ע"ה אבאר עוד עכ"ל. לכאורה פירוש דבריו: שבפמ"ג של או"ח הוא נוקט שהשוק הוא העליון, וכן הוא בשוק של בהמה, ואילו לענין חליצה השוק הוא התחתון (כפי הפירוש הנכון בב"ש, אחרי שחזר בו במגידות סימן כ"ו). ומסיים הפמ"ג דלענין דינא לגבי חליצה אין נפק"מ מהו השוק, כי בודאי שהשוק העליון פסול לחליצה, וכמו שמבואר כל זה בסימן כ"ד וכו'. כלומר, כמו שפירש בסימן כ"ד ואח"כ חזר בו בסימן כ"ו שיש לפרש את השוק על התחתון, ואי"ה בפריי לאו"ח אבאר עוד. מסיום דברים אלו משמע שעדיין לא כתב את דבריו באו"ח, ואם כן כשכתב את או"ח כבר ידע מהמבוכה ושיש חילוק בין שוק דאדם לשוק דבהמה (ואם כן צריך לפרש בדבריו כמו שפירשנו את דבריו שמה שכתב 'מארכובה' היינו הארכובה התחתונה), ואילו מתחילת דבריו משמע שדבריו באו"ח קדמו לדבריו בסדר חליצה. וזו סתירה לדברינו (והרב אהרון כהן סובר שהפמ"ג רצה לעשות מהדורא בתרא לפמ"ג או"ח, ובסוף לא עשה מהדור"ב).

עוד יש לתמוה, שלפי מה שהיה פשוט לפמ"ג בשו"ת מגידות שכל השוק התחתון הוא נחשב 'ארכובה הנמכרת עם הראש' (כלומר: המקביל של הרגל התחתונה של הבהמה) רחוק לפרש כדברינו שמה שכתב 'מארכובה' היינו הקרסול. כיון שהגם שלפי האמת ארכובה הנמכרת עם הראש היא עד הקרסול, (לפי מה שהעלו האחרונים שהשוק התחתון הוא מקביל לאיבר אמצעי של הבהמה), אבל בדברי הפמ"ג במגידות משמע להדיא דהוא לא סבר כן. ואם כן איך סתם את הלשון כל כך ומוכח דלא כדברינו.

עוד יש לטעון שלפי מה שמוכח בדברי המגידות שהיה פשוט לו שהשוק התחתון של אדם הוא ארכובה הנמכרת עם הראש, וממילא כל מה שהוכחנו מלשונו של הפמ"ג בסימן ע"ה שכוונתו לשוק התחתון אינו מוכרח. כיון שהוא מוכיח בדבריו שהשוק הוא מארכובה מדברי הראשונים שכתבו שהשוק הוא מארכובה הנמכרת עם הראש לבין הפרק העליון, ולפי דברי המגידות, הרי הוא סובר שכל השוק התחתון נחשב ארכובה הנמכרת עם הראש.

עוד יש לטעון על דברינו ממה שכתב הפמ"ג ש'שוק לפעמים נקרא ירך', ולכאורה בהכרח שכוונתו לעליון, שהרי לא מצאנו שהשוק התחתון נחשב ירך.

ומאידך יש לתמוך את דברינו מדברי הפמ"ג שכדי להתיר את השוק התחתון הצריך תנאי שרגילים לגלותו, וגם זה כתב 'אפשר דאין חשש'. ואם נאמר שהשוק הוא העליון, מה הוצרך ל'אפשר', ומהכ"ל לאסור אותו שצריך לחדש להתירו (ושמא מחמת מנהג העולם לכסותו כתב כן, וצ"ע).

ולכאורה נראה ליישב כל זה באופן שונה ממה שביארנו במאמר, אך הכל חוזר לאותו מקום: שבאמת הפרי מגדים כתב תחילה את פירושו לאורח חיים, וכמו שפירשו את דבריו לולי דברינו. אך אחרי שחידש בדבריו בסדר חליצה שהעיקר שהשוק הוא התחתון, חזר והוסיף בסוף פירושו באו"ח לעיין בבית שמואל בסימן קס"ט אות ל"ב ובבאר הגולה אות ש' שמבואר שם מהחיבור ביניהם שהשוק הוא התחתון וכמו שכתב שם בסדר חליצה. (הבאר הגולה מבאר ארכובה ולמטה

ז. הרב סובר שיש גדר של 'קבלו עליהו' למנהגי הלבוש שהיו נהוגים בישראל עד לפני שינוי הלבושים שהיה לפני כמאה חמשים שנה. הדבר תלוי בהבנת הנושא, אם גדר הלבושים הוא דין קבוע מחו"ל, הרי שאפשר שיש חיוב של קבלו עליהו בגדרים מסויימים. אבל אם גדר חיוב הצניעות הוא כדרך בנות ישראל הכשרות, הרי שהמנהג הנוהג בפועל הוא הקובע. הרב מוכיח מגדולי עולם שיצאו ברעש גדול על המשנים את הלבוש, אך אפשר לפרש את זה כיון שהיה בזמנם שינוי מהמנהג לרעה, והיה זה מחמת פריצות, משא"כ בזמנינו שהבגדים נשתנו לגמרי מלפני כמאה וחמשים שנה, וכיום זהו לבוש הכשרות.

ח. יש עוד חילוק בין גדר קבלו עליהו של כיסוי ראש בבית לבין נידון דידן, כיון שבנידון כיסוי ראש יש מחלוקת הפוסקים, ויש הכרעה של המנהג בדברי האוסר, משא"כ בנידון דידן, שאין כאן נידון של מחלוקת קדומה אלא מנהגי לבוש, אלא שסברת הרב שהמנהג הנוהג מחמת חומרא בגדרי הצניעות, אך לפי דרכו יש חומרא גדולה בעוד כמה עניני לבוש שנהגו בהם מקדם מחמת חומרא בצניעות וכיום נשתכחו.



חליצתה כשירה פירושו מהברך ומטה, והב"ש כותב שהחליצה כשרה בשוק ובהכרח שהשוק הוא התחתון). אך הפמ"ג נשאר בדבריו לענין דינא, דבשוק תחתון תליא במנהג ובעליון לא תליא במנהג (וכן שבעליון יש לחוש אפילו לפחות מטפח לסברת הב"ח). ומהטעם שביארנו, דאע"פ שהשוק האמור בראשונים הוא התחתון, מ"מ מהני ביה מנהג (ולמאי דס"ל בתחילה ששוק הוא העליון לא מהני מנהג, כיון שהוא איבר פרוץ ביותר), אבל בב"ח יש לפרש שהשוק הוא העליון (ולפי זה יתכן שמה שכתב שרק 'אפשר' שמותר השוק התחתון, זה תוספת מאוחרת, ובתחילה התיר בשופי).

חלק מהמחמירים בשוק פירשו שהפמ"ג כתב את דבריו באו"ח לפני דבריו בסדר חליצה, ואחרי שהשלים את פירושו ציין לסדר חליצה להורות את חזרתו מדבריו, כמו שנראה במאמר הרב יונה. אך זה צ"ע, איך השאיר את דבריו שהם טעות אחרי דבריו בסדר חליצה? אמנם דעת הרב אהרן כהן שהפמ"ג גם במסקנתו סובר שהשוק הוא העליון, רק דס"ל שלענין כמה דברים השוק הוא התחתון, ולכן כתב 'אפשר' שמותר, כיון שהוא מסופק אם השוק הוא העליון או התחתון. (ולפי דרכו שבשוק לא מהני מנהג).

בעיקר ביאור הסברא של הפמ"ג לומר שהשוק הוא העליון, פירש הרב אהרן כהן שהוא היה סבור שיש ב' פרקים בברך, ולפי זה טען שבזמנינו שאפשר לראות שיש שם רק איבר אחד בודאי אין לחוש לזה. לפענ"ד יסוד הענין הוא שונה, שהרי בבהמה הברך מובלעת בתוך בשר הבהמה והרגל שיוצאת כלפי חוץ היא רק האיבר האמצעי הייני שוק, ולכן סבר הפמ"ג שיש להחשיב את האיבר היוצא לשוק, ולחשב איזה איבר המובלע בבוקא דאטמא (החיבור של הרגל עם הגוף) שהוא האיבר העליון. אבל לפי מה שהוכיחו האחרונים (כמו שהרחיב הרב יונה במאמרו הנכבד) רגל אדם דומה לרגל הגמל שאצלו ג' חלקי הרגל חיצונים לגוף. אמנם אין בזה נפק"מ, כיון שלפי ב' הדרכים העיקר למעשה שרגל אדם כרגל גמל, ופרסת הרגל נחשבת כא' מהאיברים, והיא המקבילה לארכובה הנמכרת עם הראש (היינו פרק תחתון בבהמה).

השארנו את כל הדרכים במאמרינו, כדי להרחיב את היריעה ולתת למעיין לבחון את הדברים מכל צדדיהם, אך הנידון העיקרי היוצא מכל זה למעשה הוא: א. האם דין שוק דסוגיא בברכות לדעת הרשב"א דקאי לענין ק"ש תלוי במנהג או שהוא דבר קבוע, ובזה הנטיה בודאי להקל (בצירוף סברת הערוך השלחן לגבי שיער, וכן מסתבר לצרף כאן את שיטת הרמב"ם שסובר שהותר לענין ק"ש אפילו איברים שחייבים בכיסוי ברשות הרבים, הגם שלא נתפרש בדבריו להדיא ענין השוק, ובצירוף הרשת המכסה את השוק, שיש לה שם של מקצת כיסוי כדלהלן ובצירוף שאפשר לומר שהרשת ממעטת את ה'טפח'). ב, האם איברים שמטבע הבריאה לא מוכרח לכסותם, ואנשים העובדים בטיט ובסחיטת ענבים וכיו"ב מגלים אותו, אם מהני בהם מנהג בנות ישראל הכשרות לצאת בהם לרשות הרבים. ובזה אין לנו הכרח להתיר או לאסור. אך בנידון דידן יש צירוף נוסף, שהמנהג כיום הוא לגלות איבר זה בכיסוי חלקי שיש מקום להחשיבו כמו 'קלתה' לענין שיער, שלחלק מהמפרשים הוא מעשה רשת המטשטש את מראית השיער, ומבואר בגמרא שהוא מוריד את האיסור מ'דת משה' ל'דת יהודית'. והכי נמי בנידון דידן יש לצרף זאת דאינו נחשב שמגלה לגמרי את אותו מקום.

הרב אהרן כהן

בעניין כיסוי השוק, ואם מועיל בו שינוי מנהג – תגובה למאמרי הרב יוסף יונה והרב שמואל עדס

א. האם מועילות גרביים. ב. בעניין 'דת יהודית' אם יכולה להשתנות – * הקדמה קצרה * סוגיא דרדיר – אם יש להוכיח משם לנידוד * סתירה בדברי הרמב"ם * ב' יישובי הפרישה * ביאור דברי הפרישה * לכאורה שינוי דת יהודית תלוי בב' תירוציו * דחיית התשובה מאהבה את ביאור הבאר שבע * עוד הוכחות דלא משמע כהבאר שבע * אם קושיות התשובה מאהבה הנ"ל קשורות גם על הפרישה בתירוץ הראשון * ניסיון יישוב הקושיא השניה של התשובה מאהבה על הבאר שבע (ועל הפרישה בתירוץ הראשון כדלעיל) ומשא ומתן בזה * העיקר כפי' הב"ח והתשובה מאהבה ודעימיה * למעשה * גם את"ל שרדיד החופה את כל גופה הוא מדיני דת יהודית ואפ"ה יכול להשתנות, אין ראיה להתיר במנהג בגילוי השוק * ראיה מהריא"ז והראב"ד ועוד ראשונים לנידוד דלא מהני שינוי מנהג בגילוי השוק * ראיות נוספות מאחרונים רבים דלא מהני שינוי מנהג בגילוי השוק * הוכחה מהגמ' בכתובות לנידוד * "קיבלו עליהם".
ג. הביאור הנכון בכוונת הפרי מגדים.

בגיליון הקודם האריך הרב יוסף יונה שליט"א בראיות ברורות להוכיח שהשוק הוא החלק התחתון, ודבריו אמת וצדק. (ובמקום אחר הארכתי עוד בזה, ואין כאן מקומו, זולת כמה נקודות חשובות שראיתי לנכון להבהיר, כדלהלן).

ברם יש להעיר ולהאיר בכמה עניינים בנושא זה, שלא נתבארו די הצורך במאמרו, או שנתבארו דברים לא נכונים.

א. מה שכתב הרב יונה בסוף המאמר [בהערה] לצדד שמועיל לגרביים לכיסוי השוק, או עכ"פ לחלק ממנו, יש להעיר על זה מספר הערות.

ב. בעניין 'דת יהודית' אם יכולה להשתנות או לא, רבתה המבוכה בזה. וראיתי לנכון להרחיב בזה את היריעה, אף שהרב יונה נגע בזה מקצת, וג"כ הסיק דלא מהני שינוי מנהג. אבל באמת יש הרבה מה להרחיב עוד ולבסס זאת.

ג. הביאור הנכון בכוונת הפמ"ג ודעימיה, מה ראה על ככה ומה הגיע אליו לומר כן, שלפיו כל אחד יכול לבחון האם שייך לסמוך לקולא בזה או לא.



א.

האם מועילות גרביים

הרב יוסף יונה כתב (עמ' תקנו) ש"כמדומה שהמקילים בעובי קצת [40 דנייר] הוא מפני שצירפו את דברי משנ"ב שתלי במנהג, ואף דמודו שהשקופות לגמרי אסורות מן המנהג מ"מ בעובי קצת סברי דשפיר דמי". עכ"ל. יש לציין למה שכתב בספר הלבוש כהלכתו (עמ' 135 בהערה) ש-40 דנייר של שנת תשע"ד אינו אלא כעובי 15 דנייר של שנת תשנ"ה, בה נקבע השיעור של ה-40. ונמצא שהגרביים 40 דנייר המצויות כיום, אינן אלא פחות מחצי מהשיעור שנקבע בשנת תשנ"ה. ולכן יש לתת את הדעת שאין לסמוך על מספרי דנייר למיניהם, אלא לבדוק האם זה באמת אוטם כדבעי או לא [ויש לציין עוד שכל זה מבחינת העובי, אבל הצבע אסור שיהיה בצבע הגוף או הדומה לו, גם אם יהיה 200 דנייר. וזה ברור ופשוט. ואכמ"ל].

אולם למעשה יש להעיר על כל זה, שנראה שבלא"ה לפי האמת לא יועילו גרביים גם אם הם יהיו אטומות ושחורות לחלוטין, מאחר שהן צמודות, וכפי שהעיר שם הרב יונה. ולפי שלא האריך בנקודה זו, וגם צידד שאולי מועיל כיסוי צמוד כגרביים, עכ"פ לחלק מהשוק, ראיתי להעיר בזה שלדעתי להלכה אין זה נכון למעשה, אלא הנכון לכסות בבגד רחב (כחצאית או שמלה) עד הקרסול, ולא מהני גרבים. וזאת כאמור משום שלא מספיק לכסות את 'צבע' הגוף אלא צריך גם לכסות את 'צורתו', והגרביים הרי הן צמודות ועדיין ניכרת צורת השוק בעליל, ולא מועילות – כשם שבשאר הגוף אף אשה לא תלבש בגד העשוי כ'גרביון'.

וכן מבואר בב"ח (יו"ד סי' שמ) ובש"ך (שם סקכ"ב), דכשמגלה האשה את החלוק, נמי פריצותא איכא. ע"ש. וכ"כ הקיצוץ"ע (סי' קצה סוף אות ג), והחכמת אדם (כלל קנב סעיף ו). [וכן הביא את דברי הב"ח והש"ך הללו בחזו"ע אבלות (ח"א עמ' רלו) ובשו"ת יבי"א (ח"ו יו"ד סי' לב סוף אות א)]. ואע"פ שלכא' יש לדחות קצת, דשאני התם דהחלוק היה מכוסה והשתא גילתהו ועל כן הוי פריצות, אבל אם מעיקרא החלוק מגולה ליכא פריצות, מ"מ מהדעת תורה (או"ח סי' עה סוף סעיף א) מבואר דלאו דוקא הוא, כלומר דה"ה גם אם מעיקרא החלוק מגולה, דלכן אסר לקרוא כנגד חלוק (לאו דוקא בשעת הגילוי עצמו, אלא בסתמא), ע"ש היטב. וכן הוכיח כן לאסור בגדים צמודים מהב"ח והש"ך הנו' בספר מנחת שלמה להגרש"ז אויערבך (ח"ג סי' קג אות טו). וכ"כ ללמוד משם לגבי הגרביים גופייהו בשו"ת מנחת יצחק (ליקוטי תשובות סי' ה), ובספר משנת יעקב (מקאפיש, או"ח סי' עה בשם מהרי"ד מבעלז), כדלקמן בהערה (ושם הבאתי עוד פוסקים שפסקו כן). וע"כ דפשיטא להו כאמור דליכא חילוק, כלומר דלא רק כשמגלה להדיא הוי פריצות, אלא גם כשהולכת כך מעיקרא בבגד צמוד, נמי הוי פריצות.

וכן כתב הדעת תורה עוד בסי' שנו (ס"א ד"ה ומ"מ במוסגר), ובסי' תכו (ס"א ד"ה הרואה לבנה) להוכיח כיו"ב מהגמ' במנחות (דף צח סו"ע"א). ע"ש.

וכן מוכח במג"א (סי' ב סק"א), דבתחילה הביא את דברי הגמ' (ב"ב נז:): דחלוק של ת"ח כל שאין בשרו נראית מתחתיו טפח, והעיר המג"א דהאידינא אין נזהרין בזה, ואפשר משום שהולכין הכל בבתי שוקים ואין בשרו נראית. ע"ש. ולכא' מעיקרא מאי קשיא ליה, הרי הכל היו שמים

גרביים, אלא ודאי דהבין שאין זה נחשב כיסוי כ"כ, כיון שהוא צמוד. וממילא אף שתירץ ד"אפשר" משום שהולכין הכל בבתי שוקים שפיר דמי, מ"מ סגי דנקל בזה בגבר (שהוא משום כבוד ה'), אבל באשה מסתברא דאין להקל בזה. וכמ"ש בבל"ג (פרק כד). ע"ש. וכן מבואר גם בשו"ת תורה לשמה (סי' ת), הו"ד בס' לבושה של תורה (ח"א עמ' תז). ע"ש.

וגדולה מזו מצינו בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' שע) דאפילו אם היא מכוסה מכף רגל ועד ראש, אסור עכ"פ להלך אחריה, כי ע"י הילוכה ותנועותיה יבוא לידי הרהור אע"פ שהיא מכוסה. וזהו אע"פ שאין הילוכה ותנועותיה ניכרים אלא מבעד לבגדיה. כל שכן כשרואה צורת רגליה ממש, שבזה מסתמא עלול לגרום הרהור גם אם לא הולך ממש אחריה. וממילא מוטל עליה להיזהר ולכסות עצמה שלא יראה צורת איבריה בסתמא, שהרי מפורש במאירי (נדרים דף כ.). שאסור להסתכל באשה אפי' שלא כנגד הערוה אע"פ שהיא לבושה, ע"ש. אלא שזהו לגבי ההסתכלות של הגבר, אבל לגביה - יותר מלהתכסות בבגדים לא חייבוה, כמו שלא חייבוה לכסות פניה וידיה אע"פ שיש בהם הרהור (דמהאי טעמא אסור להסתכל אפי' באצבע קטנה, כמבואר בב"ח סי' ע"ה ד"ה וכן). אך להתכסות בדבר שצורת הגוף ניכר בה, ודאי שמוטל עליה להיזהר מזה ולמעט בהרהור. וכמ"ש להוכיח כן בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' יט אות ה ד"ה אבל). [ובמקום אחר הארכתי דאף אם ב'ראיה' ליכא הרהור, מ"מ חיישינן שמא 'יסתכלו', זולת פניה ידיה ורגליה. ואכ"מ. וא"כ מכיון שאסור להסתכל גם בגרבים (ואף בחלק הדק. וראה בזה עוד להלן) לא יעזור מה שבראיה בעלמא לא בא הרהור, דסו"ס חיישינן שמא יסתכלו. ורק בפניה ידיה ורגליה היקלו לצאת בגילויים].

וע"ע בספר בגדי תפארתך (עמ' קו והלאה) ובספר לבוש מלכות (עמ' 107 והלאה) בעוד מקורות שונים שאסור ללבוש בגד צמוד. ע"ש. [ובספר דבר גדעון (ח"ב עמ' תרפו) כתב לפרט בדין זה היאך צריך להקפיד כן בכל בגד ובגד שלא יצמד לגוף. עש"ב. וע"ע שם (עמ' תרצד) ובלבוש כהלכתו (פי"ט) בעניין בגדי הריון]. וגם בלא"ה זו סברה פשוטה, דאם מגלה צורת הגוף פריצותא היא.

ומעתה, כשם שבשאר הגוף צריך בגד רחב, ה"ה לגבי כיסוי השוק בעיני בגד רחב (כשמלה או חצאית), דמאי שנא אם שאר הבגדים צמודים או הגרביים צמודות.

ומה שכתב הרב יונה (עמ' תקנו בהערה שם) שדרך בנות ישראל הכשירות מעולם לכסות בשמלתן חלק מהשוק, וצ"ב השיעור המחוייב אם רוב או מחצה או קרוב למחצה, וכל שממעטת באופן ניכר מסתברא דהוי פריצותא ואסור. עכ"ל. וכיו"ב ראיתי שיש שטענו שבעיית ההיצמדות אינו אלא בחלק הרחב והתפוח שבשוק, משא"כ בחלק הדק שאינו נראה אלא כ'מקל', מותר כל עוד שזה מכוסה (בגרביים שחורות ואטומות) אע"פ שהוא צמוד.

הנה למעשה קשה מאד לסמוך על זה, דהרי אע"פ שאותו איבר נראה גם כמו 'מקל', מ"מ הרי זו צורתו של איבר זה, וסו"ס ניכר צורת החלק הדק של השוק [וכמו שאף אחד לא יטען ח"ו על מקומות מרכזיים וצנועים בגוף שהם רק כ"כעמוד רחב"]. ועוד, שהרי עיקר הנידון הוא על פי מה שנתבאר בבירור שהשוק הוא החלק התחתון, והוי ערוה ומביא הרהור, כמ"ש הראשונים (בברכות כד.), וגם כתוב שבגד צמוד לא מהני - דצריך לכסות את צורת הגוף (וכנ"ל).

וא"כ מהיכתי תיתי להמציא שאת הצורה של המקום הרחב אסור לגלות ואת הצורה של המקום הצר מותר לגלות. וכל שכן שאין לחלק ולהתיר לגלות את 'כל צורת השוק', ולומר שרק למעלה מהברך נאסר בגד צמוד ולמטה מזה מותר. ואם באת לומר שהשוק הוא מביא 'פחות הרהור' משאר הגוף, ולכן סגי ליה בבגד צמוד, זה לא מעלה ולא מוריד, כי א"כ שמא למחר תאמר שמספיק בגד צמוד גם לתחילת הירך (הסמוך לברך) כי הוא מביא 'פחות הרהור' מסוף הירך (הסמוך למתניים) וכן על זה הדרך. ועוד, דגם בגילוי הגמור של השוק יש 'פחות הרהור' משאר הגוף, ואעפ"כ חייב בכיסוי, דסוף סוף יש הרהור. ומנין לנו לחדש שלענין חובת כיסוי הצורה, אע"פ שיש הרהור, א"צ לכסות בבגד רחב בשונה משאר הגוף, כי הוא מביא 'פחות הרהור'. ואדרבה בהיפך מצינו, שכתב הט"ז (או"ח סי' עה סק"ב) דשוק חמיר טפי דאפי' פחות מטפח אסור, שהוא מקום הרהור יותר משאר איברים. ואם לחשך אדם דהט"ז סבר דשוק הוא למעלה (אע"פ שזה אינו וכדביארתי במקום אחר), אף אתה אמור לו, דמה יענה לכמה אחרונים שכתבו דבשוק אפי' פחות מטפח אסור, אע"פ שמוכח מדבריהם דהשוק הוא למטה, כגון הב"ח [כמ"ש החזו"א סי' טז סק"ח, ובשבט הלוי ח"א סי' א, ובשו"ת באר משה ח"ח סי' קא אות ה] והגר"ז (סי' עה) והעו"ח (פר' בא אות א-ב, וביארתי דבריו באריכות במקום אחר), וכן השבט הלוי (ח"י סי' יד). וגם מצד גרימת ההכשלה מצינו שצניעות הרגלים חמורה משאר הבגדים שהרי אפילו הצדיקים שעניניהם בארץ, יכולים להכשל על ידה, וכמ"ש המהרש"א (מכות כד.) שלהסתכל בפני אשה אפשר להיזהר ע"י שלא יגביה עינו, אבל כשרגל האשה מגולה לא סגי בכפיפת ראש, אלא צריך לעצום עינו. ע"ש.

כללו של דבר, אין לך דבר באשה שאינו מביא לידי הרהור, אם מעט ואם הרבה, וממילא כשאנו דנים על דבר אם הוא חייב בכיסוי, אין הנידון 'אם יש' הרהור או לא, אלא עד כמה היא מחוייבת מן הדין לכסות עצמה ולמעט בהרהור. וכיון שהשוק חייב בכיסוי, וכיסוי כולל כיסוי הצורכה, צריך מקור ברור לחדש שלא יצטרך לכסות צורתו, ואפילו מקצתו אסור. וכמ"ש כל זה בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' יט אות ה). ע"ש*.

א. ודע עוד שגם אין להקל שהחצאית תגיע לא ממש עד הקרסול אלא עד 'פחות מטפח' לקרסול, ולטעון דוקא "טפח" באשה ערוה, אך פחות מזה מותר לגלות. דזה אינו, דהרי כל מאי דאמרין דדוקא "טפח" באשה ערוה, היינו דוקא לענין הבעל – שבעיקרון מותר לו להסתכל על אשתו, אלא שהחמירו בק"ש שלא להסתכל כי היכי דלא ליטריד, ובוזה הגבילו דהיינו דוקא כשמגולה בה טפח (וכדאמרו בש"ס ברכות כד. על האי מילתא ד"טפח באשה ערוה" – "באשתו ולק"ש"). אך לענין צניעות כלפי אחרים אסור אפילו פחות מטפח, וכמו שכתב הב"ח בספרו חוקי הנשים (פי"ז), וז"ל: אסור לה לעשות שום צורת לבוש וגזירת בגדים שמהם יתגלה "משהו" מבשרה, כי האשה אסור לה שיתגלה "מאומה" מגופה, מלבד פניה, וכו'. ע"ש. וכ"כ השל"ה (בשער האותיות, ערך צניעות אות ב. והובא בספר טהרת יו"ט ח"ג עמ' קלה, ובעוד ספרים). וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ו הערה יא) וז"ל: ועוד נראה, שאף שלדעת מרן רק טפח באשה ערוה, מ"מ ודאי שאין לאשה לגלות אף פחות מטפח, וכגון שלובשת בגד שיש בו חורים, שעכ"פ הדבר אסור משום צניעות, ודת הוהית. ע"ש. וכן כתב בשו"ת להורות נתן (ח"ה עמ' קעה והלאה) שלא נאמר דין זה של "טפח" אלא לענין ק"ש ולא לענין כיסוי. ע"ש. וכ"כ בספר אום אני חומה (ח"א עמ' מה). ע"ש. וראיה לדבר מדפריך הש"ס (ברכות כד.) על רב יצחק דאמר טפח באשה ערוה, "למאי, אילמא לאסתכלי בה וכו', אלא באשתו ולק"ש", ואם איתא שפחות מטפח יכולה לגלות, הו"ל לשנויי דפחות מטפח לא חייבת לכסות. אלא ודאי דלענין כיסוי לא שניא. וכ"כ להוכיח בס' לבושה של תורה (עמ' שצז), וכיו"ב בספר הלבוש כהלכתו (עמ' 33). והביא שם שכן כתב בספר כבודה בת מלך (במבוא לפ"ב סוף אות ב), ובאג"מ (אהע"ז סי' נח ד"ה ולכן). ע"ש. וע"ע בדברי הלבושה של תורה שם בעמ' קסז מ"ש עוד בזה.

ומה שהרבה פוסקי זמנינו [של הדור הקודם] חתומים על כרוזים שהעיקר שיכסה את הברכיים גם בעת ישיבתן, מלבד שחלקם סוברים שהשוק הוא החלק העליון ונמשכו אחר הפמ"ג והמשנ"ב - וכבר נתברר (ראה במאמרו של הרב יונה בגליון הקודם ולקמן אות ג) ע"פ כל הפוסקים שלמעשה א"א לסמוך על זה - או שעשו כן לגדור בינתיים לפחות את הפירצה הנוראה שהיתה בזמנו, שהרבה הלכו אפילו 'מעל הברך' או גבולי ממש, ובהמשך יש לאסור הכל (וכתבתי בזה במקו"א). מלבד זה, גם לפי מה שכתב בשו"ת בני בנים (ח"ג סי' כה) אין לסמוך על כרוזים למיניהם אליבא דהלכתא, וז"ל שם: ואין מורים מתוך קול קורא, כי אחד מחבר את הנוסח ומחתים אחרים ורוב החותמים סומכים על החותמים הראשונים בלי להתעמק בפרטים, ואי אפשר לעמוד על מקור הדברים וסמכותם, ותשובה מנומקת אחת שווה כרוזים הרבה אפילו כשחתמו גדולים על הכרוז עצמו. עכ"ל. וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' קיט), ובשו"ת או נדברו (ח"ג סי' פ) מה שכתבו עוד בעניין זה שאין לסמוך כ"כ על כרוזים למיניהם.

ועוד, דכל עוד שלא פירש לן פוסק מה הדחיה לזה שהגרביים הם כבגד צמוד, וגורם להרהורים כבגד צמוד שבשאר הגוף, אין לחכם אלא מה שעניו רואות. וכפי מה שיש להשיב על אותם אלו שטוענים כנגד מה שחכם אחד הקשה על חכם שקדם לו, מכמה פוסקים וכד', שהם טוענים שמסתמא היה לחכם הקודם מה לענות על זה. ובזה ידוע ומפורסם שאין טענתם טענה, מאחר שאין לחכם אלא מה שעניו רואות. וה"נ בנידו"ד. ופשוט. וכיו"ב מבואר בגמ' (ב"ב קל: קלא.): אמר להו רבא לרב פפא ולר"ה בריה דרב יהושע, כי אתי פסקא דדינא ידידי לקמייכו וחזיתו ביה פירכא, לא תקרעוהו עד דאתיתו לקמאי אי אית לי טעמא אמינא לכו ואי לא הדרנא בי, לאחר מיתה לא מיקרע תקרעוהו ומגמר נמי לא תגמרו מיניה, לא מקרע תקרעיניה דאי הואי התם דלמא הוה אמינא לכו טעמא, "מגמר נמי לא תגמרו מיניה, דאין לדיין אלא מה שעניו רואות". ע"כ. וע"ש בפירש"י. וה"ה בנידו"ד, דמכיון שאותם פוסקים שמיקלים בגרביים בחלק התחתון, לא עלה על דעתם לדון אם יש לחוש בזה לבגד צמוד, ולא נחתו לזה, ממילא

ומ"מ מי שמתקשה לשכנע את אשתו ובנותיו, או לפחות יאמר לה שהחצאית תגיע עד אחרי המקום המתרחב, באופן שמשם ועד הקרסול יש פחות מ-8 ס"מ, וגם תלבש גרביים צבועות ואטומות (אבל גרביים בצבע הרגל [או שמוכירות אותן] אין שום מקום להקל כלל, דכמאן דליתא נינהו). דבכה"ג זה גם פחות מטפח, וגם מכוסה בגרביים שחורות ואטומות, וגם בד"כ מהמקום הדק ולא הרחב, ואיכא תלתי קולי [חדא שהוא פחות מטפח (ואע"פ שנתבאר שלענין צניעות אין חילוק בין טפח לפחות, מ"מ זה יותר קל וחזי לאיצטרופי), ועוד שסו"ס זה מכוסה בגרביים שחורות ואטומות (ואע"פ שנתבאר שכיון שזה צמוד לא מהני, מ"מ חזי לאיצטרופי), ועוד שהנשאר הוא מהחלק הדק ולא הרחב (ואע"פ שנתבאר שאין לחלק בזה, מ"מ חזי לאיצטרופי)]. וכן שמעתי שכיו"ב מורה ובא הגר"מ מאזוז שליט"א. ואע"פ שגם בזה לכתחילה אין להקל, אלא יש ללבוש עד הקרסול ממש וכדלעיל באריכות, מ"מ מי שלא הצליח לשכנע את אשתו ללבוש עד הקרסול ממש, ינסה לומר לה לפחות שבינתיים תלבש כך, דהיינו שהחצאית או השמלה תגיע עד פחות מטפח לקרסול [טפח הוא 8 ס"מ], והשאר תכסה בגרביים שחורות (ואטומות), ולאט לאט תתחזק עד שתילך בחצאית עד הקרסול ממש כדת.

אמרינן שפיר דאין לחכם אלא מה שענינו רואות, בפרט שיש להקת פוסקים² דמסייעת לן. ופשוט. וכן מבואר בהרבה פוסקים, ראה בהערה³.

ובאמת שבדורות הקודמים גילוי צורת הרגל היה נחשב לפריצות אפילו אצל אומות העולם, כמובא בספר עולמות של טוהר בכמה מקומות (ציטטם בספר השוק והזרוע בהלכה ריש פרק יט בהערה. ע"ש. וראה בתגובתי להרב שמואל עדס, בהערה שבסופה), וכן האריכו בזה מפי ספרים ומפי סופרים (וגם ממחקרים) בספר לבוש מלכות (פרקים ז-ח). ע"ש"ב. וכן בבגדי תפארתך (עמ' מז והלאה). ע"ש. ודלא

(ב). הפוסקים שכתבו שצריך בגד רחב עד הקרסול ולא מהני גרביים:

כן נראה מדברי הגר"ז (סוף סי' שא במהדו"ב, ד"ה וגם אין, עמ' תתצא במהדורת קה"ת), שכתב שהבתי שוקיים הן במקום צנוע ואין דרכן להיות בגלוי אלא לכסות עליהם למעלה בבגדיה. ע"ש. משמע דלא סגי בגרביים אלא בעינן בגד מלמעלה. וכ"נ מדברי הגאון רבי שמעון אגסי זצ"ל (תלמיד הבא"ח, בספרו אמרי שמעון, דרוש לצרות עם ישראל, עמ' רו, וכן בחוברת שלו "דרשה" ריש עמ' נד), וז"ל: חוצפה יתירה אשכח בבית זה (ביה"ס אליאנס), כי הנהיגו שתלכנה הנערות בחוץ במלבוש קצר עד הארכובה (ברך), ומשם ולמטה רק מכסה בתי שוקיים (גרביים), דק יכסה רגליהן. עכ"ל. (ואע"פ שהיה מקום לפרש כוונתו מצד דק ונראות הרגליים, מ"מ נראה יותר כוונתו משום שצריך בגד רחב). [וכתב הגר"י שיכנינו (בספרו בני יעקב, ח"א עמ' ב בהערות): ושמעתי שהבא"ח נשאל למה אין נשים נפקדות כ"כ בילדים בזמננו, ואמר שכיון שקודם היו הנשים הולכות עם שמלות שכיסו עד עקבם, וכעת בשביל שקצרו השמלה מעט, גרם הדבר לעקריות או לעיכוב הילודה. עכ"ל. והובא בבגדי תפארתך (עמ' מ), ועי"ש בהערה מה שביארו בטעם הדבר].

וכ"כ הגאון רבי אברהם ענתבי רבה של ארם צובא (נ"ע בשנת תרי"ח) בספרו חכמה ומוסר (דרך הצניעות, פ"ג עמ' רכ, ובמהדו" מכון הכתב הוא בעמ' רד), וז"ל: וצר לי על דורות הללו שנהגו להפך, ואפילו חלוק שע"ג בשרם קצר הרבה, וזה פריצות הרבה, וראוי לגעור בהם ולמחות בידם על זה המנהג הרע ולבטלו, ולחזור למנהגם הראשון שיהיה ארוך עד רגליה. עכ"ל.

וכן מובא (בספר משנת יעקב [מקאפיש] או"ח סי' עה) בשם המהרי"ד מבעלזא, וז"ל: לנשים, שלא תגלו את בתי שוקיהם (גרביים), [שאילו יראו את הגרביים] והוא כאילו שוקיה ערומים לדברי הב"ח (יו"ד סי' שמ הנ"ל). עכ"ל.

וכ"כ הגר"י ניסן הלוי לעווינסקי זצ"ל (בסוף ספרו שיחות ערביות, עמ' מא, נדפס בשנת תרפ"ד) דשם כתב שהשוק הוא החלק התחתון, ועוד כתב בזה"ל: ומה נתגלה רעת המודה שנתפשט כעת לילך בכסות קצרה למאד, ואף שהולכות בפוזמקאות (גרביים) ארוכות, אינו מועיל, אחרי שזהו רק כיסוי אחד. ע"ש. וכ"פ הגה"צ רבי יצחק אייזיק רוננבוים זצ"ל בספרו הצניעות והישועה (פ"ד ופט"ו), דמאחר שיש איסור ללבוש בגדים צמודים, לא מהני אנפלאות. ע"ש. וכן נראה מדברי המשנה הלכות (ח"ב סי' שטז) שכתב דהלוואי שילכו כולם בשמלות ארוכות, ואין בזה חשש להידמות ל'מודה' בענין זה [והארכתי בזה במקו"א]. ע"ש. וכ"כ הגה"ק רבי מרדכי חיים מסלאנים זצ"ל (בספר מאמר מרדכי, מכתב לב): "והשמלה תהיה ארוכה עד העקב דוקא, ואפילו אם יהיו בתי שוקיים (גרביים) גבוהים, אסור לילך בשמלה קצרה". וכן מטו בשמיה דהבבא סאלי (ישראל סבא קדישא, מהדו"ח, ריש פ"ט, עמ' 93 וכיו"ב מובא ג"כ בקובץ אור ישראל ח"ב עמ' יא) שהקפיד מאד על הנשים שתלכנה עם שמלה שתכסה את כל גופן, כולל הידים והרגלים עד העקב. ע"ש. (וע"ע במעשה המובא בספר סידנא בבא סאלי ח"ב עמ' נז-ס). וכ"כ הגר"ח סעדון זצ"ל בספרו מגידחדשות (ח"ז עמ' רצו).

ובספר ויעל אליהו (ערך צניעות, אות צו) כתב בזה"ל: והרב פנחס שרייבר (שליט"א) [זצ"ל] אמר בשמו דהחזו"א, שאיסור ערוה חל מהקרסול, וגם גרביים שחורות לא מועיל, הואיל ורואים צורת הרגל, ולכאורה צריך ללכת מקסי' כדנמסר ע"י משולם דויטש שי'. עכ"ל. [ובגליון "יסוד הבית" (מס' 58) כתוב בשמו של הרב שרייבר שהחזו"א התבטא שכיסוי גרביים מועיל "אולי" לטפח הסמוך לקרסול. משמע שעכ"פ לטפח מצדד להקל, אך בדרך 'אולי'. ושםא זו כוונת תיבת 'לכאורה' צריך ללכת מקסי', דהיינו שיש מקום לומר שעכ"פ בטפח 'אולי' יועיל גרביים. אבל למעשה ודאי שאין להקל בזה]. [וע"ש בויעל אליהו בתחילת הספר שכל הנכתב שם הוא שמע מהגר"ש אלישיב זצ"ל, ברם נראה שהרב אלישיב לא שמע מהרב שרייבר את הדברים הללו, אלא זהו הוספת הרב פלס. מיהו גברת פלס (אשתו של המח"ס ויעל

כמ"ש הרב יונה שם (עמ' תקנו בהערה) שדרך בנות ישראל הכשרות "מעולם" לכסות בשמלתן "חלק" מהשוק, דליתא⁷.



אליהו זצ"ל אמרה לאחד מהעוסקים בנידוננו, שהיה דיון ארוך בין הרב פלס לרב אלישיב בזה, ולמעשה זה מה שיצא למסקנא, שצריך חצאית עד הקרסול ולא מועיל גרבים (דלא כמו שכתב בתחילה בקובץ תשובות ח"א סי' יג), וכפי שאמר גם בשם החזו"א, כמובא בספר הנ"ל כאמור. אולם קשה לסמוך על שמועות ובפרט על עדות נשים].

וכן כתב המנחת יצחק (ליקוטי תשובות, סי' ה) וז"ל: מכל הנזכר נראה גודל האיסור של לבישת בגדי פריצות לנשים, והעולה על כולנה גילוי השוק אפילו בכל שהוא, ואפילו אם עדיין מכוסים בבגד הסמוך לגוף, ולצערינו הדבר היה להיתר אף לבנות ישראל הכשרות וכו'. ע"ש. וזה שוק" לדעתו היינו החלק התחתון, כמבואר בדבריו בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' י). וכן כתב הג"ר יששכר דב גאלדשטיין בספרו אהל יששכר (סי' י), וז"ל: ההליכה בבגדים קצרים עד שהרואה אותה נכשל ע"י כך בהסתכלות או בהרהור, "אפי' אין מגולה מבשרה כלום" [בגלל שמכסה רגליה (בגרביים) וכמו שכתב שם לפני כן], נקראת עוברת על דת יהודית, וכו', ולכן צריכות הרגלים להיות מכוסות בבגד, עד כדי כך שלא תהיה גורמת ע"י הילוכה שיסתכלו בה. עכ"ל. וכ"כ הג"ר חיים דוד הלוי זצ"ל בשו"ת עשה לך רב (ח"ז עמ' שמו, סי' סה), וז"ל: יצויין שגרבים אינם פוטרם כיסוי שמלה, שאף שמדין כיסוי מועילים הגרבים, אבל פשוט שמדין צניעות אינם מועילים והשמלה היא שצריכה לכסות כל מקום הטעון כיסוי. עכ"ל. וכ"כ הג"ר יצחק שרים זצ"ל בספר מוסר חכמים (עמ' 33, ובנד"מ עמ' רלו), וז"ל: ועוד צריכה שתהיה מכובדת (מלשון "כל כבודה בת מלך פנימה") מכף רגל ועד ראש מכוסה, ולא תגלה לבוש התחתון. עכ"ל. וכן העלה בשו"ת אלישיב הכהן ח"ג (סי' מב אות כא). וכן דעת הגר"ח קנייבסקי זצ"ל (הובא צילום מכתבו בריש ספר בגדי תפארתך, ובספר לבוש מלכות עמ' 113 ועמ' 267, ובעוד ספרים) ששם שאלוהו בזה"ל: בנידון אורך חצאיות הנשים, שמענו כמה גדרים בזה: א. עד הקרסול, מכיון שגם השוק צריך כיסוי רחב ולא מספיק גרביים צמודות. ב. אמצע בין הברך לקרסול. ג. העיקר שלא יראו את הברך. רצינו לשאול מהי דעת תורה בנידון. והשיב: עד הקרסול. וע"ש עוד מכתבים כיו"ב שכתב הגר"ח קנייבסקי זצ"ל.

וכ"פ הגר"י רצאבי שליט"א (הו"ד בהסכמה לספר בגדי תפארתך), בזה"ל: וכבר מזמן חזרתי בי ממה שכתבתי בשלחן ערוך המקוצר הל' מלבושי הנשים וצניעות סי' ר"ב סעיף ו' שמכמחצית השוק ומטה די בכיסוי גרביים, וכן בחוברת צניעות בת ישראל, אלא צריך להיות שם בכיסוי בלתי צמוד, עד הקרסול. ושגיאה חמורה ביד המתנגדים לכך, אדרבה לכולי עלמא כל המאריכה ה"ז משובחת. וכבר דיברתי על כך בשיעורים השבועיים, כגון במוצ"ש כי תצא התשע"א. עכ"ל. (וחזור והביע דעתו כך במוצ"ש ק פרשת נח תשע"ו, כמובא בגיליון שערי יצחק של פרשה זו, עמ' 15). וע"ע להגר"ש קורח זצ"ל בספרו עריכת שלחן (ח"ג עמ' קמד) שכתב שהבת משתגדל מכסה כל גופה עד העקב, והנשואות מכסות גם את העקב. ע"ש. והרב שלמה יוסף מחפוד שליט"א כתב בהסכמתו לספר בגדי תפארתך, בזה"ל: בנוסף [הספר בגדי תפארתך] מעורר הוא על חובת הארכת החצאיות והשמלות עד קרוב לכף הרגל, כפי שנהגו בדור הקודם אמותינו, שנהגו בצניעות מופלגת כראוי, ולפעלא אמינא איישר חיליה לאורייתא. עכ"ל. והוסיפו חתימתם שם על זה הרבנים הרב יהושע מאמן זצוק"ל ושיבל"ט הגר"מ מאזוז והגר"י שיכני שליט"א. וכ"כ הגר"ח רבי שליט"א בהסכמה לספר בגדי תפארתך המאריך בנושא זה ומצריך ללבוש עד הקרסול, וז"ל: קראתי ולמדתי עיינתי ונהנתי מהקובץ בגדי תפארתך, "והכל אמת לאמיתא", אמת בארץ ואמת בשמים וכו'. עכ"ל, וע"ש עוד שסיים שיש לא רק "לשבח" את המכסות בחצאית עד הקרסול, אלא לומר שקצר מזה הוא איסור. ע"ש. וכן כתב הגר"א מחפוד בשו"ת ברית הלוי (ח"ב סי' קכ) באריכות מעט, ובקיצור בהסכמה לספר בגדי תפארתך, שיש ללבוש חצאית עד הקרסול. ע"ש. וכ"פ בבל"ג (פרקים כב-כד). ע"ש.

וכ"כ הגר"א בנימין מאדאר שליט"א (בהסכמה לספר הנז' מהדור' תשפ), וז"ל: וממילא הדבר פשוט שלא זו בלבד שאסור לגלותו (את מקום השוק) אלא דרך הצניעות היא "לכסותו בחצאית ארוכה" שדינו כשאר הגוף, ומה נואלו אותם

ב. בעניין 'דת יהודית' - אם יכולה להשתנות

הקדמה קצרה

לאחר שנתבאר באריכות בגיליון הקודם (במאמרו של הרב יוסף יונה הי"ו) ולהלן אות ג (ויש אצלי עוד אריכות בזה) שה"שוק" הוא החלק התחתון, נבא כעת לדון בנוגע למה שיש היום שטוענים, שאף שאמת נכון הדבר שהשוק הוא החלק התחתון, מ"מ אפ"ה מותר לגלותו, מכיון ש"דת יהודית משתנה". דהיינו שאע"פ שכך נהגו אמות אמותינו לכסות את השוק, מ"מ זה לא מצד חיוב עצמי, אלא רק "מכיון שכך נהגו", ואין זה מחייב את כלל ישראל לכסותו. וגם יתכן דזה לא היה בכל המקומות, כפי שמצינו ברמב"ם (פי"ג מהל' אישות הי"א) לגבי רדיד החופה את כל

המקילים לעצמם, ונוזפים במחמירות, ונהפוך הוא, שהדרך הנכונה להאריך השמלה ולכסות כל הגוף כדין, וכמנהג הדורות הקודמים ואמותינו הקדושות ע"ה. עכ"ל.

והגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א כתב (בהסכמה לס' הנז' המחייב ללכת עד הקרסול) שכל אשה יראת ה' מחוייבת לנהוג למעשה כגדרי הצניעות המופיע בספר בגדי תפארתך. ע"ש.

וכן הגר"י טוביה וויס זצ"ל גאב"ד העדה החרדית כתב (בהסכמה לספר בגדי תפארתך): והריני חותם בברכה להרב המחבר שליט"א, "ולכל המקבלים את הדברים ומקיימים אותם למעשה". עכ"ל.

וכן הגאון הרב שמואל אויערבאך זצ"ל כשהראו לו את המכתב של הגר"ח זוננפלד ובית דינו שצריך לילך עם מלבושים ארוכים "עד קצה האחרון היותר אפשר", אמר: איך זה נפרץ כ"כ הרבה שנים כבר? צריכים לחשוב איך להחזיר. וצריכים שהבד"ץ ועוד יצאו רשמית. וכאב לו מאד, וחיוק את ידי העוסקים במלאכה, ואמר: "זה טוב מאד, יפה מאד, צריכים להיות כמו שהיה פעם. זה דבר גדול, צריכים להמשיך בזה חזק, תמשיכו תמשיכו, תצליחו תצליחו". (מתועד בהקלטה של דברי קדשו).

וכן דעת מרן הגר"ע יוסף (וכמו שהארכתי בזה במקו"א, ואכ"מ) והגר"צ אבא שאול (כ"כ הגר"ע יוסף במכתב משנת תש"נ, שדיבר בזה עם הגר"צ אבא שאול והסכים עמו שיש לכסות בחצאית עד הקרסול. וכ"כ במכתב משנת תשל"ט. וכן תלמידו הרב דוד פנירי שליט"א כתב כן בשמו, וזה לשונו במכתב הסכמה לספר בגדי תפארתך מהדורת תשפ"ג: הריני בא לחזק את ידם של ארגון "בגדי תפארתך" שדואגים לגדור גדרים רבים בדרכי הצניעות בדרך ישראל סבא, כדי להחיש את הגאולה, כמאמר חז"ל בזכות נשים צדקניות נגאלו ישראל ובזכותן עתידין ליגאל. ומעיד אני, שמורינו ורבינו הרה"ג ר' בן ציון אבא שאול זצוק"ל גילה דעתו בפניי ובפני חברי בישיבת פורת יוסף גאולה, שאין יוצאות הנשים ידי חובתן, אא"כ לובשות בגד רחב על כל הגוף, ומגיע באורכו עד הקרסול. ואשרי הנשים שמתחזקות בזה וביתר גדרי הצניעות. עכ"ל. וכ"כ הגר"א אברהם דניאל שליט"א בתשובה כתי"ב בנושא זה שמסרה לי, וז"ל: וכן שמעתי ממור"ר הגר"צ אבא שאול זצ"ל, שאמר לי, שנראה לו פשוט שמעיקר הדין צריכות הנשים ללבוש בגד ארוך שמגיע עד כף הרגל, ולא מועיל מה שלובשות גרביים מתחת לברך, שהרי צורת הגוף עדיין ניכרת. וכי. ע"כ מה שזכיתי לשמוע מפ"ק שאמר לי באופן אישי. עכ"ל. וכן כתב לי הרב גדעון בן משה בשמו של הגר"צ. ואע"פ שהוסיפו [הר"א דניאל והר"ג בן משה] בשמו שאע"פ שעיקר הדין הוא כך אבל "אין בידינו למחות", אולם אין להשוות דור קודם לדור זה, ובמצאות אנו רואים שבדורינו יש הרבה ששומעים ויש התחזקות בזה, ועוד דבכמה ראשונים מפורש שאפילו אם יתכן שרק אחד ישמע, יש לעורר על זה ולא אמר' מוטב שיהיו שוגגין, ובמקו"א הארכתי עוד בזה, ואכ"מ). ובספר צניעות (עמ' 83) הביא בשם הגר"ש אליהו שכן גם דעת הגר"מ אליהו זצ"ל (אולם עיין לו בספר דרכי טהרה השלם עמ' 298 ובספר דברי מרדכי פר' בלק, עמ' רח שסובר שמספיק גרביים.).

וכן לאחרונה יצא גילוי דעת מגדולי חכמי זמנינו, בעניין זה (הודפס צילום בספר בגדי תפארתך מהד' תש"פ, בראש הספר. וכ"ה בספר צניעות, אחרי עמ' 92), וכך כתוב שם: כ"ג ניסן תשע"ח. בחודש שבט תשע"ז התקבלו תשובות ממרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, בהן הוא משיב שחצאית עד לקרסול זה עיקר הדין ולא חומרא. ברצוננו לבקש מהרבנים שליט"א שכל רב הסובר גם הוא כך כפסק מרן שליט"א, יצרף כאן חתימתו. וע"ז באו על החתום הרבנים הגאונים: ראובן אלבז, בנימו שמואל, אהרן בוטבול, יעקב שיכנזי, יהודה יוספי, יעקב ישראל לוגאסי, בנימין חוטה, מרדכי כגן, יגאל כהן, דוד שלום נקי (מחבר סדרת החוברות "בהלכה ובאגדה"), שמעון בעדני, אביגדור נבנצל, יהודה כהן (ר"י יקירי ירושלים),

גופה שמבואר בדבריו שזה תלוי במנהג המקומות, אע"פ שכתב (בפכ"ד הי"ב) שמדת יהודית יש ללבוש רדיד. וא"כ ה"נ יש לומר בנידו"ד, שאע"פ שמדת יהודית יש לכסות את השוק (דאע"פ שלא הוזכר במשנה בכתובות עב. מ"מ זה נלמד במכל שכן מגילוי הזרוע, וכמו שכתב רבינו מיוחס דברים כד א), מ"מ זה לא מחייב לכל המקומות לנהוג כן, אלא רק במקומות שנוהגים כן הוי חיוב, אבל אם ישתנה המנהג להקל בזה, אינם חייבים לחזור למנהג הקודם ולכסות, כי אין בזה חיוב גמור על אף שהוא מדת יהודית, וכרדיד הנ"ל.

אמנם לענ"ד באמת טענה זו בטעות יסודה, כפי שיתבאר באריכות בס"ד.

צמח מאוזן, חיים רבי, אליהו בנימין מאדאר (ר"כ בכסא רחמים), יקותיאל אוהב ציון בשם רבו הגה"צ דב קוק, שלום יהודה גרוס, ליאור גלור, יצחק רצאבי, דוד פנירי (מו"צ ודיין "אהבת שלום", והוסיף וכתב: כפי שקבלנו מרבינו הגדול רבי בן ציון אבא שאול, צריכות הנשים ללבוש בגד ארוך עד הקרסול. ע"כ. ועיין עוד מזה לעיל בקטע הקודם), שמואל משה קרמר, שמעון שפירא, נחום דב שפירא, נתן דוד שפירא, דוד יוסף, אהרן ירחי, אריה שכטר, איתמר מחפוד, נסים יעקב עטיה, יצחק הכהן רבין, מאיר דוד שמואלי, יהושע יעקב גוטפרב, מנשה שוע. ע"כ. [ואע"פ שבעיקרון א"א להסתמך על כרוזים למיניהם עם חתימות רבנים וכד', כמ"ש בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' קט), ובשו"ת אז נדברו (חי"ג סי' פ), ובשו"ת בני בנים (ח"ג סי' כה), ע"ש, מ"מ לאחר בירור הדין באורך כנ"ל, ודאי דעכ"פ חזו לאיצטרופי. ופשוט. ובפרט שיש מהנ"ל שהוסיפו כמה מילים מדנפשיהו ולא שסמכו על ניסוח כללי של הכרוז]. וכן דעת הגר"י גנס (הו"ד בספר לבוש מלכות עמ' 117 ובבגדי תפארתך עמ' מה), שאם השוק הוא החלק התחתון (וכן הוא האמת, כפי שהארכתי במקור"א. וראה לקמן אות ג), צריך כיסוי לה בבגד רחב כחצאית או שמלה. ע"ש. וע"ע לרבנים נוספים בהסכמות לספר בגדי תפארתך (המאריך להצריך חצאית או שמלה עד הקרסול). ע"ש.

ג. והראני ידידי, הרה"ג מאיר סגן שליט"א (מח"ס שו"ת מעולפת ספירים ב"ח ועוד), דכן כבר מבואר בכמה פוסקים, דהנה כתב הבי" (או"ח סי' רנג ד"ה כל דבר) בזה"ל: "ורבינו [הטור שהקשה שם על דברי הרמב"ם] נראה שלא על דעתו פירוש זה, ולפיכך הוקשה לו דעת הרמב"ם". ע"ש. ומבואר דלא אמרינן שמסתמא ידע פירוש זה והיה לו מה לדחות זאת. וכן מבואר עוד בב"י (בסי' שלה ס"ג ד"ה כתב עוד) שהקשה על דברי הר"ר ישראל איסרלן (בעל תרומת הדשן) מדברי ר"י בתוספות (שבת קיז:): ואחרי שכתב "ושמא יפרש מה"ר ישראל (את דברי ר"י שם) דהיינו לומר וכו'" כתב: "מיהו פשוט דברי התוספות לא משמע הכי וכו', ועוד דאם כן היה לו לה"ר ישראל להביא דברי ר"י ולפרשם כן, ומדלא הביאם יש לחוש שנעלמו ממנו". עכ"ל. וכ"כ הרדב"ז (ח"ג סי' תקסד) וז"ל: אם לא הביא דברי הראשון, נראה שלא ראה את דבריו, ואמרינן אילו היה רואה את דבריו היה חוזר בו. עכ"ל. וכן כתב בשו"ת מים עמוקים (סי' כו) אודות מה שנשאל שם בכאשר אחד מן הפוסקים כתב עליו שהוא מסופק בו, ולא ידע מאי ידון ביה, ואחד מן הפוסקים פשיט ליה מדקדוק אחר מדברי הגמרא, האם אמרינן שהפוסק ההוא ידע אותו דקדוק ודחי ליה וא"כ הוי מחלוקת הפוסקים, או דלמא אמרינן דלא עלה על לבו הדקדוק ההוא ואי הוה שמיע ליה הוה הדר ביה. ואחר שכתב דודאי יש לסמוך על מי דפשיט ליה מטעם שאין ספק מוציא מידי ודאי, הוסיף עוד טעם: ועוד דליכא לספוקי שמא האומר לא ידענא מאי אידון ביה ידע הראיה ההיא אלא שהוא דוחה אותה, דא"כ היה מביא הראיה והיה דוחה אותה, וכמו שכתבו התוס' (ב"ב כב.), וכן מבואר במס' שבת (יט: ובכתובות סט:). ע"ש ראיות ברורות לזה. וכן מבואר בשו"ת משאת בנימין (תלמיד הרמ"א, סו"ס צה) שכתב וז"ל: והטור וז"ל לא הרגיש בזה, שאילו הרגיש, לא היה תופס על הרמ"ה. עכ"ל. וע"ע בביאור הגר"א (סי' ב סק"ג) שכתב על הא דהקשתה הגמ' (שבת סא.) על דברי ריו"ח מברייתא, ומסיק: דלמא רבי יוחנן הא מתניתא לא הוה שמיע ליה ואי הוה שמיע ליה הוה הדר ביה, ואי נמי שמיע ליה וקסבר אין הלכה כאותה משנה. ע"כ. וכתב ע"ז הגר"א שם, דבאמת הברייתא עיקר, ומאי דקאמר עוד אביי אי נמי שמיע ליה וקסבר אין הלכה כאותה משנה, הוא לרווחא דמילתא, דאל"כ בכל תיובתא נימא הכי. ע"כ. מבואר להדיא בדבריו דלא אמרינן שידע הפוסק לקושיא ההיא והיה לו מה לענות. (וכי"ב ראה בחגיגה ד.). וע"ע בתשובת נודע ביהודה (מהדו"ת חאו"ח סי' צט, הו"ד בס' באתי לגני עמ' כה) שכתב בזה"ל: מצאתי חילוק בדבר לפרש דברי ר"ת במקום שספו תמו כל התמיהות שתמהו עליו, "והראשונים והאחרונים שתמהו עליו היא מפני שלא עלה על דעתם לפרש דבריו כן". עכ"ל. ויש עוד כאלו רבות בפוסקים. ומעתה, מכיון שאותם פוסקים שכתבו להקל בגרביים, לא עלה על דעתם לדון אם יש לחוש בזה לבגד צמוד, ולא נחתו לזה, אין

ולצורך העניין אחלק את הנושא לג' חלקים:

- א. סוגיא דרדיד, ובו יבואר שאין להביא ראיה מרדיד החופה את כל גופה שמשנתה בין מנהגי המקומות, לנידון דידן בכיסוי השוק. וראה תמצית הדברים בהערה^ה.
 - ב. ביאור דברי הראשונים בברכות (כד).
 - ג. האם גילוי השוק נאסר מדין דת יהודית או מדת משה.
- ובירחון זה נעסוק בעיקר באות א, ובל"נ בירחונים הבאים נעסוק באותיות ב-ג.



לנו אלא מה שענינו רואות. וידוע מה שכתב ר"א בן הרמב"ם (בספר מלחמות השם, עמ' פט) בזה"ל: והנה נתבאר לנו כי החכמים ז"ל אינם מעיינים הדעות ולא מביטין אותם אלא מצד אמיתתם ומצד ראיותיהם, לא מפני האומר אותו יהיה מי שיהיה. עכ"ל. [וכיו"ב יש הרבה. ואכמ"ל]. ועכ"פ העיקר להלכה כהפוסקים שכתבו להדיא לחוש לזה. וזה ברור. [וע"ע בנושא זה באריכות בבגדי תפארתך בסופו (עמ' רכ, והלאה)].

וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' קלו), דבמקום מנהג שנהג עלמא מקדמת דנא, ובא גדול ורוצה לשנות או לבטל מנהג הקדום, כה"ג נמי אפילו קטן יכול לחלוק ולמחות ואין זה בכלל חולק כי אדרבה הגדול הוא דחולק על כל הקודמים אליו ורוצה לעקור מה שנטעו הם כבר, וע"ז נאמר לא תסיג גבול עולם גבול שגבול ראשונים. ע"ש. ואע"פ דהתם הגדול רוצה "להנהיג" דבר ששונה ממה שנהגו מקדמת דנא, ואילו הכא יש שרוצים "להישאר" במנהג שהוא היפך מה שנהגו מקדמת דנא, הנה מסתבר דאין לחלק בזה, דזיל בטר טעמא, דכל כה"ג יש לן לילך בטר מה דנהגו מקדמת דנא, ולהחזיר העטרה ליושנה, בפרט שכן מבואר בפוסקים, וכמו שמבואר במאמר זה ובמציין בו (ועוד עימי בכתובים אריכות בכל נושא זה), מפי ספרים ומפי סופרים.

ד. ואציין מקצת מהמקומות דחזינו שכן הלכו, דכן משמע בירמיה (יג, כב). כמבואר שם ברד"ק ובמצודות) ובנחום (ג, ה. ראה מלבי"ם שם), וברות (ס, ה. כמבואר במאירי שבת קיג:), ובש"ס במס' שבת (צח:). ובנדה (נז: תוד"ה על ורא"ש פ"ח סי' א), וכן מהסוגיא דברכות (כד). שביארו הראשונים דהחידוש בשוק באשה ערוה הוא דאע"פ דלפעמים השוק מתגלה [והיינו החלק התחתון כפי שביארתי במקום אחר], קמ"ל. ומוכח דבדרך כלל הוא מכוסה בבגד עד הסוף (אלא שלפעמים יוצא שמעט מתגלה והוא דמשום זה יהיה מותר לקרוא ק"ש כנגדו, קמ"ל דהוי ערוה). וכ"ה לשון הגרי"ח זוננפלד ובית דינו (בכרוז שיצא תחת ידם בשנת תרפ"ח): והנה אם כי "המפורסמות אי"צ ראייה, אך מחמת דדשו בה רבים בעוה"ד נשכח מהמון עם חומר האיסור ונעשה להם כהיתר" וכי' כי כל אשה ישראלית חייבת לבלוש בגדי צניעות "כאשר נהגו בנות ישראל הכשרות מאז ומעולם" וכי' דהיינו במלבושים ארוכים "עד קצה האחרון היותר אפשר". עכ"ל. אלמא דברים אלו היו בעיניהם בגדר "המפורסמות אי"צ ראייה", כי בזמנם עוד לא אבדה מסורת הצניעות, ורק "מחמת דדשו בה רבים נשכח מהן חומר האיסור". וכן מבואר בעוד גמרות ופוסקים, כמבואר באריכות בספרים שציינתי למעלה, לך נא ראה שם. וגם מבואר מזה שהיה זה בדרך חיוב ולא רק בדרך חומרא בעלמא, כפי שרצה לומר הרב יונה בגליון הקודם (עמ' תקנו בהערה). ובאמת שגם את"ל שהיה זה רק בדרך חומרא, מ"מ כבר כתב הריב"ש (סי' שצט) ונפסק בשו"ע (יו"ד סי' ריד ס"ב) שאפילו בדברים שלא קבלו עליהם בני העיר בהסכמה אלא שנהגו כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה אף הבנים חייבין לנהוג באותו גדר. ע"ש. ועיין לקמן בפנים אות ב, שהארכתי בזה מעוד פוסקים.

ומה שהעיר הרב יונה מרש"י שבת (סג:). שכתב לגבי בירית, שאם יפלו הבתי שוקיים ייראו שוקיה, וש"מ דמיירי שאינו מכוסה בשמלה עד הסוף. הנה כבר האריך בזה בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' יט אות א ד"ה ומהא, וסי' כג), וזה תורף דבריו בקצרה: בתי שוקיים דידהו לא היו נמתחים ונצמדים על השוק אלא כעין מכנסיים, וכדמוכח נמי התם שאם תסיר את הבריית יפלו בתי שוקיה על רגליה כמ"ש רש"י שם (ס. ד"ה ותיהוי). ולשון המשנ"ב (סי' קכח ס"ק טז): בתי שוקיים הוא מנעלים ארוכים המגיעים עד ארכובות הרגל. וע"ש שיש של בגד ויש של עור, ויש בתי שוקיים עם מכנסיים ביחד שמגיעים עד המתניים. ויש בתי שוקיים של ברזל והם מגפיים הנוכרים במשנה בשבת פ"ו מ"ב ובכלים פ"א מ"ח כמו שפירש שם הרע"ב. ובמקו"ח להחז"י (סי' צא סעיף ו) הביא מספר היראה שיהיה לו 'מכנסיים' מיוחדים לתפילה, וכתב ע"ז ונראה לי שר"ל 'בתי שוקיים'. ע"ש. ובענין בירית גופה כתב הפמ"ג בראש יוסף שבת (ס. ד"ה פיסקא ולא במחט) דלא חיישין דלמא שלפא "דלמא בתוך כך יפלו המכנסיים". וכן נהגו בהרבה מקומות בתימן, שהיו לובשין מכנסיים שהיו

סוגיא דרדיד – אם יש להוכיח משם לנידון דשוק

סתירה בדברי הרמב"ם

הנה ידוע מה שנתקשו האחרונים בדברי הרמב"ם (הל' אישות), דבפרק י"ג (הי"א) כתב: "מקום שדרכן" שלא תצא אשה לשוק בכיפה שעל ראשה בלבד עד שיהיה עליה רדיד החופה את כל גופה כמו טלית נותן לה בכלל הכסות רדיד הפחות מכל הרדידין. עכ"ל. דמשמע דרדיד תלוי במנהג המקומות. ואילו בפרק כ"ד (הי"ב) כתב: ואי זו היא דת יהודית, הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל. ואילו הן הדברים שאם עשתה אחת מהן עברה על דת יהודית, יוצאה לשוק

מסתירים את צורת הרגל, כנוצר בשו"ע המקוצר (אהע"ז ח"א עמ' רס, הערה כה), ובחלק מהמקומות שם לא לבשו מכנסיים, ולכן היתה שמלתן עד סמוך לארץ, כמ"ש בש"ע המקוצר (שם עמ' רסא, בהערה בריש העמוד). ואע"ג דבכל דוכתא משמע יותר שהיה דרכן לילך בבגדים ארוכים לכל הפחות עד הקרסול (ראה במקורות שצינתי לעיל), מ"מ מה שמצינו כאן שבגדיה קצרים עד אמצע השוק (כדלהלן) והשאר לובשת בתי שוקיים (מכנסיים) אפשר שכן היה מנהג איזה מקום, אי נמי לא היו נוהגות כן אלא הילדות שקשה עליהן ללבוש בגדים ארוכים ביותר. והרי כבלים מפורש בגמ' (שבת סג:). שלא היו הולכות בהם אלא בתולות של משפחה אחת שהיו בתוליהן נושרים. וכן מצינו שכתב הרמב"ם בפ"ט מהלכות כלים (ה"ד) לענין בירית עצמה, שהבנות מניחות אותה. וגם במכנסיים האלו עי' בריטב"א (שבת ס. ד"ה ותיהוי) שכתב גבי בירית דליכא בסילוקה אלא גילוי שוק 'מועט' כמו מחט העשוי לכוך שער מועט היוצא מחוץ לקישוריה ובהסירה אותו מתגלה מעט שער זה. [ואפשר אף דהכוונה בזה לאותו קצת מן השוק שא"א לצמצם לכסותו בחצאית (עכ"פ בתנחות מסויימות), שלזה היו מוסיפין בתי שוקיים].

ומעתה גם אין קושיא מהיוסף אומץ שהזכיר הרב יונה, דהתם מיירי בבתי שוקיים 'רחבים', במעט שבסוף השוק. [ועוד יש לדחות, דהרי שם מיירי באזהרות לאיש שלא יסתכל על כל דברים הגורמים הרהור, וא"כ אין ראייה שבמצב הרגיל הן גלויות, אלא בהזדמנויות שונות באשה הן מתגלות. וע"ז הוזהיר שיש לאיש ליהזר בכך שלא להסתכל בזה, אפילו בבתי שוקים לבנים וכ"ש בצבעונים שעוד יותר יהיו בולטות על ידי כן לכשיתגלו באותן הזדמנויות והוא פריצותא, אפילו אם בדרך כלל זה מכוסה בבגד מעל].

ועל פי זה יתבאר מה שלכאור' יש לשאול מדוע לגבי הזרועות אין חיוב ללבוש 'שאל' כמקביל ל'חצאית', ומאי שנא. אולם לפי האמור שבאמת גם בשוק [חלק תחתון] היה מועיל כעין מכנסיים [ברם מציאותיות שום אשה לא תרצה לילך כך היום] וכך נהגו בחלק מהמקומות בתימן וכנ"ל [אך למעלה מזה אסור, והוא משום 'פסיק רגליים' (עי' פסחים ג. ובספר השוק והזרוע בהלכה סי' כג אות ט), ולא משום עצם הבלטת איברי הגוף השייך בכל הגוף] - ממילא כך גם בזרועות זה מנהג, אבל אה"נ בשרוולים של בגד לייקרה וכד' הנצמד לגוף כמו גרביים - ברור שאינו מועיל, וכבר עוררו בזה אחרים. [מיהו בחלק התחתון של הזרוע הסמוך לכף היד יש נידון בין אחרוני זמננו אם נקרא זרוע ולכן מצינו שרבים מיקלים בזה יותר, ולענ"דבאמת גם הוא הזרוע. ואכ"מ].

ה. השתדלתי בפנים לבאר היטב כל דבר ודבר, והרוצה להבין היטב מדוע לא שייך להקל כמו ברדיד - יעיין בגוף הדברים באריכות, אך תמצית העניין כך היא: ראשית, כבר ניתנו על זה כמה פירושים מהו אותו 'רדיד' שהצריכו חז"ל מצד דת יהודית (לפירוש הרמב"ם), והעיקר כהאחרונים שפירשו שהוא סה"כ 'כיסוי אטום' על פני כיסוי מנוקב, בלי קשר לכוז 'המכסה את כל גופה', שהוא אכן אינו מדיני דת יהודית אלא חומרא התלויה במנהגי המקומות. אבל הדת יהודית עצמה (היינו כיסוי אטום) הוא מחייב את כלל בנות ישראל, ואינו תלוי כלל במנהגי המקומות. ויתבאר שכפירוש זה מוכח מהרמב"ם גופיה בפיה"מ ושם ומועד מקומות, ושכן פירשו הרבה אחרונים [בנוסף, יובא משא ומתן ארוך בקשויות על כל פירוש ופירוש]. כמו כן, לפירוש הבאר שבע שהרדיד של הדת יהודית נצרך לשם 'שני כיסויים', ג"כ אין ראייה שמדובר על רדיד כזה המכסה את כל גופה [והוא דוקא משתנה בין מנהגי המקומות, כמבואר בפ"ג, ולא ה'שני כיסויים', דאינהו לעולם לא ישתנו לפי פירוש זה]. וגם את"ל שהרדיד המוכר בפכ"ד הוא ג"כ רדיד החופה את כל גופה, מ"מ אין זה מעיקר חיובי דת יהודית, אלא מכיון שבמקומו ובזמנו נהגו שה'כיסוי השני' ש'מכסה היטב' יהיה 'כיסוי העוטף את כל הגוף' תפס הרמב"ם בפכ"ד את הדין בלשון של "אין עליה רדיד", ומכיון שאין זה מעיקרי חיובי הדת יהודית לכן הוא יכול להשתנות כמבואר בפ"ג, אבל עצם הדת יהודית לא תשתנה. עוד יתבאר, שגם לפירוש הפרישה הראשון שהרדיד

או למבוי מפולש וראשה פרוע ואין עליה רדיד ככל הנשים, אף על פי ששערה מכסה במטפחת. עכ"ל. ומבואר שרדיד הוא דת יהודית. וכיו"ב יש להקשות בדברי הטוש"ע, דבסי' ע"ג הביאו את דברי הרמב"ם הנ"ל דפרק י"ג, ואילו בסי' קט"ו הביאו את דבריו דפרק כ"ד הנ"ל.



ב' יישובי הפרישה

וביישוב דבריו כתב הפרישה (אהע"ז סי' קטו סק"י, ויש דפוסים שהוא בסק"ט) ב' תירוצים, וז"ל: "ככל הנשים", ר"ל שדרכן בכך באותו מקום, אבל אין ר"ל ככל הנשים שבעולם, דהא כתב לעיל (סי' עג) "במקום שדרך הנשים שלא לצאת בכיפה שעל ראשה לבד, עד שיהיה עליה רדיד", משמע שאין בכל מקום נוהגין לצאת ברדיד. או י"ל, שיש חילוק בין כיפה למטפחת, כשכיפה בראשה או אין נוהגין בכל המקומות ברדיד, אבל כשאין כיפה בראשה אלא מטפחת בעלמא, בכל המקומות אין נוהגין לצאת כך בלא רדיד. עכ"ל.

כתירוצו הראשון כ"כ מדנפשיה האור לצינן (ח"א סי' יא), וכן נראה משו"ת קנה בושם (ח"ג אה"ע סי' קו ד"ה והוא). וכתירוצו השני כן ביארו גם הגאון תשובה מאהבה (סי' מח), ובשו"ת ר"ע הילדסהיימר (חאהע"ז סי' לו), והאגרות משה (ח"א סי' נח), ובשו"ת בן דוד (סי' ל). וכן נראה מדברי הב"ח (אהע"ז סי' קטו), שפירש את דברי הרמב"ם דמטפחת דקאמר היינו 'כיסוי שיש בו נקבים'. וממילא הרדיד שעליה הוא רק בשביל שיכסה היטב את ראשה ולא כדי שיחפה את כל גופה.

שהזכיר הרמב"ם גבי הדת יהודית, הוא רדיד כזה החופה את כל גופה (ואפ"ה מבואר בדברי הרמב"ם בפ"ג שהוא תלוי במנהגי המקומות), מ"מ אין ראיה מזה לנידוד, כי יתכן שגם לפירוש זה הדת יהודית שהצריכה הגמ' אינו אלא כיסוי אטום מעל כיסוי מנוקב, שהרי בגמ' קתני 'קלתה' (ובפשטות לכו"ע היינו כיסוי מנוקב, כפי שכתבתי בהערה להלן, ע"ש), ומשמע דדוקא זה לא מנהי, הא כיסוי גמור מהני. אלא שבזמנו ובמקומו של הרמב"ם נהגו 'להוסיף' רדיד החופה את כל גופה ונהפך באותו מקום להיות דת יהודית, ולכן יש מקומות שלא נהגו כן (כמבואר בדבריו בפ"ג), אבל עצם הדת היהודית שהוזכרה בש"ס, הוא חיוב לכל בנות ישראל, ולא שייך בו שינוי בין המקומות. וגם את"ל שלעולם הרדיד החופה את כל גופה אכן נצרך מדינא דדת יהודית של הגמ' גופא, ואפ"ה משתנה בין המקומות, מ"מ אין ראיה שמעתה כל מה שהוא דת יהודית הוא משתנה בין המקומות, ואין לך בו אלא חידוש. דאדרבה, מסתבר שדוקא רדיד החופה את כל גופה שהוא כיסוי חיצוני ותוספת צניעות, יכול להשתנות בין המקומות, אבל גוף הכיסוי עצמו, מהיכ"ת שהוא יכול להשתנות בין מנהגי המקומות, ואדרבה הרבה אחרונים כתבו שלא יכול להשתנות כלל [כפי שהארכתי אח"כ בפנים]. וגם את"ל שאין לחלק בזה מצד שזה תוספת צניעות וזה גוף הכיסוי [פריצות בעצם], אלא תרומתו הווי רק 'חומרא', מ"מ אחרי הכל מכיון שנהגו כן לכסותו מדורי דורות, תו לא פקע, דהוי כנדר וכפי שכתב הריב"ש והשו"ע (יו"ד סי' ריד) ועוד רבים [כפי שיתבאר באריכות בפנים]. משא"כ ברדיד החופה את כל גופה, בהכרח צ"ל שבמקומות שנהגו היתר נהגו כן מדורי דורות, דאל"כ הוי כנדר וכנ"ל, וכמ"ש גם הפמ"ג בספרו אם לבינה (ערך צעף) שבשביל להתיר צריך "שנהגו כן מקודם מתן תורה ועד עתה". וכיו"ב תראה בשדי חמד (מערכת הדל"ת אות ב) שבשביל להתיר צריך שהמנהג לגלות יהיה "מימי קדם דור אחר דור". ע"ש. משמע בפשטות הא אם משנים קדמוניות נהגו לאסור בדבר, שוב לא מועיל גם אם אח"כ נשתנה המנהג להיתר. וכנראה היינו טעמא, משום שגם אם זו חומרא, מ"מ הוי כנדר, וכפי שכתבו הרבה פוסקים כאמור. וע"ע להלן.

1. ביאור דברי הב"ח:

הנה ז"ל הב"ח (אהע"ז סי' קטו): ופירש רש"י, קלתה סל שיש לו מלמטה בית קיבול להולמו בראשה ובית קיבול למעלה לתת בו פלך ופשתן. ומדברי הרמב"ם (אישות פכ"ד הי"ב) נראה דפירש קלתה היא מטפחת שיש בה נקבים כנקבי הסל כמו הסבכות. ואפילו הכי כיון שאין עליה רדיד פירוש צעף ככל הנשים, תצא בלא כתובה. וכ"כ הערוך בערך קלת,

וכן משמע מהתוויו"ט (כתובות פ"ז מ"ו) שכתב בלשון: שיש "על ראשה" רדיד ככל הנשים. משמע שהרדיד הזה הוא רק כיסוי על הראש (ולא רדיד החופה את כל גופה, כדפירש הפרישה בתירוצו הראשון. אמנם אינו מוכרח כ"כ). וכן נראה שמצדד היביע אומר ח"ד (אהע"ז סי' ג אות ב), וכ"ה להדיא בח"ה (אהע"ז סי' ה אות א). ע"ש. וכ"כ הגר"מ לוי בברכת ה' (ח"א עמ' שג) שהעיקר כפירוש הב"ח הנ"ל ודלא כמהר"י קצנלבוין (המודפס בבאר שבע סי' יח, ראה להלן). ע"ש. וכ"כ הגרי"ש אלישיב (קונטרס דעת רבותינו עמ' 8, הובא בספר הכתר והכבוד לחי עולמים עמ' רל) שהעיקר כדברי התשובה מאהבה, שכן מוכח למעיין בסוגיא בכתובות וברמב"ם. ע"ש.

דאע"פ שבשוק בכפה של ראשה לבדה שרי מדאורייתא, דת יהודית אסרה בשוק עד שתתן על ראשה דבר אחר, אבל בחצר בקלתה אין בה משום פריעת ראש. עכ"ל (של הערוך). עד כאן לשונו (של הב"ח).

וכונתו שמרש"י מבואר שהבין שקלתה היינו סל ממש, שמניחה אותו על ראשה. ואילו מדברי הרמב"ם נראה שפירש שמה שהגמ' כתבה 'קלתה' הוא לא מה שנקרא כן בשם המקורי, דהיינו סל, אלא רצונה לומר בד כיסוי "שיש בו נקבים כנקבי הסל כמו הסבכות" (כלשון הב"ח), ובלשון מושאל הגמרא קראה לזה "קלתה", כי הכיסוי הזה מלא נקבים כמוהו. ומה שסיים ש"כ הערוך, היינו שגם הערוך פירש דלא כרש"י שכתב שמדובר בסל ממש, אלא מדובר ב'כפה'. וכנראה הבין הב"ח שהיינו ג"כ כעין הרמב"ם, שהוא כיסוי רעוע שראים בו את השיער כמו סל שיש בו חורים [אלא שא"כ ק"ק מדוע סתם הערוך וכתב "שתתן על ראשה דבר אחר", דמשמע שאין כאן בעיה בצורה של הכיפה (דא"כ היה צריך לבאר לאידך גיסא כיצד הוא הכיסוי שאין בו בעיה זו), אלא העיקר שתתן על ראשה 'דבר אחר' ולא כיפה. מיהו ראה להלן שהערוך גופיה (ערך כפה) הביא ב' פירושים מהי 'כיפה' - א. כעין פיסת בד הנכרכת סביב ראשה, והראש מגולה למעלה כלפי השמים (ראה להלן באריכות מהמרכבת משנה פ"ג מהל' סוטה סוף ה"א, ועוד). ב. כמו שפירשו רש"י (שבת נו: ד"ה אבל, ובעוד מקומות) ומאירי (שם) בפירוש השני ועוד ראשונים, שהוא מעין כובע קטן שתחת הסבכה, וכתב בפסקי הרי"ד שם שכיפה זאת מנחת האשה על ראשה תחת השבכה, כדי לחמם את ראשה, "ואינה מכסה כל ראשה אלא כנגד קדקדה היא". עכ"ל (וע"ע ברמב"ן שם). ונמצא שלפי ב' הפירושים שהביא הערוך גופיה, אין הכיפה מכסה את כל הראש, ומעתה י"ל דמשו"ה הצריך שתשים על גבי הכיפה "דבר אחר" - שישלים את הכיסוי שתהיה מכוסה בכל הראש. ולא שהכיסוי הראשון הוא כיסוי דק או מנוקב וכד', שהצורך מעליו יהיה לכיסוי טוב (עבה וללא נקבים), כפי שביארנו ברמב"ם. וכ"כ המרכבת משנה (פ"ג מהל' סוטה סוף ה"א), שהרמב"ם והערוך פליגי, דהערוך מפרש שקלתה הוא כיפה והרמב"ם מפרש שהוא מטפחת. (ואפשר שגם הב"ח מודה לזה, שהרי עיקר כוונתו לומר שהרמב"ם והב"ח אינם סוברים כרש"י שמדובר ב'סל' ממש).

אמנם כעת ראיתי בספר והצנע לכת (דהרי, עמ' ס) שהביא מספר תורת הצניעות לחכ"א שליט"א, שהקשה כמה קושיות על מה שנראה בפשטות מהב"ח שהוא התכוין שזה מנוקב ונראות שערות. ומכח קושיותיו כתב שלעולם באמת המטפחת מכסה את הראש היטב ולא יוצאות שערות מהמטפחת. וכל כוונת הב"ח זה רק להסביר במה המטפחת דומה לקלתה, בכך שיש בה נקבים, אבל בפועל היא מתלפפת על הראש כמה שכבות באופן שכבר לא נראים שערות מהנקבים. ע"ש. (ושו"ר שכ"כ גם בשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"ו סי' מז).

אבל במחכ"ת אין זה נראה כלל, דהא מכיון שכתב הב"ח "כמו הסבכות" מוכח דכוונתו לבגד שנראין ממנו השערות, וכמו שמצינו בכמה מקומות שפירש כן הרמב"ם, כגון במס' כלים (פכ"ד מט"ז), שכתב: סבכה, כסוי שנותנות הנשים על ראשיהן והיא רשת שנקביה דקין מאד, ולפיכך נקראה סבכה, "כדי שיראה השער מתחתיה". עכ"ל. וכ"כ בעוד דוכתי. [וע"ע בלשונו בפירושו לאהלות (פ"ח מ"ד): ובתנאי שלא יהא בנקבי השבכה נקב שיש בו טפח על טפח. עכ"ל]. ומה שכתב שם דמשו"ע (אהע"ז סי' קטו) שכתב ששערה מכוסה ב"מטפחות" משמע דאפי' עם כמה מטפחות הוי עוברת על דת ללא רדיד. הנה בדפוס ראשון של השו"ע שהודפס בחיי מרן (ונציה שכ"ה) כתוב "במטפחת" (וכן הגירסא בשו"ע המתוקן הידוע "פרידמאן"). וכ"ה גם ברמב"ם (שלשון השו"ע מועתק ממנו) ובטור שם ובאחרות חיים (הל' כתובות סי' לג) וברבינו ירוחם (מישרים נתיב כג חלק ח) ובסמ"ג (עשין מח) ובעזרת נשים (שער ז), וברור שזו הגירסא הנכונה. ורוב קושיותיו של החכ"א הנ"ל שם כבר השבנו עליהם כאן בהמשך המאמר. והשאר, הרואה יראה שאין בהם ממש ואי"צ להשיב עליהם. וכן הבינו בדעת הב"ח בשו"ת תשובה מאהבה (סי' מח ד"ה ובאמת), ובשו"ת להורות נתן (ח"ה בקונטרס

ביאור דברי הפרישה

והיינו דהוקשה ליה לפרישה, דמדכתב הרמב"ם בפכ"ד (ובטור סי' קטו) "ככל הנשים" משמע שכך צריך להיות מדינא, כפי שכל הנשים נוהגות, ואילו לעיל בפ"ג (ובטור סי' עג) משמע שאין זה חובה, אלא תלוי במנהג המקומות. וע"ז תירץ חזק דאין כוונת הרמב"ם "ככל הנשים שבעולם", אלא כוונתו "ככל הנשים שבאותו מקום", ואה"נ יש מקומות אחרים שאין נוהגין לכסות ברדיד כפי שכתב בפ"ג. ולפ"ז הרדיד המוכר בפכ"ד [שהוא דת יהודית] הוא ג"כ רדיד החופה את כל הגוף, כפי שכתב בפ"ג, שהוא תלוי במנהג המקומות [ולפ"ז אין הבדל בין כפה למטפחת, אלא שניהם כיסויים טובים (ואולי צורתם וכד' שונה זה מזה), ובין על זה ובין על זה יש להוסיף מדת יהודית גם רדיד החופה את כל גופה 'לפי מנהג המקום']. ובתירוץ השני כוונתו דלעולם "ככל הנשים" דקאמר היינו כפשוטו ממש כל הנשים שבעולם [דאל"כ הול"ל "כנשי מקומה"], דחיובא הוא, ולא תלוי במנהג המקומות [וכמ"ש להדיא גם הלהורות נתן דלהלן במוסגר], אך זהו דוקא כשיש על ראשה 'מטפחת' בעלמא, שאינה כיסוי טוב [ככל הנראה היינו כיסוי עם נקבים, וכמ"ש הב"ח שם "קלתה היא מטפחת שיש בה נקבים כמו הסבכות", וכמ"ש גם השטמ"ק (כתובות עב:) בשם רש"י מהדו"ק, התרומת הדשן (סי' י), והבאר שבע (ריש סי' יח) ועוד, בפירוש קלתה". או שהוא כיסוי דק (ושקוף) כדפירש הקרבן העדה (בירושלמי פ"ז ה"ו ד"ה בקפלטין) וכ"פ האג"מ (אה"ע ח"א סי' נח סוד"ה והחת"ס) שכ"ה כוונת הרמב"ם. או שהוא "מטפחת בעלמא"

מבעד לצמתך שבסוה"ס פרק י אות ב), ובשו"ת אגרות משה (אה"ע סי' נח), ובשו"ת יבי"א (ח"ד אה"ע סי' ג). ועוד. וכן עיקר. ותול"מ.

ז). ואע"פ שראיתי שיש שמפקקים על זה, היות וברש"י שלפנינו לא הוזכר אלא שהוא 'סל' שמניחה בו פלכיה, ולא מוזכר משהו מעניין הנקבים שיש בו, ומשמע שלא זו הבעיה (ולכן רצו לפרש שהטעם דקלתה אסורה הוא, דמכיון שזה לא מיוחד לכיסוי, אין בזה תחושת צניעות וכו'). ראה להלן). ועוד, שיש שמפקקים ואומרים שאין זה רש"י במהדו"ק, אלא בכלל פירוש ריב"ן. מיהו גם אם נאמר כן, הרי ריב"ן היה תלמידו וחתנו של רש"י, ומסתבר מאד שכתב דבריו אליבא דרבו רש"י. וכמו שראיתי בקובץ אמונת עתיך (גליון 95 עמ' 87, הערה 32) שכתב, וז"ל: אמנם יש המייחסים חיבור זה לחתנו, ריב"ן, אך הואיל והריב"ן, תלמיד מובהק של רש"י, כתב את פירושו בלומדו בפניו וע"פ שיטתו, נראה שאפשר לייחס לרש"י את התוכן ועיקר כוונת הלשון. מדובר אפוא, במעין 'מהדורא בתרא' של רש"י ולא במהדו"ק. עכ"ל.

ח). אמנם בפירוש המשניות (גיטין רפ"ח) פירש הרמב"ם קלתה דהתם, שהוא כלי שמקבצות בו הנשים מה שהן טוות. ע"ש. וא"כ הכא דכתב "מטפחת" לכאורה משמע שהוא דבר אחר, מ"מ אין זה מחייב תמיד אותו הפירוש, וכפי שכתב המאירי (כתובות עב.), וז"ל: ואע"פ שברוב מקומות פירושה סל קטן שמנחת בו פלכיה, בכאן נראה שפירושו כעין קובע מבגד גם שצונפת בו. ע"ש. ואע"פ שבמאירי שם קרא לכיסוי הנצרך מעל הקלתה הזה "מטפחת", מ"מ צ"ל שבלשון הרמב"ם ובזמנו קראו "מטפחת" לבגד שהוא כעין קלתה, ואילו הכיסוי הנצרך מעליו היה קרוי "רדיד", שהוא כאמור כיסוי מלא ללא נקבים, שבלשון המאירי נקרא "מטפחת". וק"ל.

וע"ע בפיהמ"ש שבת (פ"ט מ"ה) שפירש "שבכה - מטפחת הראש", וכ"ה שם בפט"ו מ"ב. ע"ש (כ"ה לתרגום הר"י קפאח שם). והרי 'שבכה' הוא כיסוי ראש מעשה רשת, כמבואר בדבריו בפיהמ"ש כלים (פ"ח מ"ג, פ"ט מ"ז, פכ"ד מט"ז), וא"כ נמצא מוכח שמטפחת הוא מעשה רשת. וע"ע לקמן בזה.

ט). שו"ת בן דוד (סי' ל אות ב), שו"ת מעשה אורג (ח"ב עמ' רז, ד"ה וגם), וכן אמר לי הרה"ג מאיר עוזר שליט"א, שכן הוא זוכר את סבתו (מארצות ערב) שהייתה לה מטפחת משי שקופה (יחסית), ושמסתבר מאד שזו כוונת הרמב"ם. ועיין עוד במה שכתב במאמרו בירחון אור תורה (תשמ"ח, סי' פט) שהאריך להוכיח שהפירוש השני של הפרישה [שהמטפחת היתה מנוקבת או שקופה] הוא העיקר. עש"ב.

כלומר בד שאינו מיוחד לכיסוי הראש, אלא סתם בד בעלמא, דלא מהני כי צריך כיסוי המיוחד לכיסוי (כן פירש הלהורות נתן ח"ה עמ' קפה ד"ה ומה, את דברי הפרישה), דלכן צריך מדינא [דת יהודית] להוסיף כיסוי נוסף טוב [בלא נקבים, ולא שקוף, ומיוחד לכיסוי, כדלעיל בסמוך], אבל אם יש עליה כיסוי טוב, אין עוד מה להוסיף אלא רדיד על 'כל גופה' וזה באמת אינו דין קבוע, אלא תלוי לפי מנהג המקומות, וזהו מה שמבואר בפי"ג לשים על ה'כיפה' [כיסוי טוב] רדיד כזה החופה את כל הגוף לפי מנהג המקומות כאמור.

ולפי תירוצו השני, נמצא שהרדיד המוזכר בפכ"ד (ובסי' קט"ו) שהוא דת יהודית אינו מחייב דוקא שהוא חופה את כל הגוף, אלא העיקר שמעל הכיסוי המנוקב יהיה כיסוי טוב² [ללא

י]. וזה כעין ביאור הבאר שבע שאביא להלן, אלא שלבאר שבע צריך ששני הכיסויים יהיו מיוחדים ועשויים לשם כיסוי (ולא בדים שניטלו מעלמא), ואילו לפרישה בתירוצו השני הנז' (לפי פירוש הלהורות נתן) הכיסוי הראשון הוא אפילו כל בד שתמצא, וכלשונו "מטפחת בעלמא", ורק לכיסוי השני צריך בד המיוחד לשם כיסוי הראש (וראה עוד להלן בהערה, אריכות בעניין הצרכת בד מיוחד "לשם כיסוי", וביאור מהותו). ועוד נפק"מ, דלפרישה אם היא תלבש כיסוי אחד שמיוחד לכיסוי השיער סגי בזה, אלא שאם היא לובשת מטפחת בעלמא כתב הרמב"ם שהיא צריכה להוסיף כיסוי אחר שמיוחד לשיער מדין דת יהודית, אבל באמת ה"ה שהיא יכולה להחליף אותו [אלא שאם תשאיר את המטפחת ההיא ורק תוסיף עליה כיסוי המיוחד לשיער, יהיה לה נוח יותר כשתחזור לביתה, שתצטרך רק להסיר את הכיסוי המיוחד לשיער וזהו. וכך צריך לבאר לשאר הפירושים בדעת הפרישה הנ"ל (דהיינו שזה מנוקב או דק ושקוף) דה"ה שאפשר להחליף לכיסוי מלא. מיהו עיין להלן בהערה שלפירושים אלו אתי שפיר טפי בלא"ה], וכמ"ש הרב הלהורות נתן שם, ואילו להבאר שבע "בעינן שתי כיסויים דעבדי לכיסוי" ולא יועיל כיסוי אחד כלל.

יא. והוא הרדיד המוזכר בספרי (פרשת שלח, פיסקא קטו), וכמו שכתב הרב אהלי יהודה נג'אר (על הספרי שם, דף לה ע"א) דהרדיד דהתם אינו כסתם רדיד דהוא צעיף על ראשה וכמ"ש הערוך (ערך רד), אלא הוא כיסוי החופה את ראשה ורוב גופה (וכ"כ כבר המג"א בזית רענן על הספרי שם) וגם עשוי לשם כיסוי כזה, דרך מפני זה חייב בציצית. ע"ש. ובספרי דבי רב (על הספרי שם, עמ' עז) כתב דמין בגד ומלבוש הוא, כמו "נשאו את רדידי מעלי" (שה"ש ה, ז). ושכן נראה מהתוס' (מנחות מא. ד"ה תכלת) שהביאו הך ספרי בלשון "כסות". ע"ש. [ע' רש"י שה"ש שם, שרדידי הוא תכשיט מרוקע ומרודד, ובאבע"ז שם פירש שהוא צעיף, ועכ"פ הכלל הוא שזה כיסוי מרודד, ופעמים יכול להשתמע על כל הגוף, ופעמים רק על ראשה (ובערוך הנ"ל נראה דבסתמא פירושו בגד לראש, אא"כ יש הכרח לפרש אחרת, כגון בספרי שם וכאמור), ופעמים גם יכול להשתמע לתכשיט מרודד].

יב. וצריך שהכיסוי יהיה חזק שלא יחליק וכד' ושיתפוס את כל השערות, דהרי כפי הנראה זה בעצם הטעם שהיו חובשות מלבד הרדיד גם כיסוי מנוקב (שהוא כיסוי אטום לפירוש זה) מעליו, וכמו שביאר בספר את צנועים חכמה (ח"א עמ' קג). ואלו הם דבריו: הסבכה [ראה לעיל בהערה שהבאתי שה'מטפחת' היא 'סבכה' וכמ"ש הרמב"ם במקור"א] היא המחזיקה את שערות הראש במקומן, והכיסוי הנוסף מכסה את החורים שיש בסבכה. כיסוי זה הוא הרדיד והוא מועיל רק כאשר הסבכה מונחת על הראש ומחזיקה את השערות שלא תהיינה מפורזות, הרדיד שמונח עליה בא לכסות את השערות שאחזות בה הנגלות דרך חורי הסבכה. משא"כ אילו לא היה שבכה, השערות מתפרעות והרדיד [שהוא הכיסוי שמעליו] אינו יכול לכסות את השיער היוצא מחוצה לו כי אין מה שיחזיק את השער, וממילא אין בכוחו של הרדיד למנוע גילוי שערות הראש כדבעי. ע"ש. [ואע"פ שיתבאר להלן בהערה שמלבד המטפחת והרדיד יש גם 'כפה', שהיא כעין פיסת בד המתלפפת סביב הראש, ואיתו היתה יושבת בביתה, וא"כ לכאורה היא כבר תעשה את החזקת השיער שמתפור, מ"מ צ"ל שבצאתן היו רגילות להסירה ולהחליפה לשבכה (אולי משום שהכיסוי שמעליו נתפס עליו יותר טוב מאשר על הכפה הזו, או משום טעם אחר). ולהרמ"ל שחור (שהבאתי להלן שם) שפירש שהכפה שנמצאת איתו בבית זה כעין כובע קטן באמצע ראשה (והמסביב הוא זה שנשאר גלוי) אתי שפיר בלא"ה]. ולכן גם היום אם היא הולכת עם כיסוי אחד, לא מהני אא"כ הוא תפוס טוב [ובאמת הרבה נוהגות לחבוש קודם כמין כובע מבד מסויים שתופס את השיער ומונע החלקה וכד', ורק מעל זה חובשות את המטפחת]. וע"ע בקונטרס 'מטפחת ורדיד' (עמ' 7) שכתב: יש לשאול, מדוע לא השתמשו לכיסוי הראשון במטפחת מבד שלם ומלא. [ומבאר: אולי העדיפו רשת זאת על פני בד שלם מאחר ורשת נושמת יותר ולכן לא מחממת את הראש [והכיסוי העליון לבדו לא יספיק מפני השערות המתפורות וכנ"ל] ואולי גם

נקבים כלל, ולא שקוף, ומיוחד לכיסוי], דגם בכיסוי 'גמור' קטן על ראשה מגיעה התועלת שנצרכת בו מדת יהודית לשיטתו. וכ"ה לשון התויו"ט (כתובות פ"ו מ"ו): שיש "על ראשה" רדיד ככל הנשים. וכן מצינו הרבה כיו"ב [דכן פירש הרמב"ם גופיה (בפיהמ"ש כלים פכ"ט מ"א): רדיד, "מלחפה". ופירשו בהערה שם שהוא 'כסוי לראש'. (וגם לתרגום הר"י קאפח שתרגם "מעטה", אינו מוכרח שהוא מעטה על כל הגוף). וכ"ה להדיא לשון הרע"ב (כלים שם): רדיד, צעיף דק שהאשה מכסה בו "ראשה". עכ"ל. וכן הוא בערוך (ערך רד), וז"ל: פירוש רדיד בלשון ישמעאל (הוא) "רדא", והוא צעיף דק שמכסה האשה "על ראשה". עכ"ל (והובא גם בתוס' ב"ב קנו: סוד"ה כבינתי). וכיו"ב מצינו עוד בפיהמ"ש בשבת (פט"ז מ"ד) ובנדרים (פ"ז מ"ג) לשון רדיד שאינו על כל הגוף". וראה עוד מקורות והסברים בזה באורך בספר שו"ע המקוצר (קדושה עמ' רמז בהערה). ע"ש. והיינו שבסתמא רדיד פירושו כיסוי שמרדדים ושוטחים אותו (כמו שנראה מרש"י שה"ש ה, ז. וע"ע בתרגום

נתפסת טוב יותר על השיער וקל לקושרה וגם קל יותר לכבסה, ואולי גם מפני שקל יותר לקושרה לראש בסיכות שנכנסות בקלות דרך הנקבים. ואולי גם מפני טורח אריגת הבד ויקרותו בזמנים ההם גרם שעשו את הכיסוי הראשון מעשה סבכה שעשוי מפחות חוטים ויותר קל לעשותו, וכן משמע בפסחים (נה). "אבל לא יתחיל בתחילה בארבעה עשר, אפילו 'צלצול קטן', אפילו 'שבכה קטנה', הביא שתי דוגמאות לבגדים 'חגורה' ו'שבכה', שאריגתם נעשית במהרה. ואולי אפשר לומר עוד, שרצו להתקשט בבית בשיער הנראה דרך הנקבים אבל לא בפריעת ראש גמורה [ר"ל ולכן כשתגיע לביתה לא תצטרך אלא להסיר את הכיסוי העליון, ולא תצטרך לטרוח 'להחליפו'], וכן משמע בפירוש המשנה לרמב"ם מסכת כלים (כד, טז) וז"ל: סבכה, כסוי שנותנות הנשים על ראשיהן והיא רשת שנקביה דקין מאד, ולפיכך נקראה סבכה כדי שייראה השער מתחתיה [אולם אינו מוכרח, דהרי לא כתב ולפיכך 'נעשית' סבכה כדי שייראה השער מתחתיה, אלא לפיכך 'נקראה' סבכה וכו'. וק"ל]. עכ"ל הרמב"ם. עכ"ד.

יג). כ"ה בחלק מהתרגומים [אולם בחלק מהתרגומים תרגמו "סודר קטן"]. ואף שבתחילת המשנה שם כתוב (בפיהמ"ש) "רדיד המכסה את כל גופה", מ"מ הרי אף אחד לא מכחיש שיש סוג כזה של רדיד, ובו מיייר בפ"ג מהל' אישות (ה"א) וכו"ל, אלא עיקר הנידון כאן הוא על כך שלא רק זה נקרא רדיד, אלא גם בד קטן "על הראש" נקרא רדיד אף שאינו על כל הגוף.

יד). והנה מצינו גם לכמה מהראשונים שכתבו שרדיד הוא צעיף, דהר"ש והרא"ש שם הביאו את התרגום (המיוחס ל)יונתן עה"פ (בראשית לח, יד) "ותכס בצעיף", שתרגם: וכסית ברדידא. אלמא רדיד זה צעיף. וכן פירש האבע"ז על הפסוק בשיר השירים (פ"ה פס' ז) "נשאו את רדידי": בלשון ישמעאל כמו צעיף. וכ"ה בתפארת ישראל (כלים שם יכין אות ח). ולא מבואר בדבריהם מהו הצעיף הזה, האם הצעיף הוא כיסוי לראשה בלבד, או שהוא כיסוי על כל גופה. אכן כבר הבאתי מהרע"ב והערוך שפירשו שהרדיד הוא צעיף "שמכסה בו ראשה". ואף שי"ל שכוונתם שהרדיד הוא סוג כזה של צעיף שמכסה את ראשה, ועדיין לא בהכרח שכל צעיף הוא כן, וא"כ אולי הראשונים הנ"ל שכתבו צעיף סתמא נתכוונו לצעיף המכסה את כל גופה. מ"מ זה לא מסתבר, דלמה לן לעשות מחלוקת בחינם לומר שנתכוונו לצעיף אחר, אדרבה אפוי פלוגתא לא מפשינן, ועדיף לנו לומר שנתכוונו לאותו צעיף שפירשו הרע"ב והערוך את הרדיד, דהיינו שמכסה בו "את ראשה". וז"פ. וכן פירש הרשב"ם (בראשית שם) "ותכס בצעיף" שכסתה "ראשה" בצעיף (ואת "ותתעלף" פירש שכיסתה גם פניה). וכן נראה מהרס"ג שם, שכתב (ע"פ התרגום המובא בחומש דרך הקדמונים שם): "והתכסתה בצעיף, ושמה הכיסוי על פניה", וכן הוא להדיא בפירוש נה ש"ל על הרס"ג שם (מודפס בכתר תורה בראשית שם), ע"ש. וכן מוכח לכאורה מפירוש רס"ג על רות (פ"ג פס' טו), עי' בנוה שלום בבראשית פכ"ד פס' סה, ודו"ק. וממילא מוכח שרדיד בסתמא פירושו כיסוי על ראשה ובודאי לא מחייב שיהיה על כל גופה. אמנם מצינו ראשונים שכתבו ש"צעיף" פירושו שמכסה גם את פניה (ראה ספר השרשים לרד"ק ערך צעף, וכן הוא בפירושו על בראשית לח יד), מ"מ אין זה מחייב שהם יפרשו ש"רדיד" פירושו 'צעיף', וגם אם יפרשו כן, זה לכל היותר מכסה גם את פניה, ולא מחייב שכיסה את כל גופה שכתב עליו הרמב"ם בפ"ג שהוא תלוי במנהגי המקומות. וגם לא מחייב שזה עיקר ייעודו של הרדיד, וממילא לא בכל מקום משתמשים בו גם לכיסוי פנים, דאטו הרדיד של הדיין (ע' רמב"ם סנהדרין פכ"ג ה"ג) היה גם על 'פניו' של הדיין.

אונקלוס שמות לט, ג), והכא בפכ"ד היינו על פני הראש וסביבותיו, ולא דוקא על כל הגוף, ואדרבה בכל הנ"ל פירושו כמו צעיף שהוא על ראשה בלבד, וכאמור. ולכן בפ"ג דמיירי על כיסוי חיצוני על כל הגוף (בנוסף לכיסוי טוב שכבר קיים על ראשה) שהוא תלוי במנהגי המקומות, הדגיש וכתב "שיהיה עליה רדיד החופה את כל גופה כמו טלית", ואילו בפכ"ד דמיירי על כיסוי מלאבלא נקבים והוא על ראשה בלבד, כתב "רדיד" סתמא, דכאמור מצינו שרדיד סתמא פירושו כיסוי "על ראשה" וכנ"ל. ובפרט דהכא הרי איירי על דינא ד'ראשה' פרוע, וודאי דלא הוצרך לפרש דעל סוג כזה של רדיד שעל הראש הוא מדבר. ופשוט¹⁰].



(טו). בירור מהו 'כפה' ו'מטפחת':

הנה בין לתירוץ הראשון ובין לתירוץ השני, כיפה המוזכרת בפ"ג היא כיסוי גמור ולא מנוקב [דבמנוקב לכו"ע לא יהיה תלוי במנהג המקומות], אלא שמעל זה יש מקומות שנהגו להוסיף רדיד החופה את כל גופה (ובזה רק נחלקו - דלתירוץ ראשון הרדיד הזה הוא אותו אחד דהוי מדינא דדת יהודית המוזכר בפכ"ד, וס"ל דזה יכול להשתנות, ולתירוץ השני הוא תוספת שהונהגה בחלק מהמקומות [ורק היא יכולה להשתנות], כי הדת יהודית עצמה (דפרק כד) הוא רק להצריך כיסוי גמור שאינו מנוקב, ואין דת יהודית משתנה).

ויש להקשות מלשון הרמב"ם (פ"ג מהל' סוטה ה"ה): והיא עומדת ביניה בלא רדיד ובלא מטפחת אלא בבגדיה "וכפה שעל ראשה כמו שהאשה בתוך ביתה". עכ"ל. משמע שיש עניין בדוקא שהיא יושבת בכפה רק בביתה, וכנראה היינו משום שכפה אינה כיסוי גמור ולכן היא יושבת איתה רק בביתה ואינה יוצאת איתה. ועוד, דהרי 'מטפחת' לכל היותר היא כיסוי מלא לראשה (ולפירוש השני בפרישה הוא אף מנוקב וכד'), ומינה ד'כיפה' כמו שהיא יושבת בתוך ביתה' הוא כיסוי גרוע מזה, ואינו כיסוי מלא, ולכאורה זה סותר את הנ"ל ש'כיפה' (דכתב הרמב"ם בפ"ג) הוא כיסוי גמור. [ויש גירסאות שגרסו שם כופח, אולם נראה דהיינו הך. וע' בספר את צנועים חכמה (ח"א עמ' קז)].

כמו כן קשה לגבי ה'מטפחת', שמחד גיסא לפירוש השני בפרישה הנ"ל הוא כיסוי גרוע [ולכן הוצרך מדינא דדת יהודית כיסוי גמור כדי שתוכל לצאת אף לבחון], ומאידך בהל' סוטה הנ"ל משמע שעם ה'מטפחת' היתה יוצאת אף לבחון, דה'כפה' הוא הכיסוי הגרוע שנמצאת עמו בביתה, ולא המטפחת.

ולקושיא זו השניה נראה לומר שאף שה'מטפחת' היא יחסית יותר טובה מ'כיפה', ולכן לא נמצאת עמה רק בבית כמו ה'כפה', וכמ"ש הרמב"ם בהל' סוטה הנ"ל, מ"מ היא גם לא היתה יוצאת איתה לרה"ר, כי היו ג' כיסויים, אחת היתה לובשת בבית, ואחת בחצר [ומחצר לחצר דרך מבוי], ואחת ברה"ר.

דהיינו שהכיפה היתה כיסוי גרוע טפי ממטפחת, שאת הכיפה היא היתה לובשת רק בביתה, כלשון הרמב"ם בהל' סוטה הנ"ל "כמו שהאשה בתוך ביתה", ואילו ה'מטפחת' (שזה קלטה) הוא כיסוי יותר טוב, אבל עדיין עם קצת נקבים [וראה לשון הרמב"ם (בפיהמ"ש כלים, פכ"ד מט"ז) שפירש את הסבכה (שהיא בעצם המטפחת, וכמ"ש במקום אחר וכדלקמן): שהיא רשת שענייה (נקביה) "דקות מאד" (ועל כן נקראה 'סבכה', מלשון סיבוך) "כדי שיראה השער מתחתיה", ולכן ברה"ר צריך כיסוי נוסף עליו], ואיתו היתה הולכת לא רק בביתה אלא גם מחצר לחצר בתוך המבוי, וכמו שכתב הרמב"ם בפכ"ד מהל' אישות (סוף הי"ג), וז"ל: וכן אם יצתה בראשה פרוע "מחצר לחצר בתוך המבוי" הואיל ושערה "מכוסה במטפחת" אינה עוברת על דת. עכ"ל. משמע דוקא בתוך המבוי, אבל עדיין לא ברשות הרבים. ועם רדיד, דהיינו כיסוי מלא ללא נקבים כלל, היתה הולכת גם ברה"ר ובמבוי מפולש, וכמו שכתב שם לפני כן בהלכה יב "ואיזו היא דת יהודית וכו', יוצאה לשוק או למבוי מפולש וראשה פרוע ואין עליה רדיד". ובנוסף לזה היו מקומות שהיו לובשות גם רדיד המכסה את כל הגוף, וכמו שכתב בפרק י"ג: "מקום שדרכן" שלא תצא אשה לשוק בכיפה שעל ראשה בלבד עד שיהיה עליה רדיד החופה את כל גופה כמו טלית. עכ"ל. ואתי שפיר הכל [מלבד הקושיא הראשונה לגבי כפה, שבה נדון להלן].

ותהילת לאל ממצאתי להגאון מרכבת המשנה (על הרמב"ם הל' סוטה שם) שכתב להדיא [וגם ביאר את תארים], דיש ג' סוגי כיסויים, כיפה, מטפחת, ורדיד. עם כיפה היתה לבושה רק בתוך ביתה והוא כעין פיסת בד הנכרך סביב ראשה והראש מגולה למעלה כלפי השמים, ועם מטפחת היתה לבושה גם בחצר (וכן מחצר לחצר דרך מבוי אינה עוברת על דת, אבל אסור לכתחילה), ובשוק היתה יוצאת גם עם רדיד. ע"ש. והוא כדברינו, ואתי שפיר. [ועל המיקום שכתב -

לכאורה שינוי דת יהודית תלוי בב' תירוציו

ונמצא שלתירוצ הראשון מוכח לכאורה¹ ש'דת יהודית' תלויה במנהגי המקומות, שהרי לתירוצ זה הרדיד שכתב הרמב"ם בפ"ג ש'תלוי במנהגי המקומות, הוא הכיסוי הנצרך ע"ג המטפחת, שכתב בפכ"ד שמקורו מהגמרא כתובות (עב:) ש'מדת יהודית' צריך לכסות את הקלתה. ואילו לתירוצ השני מה שתלה הרמב"ם בפ"ג במנהג המקומות קאי על עניין אחר, דהיינו על אם יש עליה כבר כיסוי כדבעי בלא נקבים כלל [ולא שקוף, ומיוחד לשם כיסוי כדלעיל], ובכ"ז יש להוסיף עוד רדיד, שהוא בגד רחב מעל זה, המסווה את הראש יחד עם כל הגוף, ועל

'ביתה' 'חצרה' ו'דרך מבוי' ו'רה"ר', ראה להלן].

והביא שם ראייה דכן פירוש ה'כפה', ממה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (כלים פכ"ח מ"ה), דפירש את ה'כפה' שהוא 'צינף שצונפות הנשים על ראשיהן', ובתרגום הר"י קאפח תרגם שם: "מטפחת שהנשים לופפות על ראשן". והיינו כנ"ל, ש'כפה' אין זה 'סתם מטפחת', אלא מטפחת כזו שהיא כעין פיסת בד ש'לופפות אותה על ראשן' (והראש מגולה למעלה כלפי השמים). ולפ"ז צ"ל שגם מה שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש (כלים פכ"ט מ"א) גבי "כפה של זקנה" שהוא "מטפחת הראש", ע"ש, שכוונתו בזה ג"כ ל'סוג' של מטפחת, שלופפות אותן על ראשן. ודו"ק. [ובעל כרחינו לומר כן שאין הכיפה והמטפחת שוות, שהרי בהלכות סוטה (פ"ג ה"ה) הנ"ל כתב להדיא דיש ג' כיסויים: רדיד, מטפחת, וכפה. וע"כ לבאר כנ"ל]. והמרכה"מ הנ"ל הוכיח כן מעוד מקומות ברמב"ם, שאין לכפה בית קיבול, אלא היא נכרכת סביב הראש, והראש מגולה כלפי שמים (ומקבלת טומאת מדרס). ע"ש. וציין לחולין (קלח). "כפה של צמר היתה מונחת בראש כהן גדול, ועליה ציץ נתון". [וארחיב בזה להלן בסמוך בע"ה]. ועפ"ז ביאר המרכה"מ את דברי הגמ' ביומא (מו.) לגבי קמחית דאמרה דמעולם לא ראו קורות ביתי "קליעת" שערי, דהכונה בזה היא דלגבי הצדדים (קצה שערויה סביב הראש) כולן היו מכסות בביתן ב"כפה" (הנ"ל), ואילו קמחית התחסדה וכיסתה בביתה גם את אמצע ראשה דהיינו "קליעוניה". [וע"ש עוד שכתב שבעמדה שניה היה מסיר לסוטה גם את הכפה, ושזו כוונתו בהלכה י"א שם. וע' סוטה (ח סע"ב). וזה דלא כמ"ש בשיח יצחק (יוסטמאן, סוטה שם)].

וכן יש להביא ראייה לדבריו בפירוש ה'כפה', מהא דאמרינן בשבת (נו.) במלבושי ותכשיטי האשה, שאסור לה לצאת ב'כבול' לרה"ר (דחיישין שמא תשלוף ותראה לחברתה). ופרשינן בגמ' (שם ע"ב) דהיינו "כיפה של צמר". עוד אמרו במתניתין שם, דאסור לה לצאת ב'טוטפות'. ופירש הרמב"ם בפירוש המשניות (שם פ"ו מ"א): "טוטפות" – ציץ הנקשר על המצח מאוזן לאוזן. וכו'. "כבול" – פיסת בד הנקשרת ג"כ על המצח, והוטפת נתונה עליה, כדי שלא תכאבי את המצח, ולפעמים מתקשטים בה ללא טוטפת. עכ"ל. והיינו שהכבול הזה שנקרא "כיפה של צמר" (כנ"ל) היה פיסת בד שמקיף את המצח והולך אחור [עד העורף ונקשר שם, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ט מהל' כלי מקדש ה"ב, וכדלהלן], וזהו מה שכתב הרמב"ם בחיבורו (שבת פ"ט ה"ז) "לא תצא אשה וכו', ולא בכבול של צמר שמקפת אותו סביב לפניה", וכמו שביאר הרב בני ציון ליכטמאן (סי' שג, סק"ה) שכוונת הרמב"ם בחיבורו הוא כפי שכתב בפיהמ"מ הנ"ל. ע"ש. וכן פסק בשו"ע (סי' שג ס"ב), וז"ל: לא תצא בכפה של צמר, דהיינו חוטי דעמרא דגדילין ועבידי כי הוצא (וע' בב"ח שכתב שצ"ל "כי המנא", דהיינו שעשויים כמין חגורה. וכ"ה בלשון הרא"ש שם פ"ו סי' ב, וכן נראה מרבינו חננאל), ורחבים כשתי אצבעות כשיעור ציץ. עכ"ל.

וכן מתבאר ע"פ מה שכתב רב נטרנאי גאון (בתשובותיו מכוון אופק, עמ' 595, והובא גם באוצר הגאונים שבת ח"ב סי' קעה) ש'כיפה' של צמר המבוארת כאן בלבוש ה'נשים', פירושו כ'כיפה' של צמר שהיתה בראש 'כהן גדול' במסכת חולין (קלח.), דתניא "כיפה של צמר" היתה מונחת בראש כהן גדול, ועליה ציץ נתון, לקיים מה שנאמר (שמות כח, לו) "ושמת אותו על פתיל תכלת". ע"כ. וכן כתבו הר"י"ף (שבת נו.), ובדפי הר"ף"ף הוא בדף כו.:) ורבינו חננאל (שבת שם), שהכיפה של צמר דאמרינן הכא פירושו כההיא דהיתה על הכה"ג. ע"ש. ופירש רבינו חננאל הנ"ל, וז"ל: "זהו חוטי דגילין מעשה עבות, רחבין בשתים ושלוש אצבעות כגון [כמו] אבנט". וכ"ה בספר הנר (שבת שם) בשם רב שרידא גאון. וכיו"ב כתב הר"י"ף שם, וז"ל: ופירושו כיפה של צמר, חוטי דעמרא דגדילין ועבידין כי הוצא (צ"ל המנא=חגורה, ראה לעיל בסוף הקטע הקודם), ורחב שתי אצבעות כשיעור ציץ (ששיעורו ב' אצבעות כדאמרי' בשבת סג.), כדאמרינן (חולין קלח.). כיפה של צמר היה מונח בראש כה"ג וכו'. עכ"ל. וכ"ה ברא"ש (פ"ו סי' ב), ובטור (סי' שג), ובשו"ע (שם ס"ב). וכן כתב

זה דוקא כתב שהוא תלוי במנהג המקומות. אבל אה"נ, מה שהוזכר בגמרא כתובות (עב): שהוא דת יהודית דהיינו כשמכוסה בבגד עם נקבים וכד' (ראה לעיל), שאז צריכה לחבוש מעל זה כיסוי אפילו שאינו חופה את כל גופה אלא העיקר 'כיסוי מלא', אינו יכול להשתנות לעולם. וזהו שכתב הרמב"ם בפכ"ד לגבי דת יהודית "ככל הנשים", ר"ל דחיובא הוא ככל הנשים שבעולם לשים כיסוי מלא (לא דוקא שחופה את כל גופה) ע"ג הכיסוי הגרוע [וכמו שנראה מהפרישה שם]. וגם את"ל שהרדיד המוזכר בפכ"ד הוא ג"כ רדיד החופה את כל גופה, מ"מ אין זה מעיקר חיובי הדת יהודית עצמה, אלא מכיון שבמקומו ובזמנו נהגו שה'כיסוי המלא' יהיה 'כיסוי העוטף את כל הגוף' תפס הרמב"ם בפכ"ד את הדין בלשון של "אין עליה רדיד". ומכיון שאין זה מעיקרי

המאירי (שבת שם, ד"ה ולא) בשם ו"מ. וכ"כ ביתר ביאור ר"א בן הרמב"ם בפירושו על התורה (שמות כח, לו), וז"ל: ושמת אותו על פתיל תכלת, ששני קצות הציץ נקובים, שנכנס בהם פתיל התכלת, ובהיותו פתיל אחד, לא שני פתילים, היה הפתיל בהכרח נכנס בשני קצות הציץ בתוך שני נקביו ונשאר אמצע הפתיל על המצח תחת הציץ, כמו שהזכיר אבי אבא ז"ל. עכ"ל. ור"ל שאם היה שני פתילים אחד יוצא מהנקב הימני ואחד יוצא מהנקב השמאלי (והיו מקיפים את הראש משני הצדדים ונפגשים בעורף ונקשרים), אז היה נמצא שמתחת לציץ לא היה פתיל, והרי כתיב ושמת אותו "על" פתיל תכלת, ולכן בהכרח היה כאן פתיל אחד, שהיה יוצא ונכנס בשני הנקבים ונקשר מאחור ואז ע"כ היה אמצע הפתיל מתחת לציץ. והרי זה כמבואר. (אלא שכתב אח"כ שנראה שהיה רחב מעט פחות מרוחבו של ציץ, כדי שלא יהיה נראה לעין. ע"ש. וכנראה כוונתו מצד יופי וכבוד הציץ שלא יהיה בולט ממנו כלום למעלה או למטה, רק מצדדיו. וכן נראה מההערת המו"ל שם). וזו גם כוונת הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (פ"ט ה"ב) שכתב, וז"ל: ופתיל תכלת למטה ממנו (מהציץ) נכנס מנקב לנקב, כדי שיהיה נקשר בפתיל כנגד העורף. עכ"ל. וכמו שכתבו התורת חיים (חולין שם), והמעשה רוקח (על הרמב"ם פ"י ה"ג), וההר המריה (על הרמב"ם שם, סק"ז), ובוה תירצו את קושיית הכס"מ (על הרמב"ם שם). ע"ש. [וע"ע במלבי"ם (שמות כח, לו), ובמעשי למלך (על הרמב"ם שם), ובפני יהושע (שבת סג:). ואכמ"ל.]

אתה הראת לדעת מכל הנך, דהכיפה של צמר שלבשה האשה (המוזכר בשבת נז). אינה כיפה המכסה את הראש באופן רגיל, אלא רק מקפת אותו. [ואע"פ שבלשונו אין אנו רגילין לקרוא לכיפה כן, אבל כך הוא מפורש בראשונים, וכנ"ל. וגם מצינו לשון "כיפה" כיו"ב בעירובין (יא:) וביומא (יא:), לגבי שער בצורת קשת לענין חיובו במזוזה. וכ"ה ביבמות (פ). בסימני סריס (ע' ברי"ח תא"ו נתיב א' ח"ד דף ט"ז ע"ב). והיסוד הוא ע"פ מה שכתב הרד"ק בספר השרשים (ערך כפף), ש"כפה" הוא מלשון כפיפה. ע"ש היטב. וכ"ה במצודת ציון (איוב טו, לב). ועם כפה זו היתה בבית, וכמו שכתב הרמב"ם בהל' סוטה (פ"ג ה"ה) שהסוטה עומדת ביניהן ו"כפה שעל ראשה כמו שהאשה בתוך ביתה", וכדיאר המרכבת המשנה שם, וכנו' לעיל.

אמנם מצינו לראשונים אחרים שפירשו את "כיפה של צמר" באופן אחר, כגון רש"י (שבת נז: ד"ה אבל, ובעוד מקומות) ומאירי (שם) בפירוש השני ועוד ראשונים [ובערך (ערך כפה) כתב את שני הפירושים], שכתבו שהוא מעין כובע קטן שתחת הסככה. וע"ע ברמב"ן וברשב"א שם. אבל כל הבירור כאן הוא אליבא דהרמב"ם מה הוא נתכוין בכתובו "כיפה", ובדעתו אין שום ספק שנקט כפירוש הר"ח והרי"ף ודעימיהו, וכאמור. ומ"מ באמת גם לפי פירוש הראשונים הסוברים שהוא כובע קטן, אין זה בהכרח שהוא מכסה את כל הראש. ואדרבה בפסקי הרי"ד שם, שביאר את הדברים יותר, כתב להדיא שאינו מכסה את כל הראש אלא הוא רק כנגד קדקדה, וז"ל: כיפה של צמר, שמנחת האשה על ראשה תחת השבכה, כדי לחמם את ראשה, "ואינה מכסה כל ראשה אלא כנגד קדקדה היא", ופעמים שהיא משימה ידה תחת השבכה, ומוציאתה ואינה מגלה ראשה בעבור זה. עכ"ל. וע"ע ברמב"ן שם. וא"כ גם לשיטה זו מובן מה שכתב הרמב"ם בהל' סוטה הנ"ל שעם הכיפה הזאת היתה יושבת בביתה, דכאמור גם לשיטות אלו הכיפה אינה מכסה את כל שערה אלא היא רק כנגד קדקדה. [ואמנם ראיתי מי שכתב שמכיון שלא הזכיר הרמב"ם בהלכותיו (פי"ט ה"ז) "כפה", אלא רק "כבול" של צמר שמקפת אותו סביב לפניה, א"כ חזר בו מפירוש המשניות, ופירש את המילה כבול כהירושלמי (פ"ו ה"ב) שפירש כבול "טבוסה" (שהוא סוג תכשיט, כמ"ש הערוך בערך טבוסה). אולם פשוט שאין זה אלא פירושי מילי בעלמא, דלמה לן למימר שחזר בו מפניה"מ בלא שום טעם, הרי כשם שהוא לא כתב בלשונו "כיפה", גם לא כתב "טבוסה" או פירוש אחר, וא"כ למה נאמר שתפס פירוש הירושלמי יותר מהבבלי ומה שכתב אותו אחד גם לדייק מלשון הרמב"ם בהלכותיו הנ"ל שכתב ש"מקפת אותו סביב לפניה", ולא שהוא על המצח בלבד מתחת לטטפות, דמשמע מזה שחזר בו.

חיובי דת יהודית לכן הוא יכול להשתנות כמבואר בפ"ג, אבל עצם הדת יהודית [שצריך כיסוי גמור] לא תשתנה. וכהתירוץ השני הזה כן כתבו רוב ככל האחרונים, וכנז' לעיל.



תירוץ הבאר שבע

וע"ע בבאר שבע (סי' יח) שביאר [בשם מהר"י קצנלנבוגין] את דברי הרמב"ם בפכ"ד שהצריך רדיד ע"ג המטפחת, באופן אחר מהפרישה, דבאמת המטפחת המוזכרת בפכ"ד היא כיסוי גמור (ודלא כהתירוץ השני של הפרישה הנ"ל שיש חילוק בין כיפה למטפחת), וגם הרדיד המוזכר שם אינו דוקא

הרי כבר ביארנו לעיל באריכות שגם לפי מה שכתב בפריה"מ היא קושרת אותו בעורף (וכמ"ש הרמב"ם בהל' כלי מקדש פ"ט ה"ב), ונמצא שהוא מקיף את פניה, ולא רק על מצחה. וכבר הבאתי שכ"כ גם הבני ציון ליכטמאן (סי' שג סק"ה) שכוונת הרמב"ם בחיבורו היא כפי שכתב בפיה"מ הנ"ל. וזה ברור. וגם אם יהיבנא ליה טעותיה שדעת הרמב"ם בפירוש ה"כבול" כהירושלמי שהוא תכשיט, מ"מ זה דוקא בפירוש ה"כבול", שבו העדיף (לשיטתו) משום מה לנקוט כהירושלמי שפירוש תכשיט, ולא כיפה כהבבלי, אבל בפירוש "כיפה" עצמו לא השתנתה דעתו, והרי הכא איירינן בכיפה. וזה פשוט].

ואגב, מה שהצריך המרכבת המשנה הנ"ל בחצר מטפחת, מבואר בדבריו שם, דהוא משום הירושלמי (כתובות פ"ז ה"ו) דאיתא התם דהיוצאת בקפלטין (מטפחת) לחצר אין בה משום פרוע ראש. ע"ש. הא בלא מטפחת יש בה משום פרוע ראש אף בחצר. ומוכח בדעינן בחצר מטפחת. מיהו נראה מלשון המרכבת המשנה שם דהוא סובר כן גם בדעת הבבלי אלא דבירושלמי מפורש הוא (ע"ש). וצ"ל דס"ל דהא דאמרין בבבלי "ואלא בחצר א"כ לא הנחת בת לא"א שיושבת תחת בעלה", אין הכוונה שם כרש"י ותוס' (דפירשו דאם מיירי בחצר, א"כ מדוע דוקא עם קלתה שרי שם, דמשמע דבלא קלתה [מטפחת] הוי דת יהודית ואסור, הרי א"כ לא הנחת בת וכו', אלא מותר בחצר אף בלא מטפחת), דלפירושם בחצר שרי גם בלא מטפחת, אלא הכוונה דאם מיירי בחצר "פשיטא" ד"עם קלתה" שרי, דאל"כ לא הנחת וכו', וכדפירש גם הב"ב (אהע"ז סי' קטו). [ולפ"ז צ"ל דהירושלמי הנ"ל שכתב כן סובר דאינו פשיטא]. וע"ז משני, דמיירי במחצר לחצר דרך מבוי, דע"ז אשמעינן רי"ח דאפילו בכה"ג אין בקלתה משום פרוע ראש. ומה שכתב המרכבת המשנה שמחצר לחצר דרך מבוי אסור לכתחילה, הוא מלשון הרמב"ם (שם) שכתב על זה שרק "אינה עוברת על דת", דמשמע דלכתחילה מיהא אסור, וכנראה ס"ל דהא דארי"ח (כתובות עב:) קלתה אין בה משום פרוע ראש (ואסקינן מחצר לחצר דרך מבוי) היינו רק לענין שאינה עוברת על דת אבל לכתחילה מיהא אסור. וכיו"ב למד הב"י (אהע"ז סי' קטו) בדעת הטור (שם) [אלא שהב"י כתב רק ש"אינו הגון"], ועי"ש בדרכי משה (אות ד) מה שדחה את דברי הב"י. ומאי דאמרין בירושלמי שם דלמבוי יש בה משום פרוע ראש, היינו למבוי מפולש וכמו שכתב הרמב"ם בפכ"ד מהל' אישות הי"ב, וכדיבאר המ"מ שם. ונמצא לפי האמור, דבבית מותרת עם כיפה, ובחצר מותרת עם מטפחת, ובמבוי שאינו מפולש עם מטפחת אינה עוברת על דת (אבל לכתחילה אסור), וברה"ר (או במבוי מפולש או בחצר שבוקעים בה רבים) היוצאת במטפחת הויא עוברת על דת, דצריך שם רדיד (והיינו כיסוי מלא ללא נקבים וכנ"ל).

ומ"מ אין בכל הנכתב בקטע האחרון נפק"מ לגוף נידון דידן, כי גם אם נאמר דהירושלמי והבבלי חלוקים, ולדעת הבבלי מותר בחצר אפילו בלא מטפחת (כדפירשו שם רש"י ותוס' וכנ"ל), מ"מ הפירוש של 'כיפה' ו'מטפחת' לא משתנה. והיינו דלבבלי בבית ובחצר מותרת לילך גם בלא מטפחת (דלא כהירושלמי שבחצר צריך מטפחת), אבל עכ"פ דוקא עם כיפה (ובזה פליג על רש"י ותוס' שהתירו שם פריעת ראש לגמרי), ומחצר לחצר דרך מבוי צריך מטפחת (אע"פ שמנוקבת, דזהו היתרא דקלתה דאסיקנא דמחצר לחצר דרך מבוי איירי), וברה"ר (או במבוי מפולש) צריך רדיד שהוא צע"ף (המכסה היטב ללא נקבים. דזהו דינא דדת יהודית להוסיף על קלתה = מטפחת מנוקבת). [ונראה דהכריח את המרכבת המשנה לומר דהרמב"ם פסק כהירושלמי (וסובר דגם הבבלי מודה לזה וכנ"ל), משום דמפשטות הרמב"ם משמע שהיה איזה שימוש במטפחת גם לענין לכתחילה, ולא רק לענין שאינה עוברת על דת, וזהו כהמבואר בירושלמי, דבחצר מותרת לכתחילה לילך עם מטפחת (ובמבוי אינה עוברת על דת), משא"כ לפי פשטות הבבלי מותרת שם גם עם כיפה לכל היותר. וק"ל].

מהו ה'כפה' הנזכרת בפ"ג:

החופה את כל הגוף (ודלא כהתירוץ הראשון של הפרישה, שלפ"ז הרדיד הזה תלוי במנהגי המקומות), אלא שהרדיד הנוסף הוא בשביל כיסוי נוסף, כי צריך 'שתי כיסויים', וגם אפשר שלא רק שצריך שני כיסויים אלא צריך גם שיהיו שניהם 'עבידי ביחוד לכיסוי השיער' (ולא לשם הנחת חפצים שם, כקלתה דפירש"י כתובות עב: ד"ה קלתה שהוא עשוי לתת בו פלך ופשתן). ובזה חידש הרמב"ם שלא רק קלתה ה'מנוקב' ו'לא עשוי לשם כיסוי', לא מהני, אלא אפי' מטפחת, שהוא גם כיסוי 'לא מנוקב' וגם 'עשוי לשם כיסוי', לא מהני, אלא צריך שני כיסויים כאלו כמו מטפחת. עכת"ד. ע"ש.

ועכ"פ לפי כל זה נמצא דהכפה המוזכר ברמב"ם בהל' סוטה הוא כיסוי גרוע, דלכן היא יושבת איתו רק בביתה [ולמבואר במרכה"מ הנ"ל היינו שהיתה מקפת סביב הראש ולמעלה כנגד השמים היה מגולה], ולכאורה הקושיא הראשונה שהקשו בתחילת ההערה במקומה עומדת, דהלא לכו"ע (לשני התירוצים של הפרישה הנ"ל) הכיפה המוזכרת בפ"ג מהל' אישות היא כיסוי גמור [והרדיד (החופה את כל גופה) שמעליו תלוי במנהג המקומות], ונמצא דסתרי אהדי.

וצ"ל דעם אותה רצועה היה ניתן לעשות שימושים שונים, כשהיא היתה בתוך ביתה הסתפקה בליפוף סביב ראשה באופן שקליעותיה שבאמצע ראשה היו מגולים (וזהו הכיפה שברמב"ם בהל' סוטה שהיתה עם זה בבית), ואילו ביציאתה לבחור היתה מלפפת על כל ראשה (וזהו הכיפה שברמב"ם בפ"ג מהל' אישות שהיה כיסוי גמור וכו"ל). וכעין זה כתב בספר את צנועים חכמה (ח"א עמ' קמב). ע"ש. או ד"ל דתרי כיפה נינהו, אחת מתלפפת סביב ראשה ואמצע ראשה מגולה, ואחת היא כעין כובע על כל ראשה והיא כיסוי גמור. ועיין בערוך (ערך כפה) שהביא את שני הפירושים, ואפשר דאין כוונתו דפליגי, אלא לפעמים מתפרש כך ולפעמים כך. [וגם בשו"ת חקל יצחק (סי' פא ד"ה איברא) כתב דשני מיני כפות יש. ע"ש. אמנם הוא כתב שאחת כעין סבכה ואחת כיסוי גמור, אולם לפי דרכנו שהמטפחת היא סבכה מנוקבת (וכמו שגם אביא להלן בשם הרמב"ם גופיה) ואילו הכיפה היא פיסת בד המתלפפת סביב ראשה, צ"ל באופן אחר, שאחת מתלפפת סביב ואחת כיסוי גמור, וכאמור].

גם הרמ"ל שחור וצ"ל בספרו בגדי הכונה (עמ' קנו-קנו) כתב לבאר שיש ג' סוגי כיסויים, רק באופן שונה קצת מהמרכבת המשנה הנ"ל, כי למרכה"מ בבית היתה עם פיסת בד המתלפפת, ובחצרה או מחצר לחצר דרך מבו (תלוי לפשטות הבבלי או לירושלמי וכו"ל) היתה עם מטפחת (מנוקבת). והיא הקלתה. וברה"ר עם רדיד (דהיינו כיסוי גמור, ובחלק מהמקומות נהגו ברדיד שחופה את כל גופה). ואילו לרמ"ל שחור הנו', בביתה ובחצרה (ומחצר לחצר דרך מבו) היתה עם כיפה, שהיא כמין כובע קטן על אמצע ראשה וסביב הראש היה מגולה (וזה הקלתה). וברה"ר היתה מוסיפה גם כפה, שהיא פיסת בד המתלפפת סביב ראשה המכסה את המקום הגלוי הנשאר, ובמקומות מסויימים היתה גם מכסה את הכל ברדיד החופה את כל גופה.

וביתר ביאור, לדברי הרמ"ל שחור יש שני סוגי כפה, האחד שהוא כעין כובע, כמין חצי כדור חלול, והשני שהוא מין צעיף שאין לו בית קיבול ולא הייתה לה צורה קבועה להשתמש בה, פעמים היתה האשה עוטפת בה ראשה כמו במטפחת, ופעמים היא צונפת את הצעיף סביב ראשה ואמצע הראש מגולה, ופעמים שהיתה האשה לובשת גם כיפה [מין כובע] על ראשה, וגם כפה [מין צעיף] מסביב לראשה. [וע"ש שכתב שזה תלוי אם כתוב "כיפה" או "כפה", ד"כיפה" (עם יו"ד, ופ"א רפה), היא כעין כובע, ואילו "כפה" (בלי יו"ד, והכ"ף פתוחה ופ"א קמוצה) היא כעין צעיף. וע"ש הוכחותיו לזה]. ומנהגן של הנשים היה, ללבוש בבית כיפה כמו כובע על הראש לכיסוי שערותיהן שבמרכז הראש, ובשוק היו חופפות סביב ראשן גם כפה שהיא צעיף, והיו מקומות שלא היו מסתפקות ביציאתן בצעיף שסביב הראש והכובע שבתוכו, אלא היו מוסיפות רדיד החופה את כל גופן. ע"ש.

ועפ"ז ביאר שם, דהכפה שכתב הרמב"ם בפ"ג מהל' אישות הי"א, שמבואר שם שהרדיד שמעליו הוא תלוי במנהג המקומות ויש מקומות שהיו הולכים בלעדי ומסתפקים בכפה, היינו שהיה להם גם הכיפה שהיא מעין כובע על אמצע הראש וגם כפה שהיא מין צעיף שמכסה סביב הראש, ונמצא שהיו מכוסות לגמרי (והרדיד שחופה את כל הגוף היה תלוי במנהג המקומות). ואילו הכיפה המוזכרת בפ"ג מהל' סוטה (ה"ה) שעמה היתה יושבת בתוך ביתה דוקא, היינו הכיפה שהיא מעין כובע, והמטפחת המוזכרת שם הכוונה לכפה שהיא מין צעיף [ואיתו היו יוצאין לחוץ], והרדיד שם הכוונה לרדיד החופה את כל גופה במקומות שנהגו כן. כלומר שהיה הכהן מסיר מהסוטה את הרדיד החופה את כל גופה, וכן

אם לדבריו דת יהודית משתנה או לא

ולפי דבריו ג"כ אין הוכחה דמועיל שינוי המקומות, כי מה שכתב הרמב"ם בפי"ג שהרדיד תלוי במנהג המקומות היינו ברדיד המכסה את כל הגוף, כמו שכתוב שם [וצ"ל דמלבד הכפה שם היה עוד כיסוי מתחתיו כדי שיהיו שני כיסויים. ועיקר כוונתו שם לומר שבמקום שנהגו להוסיף רדיד החופה את כל גופה, צריך ליתן לה זאת (הפחות שבהם), אבל לא נכנס לגוף הכיסוי הפשוט (הכפה), מה וכמה יש בו, ובשו"ע (סי' עג) בכלל השמיט את הכפה, כי זה לא הנידון שם כלל כאמור], שזה באמת לא הוצרך ב'דת יהודית', אלא נהגו כן רק בחלק מהמקומות, ולכן תלוי ועומד במנהג. אבל בפכ"ד גבי 'דת יהודית', שכולן נהגו כן והוי כחלק מה'דת' שלנו, לא

את הכפה שהוא הצעיף [וכלשון הגמ' (סוטה ח:)] "לפיכך כהן נוטל כפה מעל ראשה ומניחו תחת רגליה", ובלשון התוספתא (פ"ג ה"א) "לכך נוטל כהן צעיפה מעל ראשה ומניח תחת רגליו", ומשאר אותה עם הכיפה שהיא מעין כובע שאיתו היתה בבית. וקלתה' שכתוב בגמ' כתובות (עב:) שהיא דת יהודית, היא הכיפה [מין כובע], שכשיצאת לחוץ צריכה לחפוף למעלה בצעיף שיכסה את המסביב, משום דת יהודית. ע"ש.

וצ"ל שהבין שמה שכתב הרמב"ם בדינא דדת יהודית שלא מספיק "מטפחת" אלא צריך גם רדיד, שאין כוונתו על דינא דקלתה' ממש (כי כאמור פירש ש'קלתה' זה לא מטפחת, אלא זה ה'כיפה' שהוא מעין כובע', ומדין דת יהודית צריך ומספיק שתוסיף "מטפחת", שתכסה את המסביב, ואי"צ גם רדיד), אלא כוונתו על מנהג נוסף, שבמקומות שנהגו להוסיף מלבד המטפחת שהקיפה סביב הראש (ונמצא מכוסה לגמרי) גם רדיד החופה את כל הגוף, הרי זה נכלל בגדר דת יהודית.

ונמצא דגם לפי פירוש זה אין ראייה דדת יהודית משתנה, כי דוקא במנהג שהונהג אח"כ רק בחלק מהמקומות, כגון הרדיד החופה את כל גופה, בזה אמרינן דאע"פ שבאותו מקום יש לנהוג כנהוג שם, מ"מ אין זה מחייב את כלל בנות ישראל וכמ"ש הרמב"ם בפי"ג. משא"כ דת יהודית שקיבלו עליהם עוד בזמן הגמרא, דהיינו כגון שיש ללבוש צעיף מסביב הכובע שבאמצע ראשה, דמשמע שזה היה קבלת כלל בנות ישראל בזמנם, תו לא פקע. וכיו"ב נכתוב להלן בדעת הפרישה בתירוצו הראשון. ע"ש. [ומ"מ לכאור' יש לעיין לפי פירושו מדוע בביתה היתה יושבת בכיפה (שהיא מעין כובע), הלא ממ"נ אם זה הקלתה' וכאמור, הרי בגמ' (כתובות עב:) איתא שאי"צ את הקלתה' בביתה וחצרה, שהרי אם כן לא הנחת וכו', ולא נצרכה אלא למחצר לחצר דרך מבוי כמבואר שם. ובשלמא להמרכה' מ"מ הנ"ל שה'קלתה' זה המטפחת והיא כיסוי הראש (ולא רק סביב הראש. אלא שהיתה מנוקבת וכו"ל) ואילו ה'כפה' שהיא סביב לראש (שאינה היא בביתה) אינו 'קלתה', אתי שפיר, כי באמת בביתה אינה עם קלתה' (אמנם לא בפרוע ראש לגמרי, אלא מעין חגורה הסובב את ראשה. ובגמ' לא כתוב שהיתה פרועה ראש לגמרי, אלא שלא היתה עם קלתה). אבל להרב בגדי כהונה הנ"ל שהקלתה היא הכיפה שהיא מעין כובע, ואיתה יושבת בתוך ביתה, צריך ביאור, שהרי כאמור בביתה לא היתה עם קלתה. וצ"ל דהוא הבין שהרמב"ם פסק כהירושלמי דאף בחצירה צריך קלתה, והבין גם שה"ה בביתה (אלא שאפילו בחצירה סגי בקלתה). או כמ"ש האגרות משה (חאה"ע סי' מח) שלא לדינא מצריך הרמב"ם שבביתה תכסה בכיפה ד(א"כ) היה לו לכתוב זה במקומו בפכ"ד מאישות שיש עוד דין שלישי (ג). שבביתה תכסה בכיפה, (ב). ומחצר לחצר דרך מבוי צריכה מטפחת דוקא שלא להתחשב עוברת על דת, (א). ובשוק ומבוי מפולש צריכה רדיד. ולכן משמע שכוונתו רק לדין הסוטה, שאף מתחילה קודם שהגיע זמן שהכהן יגלה שער מ"מ אין מניחין אותה ללבוש רדיד ומטפחת אלא כיפה, שלזה אין שום חשיבות, דגם בביתה רגילה ללבושה ששם אין לובשת לחשיבות, אבל אין כוונתו שלובשתו לכיפה גם בביתה בשביל איסור פריעת ראש דודאי גם להרמב"ם מותרת אף שאוסר בחצר להב"ח. עכ"ל].

טז. אמנם עיין להלן שאינו מוכרח.

יז. ביאור דברי הבית שמואל:

ובהיותי בזה ראיתי להגאון בית שמואל (אה"ע סי' קטו סק"ט) שכתב, דאמרינן בירושלמי (פ"ז ה"ו) דהיוצאת בקפלוטות "היינו רדיד", אין בו משום פריעת הראש בחצר, אבל במבוי יש בו משום פריעת הראש דהיינו דת יהודית. עכ"ל.

ויש להבין, דהנה אמנם ידוע שדעת הירושלמי דלא כהבבלי, וסובר דבבבלי אסור לילך פרועת ראש אלא צריך לפחות קלתה' (ויש שמבארים כן גם בבבלי, ואכמ"ל, ועיין מזה קצת לעיל בהערה בסמוך) [ובמבוי וברה"ר גם זה אסור], אבל

איירינן אלא ב'שני כיסויים', בלי קשר ל'כיסוי כזה שמכסה את כל הגוף', שהרי גם בכיסוי גמור קטן על ראשה מגיעה התועלת שנצרכת בו מדת יהודית לשיטתו וכן"ל [ולכן נקט 'רדיד' סתמא, דהיינו שאינו בדוקא כזה שחופה את כל גופה, וכמו שמצינו סוג רדיד כזה בהרבה מקומות. וכפי שהארכתי לעיל על דברי הפרישה בתירוצו השני, קחנו משם], והוא באמת לא משתנה". וכפי שכבר כתבתי לעיל (על דברי הפרישה בתירוצו השני) - גם את"ל שהרדיד המוזכר בפכ"ד הוא ג"כ רדיד החופה את כל גופה, מ"מ אין זה מעיקר חיובי דת יהודית, אלא מכיון שבמקומו ובזמנו נהגו שה'כיסוי השני' יהיה 'כיסוי העוטף את כל הגוף' תפס הרמב"ם בפכ"ד את הדין

מ"מ צ"ב מהו הרדיד שעליו נתכוין הב"ש ש"אסור" לצאת בו במבוי (וכ"ש ברה"ר) ויש בו משום דת יהודית. הלא הרמב"ם (פכ"ד מהל' אישות) כתב שמדת יהודית אדרבה אין להסתפק במטפחת, אלא יש לילך "דוקא עם רדיד" (ולרוב הפוסקים פירושו כיסוי אטום ואינו מחייב שיכסה את כל גופה וכן"ל, אמנם גם למפרשים האחרים קשה). אלמא הרדיד הוא כיסוי מעולה שיש לצאת עמו אפילו לרה"ר, והיאך כתב הב"ש ש"במבוי יש בו משום פריעת הראש דהיינו דת יהודית". ומכלל זה יש לשאול מדוע בחצר צריך את הרדיד הזה, הלא גם לירושלמי שמצריך בחצר קלטה, מ"מ רדיד לא צריך.

אך שוב בינות, דנראה דהב"ש הבין שמה שכתב הרמב"ם דעוברת על דת יהודית "אם אין לה רדיד כשאר נשים", אין פירושו שאין לה כלל לבוש כזה שנקרא "רדיד" (כפי שלשאר נשים יש לבוש כזה), אלא כוונתו שאמנם יש לה "רדיד", אבל אין לה אותו סוג של רדיד כזה שהוא כמו שיש לשאר נשים. 'אע"פ שיש לה' איזה 'מטפחת', ר"ל איזה בד מסויים. ולפ"ז אתי שפיר לשון הב"ש שם "ואם ראשה מכוסה בקלתה או בשאר דבר אלא שאינו מכוסה כדרך הנשים", דר"ל שכל הבעיה בקלתה היא שזה לא כדרך הנשים (ואולי הוא גם אטום לשיטתו), ולכן ה"ה "שאר דבר" שאינו כדרך הנשים. וממילא גם א"ש מה שכתב אח"כ ש'קפליטין' היינו רדיד', כי הכוונה בזה לאיזה סתם רדיד (כיסוי) שאינו כדרך הנשים [ולא בא אלא לפרש מהו "קפליטין", לומר דזה כיסוי]. ואף אם זה נראה עדיין קצת דוחק בלשון הרמב"ם, מ"מ כן מוכרח שהבין עכ"פ הב"ש בדעתו. [ודע דאין ללמוד מזה טענת הבל שיש "אסור" ללבוש חצאיות ארוכות מפני שאינו מצוי כ"כ לצערינו, ולכאורה הוי 'כיסוי שונה משאר כיסויים שדרך נשים ללבוש היום'. דמלבד זה שכיום ב"ה זה יותר מצוי, וגם החוש מכחישו שאין דבר זה בולט, גם כל הנידון כאן היה על "סוג" הכיסוי, שאם הוא משונה במיוחד זה אסור, אבל אם זה בסגנון אותו בגד אלא שהוא יותר ארוך, אין זה משונה כ"כ. בפרט שכאשר אין בכלל כיסוי בחלק הזה (כלומר בחלק התחתון של הרגל) זה עצמו בעייתו. ולכן בודאי שאין 'בעיה' ללבוש בגד ארוך עד הקרסול (ואדרבה חובה הוא), ואף שלובשות גרביים, מ"מ אין זה נחשב כיסוי, מאחר שהוא צמוד וכ"ש אם הוא בצבע הרגל דכמאן דליאת הוא. ובפרט שהנידון בדברי הב"ש הוא על שני סוגי כיסויים, שלא בהכרח אחד יש בו צניעות יתירה על חבירו, ורק מפני שלא רגילים באחד מהם הוא אסור עקב היותו משונה. אבל אם בכיסוי אחד יש צניעות יתירה על חבירו, אדרבה יש להעדיף אותו, אף אם הוא קצת משונה. וגם בפרט שאין נראה בפוסקים שהבינו כהב"ש. וזה ברור. ובמקו"א הארכתי עוד בזה].

אם לפי דבריו דת יהודית משתנה או לא:

ולפי פירושו ג"כ אין ראייה (מהרדיד החופה את כל גופה דאיתא בפרק יג שתלוי במנהג המקומות) שדת יהודית יכולה להשתנות, שהרי לדבריו אין מדובר בסוגי כיסויים גרועים וטובים, ארוכים וקצרים, אלא מדובר על כיסוי שונה משאר נשים, שלכו"ע הוא בולט, והמונח 'כיסוי שונה ובולט' משאר נשים, לא יכול להשתנות. ודו"ק. משא"כ בפרק יג, מיירי הרמב"ם בנידון איזה אורך צריך להיות הכיסוי העליון, ובוה אה"נ האורך הזה שחופה את כל גופה תלוי במנהג המקומות, דאינו מדיני דת יהודית כמבואר. ואע"פ שבתחילה כתב הב"ש לשון "קלתה" ועכשיו שינה לשונו לרדיד, היינו משום דעכשיו קאי על הירושלמי דקאמר בלשון "קפליטין", וזה אינו "קלתה" אלא סתם בגד. ולכן שינה הב"ש ופירש דכוונת הירושלמי ל"רדיד", ר"ל סתם בגד שאינו ככל הנשים [והרמב"ם העדיף לקרוא ל"סתם בגד" (שאינו כדרך הנשים) "מטפחת", שיש עליה רק את זה ואין עליה "רדיד ככל הנשים", כלומר בד כזה שהוא ככל הנשים. וק"ל].

דרך נוספת בביאור דברי הב"ש:

ויש מקום לפרש את הב"ש בדרך מעין הנ"ל אבל שונה קצת, דהיינו דעוברת על דת יהודית "אם אין לה רדיד כשאר

בלשון של "אין עליה רדיד", ומכיון שאין זה מעיקרי חיובי דת יהודית לכן הוא יכול להשתנות כמבואר בפ"ג, אבל עצם הדת יהודית לא תשתנה.

ולכאורה עדיין יש לדקדק במה שכתב הרמב"ם בפ"ג "מקום שדרך שלא תצא אשה לשוק בכפה בלבד עד שיהיה עליה רדיד החופה את כל גופה כמו טלית", דנהי דעצם הרדיד הגדול הזה לא היה מדיני דת יהודית ולכן הוא יכול להשתנות, וכאמור, מ"מ ס"ס מוכח מכאן דהיו מקומות שהיו הולכות ב'כפה' בלבד, ולא עם שני כיסויים, אלמא דת יהודית יכולה להשתנות בין המקומות. [ובשלמא להפרישה בפירוש השני הנ"ל, הדת יהודית מצריכה שיהיה 'כיסוי גמור' ללא נקבים וכו' לאפוקי יציאה ב'מטפחת' מנוקבת (או שקופה וכד'. ראה לעיל) בלבד, ולכן כיון

נשים", ג"כ אין פירושו שאין לה כלל לבוש כזה שנקרא "רדיד" (כפי שלשאר נשים יש לבוש כזה), אלא כוונתו דאכן יש לה רדיד אבל הוא "לא מכסה כשאר הנשים", דהיינו שמעט שערות מתגלות (ולא כפי שכתבתי לעיל שהוא משונה בעצמותו מכיסויים של שאר נשים).

אבל לכאורה לא משמע כן כ"כ ברמב"ם, שכתב "ואין עליה רדיד ככל הנשים", דמשמע שהכיסוי בעצמותו שונה משל כל הנשים, ולא שאין עליה רדיד "שמכסה" כשאר נשים. ודו"ק. [אמנם יתכן שהב"ש הבין באמת כאמור, אלא שהשאלה היא עליו, שמהרמב"ם לא משמע כן].

ועכ"פ גם אם נימא כפירוש זה, א"א להוכיח מהרדיד דפ"ג שדת יהודית משתנה, כי הרדיד שחופה את כל גופה אינו מדיני דת יהודית, ולכן הוא משתנה בין המקומות, ורק העניין ש'כסה את כל השערות' הוא זה שנצרך מדיני דת יהודית (כנ"ל), ואכן אינו יכול להשתנות.

יח. ובשו"ת להורות נתן (ח"ה עמ' קפה) כתב מצד אחר, דהיינו שגם מה שהזכיר הרמב"ם בפכ"ד שצריך שני כיסויים משתנה במנהגי המקומות (ודייק כן ממ"ש הרמב"ם שם "ככל הנשים". וראה להלן בסמוך שא"ז מוכרח כלל), אלא שמ"מ המשנה והגמ' בכתובות גבי דת יהודית לא מיירי בזה אלא בקלתה המנוקבת, ורק הרמב"ם הוסיף שגם כיסוי מלא לא מהני אלא צריך ב' כיסויים (כנראה לפי מנהג שנהגו אח"כ בחלק מהמקומות במקומו ובזמנו), ולכן זה משתנה, אבל הדת יהודית של הגמ' (שאסור קלתה המנוקבת) לא משתנה לעולם, דחייב צניעות המובא במשנה ובש"ס אינו ניתן לשינוי ע"ש.

מיהו לענ"ד נראה דאי משום הא לא איריא, שהרי הבאר שבע הנ"ל כתב ש'קלתה' שהוזכרה בש"ס לאו דוקא, דהיינו שהגמ' ס"ח כתבה שקלתה לא מועילה, אבל מה כן מועיל הגמ' לא כתבה. ובוזה ביאר הרמב"ם (לפי פירוש הבאר שבע) דמה שמועיל הוא דוקא אם יש 'שני' כיסויים ה'מיוחדים' לכיסוי (ועיין להלן בהערה הבאה מה שהקשינו ע"ז), וא"כ חזו"ן דגם זה נצרך מהדת יהודית של הגמ' [ולא כפי שכתב הלהורות נתן שרק איסור קלתה נכלל בו]. אלא שכאמור בפנים, עדיין אין ראיה מזה שדת יהודית יכולה להשתנות, שהרי מה שמצינו בפ"ג שמשנתה מיירי על כיסוי שחופה את כל גופה, ולא על 'שני כיסויים', שהוא מהדת יהודית והוא לעולם לא יכול להשתנות.

ביאור לשון "ככל הנשים":

ומה שדייק שם מדכתב הרמב"ם גבי הרדיד (שהוא שני כיסויים לפירוש זה) "ככל הנשים" דמשמע שיש בזה קפידי שיהיה 'ככל הנשים'. ע"ש, אינו מוכרח, כי מה שכתב הרמב"ם וראשה פרוץ ואין עליה רדיד 'ככל הנשים' היינו כדי לבאר באיזה רדיד מיירי, דהיינו הרדיד הידוע שבכל הנשים, שצורתו היתה מפורסמת, שבכל המקומות נהגו בו כיון שהוא חובה [להניחו ע"ג הכיסוי הראשון] (לבאר שבע) או ע"ג הכיסוי המנוקב (לב"ח ודעמיה), בשונה מלעיל בפרק יג, ששם מיירי על רדיד שאינו קבוע בכל מקום, ולכן שם הוצרך לפרש יותר: שלא תצא אשה לשוק בכפה שעל ראשה בלבד עד שיהיה עליה 'רדיד החופה את כל גופה כמו טלית'. וכיו"ב כתב בקונטרס 'מטפחת ורדיד' (עמ' 8-9). ע"ש. [וגם את"ל שכוונתו לתלות את זה במה ששאר נשים חובשות, יש לומר שכוונתו בכותבו "ואין עליה רדיד ככל הנשים" שאין עליה רדיד מ'סוג' כזה של כל הנשים, אבל לא אם בכלל לשים רדיד, שזהו הדת יהודית עצמו. וק"ל].

ויותר נראה שזה כעין טעם וביאור לדת יהודית, דהיינו שצריכה להוסיף רדיד מכיון ש'כך נהגים כל הנשים', דהיינו כל נשות ישראל הצנועות, וכפי שפתח הרמב"ם בהלכה זו "ואי זו היא דת יהודית, הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל" [וכ"כ הרשב"א (בשו"ת חלק ה' סי' רמו): "שנהגו היהודים לנהוג בנות ישראל בצניעות". וכן כתבו עוד ראשונים], דעל

ש'כיפה' זו דפי"ג היתה 'כיסוי גמור', לכן לא צריך מדת יהודית עוד כיסוי (ורק יש מקומות שנהגו להוסיף על זה כיסוי החופה את כל גופה). משא"כ לבאר שבע, דהדת יהודית מצריכה 'שני כיסויים', לכאורה מוכח דאעפ"כ יש מקומות שנהגו לילך בכפה בלבד דלא כהדת יהודית הנו', וכאמור].

אך יש לדחות, דמלבד הכפה שם אכן היה עוד כיסוי מתחתיו כדי שיהיו שני כיסויים, ועיקר כוונתו שם לומר שבמקום שנהגו להוסיף רדיד החופה את כל גופה, צריך ליתן לה זאת (הפחות שבהם), אבל הוא לא נכנס לגוף הכיסוי הפשוט [הכפה] מה וכמה יש בו. ובשו"ע (סי' עג) בכלל השמיט את הכפה, כי זה לא הנידון שם כלל כאמור, אלא הדיון שם הוא רק סביב הכיסוי העליון החופה את כל גופה שנהגו בו בחלק מהמקומות^ט. ואף שזה קצת דוחק, מ"מ ההכרח לא יגונה, דדוחק עצום לומר שדינא דקלתה (דלבאר שבע היינו הכיסוי ראשון) משתנה בין המקומות, כאשר אין בזה שום רמז ולא חצי רמז בראשונים בכתובות שם, וגם הרמב"ם משמיע לנו זאת בדרך אגב בדיני כסות (פרק יג) ולא במקומו בפכ"ד גבי דת יהודית [וגם זאת כנגד שאר ראיות ברורות שהבאנו בס"ד דדת יהודית לא יכולה להשתנות]. ובלא"ה כבר כתבתי שמרוב האחרונים נראה דלא כביאור הבאר שבע הנו' (אלא כהפירוש השני של הפרישה), וגם דבריו מוקשים וכדלהלן. ובנוסף גם את"ל שאכן מוכח מכאן שהרדיד הנצרך מדת יהודית משתנה בין המקומות, עדיין א"א להביא ראיה מזה לנידו"ה, משום דשאני התם, שכנראה היה חילוק מנהגי מקומות בזה, אבל דבר שנהגו בו כבר כולם, כמו כיסוי השוק, לא יכול להשתנות לעולם, כמבואר בריב"ש ובשו"ע יו"ד סי' ריד, כדלקמן באריכות.



דחיית התשובה מאהבה את ביאור הבאר שבע

אמנם לקושטא כבר בא חכם ודחה דברי הבאר שבע הנ"ל, הלא ניהו הגאון תשובה מאהבה (ח"א סי' מח), וז"ל: הנה דברים האלה אין הדעת סובלתן, לומר ששער ראש האשה צריך כלי

זה כתב שמשו"ה אם היא מכוסה רק במטפחת ואינה מכוסה ברדיד ככל נשות ישראל (בדורות המתוקנים), היא עוברת על 'דת יהודית', דכך הוא המנהג המתוקן שצריך להיות, כפי שבנות ישראל נוהגות בדורות המתוקנים. ורחוק מאד לומר שעלתה בדעתו לתלות זאת במנהג שבאיה זמן יהיו מקומות שכל הנשים ישנו את לבושיהן [ואם כוונתו על אותו הזמן עצמו שיש מקומות שנהגו כן ויש שלא, הו"ל לפרש כן בהדיא כאן בפכ"ד ש"הכל כמנהג המדינה", ולא לסמוך על דיוק כזה של "ככל הנשים" (שאדרבה בפשוטו משמע להיפך, דהיינו שכך נוהגות 'כל' הנשים, וכפי שהבין הפרישה בתחילה, אלא שבתירוץ הראשון 'נדחק' לפרש שהכוונה לכל נשי אותו מקום, אבל ברור שזה דוחק גדול) או על סתירה מדבריו שבפי"ג], אלא כאמור כוונתו שכך הוא המנהג המתוקן שכל בנות ישראל נוהגות וצריכות לנהוג. וזה ברור לענ"ה. וכן ביאר לשון זו הרה"ג מאיר עוזר שליט"א. וכן סתמות הפוסקים שהביאו את דברי הרמב"ם ולא עלה בדעתם לומר שזה תלוי במנהג (ולכל היותר יהיה בכלל חומרא שנהגו בנות ישראל, והרי מבואר בריב"ש ובעוד הרבה ראשונים, וכ"פ בשו"ע ביו"ד סי' ריד, שמנהג כזה לא יכול להשתנות כלל ועיקר. כפי שיתבאר לקמן באריכות).

יט. דזה לשון השו"ע שם: ואם באותו מקום אין דרך לצאת אשה לשוק (השמיט) – בכפה שעל ראשה בלבד^ט עד שיהא עליה רדיד החופה את כל גופה, נותן לה רדיד הפחות שבכל הרדידין. עכ"ל. ומדלא הזכיר את הכיפה משמע שאין כאן ברדיד עניין של 'שני כיסויים', אלא רק עניין של חיפוי כל גופה. ודו"ק.

בתוך כלי וצריך דעבוד לשמה [כלומר] דעביד ביחוד לשם כיסוי²². ו[עוד], איך יעלה על דעת שרבינו משה [הרמב"ם] הוסיף מדעתו דבר שאינו נזכר בתלמוד, ולא עוד אלא שישתוק מגוף הדבר שנזכר בש"ס דהיינו קלתה, ומנא ליה חידוש זה מאמר שלא נזכר בגמרא²³, ועוד הס לא להזכיר להיות מצוה או רשות לגרש בנות ישראל ולהיות יוצאות בלא כתובה ב'סברות כרסיות' להמציא שהן עוברות על דת יהודית בדברים שאינם מפורשים בגמרא והראשונים²⁴. ובאמת כבוד תורתו הקדושה שגה בזה, כי המטפחת שנקט הרמב"ם היא נמי מעשה רשת כמו סל,

כ). ביאורי החקל יצחק והלהורות נתן והשבט הלוי ומשא ומתן בדבריהם:

אמנם בשו"ת חקל יצחק (ס' פא, עמ' רכב) ביאר שהוא משום חומרת גילוי שיער וכדאיתא בזהר וכו', ולכן הצריכוהו שמירה יתירה, ע"ש. אך אינו מחזור לענ"ד ואכמ"ל (וע"ע במה שכתבתי להלן בהערה זו על דברי השבט הלוי והצמח צדק), וגם לא ענה על כך שהצריך הבאר שבע דעבוד לשם כיסוי, מאי טעמא דהך מילתא [מלבד שאר הקושיות על פירוש זה, והוכחות כפירוש התשובה מאהבה והב"ח ודעימיה, כדלהלן].

ובשו"ת להורות נתן (ח"ה עמ' קפה) הביא את קושיית התשובה מאהבה הנ"ל, דמה סברא איכא בשני כיסויים ודעבידי לשמה וכו'. וכתב לבאר, דלגבי מה שהצריך 'שני כיסויים', הוא מנהג צניעות יתירה ללבוש בגד עליון כטלית (ולגבי הא דצריך דעבידי לשמה ראה להלן בהערה הבאה משמו). ע"ש.

אך לענ"ד לא משמע כן בבאר שבע הנ"ל, אלא משמע שהצורך הוא ב"שני כיסויים" גופייהו, ולא שהכיסוי הנוסף הוא נצרך מצד זה 'שהוא עוטף את כל הגוף'. ע"ש היטב. מיהו אפשר שכוונת הרב להורות נתן היא שעל ידי הכיסוי השני הוי צניעות יתירה לענין שיהיה מובטח שיתכסו היטב כל השערות ולא יתגלו אפילו מעט (כהשבט הלוי דלהלן), אלא שיש מקומות שהכיסוי השני נעשה באופן שנמשך 'לכל גופה'. ע"ש בלשונו.

ושו"ר בשו"ת שבט הלוי (ח"ה אהע"ז ס' קצט ד"ה ובתשובת) שכתב שע"י זה שלובשת רק מטפחת בלי רדיד, מקצת שערותיה מגולות, ע"ש, ונראה שהוא הבין שהצורך ברדיד על גבי המטפחת [להרמב"ם], היינו משום שבדרך כלל במטפחת בעלמא יוצאות קצת שערות מלפניה או מאחריה (לא בגלל נקבים), ולכן צריך עוד כיסוי, כיעו"ש. [ושו"ר שכן נראה כבר מדברי הצמח צדק (על המשניות פ"ג אות ג). ע"ש. אמנם אינו מוכרח, ואדרבה יתכן מאד דכוונתו כהב"ח, ע"ש והבן].

וגם לפי פירוש זה, אין הכרח דהרדיד דדת יהודית (המוזכר בפכ"ד, ובס' קטו) הוא רדיד החופה את כל גופה (כהא דלעיל פ"ג וס' עג), שיהיה מוכח מזה ש'דת יהודית' משתנה (כדלעיל שם שהרדיד החופה את כל גופה תלוי במנהגי המקומות). אלא העיקר בדת יהודית הוא שיכוסה ב'כיסוי ע"ג כיסוי' שעל ידי זה יתכסו כל השערות היטב ללא חשש גילוי מעט מהשערות, והוא לעולם לא משתנה [וכפי שהארכתי לעיל בפנים, 'רדיד' סתמא לא מחייב כלל שהוא מכסה את כל הגוף, ואדרבה כאשר כך הוא צריך לפרש, ולכן בפ"ג הוצרך לפרש 'רדיד החופה את כל גופה' ובפכ"ד כתב "רדיד" סתמא], ואילו סוג הרדיד הזה 'שמכסה ועוטף את כל הגוף' הוא זה שתלה בפ"ג (וסימן עג) במנהג המקומות, כאמור.

וגם אם נאמר שהרדיד של פרק כ"ד הוא אכן רדיד העוטף את כל הגוף, מ"מ אין זה מעיקר חיוב הדת היהודית, דהרי לדת היהודית לפי הבאר שבע אין צורך ל'כיסוי שמכסה את כל הגוף', אלא סה"כ שיכסה את כל השערות היטב ללא חשש גילוי (לביאור השבט הלוי ודעימיה בכוונת הבאר שבע וכו"ל), ורק מפני שבמקומו של הרמב"ם נהגו שה'כיסוי השני' יהיה 'כיסוי העוטף את כל הגוף', לכן תפס הרמב"ם את הדין בלשון של "אין עליה רדיד", אבל הוא לא מחייב דת יהודית שנהגו בכל המקומות והוקבע לדינא, כאמור.

אמנם בגוף פירוש השבט הלוי ודעימיה, ראה בהלבוש כהלכתו (עמ' 144) שהעיר דתמוה לומר על בנות ישראל שבזמן המשניות שלא היו מוצלחות כבנות דורינו, וראה עוד ברש"י (שבת נו: ד"ה כליא ושם ס. ד"ה אוגרת) שהיו להן עצות אחרות שלא יפרחו השערות ולא היו זקוקות לכיסוי נוסף. ע"ש.

כא). משא ומתן בדברי הלהורות נתן בביאור דברי הבאר שבע:

ומטפחת וקלתה אחת היא, שאינם מכסים כל הראש והשערות נראות מתחתיהן, וכמ"ש גם הב"ח ריש סי' קט"ו. עכ"ל"י ודבריו עולים בקנה אחד עם תירוץ השני של הפרישה הנ"ל.



עוד הוכחות דלא משמע כהבאר שבע

וכן נראה מהב"י (אהע"ז סי' קטו) ומהגר"א (שם סק"י) שכתבו שהמטפחת דאיירי בה השו"ע (בסי' קטו, והרמב"ם בפרק כד) היא 'פירוש' ממש לקלתה, ולא שזו 'הוספה' של הרמב"ם לומר שלא רק קלתה המנוקבת לא מהניא, אלא גם כאשר זה יהיה כיסוי מלא כמטפחת לא מהניא, כי צריך

אמנם בלהורות נתן (דלעיל בהערה הקודמת) כתב לבאר ע"פ מה שכתב המהר"ם חאגיז בספר אלה המצוות (מצוה רסב) שבנות ישראל החמירו על עצמן "דוקא במכסה קבוע" כרד"ק, ולא במטפחת "שהיא ארעי וכגלוי דמיא". עכ"ל. כלומר דבר שהוא ארעי ועתידי להסירו למטרות אחרות (כניגוד ידים וכיו"ב) אינו נראה לרואים ככיסוי טוב ויכול להביאם לידי הרהור, שהרי שמא תיכף תסירה. וק"ל. [וכע"ז ראינו לחכם אחד שפירש את כוונת הרמב"ם, שבמטפחת בעלמא אמנם היא 'מוסתר' באיזה כיסוי, אבל אינה 'לבושה' דבר שהדרך להתלבש בו, וכמו שתשים על הראש 'מגבת' או 'קופסת קרטון', שאמנם לא רואים את השיער אבל זו תחושה לא צנועה. ויתכן שזו גם כוונת המהר"ם חאגיז הנו', אם כי מלשונו נראה יותר כפי שביארתי].

אך לענ"ד זה יכון רק לפרישה בתירוץ השני הנ"ל, שלא הצריך אלא כיסוי נוסף מעל כיסוי גרוע כזה, שלוח י"ל שה'כיסוי הגרוע' היינו כיסוי כזה ש'הוא ארעי' (כפי שבאמת ביאר בדעתו שם הלהורות נתן, כדבאיתי לעיל), אבל בבאר שבע א"א לבאר כך, שהרי הוא הצריך ש'שני הכיסויים' יהיו עבידי לשם כיסוי. ובוה לא יבוא הטעם של המהר"ם חגיז הנ"ל, שהרי אם הכיסוי השני מיוחד לשם כיסוי ואינו ארעי, מדוע צריך שגם הכיסוי הראשון התחתון המכוסה מעין כל יהיה עשוי לשם כיסוי, אין בזה שום סברא. ולכן הערתו של התשובה מאהבה על הבאר שבע במקומה עומדת. [ובשו"ת אז נדברו (ח"י סי' כח) כתב: דגם מטפחת מכסה היטב השערות, אלא שרד"ק הוא מדרכי הצניעות שאינו קשור כ"כ להשערות, אלא בכיסוי היטב הראש וסביב הראש כדרך של רד"ק שמכסה היטב. עכ"ל. וצ"ב כוונתו. ואולי ר"ל דזה כעין סדין סביב הראש והכתפיים, שאינו ניכר בליטת הראש מהגוף כ"כ. וצ"ע. ועכ"פ זו ודאי לא כוונת הבאר שבע, שכתב שצריך "שני כיסויים" בלי קשר להסוואת בליטת הראש וכיו"ב וכו"ל. וגם האז נדברו שם העיר על זה דמלשון המשנה (והרמב"ם והשו"ע) דקורא לה (ללא הרד"ק) "פריעת ראש", משמע שזה נוגע להשערות, דקלתה אינה מכסה היטב. ע"ש]. ובלא"ה כבר הוכחנו מהב"י ומהשו"ע ומהגר"א דמשמע דהבינו דלא כדברי הבאר שבע, כדלהלן בפנים.

כב). ויתירה מזאת, מכך שהגמ' נקטה שהאיסור בדת יהודית הוא לצאת ב'קלתה' - שזה כיסוי מנוקב, מוכח דבכיסוי מלא שאינו מנוקב מותר אפילו שזה רק כיסוי אחד, דאל"כ עדיפא הול"ל "מדאורייתא כיסוי אחד שפיר דמי, דת יהודית לא מהני [אלא צריך שניים כאלו]".

כג). תירוץ החקל יצחק:

אמנם ראיתי בשו"ת חקל יצחק (סי' פא) שכתב לבאר את דעת הרמב"ם, דנהי דעצם 'קלתה' היא כלי עם נקבים, מ"מ יש לו ב' קיבולים, וארוג להן ב' השולים (-התחתיות) כעין שני קלתות המדובקין בשוליהן ממש, ובית קיבול אחד (התחתון) מיוחד לכסוי הראש והבית קיבול השני (העליון) משמש לתת בו פלך כמו שפרש"י (כתובות עב: ד"ה קלתה), וא"כ ממילא הוא כסוי מעליא, דע"י שני השולים נסתמין הנקבים, ואעפ"כ איכא ביה דת יהודית, כי צריך שני כיסויים כדברי הבאר שבע, ומה ששינה הרמב"ם הלשון וכתב "מטפחת" ולא "קלתה" [כפולה], היינו משום שבירושלמי כתוב זאת בלשון "קפליטין", ופירש הפני משה דהוא מטפחת, ואם היה מעתיק "קלתה" היה צריך לבאר כנ"ל מדוע זה כיסוי גמור, ולכן העדיף להביא לשון הירושלמי. ע"ש.

ולפי פירושו לכאורה מיושבת קושיית התשובה מאהבה הנ"ל דהיאך יתכן שהרמב"ם הוסיף מדעתו דבר שאינו נזכר בתלמוד, ולא עוד אלא שישתוק מגוף הדבר שזכר בש"ס דהיינו קלתה, ומנא ליה חידוש זה מאמר שלא נזכר בגמרא וכו'. דלפירוש החקל יצחק הרד"ק של הרמב"ם (בפרק כד) באמת אינו הוספה על דברי הגמ', אלא הוא עצמו מדת יהודית דדינא דגמרא, כי בגמ' גופיה ג"כ מיירי בקלתה שהיא כפולה ובכך מכסה את ראשה היטב, ובכ"ז הצריכה הגמ'.

'שני כיסויים' (כפי שרצה לומר הבאר שבע). וכן משמע מדברי הרמב"ם גופיה, שהרי אם זו רק 'הוספה' על קלתה דאיירי בה הש"ס, א"כ הוה ליה לרמב"ם לכל הפחות לכתוב ראשית את ההלכה לפי שורת הדין והמנהג הראשון, ואח"כ להוסיף "ולפי שנהגו כעת להוסיף רדיד גם על כיסוי גמור, הרי זה ג"כ בכלל דת יהודית". אלא בע"כ דדבריו הם כפירוש ממש לקלתה המנוקבת של הש"ס, שמעל זה צריך כיסוי גמור (כפירוש הפרישה בתירוצו השני והתשובה מאהבה ועוד). וכן מוכח מדבריו בפיהמ"ש (כתובות פ"ז מ"ד) שכתב: "ראשה פרוע", אפילו עם 'מטפחת' על ראשה. עכ"ל. ומשמע בפשטות שה'מטפחת' שכתב היא היא כוונת הגמרא שפירשה את המשנה דראשה פרוע שאפילו כשיש עליה 'קלתה', דהמטפחת היא קלתה. דבשלמא בחיבורו משנה

כיסוי מעל זה.

ועל דרך זה אפשר להסביר כיו"ב גם לפי הפרישה בתירוץ קמא הנ"ל, שכתב שצריך מעל הכיסוי הגמור אשר על ראשה גם כיסוי החופה את כל גופה. שלכאורה זה ג"כ תמוה, דהלא בגמ' לא מוזכר אלא שבגד המנוקב לא מהני, ומהיכ"ת שגם כיסוי גמור לא מהני. אבל להחלק יצחק הנ"ל לכא' אתי שפיר, דלדבריו קלתה גופיה באמת היא כיסוי מלא, כי היא היתה כפולה, ואת זה אסרה הגמ' מדת יהודית, וס"ל לרמב"ם (לפירוש קמא של הפרישה) שזהו משום שצריך 'כיסוי החופה את כל גופה'.

דחיית פירושו:

אך לענ"ד אין נראין דברי החקל יצחק במחכ"ת, דמלבד שבמציאות אין זה נראה כ"כ שבגד בצורת בית קיבול ישר והפוך יסתום את הנקבים כדבעי שלא יראו את שערותיה שבקצה ראשה מלמעלה וכן מאחורה, בראשה המתעגל. [וגם מהבאר שבע מוכח להדיא שהבין את קלתה כפשוטה, שהיא מנוקבת, ע"ש, דלא כהחקל יצחק. ושמא לזה י"ל דכוונת החקל יצחק לפרש מדפנשיה את הרמב"ם ב'כעין' דרך הבאר שבע].

גם כל מה שנדחק שם לומר כן, הוא כדי שלא תהיה סתירה בין הבבלי שכתבו 'קלתה', שהוא כיסוי מנוקב, לבין הירושלמי שכתבו קפליטין, שהוא 'מטפחת', דהיינו כיסוי מלא, וכבר כתב הב"י (אהע"ז סי' יז) דכל היכא דמצינן לפרושי בגוונא דלא ליפלגו הבבלי והירושלמי, עדיף טפי אע"פ שהפירוש יהיה דחוק קצת. ע"ש. ולכן פירש שבין לבבלי ובין לירושלמי צריך כיסוי נוסף, אפי' אם יש כבר כיסוי 'מלא', ואע"פ שבבבלי מוזכר קלתה, היינו כפולה שבכך הוי כיסוי מלא כמו המטפחת, ומעל זה צריך עוד כיסוי, וכן"ל. עכ"ד. אבל באמת אדרבה, גם אם נימא כהתשובה מאהבה ודעימיה (שגם המטפחת היינו מנוקבת) ליכא סתירה, דבין קלתה המוזכרת בבבלי ובין המטפחת דהירושלמי, היינו בגד מנוקב (או בגד דק ושקוף שנראות השערות תחתיה, כמו שבאמת פירש שם הקרבן העדה "בגד דק שמנחת על ראשה". ועיין לעיל). ואע"פ שכתב שם שדווקא לומר שהמטפחת מנוקבת, שהרי מצינו מטפחת שעשויה לקינוח ולכסת ולתכריך ולעוד שימושים (עי' כלים פכ"ד מ"ד, ובסוף פכ"ו, ובפכ"ח מ"ה), מ"מ מלבד שי"ל דגם הנך אינם אטומים לגמרי, אלא יש בהם מעט נקבים [וראה לשון הרמב"ם (בפיהמ"ש כלים, פכ"ד מט"ז) שפירש את הסבכה: שהיא רשת שענינה (נקביה) "דקות מאד" (ועל כן נקראה 'סבכה', מלשון סיבוך) "כדי שיראה השער מתחתיה", ע"ש, אלמא אף אם הנקבים ממש דקים השיער יוצא ונראה]. עוד בה, דאין זה מחייב שכל המטפחות דבר אחד הם, אלא יתכן דיש שעשויות עם נקבים ויש בלי נקבים (ע' שו"ע המקוצר אהע"ז ח"א סוף עמ' רמז. ודו"ק מעט), והרמב"ם נקט "מטפחת" סתמא כי כך היה רגילות בפי כל בזמניהם לקרוא לאותו כיסוי שעל ראשן [לא כזמן הגמרא, שקרו לזה (או השתמשו ב)קלתה, ולא כזמנינו, שמטפחת זה כיסוי אטום].

ולכן גם אין להקשות דאם איתא שכל הבעיה במטפחת היא שהיא מנוקבת, ליפלוג וליתני בדידיה, ולימא "ואין עליה מטפחת אטומה ככל הנשים, אע"פ ששערה מכוסה במטפחת נקובה", ומדוע הוצרך להגיע ל'רדיד'. דלפי האמור לק"מ, דכך הייתה רגילות בזמן הרמב"ם לקרוא לאותו כיסוי המנוקב שעל ראשן, "מטפחת", ולא היו להם שני כיסויים ששניהם נקראים בשם כללי "מטפחת" רק אחד אטומה והשני נקובה, אלא כל אחד היה לו שם פרטי, זה 'מטפחת' וזה 'רדיד'. ואולי גם בצורתו היה שונה קצת, אבל לנידוננו זה היה מנוקב וזה לא (ודלא כשו"ת שמ"ש ומגן ח"ב חאהע"ז סי' ט"ז ד"ה וכן, ודקדוקו מלשון הרמב"ם שכתב אע"פ ששערה "מכוסה" במטפחת, דלכא' משמע שהוא אטום, קלוש הוא כנגד כל הראיות כנגד. ועיין עוד בסוף ההערה הבאה מה שכתבתי בעניין דקדוק זה, שאינו מוכרח כלל). ושו"ר שכ"כ בספר

תורה עוד יש מקום לטעון שאולי כוונתו 'להוסיף' על דברי הגמ' לפי מנהג מקומו וזמנו [וגם זה דוחק, כדלעיל], אך בפירוש המשניות ק"ק ש'פרש' את המשנה אליבא דמנהגו.

וכן נראה עוד מהשו"ע (סי' עג), שהביא דינו של הרמב"ם דפי"ג בלא להזכיר את הכיפה, וז"ל: ואם באותו מקום אין דרך לצאת אשה לשוק (השמיט - "בכפה שעל ראשה בלבד") עד שיהא עליה רדיד החופה את כל גופה, נותן לה רדיד הפחות שבכל הרדידין. עכ"ל. ומדלא הזכיר את הכיפה, משמע שאין כאן ברדיד של פי"ג עניין של 'שני כיסויים', אלא רק עניין של 'חיפוי כל גופה'. ובשלמא לפי שני פירושי הפרישה הנ"ל באמת זו כל מטרתו של הרדיד, לכסות את כל גופה, כי הכיפה המוזכרת בפי"ג היא כיסוי גמור ולא מנוקב [דבמנוקב לכו"ע לא יהיה תלוי במנהג המקומות], וממילא הרדיד שמעליה שנהגו בחלק מהמקומות אכן אינו אלא בשביל ש'יכסה את כל גופה' [ובזה רק נחלקו שני התירוצים - דלתירוץ ראשון הרדיד הזה הוא אותו אחד דהוי מדינא דדת יהודית המוזכר בפכ"ד, וס"ל דזה יכול להשתנות, ולתירוץ השני הוא תוספת שהונהגה בחלק מהמקומות (ורק היא יכולה להשתנות), כי הדת יהודית עצמה (דפרק כד) היא רק להצריך כיסוי גמור שאינו מנוקב, ואין דת יהודית משתנה]. משא"כ לפי פירושו של הבאר שבע, הרי לא מספיק בכפה, אף שהיא כיסוי גמור - כי צריך 'שני כיסויים', ונמצא שהרדיד נצרך בשביל 'שני כיסויים' גופייהו ולא בשביל 'שיחפה את כל גופה' [אלא שמפני שבמקומו של הרמב"ם נהגו שה'כיסוי השני' היה 'כיסוי העוטף את כל הגוף', תפס הרמב"ם בפי"ג בלשון "עד

דבר ה' (עמ' קפח-קפט), וע"ש.

(כד). ומה שהטור הביא את הרמב"ם אחרי שכבר הביא את הגמרא עצמה דקלתה לא מהני מדת יהודית, אינו כדי להוסיף ולומר דלהרמב"ם צריך גם רדיד החופה את כל הגוף, או דלהרמב"ם צריך שני כיסויים (כמ"ש הבאר שבע), אלא היינו משום שבתחילה הביא את לשון הגמרא סתמא, ולאחמ"כ הביא את לשון הרמב"ם דהוא פירש מהו אותו 'קלתה', דהוא מטפחת. וכמו שכתב הב"י שם. ע"ש. [ובשו"ת תשובה מאהבה (שם) כתב שהוא משום דהטור רצה לאשמועין דלאו דוקא קלתה, אלא ה"ה מטפחת וכל דבר שאינו מכסה את כל השערות. ע"ש. ומשמע מדבריו שמבין שגם הרמב"ם מודה שקלתה פירושו סל שמניחה בו פלכיה וכד' כדפירש"י (כתובות עב רע"ב), ובמטפחת זה דבר אחר, אלא שהחיסרון בזה ובמטפחת אחד הוא, דהיינו שיש בהן נקבים. אולם מהב"י הנ"ל ומהגר"א סק"י (שאביאם להלן בפנים) משמע שהבינו שמטפחת הוא "פירוש" ממש לקלתה דהכא. ואולי הבין הרב תשובה מאהבה דלאו דוקא הוא, ודוחק].

ויש שרצו לדקדק מלשון הרמב"ם שכתב לשון "אע"פ" ששערה מכוסה במטפחת, דמשמע דהמטפחת היתה כיסוי גמור, דאילו הכיסוי היה מנוקב מאי "אע"פ" איכא, הרי זה איסור גמור לילך עם כיסוי מנוקב. אמנם הרי גם הגמרא (כתובות עב:) כתבה: דת יהודית "אפילו" קלתה נמי אסור, ולרש"י והתה"ד (סי' י) ועוד ראשונים, הכוונה בקלתה לכו"ע [בדעתם] היא לכיסוי מנוקב, ואפ"ה קתני "אפילו". ועל כרחק לומר בפשיטות, דכאשר באים להגדיר את "דת יהודית", כותבים דאע"פ שיש כיסוי שמועיל עבור הדת משה (כיסוי מנוקב), בכ"ז ל"דת יהודית" לא די בזה, ויש להשלימו עם כיסוי אחר. וזה פשוט, ולא הוצרכתי לכותבו אלא מפני שראיתי כאלו שנשתבשו ע"י דקדוק זה.

עוד ראיתי שכתבו לדייק דמכתב הרמב"ם: אע"פ ששערה "מכוסה" במטפחת, משמע דמירי בבגד שהוא אטום, דאי בבגד מנוקב אינו מכוסה כ"כ. אמנם גם זה אינו ראיה, שהרי מהתורה ודאי דזה נקרא מכוסה, ורק מדת יהודית הוא דבעינן כיסוי אטום. ופשוט. [וע"ע בפירוש מהרז"ו הארוך על המדרש רבה (בראשית פ"א סי' א) שכתב, וז"ל: וההפרש שבין 'כיסוי' ל'צניעות', שהכיסוי שייך בדבר שנראה לעין, אלא שאינו נראה ערום כי אם מכוסה, והצניעות נוסף על זה שאפילו בכיסוי אין רואין אותו. ע"כ. ומשמע לכאור' שכל עוד ש'אינו נראה ערום' מקרי כיסוי, אפילו אם יהיו בו איזה נקבים וכד', אלא שאינו נקרא עדיין צניעות. אך אינו מוכרח, כי עיקר כוונתו לומר ש'צניעות' פירושו שלא ניכר אפילו צורתו והכיסוי שלו, משא"כ לשון 'כיסוי' נופל גם על כה"ג שזה מכוסה אפילו שניכרת צורתו. אבל לא נכנס לענין עד כמה יהיה בו כיסוי בשביל שיקרא מכוסה. וק"ל].

שיהא עליה רדיד החופה את כל גופה", וכן בפכ"ד "אין עליה רדיד". ואילו מהשו"ע הנ"ל משמע שהרדיד הזה מיועד בשביל חיפוי כל גופה בלבד בלי קשר ל'שני כיסויים', דאל"כ לא היה לו להשמיט את הכפה, וכאמור¹. ודו"ק מעט.

ועוד יש להעיר שלפי פירוש הבאר שבע ק"ק לשון הרמב"ם (שם) "ראשה פרוע", דמשמע שזה מגולה עכ"פ קצת, ככל לשון "פרוע" שבכל מקום, ולא שזה מכוסה כדבעי אלא שצריך שיהיה כיסוי נוסף². וכן אמר לי הרה"ג מאיר עוזר נר"ו לדייק מלשון הגמ' (כתובות עב): שכתוב "דת יהודית קלתה נמי אסור", ואם איתא שצריך 'שני כיסויים', הו"ל למימר "דת יהודית לא סגי בקלתה", שהרי לפ"ז אין 'איסור בעצם הקלתה', אלא אדרבה צריך את הקלתה בשביל הכיסוי הראשון אלא שהוא לא מספיק. אבל מדכתב שקלתה 'נמי אסור' משמע שיש בו פסול בעצם, דהיינו שהוא מנוקב או שקוף וכד'.

ועוד, דלהבאר שבע שהדת יהודית היא "שני כיסויים", מדוע כתב הרמב"ם שני שמות של כיסויים "מטפחת" ו"רדיד", הו"ל למימר דעוברת על דת יהודית אם אין לה "שתי מטפחות" [או "שני רדידים"], אע"פ שמכוסה ב"מטפחת אחת" [או "רדיד אחד"]³.



אם קושיות התשובה מאהבה הנ"ל קשות גם על הפרישה בתי' הראשון

הנה מה שהקשה הגאון תשובה מאהבה דלא מסתבר לומר שצריך שהשיער יהיה ב'כלי בתוך כלי' וכן שצריך שיהיה 'עשוי ביחוד לשם כיסוי' וכו', זה קשה רק לפירוש הבאר שבע שהרדיד שכתב הרמב"ם בפכ"ד להשים על המטפחת (דהוא דת יהודית) היינו רק 'עוד כיסוי' גרידא כדי

(כה). אא"כ נאמר שבכפה דפ"ג היה מתחתיה באמת עוד כיסוי, ונמצא דיש שם כבר שני כיסויים, וממילא הרדיד שמעל זה אכן אינו אלא בשביל לחפות את כל גופה, ורק בפכ"ד מדובר שהייתה לה בתחילה רק מטפחת ולכן הרדיד שם נצרך רק כדי שיהיו 'שני כיסויים'. אלא שזה דוחק [דא"כ בפ"ג עיקר מטרתו של הרדיד החופה את כל גופה הוא רק לתוספת 'על' השני כיסויים, ואילו בפכ"ד עיקר מטרתו של אותו רדיד עצמו הוא עבור שני כיסויים גופייה. אא"כ נאמר שהרדיד דפכ"ד הוא רדיד אחר, דהיינו שהוא לא חופה את כל גופה ואינו אלא 'כיסוי נוסף' בשביל שיהיה שני כיסויים, אלא שא"כ קשה מדוע חילק בשמותם 'מטפחת' ו'רדיד', הו"ל 'שתי מטפחות' או 'שני רדידים' כדלהלן]. ועכ"פ, גם אם נאמר כך, ממילא א"א להוכיח כלל מכאן שדת יהודית משתנה, כי שאני הכא שיש כבר את הכיסוי של הדת יהודית דהיינו שני כיסויים (לפירוש זה), ורק הרדיד שמעליו החופה את כל גופה שאינו מדיני 'דת יהודית', משתנה, וכנ"ל.

כו). בשלמא בלשון המשנה (עב). דקתני "יוצאה וראשה פרוע" לא קשה, דשם באמת נראה מתוך דברי הבאר שבע הנ"ל שגם איהו מודה שה'ראשה פרוע' דמתניתין הרי זה ע"י קלתה מנוקבת, ורק כתב שה'רמב"ם' קאי לחדש ולהוסיף שאפילו שהכיסוי הוא גמור ומיוחד לשם כיסוי אפ"ה לא מהני לבדו, אלא צריך עוד כיסוי כזה מעליו, וכנ"ל. ולכן מלשון המשנה לא קשה, רק על מה שרצה להסביר ברמב"ם (דקאי על שני כיסויים גמורים כנ"ל) קשה, דהרי גם הרמב"ם כתב לשון זו של 'ראשה פרוע' ומשמע שהכיסוי שיש הוא מנוקב.

כו). מיהו לזה י"ל כפי שרמזתי לעיל בפנים, שאכן באמת גם לבאר שבע אע"פ שעיקר ה'דת יהודית' מצריכה רק 'שני כיסויים' ותו לא, מ"מ הכיסוי השני שהוזכר ברמב"ם בשם "רדיד" הכוונה לרדיד החופה את כל גופה, ולכן כתב את שני הכיסויים בשני שמות "מטפחת" ו"רדיד".

אלא שמ"מ כאמור אינו מעיקר חיובי הדת יהודית, רק מפני שבמקומו של הרמב"ם נהגו שה'כיסוי השני' יהיה 'כיסוי העוטף את כל הגוף' תפס הרמב"ם את הדין בלשון של "אין עליה רדיד", אבל הוא לא מחיובי דת יהודית שנהגו בכל המקומות והוקבע לדינא [שזה לבאר שבע השני כיסויים] דוקא.

שיהיו שני כיסויים, דעל זה תמה שפיר דלא מסתבר להצריך כלי בתוך כלי וכו' וכו"ל. אבל לפירוש הראשון של הפרישה הנ"ל שהרדיד שעל המטפחת (דפרק כד) הוא אותו רדיד הנזכר לעיל בפ"ג דהיינו כזה 'שחופה את כל הגוף', א"כ שפיר י"ל טעמא במילתא, דהיינו דהכיסוי הזה הוא כדי להסוות את חילוק הראש עם הגוף וחילוק הידים מהגוף, ולעשות הכל כחטיבה אחת, ולא סתם כלי בתוך כלי. ופשוט.

אמנם שאר השאלות לכאורה קיימות באותה דרך כיו"ב גם על הפרישה (בתי' הראשון). דקשה שהרמב"ם יוסיף מדעתו דבר שאינו נזכר בתלמוד, שהרי לא נזכר בתלמוד אלא ש'קלתה' [כיסוי מנוקב] לא מהני, ומנין שגם כיסוי גמור לא מהני אא"כ יכסה ברדיד על כל גופה, ועוד להוציא אשה מבעלה בגלל זה [ואדרבה משמע שרק כשמוקב לא מהני, אבל בכיסוי מלא שפיר דמי, אע"פ שהוא כיסוי שאינו חופה את כל גופה. וכדלעיל בהערה]. ועוד, דאין נראה כן מהב"י (אהע"ז סי' קטו) ומהגר"א (שם סק"י), שהרי כתבו שהמטפחת דאיירי בה השו"ע (בסי' קטו, והרמב"ם בפרק כד) הוא 'פירוש' ממש לקלתה, ולא שזו 'הוספה' של הרמב"ם לומר שלא רק 'קלתה' המנוקבת לא מהניא, אלא גם כאשר זה יהיה כיסוי מלא כ'מטפחת' לא מהניא, כי צריך 'רדיד המכסה את כל הגוף' (כפי שרצה לומר הפרישה בתירוץ הראשון). וכן משמע מהרמב"ם גופיה שהמטפחת שכתב הוא 'פירוש' לקלתה, בפרט ממה שכתב בפירוש המושגות (כפי שביארתי לעיל) פ"ב.

כח. אמנם היה מקום ליישב את שתי קושיות אלו [דקשה שהרמב"ם יוסיף מדעתו דבר שאינו נזכר בתלמוד וכו', ועוד שמוכח מהב"י והגר"א (וכן משמע מהרמב"ם גופיה) שהמטפחת היא 'פירוש' לקלתה ולא הוספה], ולומר שאה"נ זו גופא כוונת הגמ' לגבי קלתה, כלומר דקלתה פירושו באמת בגד אטום לגמרי, וזו כוונת הרמב"ם במטפחת, ועל זה הגמ' אמרה שאי"ז מספיק מדרבנן, דצריך מעל זה רדיד החופה את כל גופה. [אמנם בדעת הבאר שבע א"א לתרץ כן, שהרי להדיא הבאר שבע כתב בתוך דבריו ש'קלתה' זה כיסוי מנוקב, רק שביאר שדעת הרמב"ם היא לומר דלא רק קלתה שהיא מנוקבת לא מהניא אלא גם כיסוי אטום לא מהני כל עוד אין עליו כיסוי נוסף. אבל הפרישה, שלא כתב כן, לכאורה יהיה אפשר להסביר כן שבאמת קלתה עצמה זה כיסוי אטום].

אך זה דוחק, כי מפשטות הפוסקים (ע' לדוגמא באר שבע סי' יח הנ"ל) משמע שזה דבר מוסכם שקלתה היינו כיסוי מנוקב כסל. [וכ"פ הרמב"ם גופיה דקלתה היינו סל (פיהמ"ש בכורים פ"ג מ"ח). וי"ל]. וכן משמע בפשטות מדברי הב"י (סי' קטו), וכמו שביארתי להלן בפנים (ד"ה וכן עוד משמע). וכן משמע מלשון הריב"ש (הו"ד בשטמ"ק כתובות עב:): שהוא כעין לשון הרמב"ם הנ"ל עם מעט שינוי, דו"ל: "ששערה מגולה" בלי רדיד כדרך שאר הנשים, אבל קלתה על ראשה, בהא לאו דאורייתא אלא משום דת יהודית. ע"כ. ואם קלתה היה כיסוי שמכסה היטב את השיער אלא שאינו מחופה ברדיד החופה את כל הגוף, לא היה קרי ליה "שערה מגולה". וכן דייק בספר והצנע לכת (עמ' נט) מרבינו ירוחם (מישרים נתיב כג חלק ח) שכתב בזה"ל: ראשה פרוץ, כגון שערה מכוסה במטפחת על ראשה ואין עליה רדיד כשאר הנשים, ואפילו הכי איבדה כתובתה, "דאי מגולה מכל וכל" פשיטא דאפי' מה"ת אסור מדכתיב ופרע את ראש האשה. עכ"ל. ומשמע דהמטפחת היינו ש"לא מגולה מכל וכל", כגון שהיא מנוקבת. וכן נראה שהבין הרב להורות נתן (ח"ה קונט' מבעד לצמתך, פרק י), דזה פשיטא דבש"ס מיירי בכיסוי מנוקב וזה הקלתה, ובו לא מועיל שום שינוי מנהג, והרמב"ם מיירי על רדיד שהוא כיסוי חיצוני מעל (כל אחד כדאית ליה), ובו דוקא מועיל מנהג. ע"ש. וכן החקל יצחק (סי' פא) הוצרך להידחק ולומר דמיירי בשני קלתות הפוכים, שבכך מתכסה לגמרי השערות, והיינו נמי משום דפשיט"ל ש'קלתה' לשעצמה זה כיסוי מנוקב (אלא שעצם פירושו הוא תמוה, כפי שהארכתי לעיל בהערה).

ואין לומר שלעולם אכן 'קלתה' זה כיסוי מנוקב, אלא שעליה גופא קאי בגמרא למימר דלא סגי בזה וצריך מעל זה 'רדיד החופה את כל גופה'. זה אינו ראשית, דא"כ לא הו"ל לגמ' למיסתם ולמימר בלשון: דאורייתא קלתה שפיר דמי "דרבנן קלתה נמי לא", דמשמע מזה שרק קלתה שהיא מנוקבת אסור מדרבנן אבל כיסוי שאינו מנוקב מותר, אלא הו"ל למימר "דרבנן בעי רדיד". כלומר, דלא רק דקלתה שהוא כיסוי מנוקב לא מהני מדרבנן אלא גם בעינן כיסוי ברדיד החופה את כל גופה. עוד בה, דגם מלשון הפרישה גופיה משמע בפשטות שרק אח"כ (בתי' השני) אסיק אדעתיה שמטפחת היא

ועוד, דלפי פירושו ק"ק לשון הרמב"ם (שם) "ראשה פרוע", דמשמע שראשה מגולה עכ"פ קצת, ככל לשון "פרוע" שבכל מקום, ולא ש'ראשה מכוסה' כדבעי אלא שצריך שיהיה כיסוי נוסף החופה את כל גופה. וגם משמע שהנידון הוא מצד ש'ראשה' פרוע, ולא ש'גופה' פרוע [משא"כ לפירוש התשובה מאהבה והב"ח והפרישה בתירוצו השני ודעימייהו, אתי שפיר כל זה].



נסיון יישוב הקושיא השניה של התשובה מאהבה על הבאר שבע (ועל הפרישה בתי' הראשון כדלעיל) ומשא ומתן בזה

מיהו לכאורה קושיא זו השניה של התשובה מאהבה הנ"ל [דקשה שהרמב"ם יוסיף מדעתו דבר שאינו נזכר בתלמוד וכו' כדלעיל] יש ליישב, די"ל דכל זה נכלל ב'דת יהודית' דאיתא בש"ס, דהיינו כל מה שנוהגות הנשים להוסיף בצניעותן, כל מקום לפי מנהגו, שבמקום שלובשין גם רדיד (היינו כיסוי ע"ג כיסוי - לבאר שבע, או כיסוי החופה את כל גופה - לפרישה בתירוץ הראשון) יש ללבוש גם את זה. וממילא לא חשיב 'דבר שלא נזכר בתלמוד', כי בתלמוד מיירי כשלא נהוג ללבוש רדיד ע"ג המטפחת, אלא היה סגי להו במטפחת ללא נקבים ע"ג הקלתה המנוקבת, ודבר הלמד מעניינו הוא שכאשר ינהגו ללבוש כיסוי נוסף ע"ג כיסוי גמור, הרי הוא ג"כ יהיה בכלל הדת יהודית. ובזמן הרמב"ם ובמקומו נהגו להוסיף עוד כיסוי (כל אחד כדאית ליה, כנ"ל בסוגריים בסמוך) מעל הכיסוי הגמור, ולכן הביא את דינא דגמרא לפי המציאות בזמנו ובמקומו. ומה שלא הביא הרמב"ם דינא דקלתה המוזכר בגמרא, צ"ל דבכלל מאתיים מנה, שאם על מנהג להוסיף רדיד ע"ג המטפחת, שהיא כיסוי גמור (לפירוש הבאר שבע והפרישה בתירוץ הראשון), כתב שהוא דת יהודית להוציא אותה מבעלה במקום שנהגו כן, כ"ש שעל מנהג לשים כיסוי גמור מעל כיסוי מנוקב (קלתה), שיהיה ג"כ דת יהודית.

אמנם מהבאר שבע הנ"ל משמע שכוונתו היא שהכיסוי השני הנוסף (הנצרך מעל הכיסוי הגמור) עצמו היה נצרך עוד בזמן הגמ' [ולא שבזמן הגמ' היה נצרך רק כיסוי גמור מעל כיסוי 'מנוקב', ורק אח"כ בזמן הרמב"ם ובמקומו התווסף מנהג לשים כיסוי נוסף גם ע"ג כיסוי גמור כנ"ל], דהרי כתב שמה שהגמ' כתבה ש'קלתה' לא מהניא הוא 'לאו דוקא', ולא שבזמן הש"ס הוא כן 'דוקא' ורק כעת נשתנה וצריך גם רדיד לפי המנהג. ודו"ק. וא"כ הדרא קושיית התשובה מאהבה הנ"ל לדוכתה, דהיאך יתכן שהרמב"ם יוסיף מדעתו דבר שאינו נזכר בתלמוד, שהרי לא נזכר בתלמוד אלא ש'קלתה' [כיסוי מנוקב] לא מהני, ומנין שגם כיסוי גמור לא מהני אא"כ יוסיף כיסוי נוסף. ועוד להוציא אשה מבעלה בגלל סברא דידיה. וזאת מלבד שאר הקושיות דלעיל על פירוש הבאר שבע^כ.

כיסוי לא טוב, אבל מעיקרא דהיינו בתירוץ הראשון, הבין דהוא כיסוי טוב. ועל כרחך לומר דלתירוץ הראשון הגמ' עצמה מיירי בכיסוי מנוקב שצריך מעל זה כיסוי טוב, ואילו הרדיד החופה את כל גופה (לשיטתו) הוא מנהג שהונהג אח"כ או רק בחלק מהמקומות, והדרו קושייתו לדוכתא.

(ט). דלשון הרמב"ם ראשה "פרוע", ומשמע שאינו מכוסה כדבעי, ולא כיסוי מלא שצריך כיסוי נוסף מעליו, וכן מדוע חילקם לשני שמות 'מטפחת' ו'רדיד', ושמהשו"ע משמע שהכיסוי השני עיקרו בשביל שיכסה את כל הגוף בלי קשר לשני כיסויים. כדלעיל באריכות.

ועכ"פ גם אם נאמר 'על פי דרכו' ונסביר אנחנו שכוונת הרמב"ם היא כזאת [שבזמן הרמב"ם ובמקומו נהגו להוסיף על פני מה שנהגו בזמן הגמ'] וכן נסביר כך את כוונת הפרישה (בתירוץ הראשון), מ"מ זה קצת דוחק, כי א"כ הוה ליה לרמב"ם לכל הפחות לכתוב ראשית את ההלכה לפי שורת הדין והמנהג הראשון, ואח"כ להוסיף 'ולפי שנהגו כעת להוסיף רדיד גם על כיסוי גמור, הרי זה ג"כ בכלל דת יהודית'. ומדלא כתב הכי, ודאי שמסתבר יותר לומר שהרמב"ם קאי על דינא דקלתה ממש המוזכר בגמרא, כלומר שה'מטפחת' היינו כיסוי מנוקב, ממש כקלתה, וכפירוש הפרישה (בתירוץ השני) והתשובה מאהבה הנ"ל ודעימייהו. וכבר כתבתי לעיל שכן מבואר גם מהב"י (אהע"ז ס' קטו) ומהגר"א (שם סק"י) שכתבו שהמטפחת דאיירי בה השו"ע (בסי' קטו, והרמב"ם בפרק כד) הוא 'פירוש' ממש לקלתה, ולא שזו 'הוספה' של הרמב"ם לומר שלא רק קלתה המנוקבת לא מהניא אלא גם כאשר זה יהיה כיסוי מלא כמטפחת לא מהניא כי צריך 'שני כיסויים' (כפי שרצה לומר הבאר שבע) או כיסוי המכסה את כל הגוף (כפי שרצה לומר הפרישה בתירוץ הראשון). וגם מהרמב"ם גופיה משמע כן וכפי שכתבתי לעיל.

ומ"מ גם את"ל שכוונת הרמב"ם היא כנ"ל, שבזמן הרמב"ם ובמקומו נהגו 'להוסיף' על פני מה שנהגו בזמן הגמ', ונתכסו בשני כיסויים, ולפרישה (בתי' ראשון) נתכסו ברדיד החופה את כל הגוף, הנה לפ"ז יוצא שאין חיוב הרדיד שעל המטפחת (שהצריך הרמב"ם בפכ"ד) מדין דת יהודית 'של הגמרא', כי כאמור בגמרא איירי בקלתה, שהיא כיסוי עם נקבים, שצריך מעל זה כיסוי גמור, אלא שלאחר מכן באיזה מקומות נהגו גם להוסיף כיסוי נוסף (לבאר שבע) או רדיד החופה את כל הגוף (לפרישה בתי' ראשון), ועל זה קאי הרמב"ם בפכ"ד (וממנו תלמד בק"ו לקלתה כנ"ל). וא"כ אין ראייה שדיני דת יהודית שהוזכרו בגמרא יכולים להשתנות, כי דוקא במנהג שהונהג אח"כ רק בחלק מהמקומות, אע"פ שבאותו מקום יש לנהוג כנהוג שם, מ"מ אין זה מחייב את כלל בנות ישראל. משא"כ דת יהודית שקיבלו עליהם עוד בזמן הגמרא, דמשמע שזו הייתה קבלת כלל בנות ישראל בזמנם, תו לא פקע.



העיקר כפי' הב"ח והתשובה מאהבה ודעימייה

ועכ"פ למעשה נראה לתפוס לעיקר כפירוש התשובה מאהבה והב"ח ודעימייה הנ"ל, דכן נראה מדברי הרמב"ם גופיה בפיהמ"ש (כלים פכ"ד מט"ז). דהנה תנן התם שלש סבכות הן וכו' ושל יוצאת לחוץ. ופירש הרמב"ם (בפיהמ"ש שם), ש'סבכה' היא רשת שנקביה דקות מאד והשיער נראה תחתיה. ועל מה שכתוב שם "של יוצאת לחוץ" פירש: שהיא מיועדת לכשתצא "מבית לבית באותו מבוי עצמו" [שאז] היא נותנת אותה על ראשה. עכ"ל. ושמעינן מזה ש'מבית לבית באותו מבוי' היתה יוצאת עם 'סבכה', שהוא בגד מנוקב כאמור. ואת אותה 'סבכה' הזו קרא לה הרמב"ם כאן במשנה תורה (פכ"ד הי"ג) 'מטפחת', דו"ל: אם יצתה בראשה פרוע "מחצר לחצר בתוך המבוי" הואיל ושערה מכוסה ב'מטפחת' אינה עוברת על דת. עכ"ל. [והיא הקלתה]

ל). וכן המשמעות בלשון המשנה "וראשה" פרוע, דהיינו שהדת יהודית בענין זה הוא אך ורק כיסוי הראש [והרמב"ם, גם אם נאמר דמיירי על רדיד החופה את כל גופה, בע"כ הוא קאי על מנהג שהונהג אח"כ באיזה מקומות וכאמור].

דאמרינן בגמ' (כתובות עב:) שאין בה משום פרוע ראש, ומסקינן שהיינו כאשר יוצאת "מחצר לחצר דרך מבו"י". ומינה דה'מטפחת' שהזכיר שם בהלכה יב לאסור לצאת איתה לרה"ר בלא רדיד [וכ"ה בלשונו בפירוש המשניות (כתובות שם): "ראשה פרוע", אפילו עם 'מטפחת' על ראשה. עכ"ל] היינו אותה 'סבכה' [וכן מבואר בדבריו בפיהמ"ש בשבת (פ"ט מ"ה), שפירש "שבכה - מטפחת הראש", וכ"ה שם בפט"ו מ"ב. ע"ש (כ"ה לתרגום הר"י קפאח שם)], שהיא כיסוי עם נקבים. והיא היא ה'קלתה' שהוזכרה בגמרא דמדת משה מהניא ומדת יהודית לא מהניא אלא צריך שתחבוש מעליה רדיד, דהיינו כיסוי אטום ובכך יוצאת לרה"ר. וכ"כ במשניות סייעתא דשמיא (כלים שם, הערה עה), דמפיהמ"ש שם יש סייעתא לפירוש הב"ח הנ"ל.

ואע"ג שבפיהמ"ש שם פירש עוד פירוש בכוונת המשנה "יוצאת לחוץ", ע"ש, מ"מ לא נחלקו הפירושים היאך יצאה לחוץ, אלא רק למה התכוונה המשנה, האם לסבכה שיוצאת לחוץ (מחצר לחצר בתוך המבוי) או לסבכה העשויה למשחק המתחזים. ולכן על אף שבחיבורו משנה תורה (כלים פכ"ז הט"ו) כתב דין זה של "יוצאת החוץ" בפירוש אחר מהנ"ל, מ"מ אין זה סותר את המציאות שהיא יצאה עם סבכה זו מחצר לחצר דרך מבו"י וכו"ל. [והטעם שבאמת בחיבורו נקט בפירוש השני, נראה דהיינו משום שב'חלוק של יוצאת החוץ' (כלים פכ"ח מ"ט) פחות שייך להסביר כפירוש הראשון הנ"ל, שהרי בחלוק מנוקב לא יוצאים אף מחצר לחצר דרך מבו"י, ולכן באמת בפירוש המשנה שם (פכ"ח) לגבי חלוק נקט רק את הפירוש השני שהחלוק עשוי למשחק. א"נ י"ל שנקט יותר כפירוש הזה משום שבזה מובן טפי מדוע היא טהורה מכלום, משום שאינה עשויה לבגד וכיסוי אלא רק למשחק [משא"כ אם כיסוי זה עשוי לצאת איתו עכ"פ מחצר לחצר דרך מבו"י, מדוע טהור, הרי סו"ס הוא בגד וכיסוי שם. (ויש שתירצו שהוא מאחר שאינה עשויה לכסות בה את ראשה אלא לקשט את השערות הנראות דרך הסבכה)].

ועוד יש להביא ראיה ברורה לפירוש זה, שהרי במשנה (כתובות סד:) תנן המשרה את אשתו ע"י שלישי לא יפחות לה וכו', ונותן לה כיפה לראשה וחגור למתניה, וכו', ע"כ. ולא כתוב במשנה שיש ליתן לה גם רדיד, ולפירוש הראשון של הפרישה, וכן להבאר שבע, על כרחך נצטרך לומר שהוא משום שמייירי במקום שלא נהגו לשים מעל זה רדיד, וא"כ מדוע במשנה שאחרי כמה משניות (שם עב.) כתוב שהיוצאת וראשה פרוע - דלפירוש זה היינו בלא רדיד החופה את כל גופה (או בלא 'כיסוי שני' לבאר שבע) - הוי עוברת על דת יהודית, והרי לא נהגו שם כן וכמבואר במשנה (סד:) הנ"ל לפירושם, כאמור. [ודוחק גדול לומר שהמשנה הראשונה מייירי במקומות שלא נהגו להניח כיסוי נוסף ובכמה משניות שאחריה מייירי במקומות שכן נהגו]. ועל כרחך דבאמת הרדיד החופה את כל גופה אינו מדינא דדת יהודית כלל, אלא הוא תוספת שתלויה לפי מנהגי המקומות, כי מדת יהודית מה שצריך הוא רק להוסיף כיסוי גמור מעל גבי הכיסוי המנוקב, ומשו"ה המשנה (סד:) שלא הזכירה שיש ליתן לה רדיד אלא רק 'כיפה', היינו משום שכפה דהתם הוא כיסוי גמור, ולכן אין צורך ברדיד, ורק אם נהגו שם לילך גם ברדיד החופה את כל גופה צריך ליתן לה גם רדיד. ומה שמבואר במשנה להלן (עב.) שאם לא שמה מעליה גם 'רדיד' הרי היא עוברת על דת יהודית, לא מייירי ב'רדיד' ע"ג כיפה", אלא היינו ברדיד ע"ג 'קלתה' כדאמר בגמ' שם עמוד ב' (ובלשון הרמב"ם "מטפחת"), והוא כיסוי מנוקב [או

כיסוי דק ושקוף קצת, ראה לעיל בהערה]. ולכן שם זה חיובא מ'דת יהודית' להשים מעל זה רדיד, דהיינו כיסוי אטום ללא נקבים, בלא שינוי לפי מנהגי המקומות כלל. [וכן נראה מדברי הרמב"ם, דהרי מחד גיסא בפ"ג כתב: "מקום שדרכן שלא תצא אשה לשוק בכפה שעל ראשה בלבד עד שיהיה עליה רדיד החופה את כל גופה כמו טלית, נותן לה בכלל הכסות רדיד". ומשמע שב'סתמא' אין צריך ליתן לה אלא 'כפה' (וכפי שכתב כן בסתם לפני כן), ורק ב'מקום שדרכן וכו' - נותן לה בכלל הכסות רדיד". ומאידך בפכ"ד כתב בסתמא שמדת יהודית צריכה ללבוש רדיד ולא רק ב'מקום שדרכן וכו'", ובע"כ שזה לא אותו הרדיד וכפי שנתבאר. וזה ברור]. (ועיין לעיל [ד"ה ומ"מ גם] מה שכתבתי שיתכן דגם הפרישה בתירוץ הראשון מודה לזה שעיקר דת יהודית של הש"ס הוא בכיסוי גמור ע"ג כיסוי מנוקב אלא שסובר שהרמב"ם קאי על מנהג שהונהג אח"כ לשים רדיד החופה את כל הגוף. ולפ"ז קושיא זו האחרונה אינה קשה על דבריו, אך מ"מ גם לפ"ז יוצא שלגבי דת יהודית שהונהג כבר בזמן הש"ס בכל המקומות אין ראייה שיכולה להשתנות, ראה לעיל. וגם בלא"ה ראה לעיל בסמוך שמהרמב"ם גופיה משמע שהתכוין כהתשובה מאהבה).

וכן עוד משמע כפירוש זה גם בפשטות דברי מרן הב"י (אה"ע סי' קטו) שבתחילה הביא הטור שם את דברי הגמרא לגבי קלתה בלשון: יוצאה וראשה פרוע אפילו אין פרוע "לגמרי" אלא קלתה בראשה (ומשמע שקלתה היינו מנוקבת כפי התירוץ סי' י' ועוד), וכתב ע"ז הב"י "שם בגמרא". לאחר מכן הביא הטור את דברי הרמב"ם (פכ"ד) הנ"ל שאע"פ שמכוסה במטפחת יש להשים ע"ז רדיד, וכתב הב"י ע"ז "הוא פירוש למה שאמרו בגמרא דאורייתא קלתה שפיר דמי" וכו'. ומשמע בפשטות שהבין שאין חילוק בין מה שהביא הטור לפני כן לבין מה שהביא מיד אח"כ מהרמב"ם, אלא רק זה הלשון של הגמרא וזה פירושו של הרמב"ם, דאל"כ הו"ל להב"י להדגיש זאת כדרכו כידוע לרגיל בדבריו. וממילא מדכתב הטור בתחילה שכשלו בשת קלתה אין ראשה פרוע "לגמרי", דמשמע בפשטות שכוונתו כמו התורה"ד (סי' י) שיש עליה כיסוי עם נקבים (אמנם אין זה הכרח גמור), א"כ זו גם כוונת הרמב"ם. וכן משמע בדברי הריב"ש (הו"ד בשטמ"ק כתובות עב:) שהוא כעין לשון הרמב"ם הנ"ל עם מעט שינוי, דו"ל: "ששערה מגולה" בלי רדיד כדרך שאר הנשים, אבל קלתה על ראשה, בהא לאו דאורייתא אלא משום דת יהודית. ע"כ. ואם קלתה היה כיסוי שמכסה היטב את השיער ורק הוא ללא רדיד החופה את כל הגוף, לא הוה קרי ליה "שערה מגולה" (וראה עוד לעיל בהערה). ומעתה הרדיד שהצריך מעל זה היינו כיסוי אטום, דבכך כבר מגיע לתועלת שיש להשלים בחסרון שבקלתה [ועכ"פ חזינן מהב"י דהבין שלא כדברי הבאר שבע הנ"ל שכתב שהרמב"ם לאוסופי אתא על דברי הטור הקודמים, דלא כן הוא, אלא היא היא, וכמו שכתבתי לעיל].

סיכום

ולסיכום נמצא שיש כמה פירושים בדבר אותו 'רדיד' שכתב הרמב"ם בפרק כד שיש חובה מ'דת יהודית' לחובשו מעל גבי ה'מטפחת'. א. פירוש הב"ח (אה"ע סי' קטו), והפרישה (שם) בתירוץ השני, שהרדיד דפכ"ד הוא סה"כ בשביל להשלים ולכסות בכיסוי גמור 'את הראש' מעל הכיסוי הראשון שהיה גרוע. וכן הסכימו כפירוש זה: הר"ע הילדסהיימר (בשו"ת חאה"ע סי' לו)

והאגרות משה (ח"א אה"ע סי' נח) ושו"ת יביע אומר (ח"ד אה"ע סי' ג אות ב, וביותר בח"ה אה"ע סי' ה אות א) ושו"ת בן דוד (סי' ל) והגר"מ לוי בברכת ה' (ח"א עמ' שג) והגר"ש אלישיב (קונטרס דעת רבתינו עמ' 8, הובא בספר הכתר והכבוד לחי עולמים עמ' רל), כדלעיל. ב. פירוש הבאר שבע, שה'רדיד נצרך סה"כ בשביל שה'ראש' יכוסה ב'שני כיסויים'. ג. פירוש הפרישה בתירוץ הראשון, שהרדיד של פכ"ד הוא נצרך בשביל לכסות את כל גופה (כדי להסוות את חילוק הראש והידים וצורתם מהגוף, ולעשות הכל כחטיבה אחת). [ראה בכל זה באריכות לעיל].

ולפי ב' הפירושים הראשונים הנ"ל, אי"צ שהרדיד הזה שבפכ"ד יהיה כזה רדיד 'החופה את כל גופה' כדמיירי בפ"ג, אלא גם ברדיד אטום קטן שמכסה את ראשה בלבד סגי עבור זה, שהרי גם בזה מגיעה התועלת שנצרכת בו מדת יהודית לשיטתם [ומצינו בהרבה מקומות ש'רדיד' פירושו כיסוי לראש בלבד, אא"כ מפרש להדיא שזה סוג רדיד החופה את כל הגוף, כדלעיל באריכות]. וכן משמע בתויו"ט (כתובות פ"ו מ"ו) כמ"ש לעיל.

וממילא לשיטתם נמצא דא"א להביא ראייה מהרמב"ם ש'דת יהודית' משתנה [ואינו דבר הנצרך לכל בת ישראל להקפיד בו בעצם, אלא רק במקום שנהגו], כי מה שמצינו בפ"ג שהרדיד תלוי במנהג המקומות, זהו דוקא ברדיד דמיירי התם, כפי שכתב "רדיד החופה את כל גופה", והוא אינו מדיני דת יהודית, ולכן הוא משתנה, אבל רדיד שכתב בפכ"ד גבי 'דת יהודית' הוא רדיד כזה שסה"כ מכסה את הראש טוב ללא נקבים וכו' (לפרישה בת' ב' ודעימיה), וכן הוי שני כיסויים (לבאר שבע), ולא מחייב שיכסה את כל גופה, והוא לעולם לא משתנה. וגם את"ל שהרדיד המוזכר בפכ"ד הוא ג"כ רדיד החופה את כל גופה, מ"מ אין זה מעיקר חיובי דת יהודית, אלא מכיון שבמקומו ובזמנו נהגו שה'כיסוי השני' ש'מכסה היטב' יהיה 'כיסוי העוטף את כל הגוף' תפס הרמב"ם בפכ"ד את הדין בלשון של "אין עליה רדיד". ומכיון שאין זה מעיקרי חיובי הדת יהודית, לכן הוא יכול להשתנות כמבואר בפ"ג, אבל עצם הדת יהודית לא תשתנה, דכך צריכה כל בת ישראל להקפיד בו, בעצם.

אמנם לפירוש הג' הנ"ל [-הפרישה בתירוץ השני] שהרדיד דפכ"ד הוא כזה החופה את כל גופה, לכאורה משמע שהוא משתנה בין המקומות, דהרי מדבריו בפ"ג מבואר שרדיד כזה תלוי בין המקומות.

אך מ"מ - כפי שנתבאר לעיל באריכות - יתכן מאד דגם לפירושו אין חיובו של הרדיד החופה את כל גופה מדין דת יהודית 'של הגמרא' עצמו, כי בגמרא הרי איירי ב'קלתה', שהוא כיסוי עם נקבים (ראה לעיל בהערה) שצריך מעל זה 'כיסוי גמור' [אפילו לא חופה את כל הגוף], אלא שבזמנו ובמקומו של הרמב"ם נהגו 'להוסיף' רדיד החופה את כל גופה ונהפך באותו מקום להיות דת יהודית, ולכן יש מקומות שלא נהגו כן (כמבואר בדבריו בפ"ג). אבל עצם הדת יהודית שהוזכרה בש"ס, הוא חיוב 'בעצם' לכל בנות ישראל, ולא שייך בו שינוי בין המקומות, דכך הנהיגו מעולם האומה הישראלית, כמ"ש הח"ח בספרו גדר עולם (פרק א): דת יהודית היינו "מה שהנהיגו מעולם האומה הישראלית" וקבלו על עצמן להזהר בזה משום צניעות. ודבר זה וכיוצא בזה הוא בכלל מה שאמר הכתוב אל תיטוש תורת אמוך. עכ"ל.^{לא}

לא). ועיין בספר והצנע לכת (דהרי, עמ' קצו בהערה) שכתב, ש'דת יהודית' שזה בעצם 'מנהג בנות ישראל' כמ"ש

למעשה

ועכ"פ למעשה הרי בלא"ה כבר כתבתי לעיל שנראה לעיקר כפירוש הב"ח והתשובה מאהבה הנ"ל ודעימיה, כי יש כמה קושיות לפי פירוש הפרישה (הראשון) והבאר שבע, ועוד דכן נראה גם מדברי הרמב"ם גופיה בפירוש המשניות, וכן יש עוד כמה הוכחות לפירוש זה כדלעיל.

וממילא נמצא דאין מהרדיד שום ראיה שדת יהודית יכולה להשתנות, וכנ"ל. ומדברי הפרישה הנ"ל נראה שלפ"ז אדרבה יש הוכחה להיפך שדת יהודית לא משתנה, כדכתב הרמב"ם "ככל הנשים", דבכך אין צריך 'להידחק' לומר שהיינו ככל הנשים שבאותו מקום. ובנוסף הרי הרבה אחרונים כתבו שאכן אינה יכולה להשתנות, וגם יש כמה הוכחות לכך [כדלקמן באריכות], לכן למעשה יש לנקוט שדת יהודית לא יכולה להשתנות.

ובפרט דאם איתא שהרדיד דכתב בפכ"ד הוא תלוי במנהגי המקומות, א"כ הו"ל לכתוב בהדיא בהלכות אלו דהיינו בפכ"ד (שזה עיקר מקומו) "הכל לפי מנהג המדינה" או כיו"ב, כדי לידע שבמקומות שאינם רגילים לילך עם רדיד לא הוי דת יהודית, ותמוה לומר שסמך על מה שכתב לפני כן בהלכות 'נתינת כסות לאשה' (פי"ג). וכן העיר בילקו"י (שבת א כרך ג, עמ' קי) דאם אכן ס"ל לרמב"ם דדת יהודית משתנה, למה השמיענו זאת רק בהבלעה דרך סתירה בדבריו מפרק כ"ד לפרק י"ג, ולא השמיענו זאת להדיא ובעיקר מקומו בפרק כ"ד דמייירי בדין דת יהודית. עכ"ל. [ואף שי"ל דרמזו זאת גם בפכ"ד - בכך שכתב "ככל הנשים", מ"מ מסתבר דאם איתא הוה ליה למיכתב הכי במקומו 'בהדיא'. ועוד, שאדרבה מה שכתב 'ככל הנשים' משמע שהכוונה שכן נוהגות 'כל' בנות ישראל (בדורות המתוקנים), דזהו הביאור של 'דת יהודית', ולא שחלילה באיזה זמן ישתנה מנהגם של בנות ישראל שאז זה יהיה מותר, ולא זאת עלתה בדעתו. וזה ברור. וראה בזה עוד לעיל בהערה].



גם את"ל שרדיד החופה את כל גופה הוא מדיני דת יהודית ואפ"ה יכול

להשתנות, אין ראיה להתיר במנהג בגילוי השוק

ודע עוד, דגם את"ל שהרדיד שכתב הרמב"ם (בפכ"ד הנ"ל) היינו רדיד החופה את כל הגוף, וגם תאמר שזה גופא חיובא דדת יהודית של הגמרא (כתובות עב): [אע"פ שאין זה נראה, אלא גם לפרישה הסובר שהרדיד שהוזכר ברמב"ם לגבי דת יהודית (בפכ"ד) הכוונה לרדיד החופה את כל הגוף, מ"מ אין זה בפירוש החיובא דדת יהודית המוזכר בגמרא אלא זה מנהג שהונהג אח"כ, ובכה"ג אינו מחייב את כלל בנות ישראל למשך הדורות וכמו שביארתי לעיל. ועוד דבכלל נראה לעיקר כהב"ח והתשובה מאהבה, וכנ"ל. אבל מ"מ גם את"ל שזה גופא חיובא דדת יהודית

הראשונים ועוד, הינו מראה מקום לדעת מה רצון ה', שלא תעשה מעשים של חוסר צניעות, ושעלולים להכשיל. כלומר, התורה ציותה בכלליות להיות צנוע, קדוש, ומובדל מהגוים, לא ללכת בחוקותיהם, לא להכשיל, לא להתקרב לערוה, ועוד. אך לא פירטה את כל מה שנכלל בציווים אלו, ואותם פרטים נלמדים ממנהגן של בנות ישראל בדורות המתוקנים [ומ"מ כיון שלא כתוב בתורה בהדיא, לא הוי אלא דת יהודית. ובמקו"א הארכתי בזה]. עכ"ד. ולפ"ז דת יהודית לא הוי רק מצד מנהג שנהגו בעלמא - שכיון שנהגו הוי כחומרא שקיבלו על עצמם והוי כגדר להם ולזרעם כפי שכתב הריב"ש והשו"ע (י"ד סי' ריד) כדלקמן בפנים באריכות, אלא זה חיוב 'בעצם', כמבואר.

המוזכר בגמרא או שזו עכ"פ כוונת הרמב"ם ברד"ק שבפכ"ד וסו"ס קרא לזה בשם "דת יהודית" וא"כ חזינן דאפ"ה הוא יכול להשתנות (כמבואר בפ"ג). מ"מ זה ודאי שהוא דוקא בדבר שאין בו פריצות בעצם אלא הוא לייתר צניעות, כמו רדיד החופה את כל גופה, שבזה שייך לומר שכל מה שהיא עוברת על דת יהודית אע"פ שזה רק 'תוספת צניעות', הוא משום שסו"ס היא 'שונה ממנהג המקום' שנהגו הך תוספת צניעות. ולכן באמת כשישתנה הך מנהג, אז כבר אין איסור בזה, כי באותה שעה מלבד שאין בזה פריצות בעצם, גם היא כבר לא תהיה שונה ממנהג המקום. משא"כ בדבר שהוא "פריצות" בעצם לעולם י"ל דלא שייך להתירו מצד שינוי המנהג, דסו"ס הוא פריצות, ומה יעזור שינוי המנהג. וממילא בגילוי השוק ליכא למימר דהוא תלוי במנהגי המקומות כמו רדיד (לפי הצד האמור), דזה אינו, שהרי זה פריצות בעצם ואינו דומה כלל לכיסוי הרדיד. וזה פשוט. ושור"ר שכ"כ בשו"ת קנה בושם (ח"ג אה"ע סי' קו ד"ה מ"מ), וז"ל: נראה פשוט דאף דלא מפורש בדברי הפרישה הגדרה מפורשת במאי הדבר תלוי [כלומר באיזה חלקים מגדרי הצניעות הדבר תלוי במקומות], מ"מ הדבר מובן מאיליו כי לגבי דבר הנוגע לעצם כיסוי או גילוי גוף הבשר לא מסתבר כל כך לחלק בין מקום למקום, ואם סדר הנשים אז היה שיהיו צווארן מכוסה ובכלל מקומות המכוסים יחשב בכל המקומות היו נוהגין כן, ואין כל החילוקים הללו אמורים רק בנוגע לגבי הלבוש החיצוני של הגוף, שהדבר תלוי לפי מקומו ושעתו. עכ"ל. וע"ש.

ותדע, שהרי החלק העליון של הזרוע, אע"פ שגם הוא רק בכלל "דת יהודית" ואינו דת משה (כמבואר בכתובות עב.: והארכתי בזה במקו"א, ולהצד שם שהוא דת משה או גם השוק הוא דת משה כדביארתי שם), אפ"ה לכו"ע מוסכם דלא מהני ביה שינוי. וכן שאר חלקי הגוף הרי לא כתוב בתורה שיש לכסותם, אלא שבנות ישראל הבינו מעצמן שצריך לכסותם, ונהגו כן, ואפ"ה בודאי דלא מועיל בהו שינוי מנהג. וא"כ כיון דחזינן דודאי דיש דברים דאע"פ דמקרו "דת יהודית" בכ"ז הם לא תלויים במנהגי המקומות, א"כ שוב א"א "להביא ראיה" מרד"ק שאע"פ שהוא דת יהודית יהיה תלוי במנהגי המקומות, דהרי עכ"פ מצינו גם כנגד זה בזרוע ושאר הגוף דלא מהני ביה שינוי מנהגי המקומות אע"פ דמקרו דת יהודית. ומאי אולמיה להביא ראיה מרד"ק שיש שינוי במנהגי המקומות מאשר להביא ראיה משאר הגוף דכוותיה דלא מהני ביה שינוי מנהג. ואדרבה יש לנו יותר לומר דכיון דמצינו בהדיא בברכות כד. שגם שוק הוי ערוה וש"מ דדבר תאווה הוא [עי' פירש"י שם ד"ה קולך, שאפילו לגבי קול שלא כתוב עליו ערוה בהדיא בכ"ז אמרינן התם דהוי ערוה משום דמדשבח לה קרא ש"מ תאווה הוא, וכן הוא גם לגבי שיער (וכמ"ש בשו"ת אגרות משה חאו"ח ח"ד סי' טו ד"ה אבל, וכ"ה להדיא כבר בנמוק"י שם, ופשוט), א"כ כ"ש שוק דלמדו מקרא דהוי ערוה (אף דהוא אסמכתא) פשיטא דמעורר תאווה הוא. וז"פ], א"כ לא יועיל בו מנהג, כשאר הגוף, ולא לדמותו לדבר חיצוני כרדיד. וכל המשנה ידו על התחתונה, ועליו הראיה.

וכאמור החילוק בינו לבין רדיד, הוא דרדיד הוא רק 'תוספת צניעות', משא"כ גוף האשה דהוא פריצות בעצם. ומעתה, גם בבגד צמוד (כגרייסי) שהוא "פריצות" וכלשון הש"ך (יו"ד סי' שמ סקכ"ב), אין להתיר גם אם ישתנה המנהג.

והגע בעצמך, דהרי בגד (אטום) צמוד בכל חלקי הגוף ודאי שלא יכול להשתנות, וכל שכן בגד מנוקב בשאר הגוף לא יכול להשתנות, אע"פ דהוי בדיוק כ'קלתה', וא"כ מאי שנא הגרביים בשוק שכן יוכלו להשתנות [בפרט שאדרבה הרבה פוסקים כתבו שהשוק חמיר טפי משאר הגוף לעניין שאסור לבעל לקרוא ד"ת מולו אף בפחות מטפח, בשונה משאר חלקי הגוף דרך בטפח אסור לו לקרוא, וכמ"ש המשנ"ב (סי' עה סק"ז) די"א שהשוק אסור אפילו בפחות מטפח, מפני שהוא מקום הרהור יותר משאר אברים. ע"ש. וע"ע בספר בגדי תפארתך (עמ' סב) שהביא עוד הרבה פוסקים דס"ל הכין]. וכל המשנה (ממנהג של קדמת דנא) עליו הראיה. [וכ"ש אם לובשת גרביים בצבע הרגל דכמאן דליתא נינהו (ואדרבה גרע טפי, דמייפות את הרגל כדלעיל), דפשיטא דהוי פריצות בעצם וודאי דלא מהני שום מנהג לזה. וכ"כ בספר לבוש מלכות (עמ' 152 והלאה). ע"ש. וע"ש עוד בעמ' 95 והלאה].

◆ "קיבלו עליהם"

וגם את"ל שאין לחלק בזה מצד שזה תוספת צניעות וזה גוף הכיסוי [פריצות בעצם], אלא תרוויהו הוו רק 'חומרא', מ"מ אחרי הכל, מכיון שנהגו כן לכסותו מדורי דורות, תו לא פקע, דהוי כנדר וכפי שכתבו הריב"ש והשו"ע (יו"ד סי' ריד) ועוד רבים [כפי שיתבאר להלן באריכות]. משא"כ ברדיד החופה את כל גופה, בהכרח צ"ל דהתם במקומות שנהגו היתר נהגו כן מעיקרא מדורי דורות, דאל"כ הוי כנדר וכנ"ל, וכמ"ש גם הפמ"ג בספרו אם לבינה (ערך צעף) שבשביל להתיר צריך "שנהגו כן מקודם מתן תורה ועד עתה". וכיו"ב תראה בשדי חמד (מערכת הדל"ת אות ב) שבשביל להתיר צריך שהמנהג לגלות יהיה "מימי קדם דור אחר דור". ע"ש. משמע בפשטות האם משנים קדמוניות נהגו לאסור בדבר, שוב לא מועיל גם אם אח"כ נשתנה המנהג להתיר.

לב). וכ"כ בספר הלבוש כהלכתו (פ"ג הערה א, עמ' 35), דבכלל "דת יהודית" יש שני חלקים: א. הנהגות פריצות, והן רוב הנהגות השנויות במשנה (כתובות עב.), כגון טוה בשוק, ומראה זרועותיה לבני אדם, וטוה ורד כנגד פניה, ומשחקת עם הבחורים, והקולנית, שכל אלו הן הנהגות פריצות, וכלשון הרמב"ם (אישות כד, יב) כדרך שעושות הגויות הפרוצות, ולכן נקרא שמן "דת יהודית", והנהגות אלו אסורות מדאורייתא משום לפני עיור לא תתן מכשול כמבואר בפרק א' וכן מבואר במנחת שלמה (ח"ג סי' קג אות טו), וכן מפורש בגיטין (ז:): שהטוה בשוק "מצוה מן התורה" לגרשה. והטעם שאינו כלול ב'דת משה' הוא מפני שדברים אלו אינם כתובים מפורש בפסוק, וכמבואר בכתובות (כב.) שהתורה כתבה רק את כללי הדברים ולא הוצרכה לכתוב את הפרטים המובנים בסברא. והחלק השני הכלול בדת יהודית הוא הנהגות והידורים אשר נהגו בהן בנות ישראל להחמיר יותר משורת הדין כגון המנהג שנהגו לשים כיסוי נוסף על הראש (אמר המעתיק, היינו להבנת הבאר שבע שדין הרדיד היינו משום שני כיסויים, אבל מ"מ כן יש לומר ג"כ כיו"ב להבנת הפרישה [בת' הראשון] שדין הרדיד הוא משום בגד החופה את כל גופה, שכל זה הוא תוספת צניעות), וגם על סטיה קלה מדרכי הצניעות תצא בלא כתובה, וכ"כ הרמב"ן והרשב"א (גיטין פט.). "הואיל ולא נהגה כמנהג הצניעות", וכן מבואר בפירוש המשניות להרמב"ם שכתב "וכל כיוצא בזה מן הפריצות, ומעוט הצניעות", מכפילות הלשון מבואר דשני ענינים כלולים בדת יהודית, א. הנהגות פריצות, ב. סטיה קלה מדרכי הצניעות. וכן ברמב"ם (אישות כד, יב) לגבי שני כיסויים כתב ואין עליה רדיד 'ככל הנשים', ואילו לגבי טוה בשוק כתב 'כדרך הגויות הפרוצות'. וגם משמע בדבריו שגם כלפי החלק של 'סטיה קלה' הוא לאו דוקא חובת שני כיסויים השנויה במשנה, אלא כל סטיה קלה מדרכי הצניעות היא בכלל עוברת על דת יהודית. ע"כ. וממילא שפיר י"ל שחלוקים ב' ענינים אלו, שהרדיד שהוא רק תוספת צניעות, אינו קבוע אלא תלוי במנהג המקום, אבל שאר דת יהודית שהוא פריצות בעצם, אינו תלוי במנהג.

וכנראה היינו טעמא, משום שגם אם זו חומרא מ"מ הוי כנדר, וכפי שכתבו הרבה פוסקים כאמור^א. וע"ע לקמן באריכות בזה.



ראיה מהריא"ז והראב"ד ועוד ראשונים לנידו"ד דלא מהני שינוי מנהג בגילוי השוק

ובאמת שבנידון דידן מצאנו דברים מפורשים כבר בדברי חד מן קמאי דלא מהני שינוי מנהג בזה, הלא הוא הריא"ז, בפסקיו למסכת ברכות (פ"ג ה"ג סי' יא), שכתב: וכן שוק באשה ערוה, "שאין גילוי השוק כגילוי הפנים". עכ"ל. ומוכח שהשוק והפנים חלוקים הם בעצם - שגילוי השוק חמור טפי וצריך להיזהר מגילוי, משא"כ הפנים. ולא ששניהם שווים, ורק החילוק ביניהם הוא בפועל מה הרגילות לכסות ומה לא (ואם ישתנה ויתרגלו לגלות גם את השוק יהיה מותר), דליתא, דהרי כתב "שאין גילוי השוק כגילוי הפנים". וזה פשוט.

וכן משמע מלשון הרשב"א (ברכות כד.) בשם הראב"ד, שכתב בזה"ל: והא דאמר רב יצחק טפח באשה ערוה ואוקימנא באשתו ובק"ש, פירש הראב"ד ז"ל דאפשר דוקא ממקום צנוע שבה, ועלה קאתי רב חסדא למימר דשוק באשה מקום צנוע וערוה הוא וכו'. עכ"ל. ומשמע מלשונו דרב חסדא בא 'לפרש' דגם שוק הרי הוא בכלל ה'טפח באשה ערוה' שאמר רב יצחק, כי גם הוא נחשב כמקום צנוע שדרכה של האשה לכסותו (אפילו שהאיש לא מכסה אותו). ומכיון שהשוק הוא כלול ב'טפח' שהוזכר לפני כן כאמור, ממילא כמו שבשאר טפח באשה הוא ערוה בעצם ולא יועיל מנהג, ה"נ שוק. וק"ל. [ובמקו"א הארכתי בביאור דברי הראב"ד הללו]. ודברי הראב"ד הללו הובאו מלבד ברשב"א הנ"ל גם בהרבה ראשונים, כגון בהשלמה ובמאורות וברשב"ץ (כולהו בברכות שם), ובעוד ראשונים. אלמא כולוהו סבירא להו דלא מהני מנהג בגילוי השוק.

וכן יש לדייק עוד מלשון הרשב"א הנ"ל (בשם הראב"ד) שכתב "קאתי רב חסדא למימר דשוק באשה מקום צנוע וערוה הוא אע"פ שאינו מקום צנוע באיש" דמלשון זה משמע שזה היה ברור שהשוק נוהגים לכסותו, אלא שמצד זה עדיין הו"א שמותר לקרוא ק"ש כנגדו, כי אולי זה לא

לג). ודע, דגם למה שכתבו הפמ"ג והשד"ח הנ"ל, אכתי אפשר לומר דעיקרי דת יהודית הם פריצות בעצם שכל בת ישראל צריכה להקפיד להימנע מזה, ולא רק 'חומרא' שהחמירו ואסור מצד נדר. ומה שכתבו שצריך שינהגו את הקולא ממתן תורה "ועד עתה", דמשמע דהא לאו הכי אסור להם מצד שנהגו כן בלבד (דהוי נדר) ולא מצד עצם זה שכן צריכות מעיקרא כל בנות ישראל להקפיד [דא"כ הוה סגי ליה למימר שצריך שינהגו כן ממתן תורה, דאז מותר, ומדהוסיף שנהגו כן מאז מ"ת "ועד עתה" משמע שר"ל שאם היה מנהג לאיסור לאחר מ"ת יהיה אסור (לעולם גם אם ישתנה המנהג לקולא), ולא אמרינן שזו רק חומרא שהחמירו אח"כ ולא מחייב את כל הדורות, ועל כרחך היינו משום נדר כאמור. אך יש לדחות קצת. ודו"ק מעט. עכ"פ גם אם נאמר כן, מ"מ זה] לא קאי על דת יהודית שהוזכרה בגמ', אלא על שער היוצא מחוץ לצמתן (דבזה דן השד"ח שם), או על פאה (דבזה דן הפמ"ג שם), ולכן הוצרכו לומר דאף שיתכן שזו רק חומרא, מ"מ אין להקל בזה אלא אם נהגו היתר שם מאז מתן תורה ועד עתה, דאז מעיקרא לא חל איסור לא עליהם ולא על זרעם (משא"כ אם באיזה דור נהגו איסור, הוי כנדר). אבל בדת יהודית של הגמ' לעולם אי"צ להגיע לזה, דגם בלא נדר אסור (אף במקומות שביום מן הימים ישתנה מנהגם להיתר בזה), משום שכן צריכות מעיקרא בנות ישראל להקפיד בזה לעולם. ודו"ק.

'מקום מוצנע וערוה לגמרי', שהרי אצל האיש זה לא מקום מוצנע, וא"כ אינו חמור כ"כ כשאר איברים, ובוה קמ"ל רב חסדא שזה כן מקום מוצנע. וא"כ מוכח שרב חסדא בא 'להוסיף' על כך ש'נוהגים לכסותו' ולומר שזה לא סתם מנהג לחומרא וכד', אלא הוא ערוה מעיקר הדין.



ראיות נוספות מאחרונים רבים דלא מהני שינוי בדת יהודית

וכן מצינו באחרונים רבים מאד דלא מהני מנהג ורגילות לשנות דת יהודית, וחלקם כתבו את זה אפילו לגבי ק"ש כנגד זה, וכל שכן לגבי יציאה לחוץ. דכן כתב במשנ"ב (סי' עה בשעה"צ אות ה), שאם זה דת יהודית, אינו יכול להשתנות. ע"ש. וכן מבואר באליה רבה (סי' עה סק"ב) שאין מועיל רגילות בגילוי הזרועות [ואף שלכאורה ראייתו מהרוקח אינה מוכרחת כ"כ, עיי"ש (ועי' בזה בספר השוק והזרוע בהלכה סי' טז אות ב), אבל עכ"פ מוכח דכך ס"ל]. וכ"כ בתפארת שמואל על הרא"ש (פ"ג דברכות סימן לז), וז"ל: דוקא מה שדרך הנשים לגלות תמיד, כגון הפנים הצואר והידיים, אבל במקום שרגילים בגילוי זרועותיהן, וצוארן פתוח וכו', זהו מנהג רע וקורא אני עליהם חוקים לא טובים וטפח באשה ערוה. ע"כ. והביאו הפתחי עולם (סי' עה סק"ג), והכה"ח (שם סק"ג). וכ"כ הגאון צמח צדק (בתשובותיו חאה"ע סי' לק"ט וכ"ה בחידושי על הש"ס פ"ג דברכות), וז"ל: והאם נאמר שאם ירצו לנהוג הנשים לגלות שוקן בימי הקיץ זמן החום יהיה מותר ונאמר שאין בזה משום שוק באשה ערוה שהרי נהגו כן, ישתקע הדבר ולא יאמר, דכיון שהוא ערוה לא מהני מנהג. ע"ש. והובא גם בשו"ת להורות נתן (ח"ה סי' צג אות ז). וכ"כ בתורת חיים (סי' עה סק"ב) דגילוי זרועות זהו מנהג רע ולא תלוי ברגילות. וכ"כ החיי אדם (כלל ד ס"ב) שזרועותיה ושוקיה אפילו רגילין בכך כדרך הפרוצות, אסור. ע"ש. והביאו המשנ"ב הנ"ל. וכ"כ העבודת היום (סי' עה ס"א). וכ"כ בשו"ת לבושי מרדכי מהדו"ת (או"ח סי' כא) דאפילו במקום דרגילים לגלות הזרועות, זו פריצות ואיסורא קעבדי. ע"ש. וכ"כ בספר מגיד תעלומה (לבעל בני יששכר, בחידושי לברכות כד). שלא מועיל מנהג בזה. ע"ש. וכן כתב הרב מפוזנא [לפני למעלה מ- 400 שנה] בספרו לב טוב (עמ' רז). ע"ש. וכ"כ ר"א בריזל בסידור זמירות (בחלק והיה מחניך קדוש שבסוה"ס, עמ' ו) וז"ל: במקום שנתפרצו ח"ו, ורגילות הנשים לגלות זרועותיהן או לגלות לפנים מן הצואר, בודאי הם ערוה, כי שם הדין תורה שמוכרחים להיות מכוסים, ואוי להן הלובשות בגדי פריצות והן חוטאות ומחטיאות את הרבים אשר כל רואן עושה איסור גמור, וכו', ועליהן הכתוב אומר יען כי גבהו בנות ציון וכו', ובעוה"ר שדם אלפים ורבבות מאחינו בית ישראל שנשפך דמן כמים הלא מהפריצות הארורה ועדיין אין עומד בפרץ, נשים רחמניות - התעוררו משינתכן, תתקנו ביניכן גדרי הצניעות, ונזכה לישועה שלימה בב"א, וכו', ואם שוקה מגולה או אפי' פחות מטפח הוי ערוה וכו', ולא מהני אם דרכן לגלותו כי זה הפקרות גמור. עכ"ל. וכ"כ הגאון ר"ע יוסף שלזינגר (בפירושו לב העיברי על צוואת החת"ס, תרפ"ד, עמ' עז), וז"ל: לא תאמר מפני שכבר רבו הפרוצות, והמנהג כן וכו', ע"כ קאמר רבינו (החת"ס) "כנהוג", דאף אם נהוג כן, פריצות היא, כיון שהיה אצל אבותינו ובנות ישראל הצנועות דרכן לכסות, ולא יעלה על הדעת לומר מחמת פריצות הדור יהיה נותר הערוה של תורה ח"ו. עכ"ל. וכ"כ בספר מחניך קדוש (תרצ"א, אות ד) דאם

מגולה מן השוק לא מהני כלל מנהגן של פרוצות. וכ"כ בספרו קיום התורה (פ"ד אות יד), דלא מהני בזה רגילות כלל. וכ"כ בשו"ת מגדלות מרקחים (לבנו של הערוגת הבושם. בדרשות, דרוש לה), וז"ל: והנה רבים אומרים דבזמנינו כיון דהמנהג הוא כך, לא הו"ל עוברת על דת יהודית, אבל אין זה אלא תירוץ של הבל, דמנהג שנתיסד ע"י נשים שאינן צנועות אינו מנהג [דאזלינן בתר המנהג שבדורות המתוקנים]. וכו'. עכ"ל. [וע"ש עוד]. וכ"כ בשו"ת פרדס רימונים (דף ז ע"א) דדת יהודית לא תשתנה לעולם על אף שנפרצו רבות בזה, גם לעניין כתובה (וע' בזה להלן בהערה). ע"ש באריכות. וכ"כ בשו"ת ים הגדול (סי' פ) שאע"פ שרוב הנשים נהגו לגלות זרועותיהן ופשתה המספחת בהרבה מבנות ישראל מהדור הזה לגלות זרועותיהן, מ"מ לא הותרה הרצועה, והבעל יכול למחות על זה ולגרשה כדין העוברת על דת יהודית. ע"ש. [ומה שכתב שם בשם הב"ח לגבי שוק שאם הדרך לגלותו מותר, תמוה מאד, שהרי הב"ח לא התיר אלא את כפות רגליה, וכמ"ש הרבה אחרונים, ומהיכ"ת שכן הדין גם לגבי השוק. ושגגה נפלה מקולמוסו. וזה ברור]. וכ"כ הגאון מטלו בשו"ת עדות ביהוסף (סי' כט ענף ד) דדת יהודית לא תליא במנהגא. ע"ש. וכ"כ בלקט קמח החדש (סי' עה סקי"ט) דמה שאסרו בש"ס בהדיא פשוט שאסור ולא ישתנה, אף שכעת זה דבר הרגיל שלא כמו בימי קדם בעוה"ר. ע"ש. וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ח סי' קא, עמ' קנו), וז"ל: רק פרסות רגליה מותר וגם זה במקום שדרך לילך יחף הא בלא"ה לא, אבל כל שלמעלה מפרסות רגליה, היינו שוקה, הוא ערוה ואסור אפילו רגילין כך, כי שוק באשה ערוה. וכו'. עכ"ל. וכן נראה מדברי רבי עקיבא פרוש בעל משנת רבי עקיבא בקונטרס קדושת ישראל (עמ' כא. נדפס בסוף ספר אבני שיש רוטמן). ע"ש. וכן מבואר בדברי הרש"ר הירש בספרו חורב (פרק פא סעיף תקלט) שלעולם לא תוכל האופנה להכשיר חשיפת חלקים מגופה וכיו"ב. ע"ש. וכן מבואר באגרות משה (ח"א חאו"ח סי' מב-מג. ואין להקשות מהאג"מ אהע"ז סו"ס נו, דמשמע שדת יהודית יכולה להשתנות. דשם כוונתו שמעיקרא לא היה המנהג על זה, כיעו"י"ש, וגם ע"ז השיג לנכון באמרי יעקב על החכמת אדם, עמ' סג. ע"ש). וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' רסא) שגם בזמן הזה שהדור פרוץ, נשאר וקיים הדין של העוברת על דת יהודית, וזאת התורה לא תהא מוחלפת. ע"ש.

וכ"כ להדיא החזו"א (או"ח סי' טז אות ח) דאם השוק הוא החלק התחתון וממילא הוא בכלל ערוה, פריצות הוא, ולא מהני ליה מנהגא. ע"ש. וא"כ אחרי שנתבאר מכל הפוסקים שאכן השוק הוא החלק התחתון, ועליו אמרו שוק באשה ערוה [וכן דעת החזו"א גופיה, והארכתי בזה במקו"א], ממילא נמצא דדעתו דלא מהני ביה מנהגא.

וכ"כ הגאון רבי בן ציון מאיר חי עוזיאל בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ו אהע"ז סו"ס צד), וז"ל: וכל הדברים אלה שהם אסורים מדת משה "או דת יהודית", אינם תלויים במנהג, לפי שמנהג עבירה אינו מנהג כלל, ומצוה וחובה לבטלו. עכ"ל"י. וכן מבואר בדברי הישכיל עבדי (ח"ו סי' נד)

(ד). והנה יש לעיין ממה שכתב בסוף דבריו שם, וז"ל: וכיון שכסוי הראש זה נעשה מנהג הכל שוב אין בו משום עובר על דת יהודית. עכ"ל. ומלשון זו נראה לכאורה שסובר שדת יהודית יכולה להשתנות, היפך ממה שכתב כמה קטעים קודם לכן. ובשביל להבין את דבריו יש להביא את מה שכתב קודם לכן, דשם בתחילה נסתפק לגבי פאה נכרית, האם דינה כקלתה או שהיא עדיפה עליה, וכתב שלא מצא בזה דבר מבורר. והמשיך ודן לגבי המנהג שראה, וז"ל: אבל כן ראיתי בבתי רבנים וגאונים חסידים ואנשי מעשה, שלא מחו בנשותיהם שישבו בבית ובחצר בפאה נכרית, ובשוק בכובע

לגבי מכנסיים לנשים, דאע"פ שלעניין דת יהודית א"א לחייב להוציאה מאחר שכולן הולכות כן ואינה בוגדת בבעלה (וע' בזה להלן בהערה), מ"מ הוי פריצות ואסור. ע"ש.

וראה עוד בבא"ח (בא אות ח) שכתב: ונשי הערבים, שדרכם לגלות זרועותיהן, אע"פ שדרכן תמיד בכך, לא יקרא כנגדם. עכ"ל. מיהו יש לדחות קצת, דהתם אפשר שרק חלק מבני העיר, דהיינו הערבים, הולכים עם זרועות מגולות, אבל אם רוב או כל בנות העיר הולכות מגולה אימא דשרי. אבל מ"מ לדינא לא נראה שיחלק בזה, וכן נראה מדברי הכה"ח (סי' עה סוסק"ב) שהבין כן בכוונת הבא"ח. ושור"ר שכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ו סו"ס יד), שהבא"ח לרבנות נקט הכי, שאפילו נשים ערביות שאינן מצוות על דרכי הצניעות ודרכן בכך, אפ"ה אסור לקרות ק"ש כנגדן, וכ"ש נשים יהודיות שנצטוו על הצניעות עפ"ד תוה"ק, וההולכות בגילוי זרועות עוברות על הדין, אע"פ שזה דרכן כסל למו, פשיטא שאסור לקרות ק"ש ולברך כנגדן. וע"ש. וכן נראה מדברי הגרי"ח גופיה בעו"ח (פרשת בא סוף אות ב) שכתב ששני שלישי טפח מהקרקע עד עצם הקרסול במקום שדרכן לילך מגולה מותר לקרוא, ואילו עצם הקרסול ולמעלה אסור "יען כי

שעל ראשיהן, והיינו ודאי משום דכובע שעל פאה נכרית, ואפשר על הראש ממש, חשוב כצעף שעל הראש להתיר אפילו בשוק. עכ"ל. ועל זה סיים וכתב את הלשון הנ"ל: ועל זה יש להורות, פוק חזי מאי עמא דבר, ואין למחות בידם, דכיון דפלטנו מאיסור תורה, וכיון שכסוי הראש זה נעשה מנהג הכל, שוב אין בו משום עובר על דת יהודית. עכ"ל. והיינו דהשתא קאי על "סוג" הכיסוי השני, דאף שכתוב ברמב"ם ובשו"ע שצריך רדיד (צעף) על גבי הכיסוי הראשון, והיינו שצריך שני כיסויים, מ"מ אין זה מחייב דוקא סוג כזה של כיסוי דהיינו "צעף" (ובלשון הרמב"ם רדיד), אלא ה"ה כל כיסוי אחר כגון כובע (כל עוד שזה לא מפחית מהצניעות, לאפוקי נידוד"ש שאף אם נהגו ב'כיסוי' גרביים, לא מהני, בפרט שזה לא נחשב כיסוי וכמו שכתבו הפוסקים וכנ"ל באריכות). וזו כוונתו בדבריו שכתב ד"כיסוי ראש זה" נעשה מנהג הכל, כלומר הסוג הזה, ולכן בכה"ג אין חשש, אבל קלתה לכשעצמה לא יעזור שום מנהג להתיר בזה וכמו שכתב להדיא קודם לכן וכנ"ל.

ומה שכתב: משום דכובע שעל פאה נכרית "ואפשר על הראש ממש" חשוב כצעף שעל הראש להתיר אפילו בשוק. (ע"כ). אע"פ שלדבריו הרי הצעף שע"ג המטפחת (קלתה) נצרך משום שצריך שני כיסויים, וכדמשמע מדבריו שם, וא"כ להאמור לא יועיל מנהג בזה להתיר כיסוי אחד [וגם לא משמע מדבריו שם שההיתר הוא משום מנהג (שהרי כתב שזה "נחשב" כצעף, ולא שאחרי שנהגו זה מותר גם ללא צעף)], ומדוע החשיב את זה כצעף שהוא כיסוי שני. וצ"ל דס"ל כביאור הפרישה (אה"ע סי' קט"ו סק"י) בתירוץ השני לפי הבנת שו"ת להורות נתן (ח"ה עמ' קפו), שכתב דכוונתו שאם נתנה עליה "מטפחת בעלמא" כלומר בד שאינו מיוחד לכיסוי הראש, אלא סתם בד בעלמא, לא סגי בזה, וצריך כיסוי נוסף המיוחד לכיסוי. ע"ש. וזה כעין ביאור הבאר שבע (סי' יח), אלא שלבאר שבע צריך ששני הכיסויים יהיו מיוחדים ועשויים לשם כיסוי ולא בדים שניטלו מעלמא, ואילו לפרישה בתירוץ השני הנז', הכיסוי הראשון הוא אפילו כל בד שתמצא וכלשונו "מטפחת בעלמא", ורק הכיסוי השני צריך בד המיוחד לשם כיסוי הראש. ועוד נפק"מ, דלפרישה אם תלבש כיסוי אחד שמיוחד לכיסוי השיער, סגי בזה, אלא שכתב הרמב"ם שאם לובשת מטפחת בעלמא תוסיף כיסוי אחר שמיוחד לשיער, אבל באמת ה"ה שיכולה להחליף אותו (אלא שאם תשאיר את המטפחת ההיא ורק תוסיף עליה כיסוי המיוחד לשיער יהיה לה נוח יותר כשתחזור לביתה וחצירה שתצטרך רק להסיר את הכיסוי המיוחד לשיער וזהו), וכמ"ש הרב להורות נתן שם. (וע' מה שכתבתי בזה לעיל בהערה ד"ה וזה כעין). ולפ"ז יובן מה שכתב המשפטי עזריאל הנ"ל שאף כובע שעל הראש ממש יחשב כצעף, דהיינו משום שהכובע הוא מיוחד לכיסוי ואינו מטפחת בעלמא וככה"ג שפיר דמי אפילו שהוא כיסוי אחד וכאמור.

ואגב מה שכתב המשפטי עזריאל בח"ט (סי' ל) "שרוב נשי עירינו הלכו כבר בשערותיהן, ומיעוט שבמיעוט נושאים שייטלים (פ"נ)", אינו סותר את הנ"ל שכתב שיצאו בשוק בכובע שע"ג הפ"נ (ורק בחצר היו בלא הכובע), וכמו שכבר העירו בקונטרס שקר החן (עמ' 61), דהיינו משום שבח"ט מיירי על עירו של השואל שם "ליביטשוב" ככתוב שם כמה שורות קודם לכן, ואילו בח"ז מיירי על מנהג עירו, ירושלים. וזה פשוט, ודלא כמי שראיתי שנשתבש בזה.

עצם זה של הארכובה הוא בכלל השוק דעליו אמרו שוק באשה ערוה", ולא כתב "יען שאותו כן רגילים לכסותו", אלא משמע שעצם זה שהוא בכלל שוק תו לא יועיל שום מנהג שבעולם.

וכי"ב מבואר בשו"ת אז נדברו (ח"א סי' יג) דאין לומר כיון שנוהגים רבים כן תו ליכא בזה הרהורא. ע"ש. וכן צידד עוד בחלק י' (סי' כח, עמ' פ) דמסתבר מאד דאפילו אם נאמר דלענין כתובה נשתנה ההלכה, מ"מ אין זה לענין מה שנוגע לצניעות עצמה. ע"ש. וכן הוא בהערה שם (עמ' פא) ביתר פשיטות, וז"ל: דאפילו אם נאמר דאם אין מנהג בזה אין הדין דיוצאות בלא כתובה, אבל ודאי אינו מדרכי הצניעות. עכ"ל. וכ"כ הגאון דברי יואל (בשו"ת ח"א סי' י) דאין מועיל לזה שום רגילות כלל וכלל. ע"ש בדבריו באורך רב בזה מפי ספרים ומפי סופרים (והבאתי חלק מדבריו להלן). וכ"ד הגה"ק בעל האמרי אמת בספר אוסף מכתבים (עמ' טז). ע"ש. וכ"כ האדמו"ר מזוטשקא בספרו הערות בצניעות (אות ו) ובספרו הצניעות והישועה (פ"ז אות יא. ובמהדורא בתרא גם בעמ' קלג), דמה שאמרו דהוי ערוה היינו בהחלט ולא ישונה לעולם שאפילו יתרגלו מאה שנים בגילוי עדיין האיסור במקומו עומד, ולא יתהפך האיסור להיתר בשום אופן שבעולם. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שלמת חיים (או"ח סי' עד) דמה שהוא רגיל ע"י פריצות לא נקרא רגילות. ע"ש. וכן מבואר עוד בפסק הגרי"ח זוננפלד ובית דינו (המובא צילומו בספר דברי שלום עמ' שלג, ובעוד ספרים), דעל אף ש'פשתה המספחת' ודשו בה רבים והורגלו במלבושים קצרים ובבתי ידים קצרים ונעשה להם כהיתר (כמו שכתוב שם בנוסח הכרוז), בכ"ז כתבו שם דחייבת כל אשה ללבוש בגדי צניעות כאשר נהגו בנות ישראל הכשרות מאז ומעולם, בלא שום שינוי דהיינו במלבושים ארוכים עד קצה האחרון היותר אפשר. ע"ש. וכ"כ בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' נו ד"ה ולזה) שד"ת יהודית לא יכולה להשתנות ורק מצד ובחוקותיהם ליכא בכה"ג. ע"ש. וע"ע בדבריו באהע"ז (סי' לז). וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סי' יג אות ב) בהדיא לגבי שוק, דלא מהני ביה מנהג. וכן מבואר יוצא עוד מדבריו שם (ח"ו או"ח סי' יד אות ג. וכ"מ שם עוד בחיו"ד סי' יד אות א, דעל אף שכתב שנפרצו גדרי הצניעות, בכ"ז אסור. ע"ש. וכ"מ ביבי"א ח"א או"ח סי' ו אות יא"). וכ"ה בהליכות עולם (ח"א עמ' קא-קכב). ע"ש. וכ"כ הברכה ה' (ח"א פ"ז עמ' רפט) שהחלק התחתון הוא הנקרא שוק "ואסור מדינא לגלותו ולא ממנהגא בלבד". ע"ש. וכ"כ עוד אח"כ (בעמ' רצד), וז"ל: שוקה ושאר מקומות צנועים שבגופה, גורמים הרהור אפילו אם אין דרכן להיות מכוסים לעולם. עכ"ל. וכ"כ הגר"י נויברט (בשמעתין גליון 11 עמ' 27) שד"ת יהודית לא ניתנת לשינוי. ע"ש.^{לה}

לה). בירור דעת היבי"א בדת יהודית:

וכן נראה דעתו בזה ביבי"א (ח"ד אהע"ז סי' ג אות ב), דשם דן לגבי רווקות האם חייבות לילך עם שיער אסוף, או לא, ובתחילה הביא כמה אחרונים שהוכיחו שמותר להן לילך ללא שיער אסוף, דלא כהמ"ג (סי' עה סק"ג) שכתב שצריכות לאסוף. והוסיף, דיתכן והאידנא דנהגו הבתולות לילך עם שיער פרוע, גם המג"א יודה שיהיה מותר, והביא ראיה לכך מהא דכתבו הרמב"ם (פכ"ד מהל' אישות ה"ב) והשו"ע (אהע"ז סי' קטו ס"ד) דלא סגי במטפחת אלא צריך גם רדיד מעל, והאידנא לא נהגו בזה באין פוצה פה ומצפצף, וע"כ לומר דאתי מנהג ומבטל מנהג. ושוב דחה שאין ראיה משם, כי י"ל דהמטפחת דקאמר הרמב"ם היינו שהיא מנוקבת, וכמ"ש הב"ח (אהע"ז סי' קטו) ולכן הצריך הרמב"ם רדיד (כיסוי אטום), אבל אי"צ רדיד החופה את כל הגוף. ושו"ר בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' מח) שכתב על הבאר שבע ששגה בזה, כי באמת המטפחת היא מנוקבת וכו'. ע"ש. וממילא אין ראיה שגם המג"א יודה האידנא שיהיה מותר עקב שינוי המנהג, כי באמת אין ראיה מהרמב"ם הוזה ששינוי מנהג מהני. ולכן סיים היבי"א שהסיבה להקל ברווקות שאינן צריכות לאסוף השיער, הוא משום שרוב האחרונים חלקו על המג"א בזה [ולא מפני שגם המג"א יודה האידנא, וכאמור]. ע"ש.

וכן מוכח בכל הפוסקים שדנו בסוגיית פאה נכרית ואסרו, דעל אף שכבר נשתרבב טובא שגשים הולכות עם זה, בכ"ז צווחו ככרוכיא על ה'פריצות' הנובעת מזה. ואציין כמה דוגמאות בזה, בשו"ת דברי חיים (ח"ב סי' נט) אסר את הפאה מצד דת יהודית אע"פ שכתב (ביו"ד ח"א סי' ל ד"ה ואך) שכבר נשתרבב המנהג. וכן בשו"ת תשורת שי (סי' תקע) כתב דאף שאם כל הנשים הולכות בפאה כבר אין מראית העין, מ"מ אסור משום "פריצות ודת יהודית". ע"ש. וז"ל הייטב פנים (בתוכחת מוסר ל"ג מידות אות כח): לכן הנני להזכיר את הנשים ולבקש מאיתם ולהזהירם לבל ילכו בראשיהם בפאה נכרית "כאשר עד עתה", כי כפי הנשמע הוא פריצות גדול, אוי לעיניים. ע"כ. מוכח מכל זה שלא מועיל שינוי מנהג ורגילות בזה. וכן ביבי"א (ח"ה אהע"ז סי' ה) האריך לאסור, על אף שתשובתו שם סובבת על מה שפשתה המספחת בזה. וכן מבואר עוד בדבריו שם (אות ח, במה שכתב ע"ד הישכיל עבדי), שאפילו במקום שנהגו להקל בפאה, דתו ליכא משום מראית העין, מ"מ יש לאסור. אלמא לא מתחשבינן בשינוי המקומות בזה, ולעולם יש הרהור כפי שכתב שם. וכן נראה מדבריו בספרו מאור ישראל ח"ב (ביצה, ל) בשם הלחמי תודה. ע"ש. וכ"ה במכתב שהובא במעדני מלך (ח"ב עמ' 246) ובקובץ משנת יוסף (יט, עמ' מז). וזה ברור. [ובמקו"א ביארתי א"כ מדוע התיר לקרוא ק"ש כנגדה]. (וכן בנידוננו כתב להצריך עד הקרסול, וכמו שהארכתי בזה במקו"א, על אף שהמנהג לא היה כן). וכל הממשמש בפוסקים ימצא עוד כהנה וכהנה כיו"ב שהזהירו על פריצות על אף שכבר רבו ההולכות כן. [יש לציין דחלק מקטע זה נלקט מספר לבוש מלכות

ומוכח שדעתו נוטה לפירוש הב"ח והתשובה מאהבה (ועוד אחרונים, כפי שהארכתי לעיל), שהמטפחת היא מנוקבת.

וראיתי מי שכתב שמה שהביא ביבי"א את הב"ח והתשובה מאהבה אינו אלא לומר שיש עוד סניף להקל בנשים נשואות שאינן צריכות רדיד, אבל לא לעניין שע"פ זה נתבטלו דבריו דלעיל דאיתי מנהג ומבטל מנהג. אולם זה אינו, דכל הרואה יראה דכתב להדיא "אולם שוב בינתי שאף מדברי הרמב"ם והשו"ע אין כ"כ ראייה", ש"ל דמטפחת דקאמר היינו שהיא שקופה וכו' ושו"ר שכ"כ גם בתשובה מאהבה וכו'. ע"ש. ומוכח דחזרו בו מהטעם שכתב לעיל מיניה להקל ברווקות שלא לאסוף את השיער עקב שינוי המנהג, דאין ראייה להתיר מסיבה זו, וכאמור, ולכן סיים להתיר מפני שרוב האחרונים חלקו על המג"א בזה. וזה פשוט לכל מעיין.

עוד ראיתי שכתבו, שעדיין י"ל שלא חזר בו מסברא זו של אתי מנהג ומבטל מנהג (דהיינו שמנהגא דדת יהודית משתנה כל פעם), שהרי אחרי שרצה להביא ראייה שגם המג"א יודה האידנא עקב שינוי המנהג, מההיא דהרמב"ם והשו"ע לגבי רדיד, הוסיף: ודמי למ"ש מהר"ם אלשקר (סי' לה) להתיר במקום שנהגו הנשים לצאת בשערות שחוף לצמתן. ע"ש. וכו'. ורבו האחרונים שסמכו על דבריו, ובודאי שהנהגות היתר בדבר יש להן ע"מ שיסמוכו, וה"נ במה שנהגו הנשים לצאת במטפחת או בכובע בלי שום צעיף או רדיד, כיון שהכל נהגו כן, בכה"ג אתי מנהג ומבטל מנהג. ע"כ. ולא נראה שחזר בו מהיתרו זה, ומוכח דעדיין הוא סובר דאיתי מנהג ומבטל מנהג, ומה שהביא אח"כ את פירוש הב"ח והתשובה מאהבה ברמב"ם, היינו דוקא לעניין שיש להתיר את המטפחת בלא הרדיד גם בלי סברת המהר"ם אלשקר, אלא מפני שהצורך ברדיד הוא רק במטפחת מנוקבת, אבל בעיקרון סברת המהר"ם אלשקר בעינה עומדת. עכ"ל. אמנם גם זה אינו נכון, שהרי דברי מהר"ם אלשקר אינם מפני ש"אתי מנהג ומבטל מנהג", שהרי כתב שם המהר"ם אלשקר שעוד מימות ביהמ"ק נהגו כן, ע"ש. ונמצא דלעולם לא היה מנהג אחר קודם לכן שתוכל לומר ד"אתי מנהג ומבטל מנהג". והיבי"א לא הביא את המהר"ם אלשקר אלא ללמד שמצינו כה"ג דהמנהג מהג, אבל אינו ראייה ממש לדבריו דלעיל דהמנהג מבטל מנהג. [ואגב, בעיקר נידונו שם שהיקל ע"פ רוב האחרונים דלא כהמג"א, לכאורה נראה דהאידנא נהגו להחמיר בזה שהרווקות אוספות את השיער, כהמג"א, ובכה"ג דהוא לחומרא כו"ע מודו דאזלינן בתר מנהגא, וכדלקמן. ושו"ר שכ"כ הג"ר יוסף סעדו שליט"א בקונטרס כבוד חכמים (עמ' י).] בפרט ששמעתי מחכ"א שחקר את העניין בספרי ההיסטוריה וכד', ויצא לו שבמקומות שהבתולות היו מגלות את הראש, תמיד הקפידו על אסיפת שיערן (ביציאתן לחוץ עכ"פ), וא"כ ודאי דהוי מנהג הקובע לשאר הדורות כדלקמן מהריב"ש והשו"ע יו"ד סי' ריד ס"ב ועוד, ראה לקמן באריכות. וצ"ל.

(פרק ד) ומספר ב"ג (פרק יט), וע"ש עוד מה שהביאו בזה. ומ"מ פתחתי כל ספר לראותו בפנים, והוספתי עוד הרבה פוסקים ככל שידי מגעת בס"ד]. ♦

הוכחה מהגמ' בכתובות לנידו"ד

וכן יש להוכיח דלא מהני שינוי מנהג בדת יהודית, מהא דאיתא בגמ' כתובות (עב): אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן, קלתה אין בה משום פרוע ראש. הוי בה ר' זירא, היכא, אילימא בשוק, דת יהודית היא, ואלא בחצר א"כ לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה וכו'. ע"ש. והיינו דאם מיירי בחצר, מדוע דוקא בקלתה אין משום פרוע ראש אבל ביוצאת בשערה פרוע איכא משום פרוע ראש¹, הלא רבות בנות היוצאות בחצר בגילוי שער ונמצא שלא הנחת וכו' (כ"ה לפרש"י ותוס' רוב הראשונים). ואם איתא דדת יהודית משתנה, אמאי אמרה הגמ' "א"כ לא הנחת וכו'", הלא כיון דהשתנה המנהג ורבות בנות היוצאות לחצר בגילוי שער, יתבטל איסור דת יהודית ויהיה מותר, אלא ודאי שאין דת יהודית יכולה להשתנות [ואם דת יהודית של חצר לא יכולה להשתנות, כ"ש דת יהודית של יציאה לבחון]. וכמ"ש להוכיח כן בספר דת משה וישראל (פ"ב ענף ג' עמ' כז, ובדת משה וישראל שבתוך ספר "סוגיא פאה נכרית" הוא בעמ' סו)².

לו). והיינו פרוע ראש מדת יהודית, דאין לומר דהכוונה ד'אלא בחצר' הוא דאז איכא פרועת ראש מדת משה (בלא קלתה), ולכן פריך א"כ לא הנחת בת לאברהם אבינו וכו', אבל אם זה היה דת יהודית אכן לא היה פריך, דבאמת י"ל שהוא משתנה. זה אינו, שהרי דוחק לומר דהייתה הו"א כזאת קיצונית דהיה בחצרה דת משה, בזמן שלמסקנא אפילו דת יהודית אין בו, וגם מהיכי תיתי לומר שיהיה דת משה בחצר. ולפי פירוש הב"ח (אהע"ז ס' קטו) אתי הראיה שפיר טפי, דלדבריו פירוש הגמ' "ואלא בחצר א"כ לא הנחת בת וכו'", היינו דאם מיירי בחצר "פשיטא" ד"עם קלתה" שרי ואין בו משום פרוע ראש, דהרי אילו יש בו משום פרוע ראש א"כ לא הנחת בת וכו', ע"ש. ולפ"ו דמיירי עם קלתה, פשיטא דלא הוי אלא דת יהודית, כדאמרינן בגמ' דאפילו בשוק "דת יהודית היא", וכ"ש בחצר, ואפ"ה קאמר דזה פשוט דמותה, דאילו הוה אסור (משום דת יהודית כאמור) "לא הנחת בת וכו'". ומוכח דאע"פ דכולן נוהגות כך הוי דת יהודית. ועיין לעיל בהערה שגם מדברי המרכבת משנה משמע שהוא מסביר כהב"ח בבבלי. וכן ביאר השי"ר קרבן (על הירושלמי שם). וכן הסיק הב"ח (אהע"ז ס' קט"ו סק"ט) [אלא שהוא עשה פשרה, וכתב דהפריעת ראש בחצרה, אף שהוא אסור כהירושלמי וגם בבבלי אפשר להסביר כן כהב"ח, מ"מ לענין דת יהודית (להוציאה בלא כתובה) לא הוי, מאחר שבלא"ה הרבה ראשונים הסבירו שהדבר מותר. ע"ש היטב. אבל אין בזה נפק"מ לראיה דידן].

לז). ויש שעדיין מתעקשים ואומרים, שכוונת הגמרא באומרה "אם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה", היינו שאם נעמיד את דברי רי"ח בחצרה, ודוקא אם קלתה מותר אבל בפרוע ראש אסור, אין הדבר יכול להיות, שהרי א"כ נצטרך לגרש את כולן, ועל כרחך דכיון שאין המנהג כן, מותר. עכ"ד.

אך פשוט שאין זה נכון, שהרי הגמרא מקבלת את ההנחה שהוא דת יהודית, אלא ששואלת דא"כ [דהיינו אם גם בחצרה אסור בלא קלתה משום דת יהודית] לא הנחת בת לא"ה שיושבת תחת בעלה. כלומר, שאם יש בזה דת יהודית כולן צריכות להתגרש, ואילו לפירוש הנ"ל הגמ' פשוט היתה צריכה להכחיש ולומר שלא יכול להיות שרי"ח מיירי בחצרה (דע"ז אמר דבלא קלתה יש משום דת יהודית), שהרי אין המנהג כן וממילא בכלל לא מתחיל כאן הדת יהודית. ומדלא קאמר הכי, מוכח בבירור שהגמ' קיבלה את ההנחה שאילו רי"ח היה באמת קאי על חצר היה בזה דת יהודית אע"פ שכולן נוהגות כן, אלא דקאמר דלקושטא לא מסתבר דקאי על זה, כי א"כ לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה. וזה פשוט. [ובשלמא אם הסיבה של אותם הטוענים שדת יהודית משתנה, היתה מפני שאע"פ שמצד הדין היה אמור לאסור, מ"מ לא שייך שנאסור את כולם על בעליהן, א"כ מובן שפיר דזה בדיוק קאמר הש"ס שא"כ לא הנחת בת לא"ה שיושבת תחת בעלה, דלכן אנו מוכרחים לשנות את הדת יהודית כאן. אבל באמת הטעם של אותם הטוענים שדת יהודית משתנה היא לא בגלל זה, כי אם כהנ"ל, לא מובן מדוע לא אמרינן דיקוב הדין את ההר, ולא יחזור להיות תחת בעליהן עד אשר ישובו לנהוג כדת יהודית. אלא הטעם שלהם הוא דמאחר שהשתנה המנהג, כבר אין בזה חציפות ואין בזה הרהור, ושוב נהפך הדבר להיות היתר, וממילא לפ"ו הגמ' לא היתה צריכה לומר דא"כ לא הנחת בת וכו', אלא "והא

ויש שרצו לדחות ולומר דמאי דאמרינן "אם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה", אין הכוונה שממש כולן היו הולכות כן, דתמוה לומר שנשות האמוראים היו הולכות פרועות ראש בחצרותם ובטירותם, אלא הכוונה שהיו הרבה מנשות ישראל שהיו עושות כן. ולפ"ז אין ראייה לנידוננו, כי לעולם י"ל דמנהגא דדת יהודית משתנה, אמנם זה דוקא אם המנהג השתנה גם אצל הגדולים ובני התורה, אך אם הדבר השתנה רק אצל שאר העם, לא חשיב מנהג לעקור המנהג הקודם. וממילא בנידוננו, שגם הרבה מנשות הרבנים והגדולים נהגו בכך, שפיר הוי מנהג שעוקר מנהג. עכ"ד.

אמנם לענ"ד אין זה נכון, דהרי לשון רש"י (במהדו"ק, הנדפס בשטמ"ק שם) הוא: "שהרי כולן רגילות לצאת בחצר פרועות ראש". וכיו"ב הוא לשון הר"ן שם "ואם כן כולהו נפקן, שאין אשה נוהרת בחצרה"^ל. וגם את"ל שלא דוקא "כולן" אלא הכוונה "רובן", וכלשון הריטב"א והנמוק"י (כתובות שם): "שרובן" הולכות בפרוע ראש בחצרן כיון שאין שם רואין. עכ"ל. מ"מ ודאי שמתוך הרוב הזה היו הרבה בני תורה ויראי שמים, ואע"פ שלנו קשה להבין את זה, מ"מ זהו מאחר שכבר הורגלנו אחרת, אבל באמת אין בזה מן התמימה שהיו הולכות כן בביתם ובחצרים, מאחר שסו"ס אין שם רואין, וכלשון הריטב"א [וקיימו את מצוות התורה כפשוטו (דהתורה אסרה עליהן "לצאת" בפרוע ראש, אבל בבית שרי), דלפני שיצאו לחוץ כיסו את הראש]. וכן בתשובות רבי אליעזר (ח"א סי' כב, דף ס"ו ע"ד, ובנד"מ שם ד"ה ויש להטעים) פשיטא ליה הכי, וז"ל: דודאי כל היכי דאיתא הך לישנא דא"כ לא הנחת בת לאברהם אבינו, מותר לכתחילה אף לצדיק גמור. ע"ש. [וראה שם הוכחתו לזה, ויל"ע בזה. ואכמ"ל. מיהו נשמע מלשונו דפשיטא ליה הכי]^ל.

לאו הכי הוא" (או משהו בסגנון זה), כלומר דא"כ בכלל לא מתחיל כאן הדת יהודית, שהרי המנהג לא כן]. ואין להקשות דלדברינו שאין דת יהודית משתנה, א"כ מאי קאמר דא"כ לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה, הלא אם זו דת יהודית לילך עם קלתה בחצר, יקוב הדין את ההר, ולא יחזור לישב תחת בעליה עד שיצאו לחצר כדין דת יהודית. דלק"מ, דאה"נ אם הגמרא לא היתה מוצאת שום פשט בדברי ריו"ח, אלא רק את הפשט שאמר את דבריו על חצר (שצריך קלתה), אכן יקוב הדין את ההר, אבל מ"מ כל היכא דמצין לאוקומי מנהג על מקומו, ולא להוציא נשות עם ישראל מבעליהן, וודאי דעבדינן הכי [דכבר מצינו להרבה פוסקים שכתבו ליישב את המנהג, כ"ש מנהג כזה של כלל ישראל]. ולכן הגמרא מנסה למצוא דרך אחרת בהסבר דברי ריו"ח, ואכן אביי (ואיתימא רב כהנא) אמר דמיירי במחצר לחצר דרך מבוי. וזה ברור.

לח. ומה דאיתא ביומא (מז). לגבי קמחית שכסתה שיערה גם בביתה, "הרבה עשו כן" ולא הועילו. ע"ש. היינו שבאותו הדור אחרי שראו מה קמחית זכתה (לבנים כהנים גדולים), ניסו ג"כ הרבה לנהוג כך, ולא הועילו כי לא היתה מטרות לשם שמים אלא כדי שגם בניהן יהיו כהנים גדולים (כמ"ש הבן יהודע והרב משה מימראן בחידושי שם), אבל אינו מחייב שנשאר כך המנהג לדורות, כדמוכח בכתובות (עב): הני"ל. וגם את"ל שכן, מ"מ "הרבה" יכול להשתמע גם מיעוט מתוך הכלל, כי הרוכ לא היה קמחית (כגמ' בכתובות הני"ל), וממילא מתוך הרוכ האלו ודאי שהיו הרבה בני תורה ויראי שמים, וכדלהלן.

לט. וראה עוד בגמ' (שם בעמוד א) דפריך על הא דתנן ד"ת יהודית" יוצאה וראשה פרוע, דהלא דאורייתא היא, דכתיב "ופרע וכו'", ופירש"י (ד"ה דאורייתא היא) "ואמאי לא קרי ליה דת משה". ומשמע קצת דאין נפק"מ בעצם אם זה דת יהודית או דת משה, אלא שאלת הגמ' רק מדוע "לא קרי ליה" דת משה, ולא מדוע "לא הוי דת משה", כי אין חילוק ביניהם בעצם הדין, וכל החילוק הוא רק היאך 'נקראים'. [ושו"ר שכ"כ לדייק בספר הצניעות והישועה (פ"ה אות כג). ע"ש]. ואם איתא שדת יהודית משתנה, ודאי שיש חילוק ביניהם, שדת משה לא משתנה ואילו דת יהודית כן. אלא ע"כ דגם דת יהודית לא משתנה. אמנם אין ראייה זו מוכרחת כ"כ.

וכן יש להוכיח מגוף דברי רבי יוחנן (כתובות עב: הנ"ל), דאמר קלתה אין בה משום פרוע ראש (ואסקינן מחצר לחצר דרך מבי). דלכאורה יש להבין מה בא להשמיענו בזה, דבשלמא תנא דמתניתין (עב.) ניתן לומר שנקט את הנהוג בזמנו, כדי להבהיר לנו מה הרעיון של דת יהודית, אבל ריו"ח מאי אתא לאוסופי. וכי הוא סתם בא לספר לנו מה הנהוג בזמנו, למאי נפק"מ. הרי אם הכל תלוי במנהג, פוק חזי מה נוהגים. אלא ודאי דדת יהודית הוא גדרים הנצרכים לכל בת ישראל, או עכ"פ דברים שנהגו כך וקיבלו עליהם כלל ישראל, ואינו יכול לזוז ע"פ שינוי מנהגי המקומות [וכעין הוכחה זו תמצא בחלקת בנימין (יו"ד סי' קיד ס"ג בביאורים), הו"ד בספר והצנע לכת (דהרי, עמ' קצו בהערה). ע"ש].

וע"ע בשו"ת להורות נתן (ח"ה עמ' קפה) שכתב ג"כ שדת יהודית לא משתנה, והוכיח כן, וז"ל: ובודאי שאין לומר דחיוב צניעות שנהגו בנות ישראל המבואר במשנה ובש"ס יהא תלוי במנהג, וראיה לזה דהרי בש"ס שם אמר ר' יוחנן קלתה אין בה משום פרוע ראש, ופריך רבי זירא, היכא, אילמא בשוק, דת יהודית היא, ומשני מחצר לחצר ודרך מבי. ע"ש. והשתא אי נימא דתליא במנהג, אם כן הו"ל לתרץ בפשיטות, דמה שאמר ר' יוחנן דקלתה אין בה משום פרוע ראש, מיירי כשהמנהג לצאת בקלתה בלבד, והו"ל לאשמעינן חידוש דין גדול, דאף שמבואר מהמשנה שקלתה אסורה משום דת יהודית מ"מ כשהמנהג לצאת בקלתה שפיר דמי, אלא ודאי פשוט דאין זה תלוי במנהג, דחיוב צניעות המבואר במשנה לא שייך להתירו ע"י מנהג, ובכל גוונא אסור. עכ"ל. וכיו"ב כתב להוכיח בילקו"י (שבת א כרך ג', עמ' קי). ע"ש. [מיהו לכאורה יש לדחות את הראיה, די"ל דקים ליה לגמרא שבמקומו של ריו"ח לא היו יוצאות לשוק עם קלתה (בפרט שרבי יוחנן היה סמוך ונראה לזמן התנאים, ואף למד אצל רבי חותם המשניות, בצעירותו, ולא מסתבר כ"כ שנסתנה המנהג בזמן קצר זה), ומש"ה לא שייך לומר שהוא בא להתיר לצאת בשוק עקב שינוי המנהג שהשתנה מזמן המשנה. וע"ע במה שהוכיח שדת יהודית לא משתנה בספר הלבוש כהלכתו (עמ' 236) מהראשונים בגיטין (פ"ט), ולכאן ניתן לדחות על דרך מה שכתבתי כאן. ודו"ק. אבל מ"מ נראה מלשון הרב להורות נתן שם דפשיטא ליה הכי גם מסברא, אלא שהביא גם הוכחה לכך, ע"ש, ולכן גם אם הראיה לא מוכרחת וכו"ל, מ"מ דעתו כך מסברא פשוטה].

וראה עוד להגאון צמח צדק בחידושי על ברכות (פ"ג אות ג' וכ"ה בשער המילואים שו"ת סי' מה) שבעיקרון היתה צריכה לכסות כל גופה [שהרי כל הגוף הוא ערוה (כמ"ש הרמב"ם פ"ג מהל' ק"ש ה"ז)], ובהכל לכאורה היה אמור להיות שייך בהו "לפני עיור" ועוד איסורים, אלא שפניה ידיה ורגליה התירו מפני דלא סגי בלאו הכי, דלא תוכל לילך אם עיניה יהיו מכוסות. ואע"פ שיכולה לילך עם כיסוי באופן שרק עיניה יהיו מגולות (וכמו שמצינו באמת שממדת הצניעות לילך כך, כמובא בשבת סה. ובפירש"י שם), מ"מ זה ודאי טירחא מילתא (והוי ככפות הרגליים, שמפני החום לא היו הולכים במקומותיהם עם גרביים), וגם שלא יצחקו הגוים עליהם. ע"ש. [ועיין בגיליון זה בתגובתי למאמרו של הרב שמואל עדס (סוף אות ה, ובהערה שם) מה שהארכנו בביאור דבריו]. והביאו את דבריו בשו"ת להורות נתן (ח"ה סי' צג אות ז), ובשו"ת קנה בשם (ח"ג אהע"ז סי' קו). ע"ש. ובספר שיחות ערבות (להגר"נ לעוויןסקי, תרפ"ד, עמ' מא). ע"ש.

ולפ"ז ודאי דלא יתכן לומר דמהני מנהג על גילוי השוק, מאחר דסו"ס הרי בזה אין הכרח. ואין לומר דמ"מ כל זה בגילוי הבשר ממש, ולכן אם אין בזה הכרח אסור, אבל אם האשה מכסה בגרב אע"פ שהיא בצבע הרגל, אין בזה איסור הגם שאין הכרח. זה אינו, דפשיטא דאין לזה שום סברא, דהרי אם חובה לכסות כל מקום שאינו מוכרח לגלותו, ממילא יש לכסותו כגדרי ההלכה. ומאחר שנתבאר בארוכה שאין להסתפק בבגד צמוד וכ"ש אם הוא בצבע הרגל, ה"ה נמי בגרב שאסור ללבוש גרב שקופה או בצבע הרגל או אפילו שחורה, אלא בעינן בגד רחב כחצאית וכד'. וזה פשוט.

וע"ע להגאון דברי יואל (בשו"ת ח"א סי' י אות יא), שהוכיח כן מתרגום יונתן, וז"ל: הוצרכתי לבאר כל זה, לפי דבריו שכתב שע"י רגילות הפירצה פסק יצרא דהרהורי עבירה ובטל הטעם [ר"ל ולכן האריך לעיל שאע"פ שבטל הטעם לא בטל התקנה וכו', ע"ש בדבריו שם באורך, ועכשיו מוסיף:] אבל עיקר הדבר ליתא, דמאן יימא לנו שע"י רגילות הפירצה בטל הטעם של הרהורי עבירה, ראשית הלא אדרבה מחמת גודל הפירצה מתרבה כח התאוה בעולם, ומתגבר יצה"ר עוד יותר להרהורי עבירה רח"ל, וחכמים ז"ל (ברכות כה) למדו מקרא דגילוי שער מרבה כח התאוה [ע"ש בפירש"י ד"ה קולך שכתב כן לגבי קול, וה"ה לשיעור, וכמ"ש בשו"ת אגרות משה חאו"ח ח"ד סי' טו ד"ה אבל, וכ"ה להדיא כבר בנמוק"י שם, ופשוט]. ומבואר בתרגום יונתן סוף בראשית על הכתוב "ויראו וגו'": וחמון בני רברביא ית בנת אנשא ארום שפירן הינון וכחלן ופקסן, ומהלכין בגילוי בישראל והרהירו לזנו ונסיבו להון נשין מכל דאתרעיו, עכ"ל, הרי שבדור המבול היה הפירצה של גילוי בשר, וזה הביא למה שהביא רח"ל. והנה גם בגילוי בשר כתבו הטעם בשביל ש"דרכו להיות מכוסה" ולכן מותר לברך נגד פניה וידיה בשביל שדרכם להיות מגולה וליכא הרהורא, ונמצא לפי דבריו [של השואל שם הטוען שבגלל רגילות ליכא הרהורא] שבדור המבול שהיה דרכם לילך בגילוי בשר לא היה לו להזיק, דהוי לפי דבריו מקומות הרגילין להיות מגולה, אבל חזינן בתרגום יונתן [הנז'] דאדרבה ע"י שהיו רגילין בגילוי בשר זה הביא יותר להרהורי עבירה רח"ל עד שבאו לידי השחתה גמורה רח"ל. גם אינו דומה רגילות של עבירה לרגילות של היתר שמה שנעשה בעבירה מזיק יותר ואמרו חכז"ל עבירה גוררת עבירה ופירש"י ז"ל (שם באבות פ"ד מ"ב), וז"ל: כיצד עבירה גוררת עבירה, דמתוך עשייתה של זו תכשל לו באחרת ותקרנה לו שתים, שכן דרך היצה"ר מוסיף והולך להכשילו בעבירה כדי לטרדו מן העולם, [עכ"ד], הרי שרגילות של עבירה מוסיף כח היצה"ר ואינו ממעט, ואולי מחמת גודל הפירצה שהרבה כ"כ הרהורי עבירה בעולם היה מהראוי לגזור אף נגד הבתולות שדרכם להיות מגולה, אך ודאי שאין לנו לגזור גזירות מדעתינו מה שלא אסרו חז"ל, אבל מה שאסרו חכז"ל, וכבר נתפשט בכל ישראל עוד מזמן הש"ס בודאי שאין בכוחינו להתיר מחמת הפירצה ועכ"פ אינו דומה רגילות של עבירה לרגילות של היתר. עכ"ל.

ועוד כתב שם, דודאי דגם בפניה ידיה ורגליה אע"פ שאין שם הרהור כ"כ כמו מקומות המכוסים, מ"מ קצת מיהא איכא, אלא שלא חששו חז"ל לזה בפניה ידיה ורגליה, ואיך נוסף אנן למימר הכי על שאר המקומות, וגם מנא לן ללמוד מזה היתר אף לעוברי עבירה, כיון שודאי איכא למיחש להרהורא. בכל אופן ואופן לא מצינו בדברי חכז"ל להקל אף בזה,

והראשונים ז"ל לא דברו מהרגילים באיסור כי אטו ברשיעי עסקינן, ולא עבדי תקנתא לרשיעיא, ובפרט שאין הטעם מוזכר בגמרא, ויוכל להיות שהיה להם עוד טעמים אחרים להחמיר יותר בנושאות וכמו שמבואר בגמ' שחמור יותר באשת איש אפילו היא מכוערת, וצ"ל דכיון שהאיסור חמור יותר, מתגבר יותר היצה"ר, וכמ"ש הראשונים ז"ל בטעם שגדול המצווה ועושה, דבכל מה שמחוייב יותר, יש יותר התגברות היצה"ר. עכ"ד הגאון דברי יואל. וע"ש עוד שהארץ טובא בכל זה.

ועוד נראה להביא מעין ראיה לזה דדת יהודית לא יכולה להשתנות לעולם, שהרי כבר כתב המאירי (כתובות עב). וז"ל: ואחר כך פירש פרטים שבדת יהודית, וכולם ענינים של צניעות, "ומתורת שהם דברים של פריצות ויוצאים מהם דרכים ושבילים לזנות". עכ"ל. וכיו"ב הוא לשון הרמב"ם (בפיה"מ שם): וכל כיו"ב מן הפריצות ומיעוט הצניעות. עכ"ל. וכן מבואר בדבריו במשנה תורה (פכ"ד מהל' אישות הי"ב) שלעוברות על דת יהודית קרי להו 'פריצות'. ע"ש. וכ"כ הרא"ש (פ"ז דכתובות סוף סי' ט), שדת יהודית זה משום חציפותא ומשום חשש זנות. ולא מסתבר שדברים שהם "פריצות" ועלולים להביא לזנות יועיל להם הרגל להוציאם משם פריצות, דאף אם לעניין כתובה אין זה פריצות גמורה וכו' וזה משתנה, מ"מ לעניין צניעות נחית דרגא, ואיסורא מיהא איכא.

והרי לפני שבנות ישראל קיבלו זאת על עצמן לא נהגו בכך, ובכל זאת הן באו, גזרו והבינו, שצריכים כאן סייג, "כי הם דברים שיוצאים מהם דרכים ושבילים לזנות" כלשון המאירי הנו' (וכמו שהעיר בספר זהב לבושה עמ' פג. ע"ש). [ואף אם נאמר שמאז ומעולם לבשו כך ולא ש"גזרו על

מ). דלעניין להוציא בלא כתובה יש לצדד בזה מצד שסו"ס אינם עושים כן משום שרוצים לזנות, אלא משום שיגרא, ולא נחשדו למעול מעל בבעליהן, וכמ"ש ביבי"א (ח"ג אהע"ז סי' כא אות יג, וח"ד יו"ד סי' א, וח"ה אהע"ז סי' ה במילואים), אבל מ"מ ודאי דמסתברא דאין דבר כזה (שעיקרו פריצות ושבילים לזנות) יכול להשתנות ולהתהפך להיות ממש "היתר", דגם אם מידי עבירה יצאנו מידי הרהור לא יצאנו וק"ל. וכ"כ ביבי"א שם, שאף אם לגבי חיוב גירושין ליכא בזה"ז, מ"מ איסורא דדת יהודית איכא. וכ"כ בשו"ת אז נדברו (ח"י סי' כח), דמסתבר מאד דאפילו אם נאמר דלענין כתובה נשתנה ההלכה, מ"מ אין זה לעניין מה שנוגע לצניעות עצמה. ע"ש. וכן הוא בהערה שם (עמ' פא) ביתר פשיטות, וז"ל: דאפילו אם נאמר דאם אין מנהג בזה אין הדין דיוצאות בלא כתובה, אבל ודאי אינו מדרכי הצניעות. עכ"ל. וכ"כ בספר הצניעות והישועה (פ"ה אות כד). ע"ש. וכ"כ בספר הלבוש כהלכתו (עמ' 237) דהחשש שמא תזנה אינו אלא לבאר מדוע באיסורים אלו יש קפידא דבעל והפסד כתובה יותר מחילול שבת ואכילת חלב, אבל עצם איסור הפריצות אסור לא מטעם הנ"ל, אלא מחמת מידת הצניעות ומשום איסור החטאת הרבים כמבואר בפרק א, ועוד דאם בדורות הקודמים היתה הנהגה כזו מתאימה רק לחשודה בנות, הרי שהנהגה כזו נוגדת את מידת הצניעות המינמלית כרחוק מזרח ממערב. ובהנהגות אלו יש פריצות בעצם, כמו שמצינו בכמה מקומות. ע"כ. וע"ש. ובספר והצנע לכת (דהרי, עמ' קפג). וגם לגבי ענין הכתובה יל"ע מהגמ' בכתובות (עב): דלא הנחת וכו', ויש לדחות. ודו"ק. וע"ע בשו"ת פרדס רימונים (דף צ ע"א) שהאר"ק לדחות את הסברה הנ"ל, וכתב שדת יהודית לא תשתנה לעולם על אף שנפרצו בזה, גם לענין כתובה. ע"ש באריכות. ואכמ"ל. ועכ"פ לענין איסורא כו"ע מודו, בפרט שאפשר שלא כל מנהג קנסו חז"ל להפסידה כתובתה, וכבר מצינו פעמים שמחלקים בין איסור לבין הפסדת כתובתה (כגון בב"ש אהע"ז סי' קט"ו סק"ט). וגם אפשר שמאחר שאין ההוצאה בגט מוטלת כחובה על הבעל, אלא היא רק מצוה וי"א רשות (עי' באהע"ז סי' קטו ס"ד ובנו"כ), לכן במצב כזה שמה שהאשה עוברת על הדת יהודית הוא מכח השפעת הסביבה, ראוי לפעול בחכמה ולתקן את הדבר בדרכים אחרות, ולא לילך לגירושין. [בפרט שלא התרו בה, וגם אם התרה בה, יל"ע אם היא טוענת שהדבר מותר כי כך אמר לי ר"ב פלוני, האם זה נחשב שעוברת על ההתראה]. ועכ"פ זה לא עיקר נידוננו, והוי כל זה כמיל"ה שלא בזמנה (דנידוננו הוא על עצם האיסור שבדבר, דודאי דישנו וכאמור).

עצמן" ללבוש ארוך וכד', מ"מ ס"ס הסיבה שמעיקרא לבשו כן הוא מטעם זה, וממילא אין סיבה שישתנה]. והבן. וגם לכאורה מלשון "דת" יהודית, בפשטות משמע שהכוונה שכך הוא ה"דת" של היהודים [וברבינו מיוחס דברים (כד א) איתא כל אלו בלשון "דת יהודים"], לנהוג בצניעות, ולא שחלילה זה יהיה מותר ביום מן הימים.

"קיבלו עליהם"

ועוד יש להעיר מהא דכתב הריב"ש בתשובה (סי' שצט) בשם הרמב"ן במשפט החרם (הנד' בסוף החידושים עמ"ס יבמות כתובות וכו', מהדורת זכרון, סוף עמ' רנ. וכו' בשו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן, סי' רפח), שקבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם. ומבואר מדבריו שם שהוא מדין נדר. והוסיף על זה הריב"ש (שם): שאפילו בדברים שלא קבלו עליהם בני העיר בהסכמה אלא שנהגו כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה אף הבנים חייבין לנהוג באותו גדר, כדאמרינן במס' פסחים פרק מקום שנהגו (נ): בעובדא דבני בישן. וכן הבאים מחוץ לעיר לדור שם, הרי הם כאנשי העיר וחייבים לעשות כתקנתן. ע"כ. וכן פסק כל זה מרן בשלחנו הטהור (יו"ד סי' ריד ס"ב)²². וכ"כ המהרי"ק (שורש קמד) והובא בשו"ת דברי ריבנות (סי' נב) ובשו"ת קול גדול (סי' נב). וכמו שהביא כל זה היב"א (ח"ד חיו"ד סי' יא אות ד)²³. וכיו"ב מבואר ברא"ש (פסחים פ"ד סי' א). ע"ש. וא"כ ה"נ נימא הכי, דכיון דמאז ומעולם היו הולכות עם חצאיות עד הקרסול²⁴, ממילא הוי דת היהודית כקבלת הרבים החלה עליהם ועל זרעם, ואין דבר זה יוכל להשתנות. ועפ"ז ביאר בספר בל"ג (עמ' קלג)

(מא). ומה שציין הגרי"ש אלישיב (בקובץ תשובות ח"א סי' יג) לפרישה (יו"ד סי' קפ"ו סק"ה), עי"ש שבמחכ"ת אינו עניין לנידוד כלל, דהתם אין איסור או חומרא בעצם שקיבלו עליהם, אלא רק התורה רצתה שהגברים לא יתנהגו כנשים, וזה יכול להיקבע ע"י בני המקום ואפילו ע"י גויים, משא"כ הכא שמצד איסור החמירו. וזה ברור. ושור"ר שכן דחה בספר את צנועים חכמה (ח"א סי' רנד).

מב). וגם למה שכתב שם הפת"ש (ס"ק ה) מתשובת זכרון יוסף, דהקבלה חלה על זרעם דוקא כשכבר הנהיגו גם את זרעם כן, דאז דוקא הוי כנדרו גם לזרעם, ע"ש, מלבד מה שהקשה על זה היב"א (ח"י חאו"ח סי' נה ח"ג סי' כט ד"ה ותבט), ע"ש, עוד בה דבע"כ כוונת הזכרון יוסף רק על דור ראשון לבד, דבעינן שקיבלו את המנהג. דאם תאמר שכל דור צריכים קבלה לעצמם, וכשלא קבלו אינם בכלל המנהג, נמצא דלא חל המנהג על זרעם כלל, שהרי תלוי בקבלתם אם יקבלו על עצמם יתחייבו בו ואם לא לא, אע"כ רק הדור הראשון צריכים לקבל ולנהוג כן ואז הוי כנדרו עליהם ועל זרעם וחל החיוב על כל הדורות. וא"כ בני"ד שנהגו כן כל הדורות מאז, הרי כל הדורות הבאים אחריהם בכלל חייב המנהג, אע"פ שבדור שלנו השתנה המנהג, וגם אם לא ירצו לקבל על עצמם מנהג זה. וכמו שביאר בספר הצניעות והישועה (פ"ט אות ג).

מג). כדמשמע בירמיה (יג, כב. כמבואר שם ברד"ק ובמצודות) ובנחום (ג, ה. ראה מלבי"ם שם), וברות (ס, ה. כמבואר במאירי שבת קיג:), ובש"ס במס' שבת (צח:): ובנדה (נז: תוד"ה על ורא"ש פ"ח סי' א), וכן מהסוגיא דברכות (כד:). שביארו הראשונים דהחידוש בשוק באשה ערוה הוא דאע"פ דלפעמים השוק מתגלה [והיינו החלק התחתון כפי שביארת במקום אחר], קמ"ל. ומוכח דבדרך כלל הוא מכוסה בבגד אלא שלפעמים יוצא שמעט מתגלה והו"א דמשום זה יהיה מותר לקרוא ק"ש כנגד קמ"ל דהוי ערוה. וכ"ה לשון הגרי"ח זוננפלד ובית דינו (בכרוז שיצא תחת ידם בשת תרפ"ח): והנה אם כי "המפורסמות אי"צ ראייה, אך מחמת דדשו בה רבים בעוה"ר נשכח מהמון עם חומר האיסור ונעשה להם כהיתר" וכו' כי כל אשה ישראלית חייבת ללבוש בגדי צניעות "כאשר נהגו בנות ישראל הכשרות מאז ומעולם" וכו'. אלמא דברים אלו היו בעיניהם בגדר "המפורסמות א"צ ראייה", כי בזמנם עוד לא אבדה מסורת הצניעות, ורק "מחמת דדשו בה רבים נשכח מהן חומר האיסור". וכן מבואר בעוד גמרות ופוסקים, כמבואר בספר לבוש מלכות (פרקים ז-ח) שהאריכו טובא בזה להוכיח שכן היה המנהג מאז ומעולם. ע"ש. וע"ע בספר עולמות של טוהר.

את דברי הפמ"ג (ערך צעף) שכתב שכ"שכל בני מדינה מקודם מתן תורה ועד עתה הנהיגו כך, אפשר אין זו עוברת על דת יהודית". ע"כ. ומוכח שהיינו דוקא אם מזמן מתן תורה הנהיגו כך, אז אין זה עוברת על דת יהודית, אבל אם מעיקרא אכן היה נהוג לאסור, לא יעזור שום שינוי מנהג והרגל בזה כלל. והיינו ע"פ הנ"ל שקבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם גם אם נהגו כן מעצמם (כ"ש כשזה הובא להלכה בש"ס ובפוסקים דשוק באשה ערוה). וכאמור²⁷. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה אסאד (או"ח סי' לח בהגהת בן המחבר), דלאחר שהביא את תשובת הריב"ש הנ"ל כתב, וז"ל: וכל דבר שנאסר משום הנהגת אבותינו ומשום גדר, אין לו היתר כלל, עיין תשובת רשד"ם חיו"ד (סי' מ) ועוד. ע"ש.

מד). ודוחק לומר דמה שנהגו כן מעיקרא לא היה משום צניעות אלא לפי שגם הגוים נהגו כן, ובכח"ג לא באו דברי הריב"ש, וכמו שראיתי לאחד שכתב כן. דזה מגלן שמה שנהגו כן לא היה משום צניעות, אדרבה הכי מסתברא יותר שהיה זה משום צניעות, וגם מגלן שהגוים ג"כ נהגו כן. בפרט שהרי להדיא אמרין (ברכות כד.) שהשוק מעורר תאוה [דשוק באשה ערוה, ועי"ש בפירש"י ד"ה קולך, שאפילו לגבי קול שלא כתוב עליו ערוה בהדיא בכ"ז אמרין התם דהוי ערוה משום דמדשבח לה קרא ש"מ תאוה הוא, וכן הוא גם לגבי שיער (וכמ"ש בשו"ת אגרות משה חאו"ח ח"ד סי' טו ד"ה אבל, וכ"ה להדיא כבר בנמוק"י שם, ופשוט), א"כ כ"ש שוק דלמדו מקרא דהוי ערוה (אף דהוא אסמכתא) פשיטא דמעורר תאוה הוא. וז"פ], וודאי דמסתבר דלהכי כיסו אותו כדבעי כדי שלא לעורר אהבה עד שתחפץ. ומה שכתב המהר"ם אלאשקאר (סו"ס לו) לגבי מעט שערות היוצאות מצמתן, וז"ל: וכל שכן דאפי' בארצן לא היו מכסות אותו משום איסור אלא שלא היה מנהג ארצן לגלותו דאפילו רוב הגויות לא היו נוהגות לגלותו. ע"ש. הנה, ראשית שם הרי ידע דבמקום שנהגו לכסות לא היה זה משום איסור, וכלשוננו, אבל הכא מנין שהוא כן. אדרבה, מסתמא היה כן הדבר לצניעות דשוק באשה ערוה, ולא מצינו חילוקי מנהגים בזה כלל כפי שמצינו במעט שערות היוצאות מצמתן (כמו שהביא שם המהר"ם אלאשקאר שעוד בימי חז"ל נהגו כן, ע"ש, וגם הפסוק דופרע את ראש האשה אינו על זה, דהקרא קאי רק על מה שהיה מכוסה וזה לא מכוסה גם אז לפי המהר"ם אלאשקאר, כנז' שם. וכמ"ש גם השבילי דוד סי' עה סק"ב). וגם מנין שאף הגויות היו נוהגות כן, דנימא שאין זה משום צניעות וכנ"ל. ובפרט לפי הרבה אחרונים שכתבו שדברי המהר"ם אלאשקאר הנ"ל אינם אלא לבית, דלפ"ז י"ל דבזה דוקא יש לתלות יותר דמה שנהגו לכסות אינו מצד צניעות דאין בה צורך כ"כ בבית, אלא מטעם הרגל המדינה. אבל כיסוי ברשות הרבים, שיש בו צניעות, יש לומר דאדרבה מסתמא טעם החומרא הוא משום צניעות. ואף שגם הגויות הולכות כן יש לתלות יותר שגם מבלעדי הגוים היו מחמירות בזה שיש בזה טעם לשבח על פי התורה, וא"כ נידון כמנהג להחמיר. וכמו שכתב לנכון בספר באתי לגני (עמ' קסז). ע"ש. ובפרט שמאז ומתמיד (עד פרוץ ההשכלה) היו הולכות עד הקרסול, וא"כ ודאי דעל המשנה להביא ראייה ולא עלינו. וכן פשוט הגמרא (שבת צח:): שהמשילו את המשכן לאשה ששיפוליה מהלכין אחריה, וכמו שביאר לנכון בספר משנת יוסף ליברמן על אגדות הש"ס (שבת שם), וז"ל: כי האשה לרוב צניעותה שלא יתראה ח"ו משהו מהמכוסה, היא עושה בגדים ארוכים מאד שנגררים לארץ, כן המשכן לרוב כבודו וקדושתו היה צריך להיות הכל מוצנע ומוסתר בתוכו לבלתי היותו גלוי לעין כל, ולכן היתה היריעה נגזרת בארץ. עכ"ל. וכבר מבואר כן להדיא בספר משיבת נפש (דוד זקנו של המהרש"ל, במדבר פרק ח) על דברי הגמ' בשבת שם, שהיה זה משום צניעות. ע"ש. וזה ברור ופשוט.

וחכ"א טען לי שמ"מ כל דברי הריב"ש והשו"ע ועוד, שקבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם, היינו דוקא כאשר לאחר שנהגו כן כולי עלמא נשאר המנהג, אלא שאחד (או עכ"פ מועט) רוצה לשנות, דבזה אמרין שאסור לו לשנות מאחר שכבר קיבלו אבותיהם עליהם ועל זרעם, אבל אם בפועל נשתנה המנהג לא כפי המנהג הראשון, כלומר שכולם כבר מקילים בדבר, אתי מנהג ומבטל מנהג. עכ"ד. אמנם אין זה נכון, כי המעיין בדברי מרן שם (ובנו"כ שם שדנו אם יש על זה התרה או לא) יחזו דמוכח דהוי מדין נדר, וכן מבואר להדיא מדברי הרמב"ן במשפט החרם הנ"ל, וממילא מה לי אם טרם השתנה המנהג או שכבר השתנה, סו"ס הרי רובץ עליהם חיוב הנדר. וכ"כ להדיא בשו"ת חוות יאיר (סי' קכו) שאין בכח בני הקהילה "אפילו יסכימו כולם להתיר נדרם והנהגתם", להקל במה שנהגו להחמיר, הואיל שחל גם על דורות הבאים ועל רחוקים הבאים לדור. עכ"ל. ומוכח דהוי מדין נדר, ומה יועיל הא דנשתנה כבר. וגם כל היכא שנתקבל על ידי כלל ישראל לא שייך התרה וכדלהלן, וכ"ש שלא יעזור שינוי מנהג.

וכ"כ השבילי דוד (סי' עה ס"ק ב), וז"ל: וכן מה דאסור משום דת יהודית ג"כ אין להתיר במקום שנתפרץ ולומר דעכשיו דנוהגות כן שוב אין זה דת יהודית, דאין דת יהודית בטל בשביל זה לעולם, דעכ"פ לא גרע משארי מנהגים שנתפשטו בכל תפוצות ישראל מזמן המשנה אשר א"א לבטל ע"י התפרצים נגד המנהג בעוונותינו הרבים, ועיין בחת"ס סי' לו (כצ"ל). עכ"ד. והיינו ככל הנראה כפי מ"ש הריב"ש הנ"ל^מ. וע"ע בספר אמרי יעקב על החכמת אדם (עמ' סג).

וכ"ה לשון הכהן הגדול בעל הח"ח בספרו גדר עולם (ריש פרק א) לגבי נידון דידן: דת יהודית היינו מה שהנהיגו מעולם האומה הישראלית וקבלו על עצמן להזהר בזה משום צניעות, ודבר זה וכיוצא בזה הוא בכלל מה שאמר הכתוב אל תיטוש תורת אמן. עכ"ל. וכ"כ עוד שם בפרק ח. ע"ש. ונראה דרמז בזה לדברי הגמ' בפסחים המובאת בריב"ש הנ"ל, דהעובר על קבלה שקיבלו עם ישראל עליהם (כגון דת יהודית) הרי הוא עובר על "אל תטוש תורת אמן".

וכיו"ב מבואר כבר גם בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' תיא), וז"ל: ואפילו נהגו האבות מנהג קבוע לגדר בלי קבלה צריכין הבנים לנהוג אחריהם, וכמו שאמרו בירושלמי (פסחים פ"ד ה"א, כה): אתם אל תשנו ממנהג אבותיכם נוחי נפש, ובשמנו של גיד אמרו (חולין צב): ישראל קדושים נהגו בו איסור, ואמרו (נדה סג) בנות ישראל הן החמירו על עצמן שאפילו רואות דם וכו', וכל הפורץ בדברים אלו כפורץ גדר התורה שהאבות שורש לבנים. עכ"ל. וכ"כ בחלק א' (סו"ס צח, ד"ה ומלבד), וז"ל: ויש דברים שגדרו גדר, כמקום שנהגו שלא להדליק נר בליל יום הכיפורים, או שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים, או בתשעה באב, ובכל אלו אין מתירין להם ואפילו נשאלו. עכ"ל. וכיו"ב כתב הרמב"ם (ריש הל' ממרים), וז"ל: ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות וכו' מצות עשה לשמוע להן והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם. עכ"ל.

וכ"כ המהרש"ל בתשובה (סי' ו) והוסיף שגם לא מועיל לזה פתח וחרטה, וז"ל: חששו בנות ישראל והחמירו על עצמן לישב ז' נקיים אפילו על טיפת דם כחרדל כמו שביאר המגיד משנה (פי"א מהל' איסורי ביאה ה"ד), וכל חכמי הדור תפסו גזירתו עד יום הזה, ולא מצינו מי שפקפק ח"ו בזה. ואין לומר מאחר שהנשים קבלו חרטה על מנהגם, נמצא שיש להם עתה מנהג בטעות,

מה. והנה בשבילי דוד שם כתב עוד: ולענין לקרות ק"ש בבית במקום שמתפרצין לילך פרועה ואין דרכן לכסות אולי קלקלתן תקנתן, דאין שוב בזה איסור ערוה כאן דאין דרכן שם לכסות, דאף שדת יהודית אסורה גם במקום שנהגו כן, מ"מ אין בזה איסור ערוה. עכ"ל. ואפשר לפרש דבריו בשני אופנים. חדא, דכיון דהשתא שרגילים בכך ואין הרהור כל כך כפי שהיה כאשר היו רגילים לכסות, אזי אע"פ שלענין לצאת לחוץ כך אסור, דעכ"פ קצת הרהור איכא וכך נהגו מאז ומתמיד [וגם מעיקרא היו יכולים להשאיר מגולה ובכך לא יהיה הרהור, אלא דכיון דעכ"פ גם כשרגילים בזה איכא הרהור, אע"פ שאינו באותו רמה כמו כאשר רגילים לכסות, נהגו לכסותו, וא"כ שוב לא פקע], מ"מ לענין ערוה דאסור משום הרהור וטרדא מסתברא דלא חששו כ"כ בכה"ג. ועו"ל דכוונתו לחלק דדוקא לענין לצאת לחוץ, אסור אפילו שרגילים בזה, דהוי דת יהודית ואינה יכולה להשתנות, משא"כ לענין ק"ש "בבית" (כלשונו) דהוי בעל מול אשתו, מאחר שרגיל בה ומותר לו ממש להסתכל עליה, א"כ בזה מהני רגילות, ולא הוי "ערוה" (וגם לא שייך לאסור בזה משום דת יהודית, כי דת יהודית הוא איסור על האשה, ולא על הבעל הקורא ק"ש כנגד, בפרט שהמדובר הוא על תוך הבית). משא"כ בחוץ, דלשאר אינשי ודאי לא הוי רגילות חזקה כזו, שהרי אסור להם להסתכל, ולא ברשיעי עסקינן, להכי אסור ולא יעזור שום שינוי דת יהודית בזה.

ובוודאי אתה רשאי להתיר להם המנהג על ידי חרטה כמו שכתב להדיא האשר"י בפרק מקום שנהגו (פסחים פ"ד סי' ג) אהא דאמרין דברים המותרים ואחרים נהגו בו איסור שאי אתה רשאי להתיר בפניהם, היינו בלא חרטה משום לא יחל דברו אבל החכם יכול להתיר בחרטה ופתח [ע"כ], ואם כן אין לך פתח גדול מזה משום חשש הרגש טבילה כו'. זה אינו, חדא דאין שייך לומר להתיר בחרטה אלא מה שנהגו מקצת ההמון ולא כולו, כדמשמע הלשון ואחרים נהגו בו איסור, אבל מה שנהגו בו כל ישראל וקבלו עליהם אי אפשר להתיר, כמו שאי אפשר להתיר חומרא דר' זירא, משום דהוי דבר שנאסר במניין שצריך מניין אחר להתירו, ואי אפשר להתקבץ כל הגולה כאחת להתיר הדבר, ואם כן איך יבא מקצת העם להתיר האיסור על ידי סיבה וחרטה שפגע בהן, מה שנתפשט ונאסר לכל ישראל. עכ"ל. והובא להלכה בש"ך (יו"ד סי' ריד סק"ד), וסיים: "ופשוט הוא". וכן הובא להלכה בחיי אדם (כלל קצו הלכה ט), ובשכנה"ג (הגה"ט יו"ד סי' ריד אות י), ובשו"ת צ"צ (או"ח סי' נו), ובשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' עו), ובעוד פוסקים (ע' בספר הנפלא כל נדרי פרק עו הערה יא). וכ"כ בשו"ת שאילת דוד (דף יג ע"ב), וכתב שמה שנהגו כל ישראל הוי תקנתא בי"ד הגדול שאין דבר עומד לנגדו. ע"ש.

וכ"כ רבה של ירושלים הגאון רבי יוסף בורלא בשו"ת וישב יוסף (חיו"ד סי' א), וז"ל: אמינא מילתא ולא מסתפינא, דאפילו אם היה הדבר כי אין לו שום שורש מן התורה או מדרבנן לאסור איסור שערן של הנשים להיות פרועות ראש כי אם משום מנהגא מקום שנהגו בו בתורת מנהג ויודעים שאין בו איסור אלא שעשו משום סייג ונדר והחרימו על עצמן בזה, אין מתירין להן אף על פי שבאין לחזור, כמו שהאריך והרחיב הרב פרי חדש (בסימן תצו בדיני מנהגי איסור), אלא אם היה המנהג בטעות. והני נשי בתחילה מה שנהגו לכסות ראשן היה בתורת מנהג משום סייג לערוה ולכן אין מתירין להן, שכל דבר המותר ואסורו על על עצמן משום גדר הו"ל כאילו קבלו על עצמן כאיסורין שאסרתן התורה שאין להם היתר לעולם כמו שכתב הרשב"א ז"ל הביאה הבית יוסף סימן ריד ביו"ד, וכן דעת מהרי"ק בשורש קיד, והריב"ש בסימן מד. עכ"ל. ועי"ש עוד באורך בעניין זה שדת יהודית לא יכולה להשתנות. [יש לציין שרוב הפוסקים הנ"ל בנוגע לדינו של הריב"ש ודעימיה ראיתם בספר זהב לבושה (פרק ב), כמובן שפתחתי כל דבר בפנים והוספתי מעט מדילי בס"ד].

וכ"כ הראב"ן (שו"ת בתחילת הספר סי' י): ואפילו אם לא הוי כי אם מנהג וחומר שהחמירו עליהם אבות ראשונים, אין לנו לשנות את מנהגם וחומר שקיבלו עליהם. עכ"ל. וכע"ז ראה בשו"ת חת"ס (ח"א חאו"ח סי' לו): ובחצרה כבר קבלו עליהו אבות אבותינו בכל מקום ששמענו שנפוצו ישראל לאסור עכ"פ, ואפשר העוברת על זה יוצאת בלא כתובה שכבר נעשה ממנהג זה דת יהדות. עכ"ל. והביאו הביאה"ל (סי' עה) והוסף "ואם כן הו"ל דין גמור שקיבלו עליהו כהך דיעה האוסרת, וכמ"ש המג"א (סי' תקנא סק"ז)". עכ"ל. וראה עוד בשו"ת נודע ביהודה (מה"ת חיו"ד סי' קסא), וז"ל: שכיון שזה סיפור מנהגם של ישראל, אנו למדים ממנהגם שהוא תורה. עכ"ל. והובאו דבריהם בבגדי תפארתך (עמ' קלא-קלב), ועי"ש עוד ובלבוש מלכות (עמ' 159).

ומה שהראשונים כתבו זאת בלשון "מנהג" [כגון מה שכתב רש"י (כתובות עב). דת יהודית "שנהגו בנות ישראל" ואע"ג דלא כתיבא. וכיו"ב כתבו עוד ראשונים], אין זה נתינת טעם (כי

באמת הטעם הוא משום שיש בזה משום פריצות), אלא רק נתינת מקור [כשם ש"דת משה" אינו נתינת טעם, דהיינו "מפני שזה איסורי תורה", שהרי באמת לא כל איסור תורה שהאשה תעבור נחשב הדבר לעוברת על דת משה (אלא רק מה שמכשילה אותו וכיו"ב), אלא הוא נתינת מקור לדברים המנויים בזה, דהיינו שאיסורם מן התורה. וכך גם בדת יהודית המקור לאסור דברים אלו הוא ממה שכך נהגו מאז ומעולם בנות ישראל. ולכן גם אם ישתנה המנהג, אין הכרח שבגלל זה לא יהיה איסור]. וכן נראה מלשון הרמב"ם (פכ"א מהל' איסורי ביאה הי"ז) שכתב: לא יהלכו בנות ישראל "פרועי ראש" בשוק. עכ"ל. ופירש הגאון ר"ח כסאר זצ"ל בספרו שם טוב (על הרמב"ם שם), וז"ל: לומר, דאפילו שערוטיה מכוסה אסור לצאת וראשה פרוע, וכדאיתא בכתובות (דף עב:), ורבינו ז"ל כבר כתב ביאור זה בפכ"ד מהלכות אישות. עכ"ל. והיינו דאע"פ ששערה מכוסה בקלתה (מטפחת בלשון הרמב"ם), לא יהלכו כך בשוק. וכאן הרי לא הזכיר לשון "מנהג", ועל כרחק שהמנהג הזה הוקבע להיות דין ולא ישתנה לעולמים. תדע, דהרי אם ישתנה המנהג שלא לשבת ז' נקיים על טיפת דם כחרדל, אטו יהיה הדבר מותר מפני שהלשון בגמרא (מגילה כח:): אמר רבי זירא "בנות ישראל הן החמירו על עצמן" שאפילו ראות טיפת דם כחרדל יושבות עליו שבעה נקיים (וכמו שכתבו בקונטרס ותרגו הארץ, עמ' 5). וכן אטו שאר הדברים במשנה (כתובות עב:). שהוכללו ב"דת יהודית" כגון מדברת עם כל אדם (שמדברת עם הבחורים דרך שחוק או מאריכה בדברים עמם יותר מדאי. שטמ"ק שם ע"ב בשם תלמידי רבינו יונה), ושאר דברים, וכי מפני שאת זה "נהגו בנות ישראל" (שהרי גם הם נכללו בלשון "דת יהודית") הדבר יוכל להשתנות. (ודלא כש"ת שושנים לדוד דף יא ע"ב וספר דברים אחרים אות מה, שכתבו לדקדק מלשון השו"ע שכתב בלשון מנהג. דליתא).

וממילא בנידון דידן אין עוד מקום לומר דמאחר שהורגלו לילך בשוק מגולה, הותרה הרצועה. דזה אינו, דכאמור מפי סופרים ומפי ספרים, דת יהודית לא יכולה להשתנות.



ג. הביאור הנכון בכוונת הפרי מגדים

הנה רבים וטובים כששואלים אותם על מה סומכים בגילוי החלק התחתון, או עכ"פ בגילוי חלקי, משיבים שעכ"פ דעת הפמ"ג שהשוק הוא החלק העליון, וכן פסק המשנה ברורה, "ודעתו התקבלה בציבור", וכיו"ב לשונות כאלו. אולם באמת הדברים קשים מאד להולמם, מאחר שזה נגד סוגיות שונות, במשנה ובגמרא, ראשונים ואחרונים. והיאך נבא לסמוך על דעה יחידאה כנגד כל הפוסקים. ואפילו אם זה לא היה דעת יחידאה, מ"מ בזמן שזה כנגד הראשונים אין לנו אלא דברי הראשונים.

ובאמת הרבה פוסקים כתבו שבאמת א"א לסמוך על זה, אלא אכן השוק הוא בבירור החלק התחתון, ולא העליון, והביאו ראיות רבות לזה. ומפני האריכות לא אלאה את הקורא בכל זה, רק אציין כאן בהערה בקצרה את שמות האחרונים שכך העלו, והרוצה להחכים ידרים ויעיין בדבריהם ובראיותיהם הרבות מדברי חז"ל והקדמונים עד אין קץ באופן ברור, שהשוק הוא החלק התחתון. ראה בהערה¹⁰.

(מו). דכ"כ המקור חיים להגאון בעל חוות יאיר (או"ח סי' עה סק"א), והשו"ע הגר"ז (סי' עה ס"א, וכמו שהוכחנו

אולם לפי מה שיתבאר, גם אם את"ל שבעלמא יש מקום לאימרות אלו [שיש ע"מ לסמוך כיון שסו"ס דעת המשנ"ב היא כך, אף אם למעשה נמצא שזה נגד הראשונים וכד'], בנידון דידן אין לזה מקום כלל. והוא ע"פ מה שהאריך הרה"ג אליהו מדמון בספרו "השוק והזרוע בהלכה", ששם חקר בהיקף עצום בסוגיא זו, וביאר היטב מה עלתה על דעתו של הפמ"ג בנושא זה שחשב שהשוק הוא החלק העליון נגד כל הסוגיות. ומעתה כל אחד יוכל להבחין אם שייך לסמוך להקל בזה או לא.

תחילה ראיתי לנכון להעתיק לשונו של הספר הנ"ל בהקדמתו, ולאחר מכן אביא את תורף דבריו. וזה לשונו: וכשנעייין בדבר, משונה מחלוקת זו משאר מחלוקות, כי בכל מחלוקת כשנעייין בה היטב יתבררו הצדדים לכאן ולכאן מגמרא או מסברא, אבל בנדון דידן לא מובן כלל מה עלה על דעת הפמ"ג לומר שהשוק הוא למעלה. וכו'.

מהראב"ד לעיל, והגרע"א בתשובה מה"ת (סי' כח) [ועי' בביאור דבריו באריכות בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' ז)], והחת"ס (בתשובה חיו"ד סי' נ ד"ה אמת, ובחאהע"ז ח"ב סי' סט, ובחידושי לחולין מב: ד"ה והאיכא), והבית מאיר (אה"ע סי' יז), ובשו"ת צמח צדק (אה"ע סי' עד ד"ה ועוד י"ל), וכ"נ מהערוך השלחן או"ח (סי' עה ס"ג) וכ"ה להדיא בדבריו ביו"ד (סי' נה ס"א) ובאה"ע (סי' קסט סעיף כו) ובערוך השלחן העתיד (הל' טומאת מת סי' ו אות ח). וכ"כ בשו"ת הגאון מהר"י שטייף (סי' מג), ובעוד יוסף חי (שנה ראשונה פרשת בא סוף אות ב) [ויש אצלי אריכות דברים בדבריו, ואכ"מ], והרב מחניך קדוש (אות ד) [עיי"ש בלשונו שכתב: הנה אף שיש מן הגאונים (כוונתו לפמ"ג והמשנ"ב) שכתבו "מצד הסברא" דהוי כמו שוק דבהמה, מ"מ כבר נתבאר בראיות ברורות מן הגמרא ומן הראשונים דדוקא גבי בהמה הוי הכי, אבל לא באיש. וכו'. עש"ב]. ובשו"ת צור יעקב (ח"ב במילואים שבסוה"ס עמ' ע) בשם המהרי"ד מבעלזא, וכתב שהוא בכלל אבירייהו דגילוי עריות. ע"ש. [ובבירור הלכה תניינא (סי' עה עמ' רט) כתב שהוא חידוש עצום שמהרי"ד מבעלזא יתבטא כך נגד פמ"ג. וכתב על דבריו בספר השוק והזרוע בהלכה (סו"ס יט) דאין זה חידוש כלל, כי תורת אמת היא ואין מחניפין לשום אדם. וע"ש]. ובשו"ת באר משה (ח"ח סי' קא) [וכתב שכן "הסכמת כל האחרונים", והאריך בראיות לזה], ובשו"ת בית אבי (ח"ג סי' פז). ובשו"ת או נדברו (ח"ב סי' נח, ח"ז סי' פג, ח"י סי' לד, ח"ג סי' ט, ח"ד סי' ס"ס כ). ע"ש. ובשו"ת יבי"א (ח"ו חיו"ד סי' יד אות א) ובספרו טה"ב (ח"ב עמ' קסה, ובנד"מ הוא בעמ' קעב), ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' א), והביא שם שכן דעת החיי אדם (כלל ד ס"ב). ע"ש. [ודלא כהמשנ"ב (סי' עה סק"ב ובשעה"צ שם) והלבושה של תורה (ח"א עמ' תקטו)]. וכ"כ עוד בחלק ה' (סי' עה אות ב), ובחלק י' (סי' יד). וכ"פ הג"ד יהושע גויברט (בשמעתין, גליון 11, עמ' 27-28), והשאיר את דברי הפמ"ג והמשנ"ב בצ"ע. ע"ש. וכ"פ בשו"ת משנת יוסף ליברמן (ח"ג סי' שמב) ש"ברור בלי שום ספק שהשוק של האדם הוא מהברך ולמטה". וכן פסק בפסקי תשובות (סי' עה אות ד) וסיים "ואין להקל בזה". וכן אמר לי הגרי"מ שטרן שליט"א, שפשוט אצלו בבירור שהשוק הוא החלק התחתון, דלא כהמשנ"ב. וכן האריך בזה בטוב טעם ודעת הגר"מ לוי בספרו הבהיר ברכת ה' (ח"א עמ' רפו, הערה 53). עש"ב. [וע"כ בספרו שו"ת תפילה למשה ח"ז סי' יב]. וכ"כ הגר"מ מאזוז בספרו סנסן ליאיר (חידושי מס' מגילה יד: בתוד"ה שגלתה). ע"ש. וכ"כ בספר בל"ג (פכ"ב), וע"ש מה שהביא עוד בזה. ע"ש. וגם הלבושה של תורה (סי' מז אות ג עמ' תצג במוסגר) שכתב לבאר בדעת הר"ש והתיו"ט ועוד שהשוק הוא החלק העליון, מ"מ הסיק שהרבה מגדולי זמנינו נקטו בתקיפות גדולה שהשוק הוא החלק התחתון. ע"ש. (וגם את מה שכתב לבאר בדעת הר"ש והתיו"ט שהשוק הוא החלק העליון, כבר דחאו לנכון בטוב טעם ודעת בספר בגדי תפארתך עמ' קעט והלאה, לך נא ראה שם. וכן תמצא דחיות לכל דבריו בספר השוק והזרוע בהלכה סימנים ז-ח [אף שלא הזכירו], ובעוד ספרים שהזכרתי לעיל ולהלן). וכ"כ עוד מגדולי זמנינו במכתב (תשרי תש"ע) בזה"ל: חלק הרגל מן הברך ולמטה עד לקרסול, קרוי שוק, וחייב בכיסוי גמור מעיקר הדין. עכ"ל. [ומה שיש מביאים ראיה להיפך מהתו"י ביומא, ומהמר"י קרא, יש אצלי בכתובים אריכות בזה].

וכן עיין עוד בספר בגדי תפארתך (עמ' 10 עד עמ' פ), ובספר לבוש מלכות (עמ' 45 עד עמ' 91), ובספר השוק והזרוע בהלכה, ובספר דברי שלום (עמ' קסד והלאה), ובספר הצניעות בהלכה (פרקים ה-יד), ובקונטרס "שוקיו עמודי שש", ובקונטרס "שוק באשה ערוה" (שבסוף קונטרס "הערות בענין פאה נכרית"), ובירחון האוצר (גליון פה עמ' תקל-תקנו), שהאריכו טובא בראיות ברורות מהתנ"ך ומחז"ל ומהראשונים ואחרונים שהשוק זה החלק התחתון. ע"ש באורך וברוחב, ומנייהו לא תזעזע.

בענין זה לא ראיתי מי שיבאר מה ראה הפמ"ג על ככה ומה הגיע אליו לומר כן, בזמן שבשום מקום לא מצאנו שוק שהכוונה בו לירך דוקא ולא לפרק התחתון. וכו'. והגר"א רוננבוים מזוטשקא זצ"ל בספרו הצניעות והישועה דחק לפרש דבריהם באופן שיסכימו שהשוק הוא למטה, ונימוקו עמו, כי איך יתכן שיחליטו להיפך מן המפורש בכל מקום וכדבר האמור. ואע"פ שכוונתו רצויה להצדיק את הצדיקים ולהסיר מכשול מבית ישראל, אי אפשר להוציא דברים ברורים מידי פשוטן. ונשאר הדבר סתום באין מבין ואין פותר. ולפי הנראה מטעם זה נמנעו כמה גדולים מלהכריע נגד דברי הפמ"ג מכח כל המקומות המפורשים, כי בודאי לא נעלמו מעיני הפמ"ג ואעפ"כ כתב מה שכתב, ואיך יחלקו עליו ולא ירדו לסוף דעתו. אי לזאת הציקתני רוחי לדרוש ולתור בחכמה ולהתחקות על שרשן של דברים עד אבוא אל דברי רבותינו האחרונים הנוגעים בדבר, אבינה דעתם ודרכם, וממילא רווחא שמעתא. וכו'. ע"ש.

ומאחר שאין ספר זה מצוי כ"כ, וגם קשה לקורא לעיין בכל הספר, אמרתי לא אמנע טוב להולכים בתמים, להביא כאן את תמצית הספר, בבהירות ובתוספת נופך, למען ירוץ הקורא בו.

דהנה בספר הנ"ל האריך הרבה להוכיח דמעולם לא עלה על דעת אדם לומר שהירך הוא למטה והשוק הוא למעלה, או שהחלק העליון נקרא גם שוק וגם ירך, אלא כל מה שעלה על דעת הפמ"ג והנמשכים אחריו הוא על פי מה שסברו שיש באדם ג' עצמות כמו שיש בבהמה, אחת מתחת לברך ושתיים מעליו. וממילא מדוע שיהיה חלוק האדם בשמות האיברים מבהמה, דאין שום טעם וריח לחלק בשמותם אם יש לשניהם ג' איברים. ולכן סברו שהחלק 'האמצעי' שאחרי הברך הוא השוק, כמו שבבהמה הוא כך, ומהארכובה הנוספת (שלא ניכרת) והלאה הוא הירך. ע"ש באורך שהאריך בטוב טעם להוכיח כן דבר דבור על אופניו מלשונם של עשרה אחרונים [חלקם סברו שממילא השוק הוא ה'אמצעי', וחלקם סברו שאפילו שיש ג' עצמות, מ"מ באדם הוא החלק התחתון. הצד השווה שבהם שכל אלו חשבו שיש ג' עצמות באדם], הלא המה הפמ"ג (בשו"ת מגידות סי' כד, וראה להלן דכן יש לדייק גם מדבריו בפמ"ג או"ח סי' עה) והרע"א בתשובה (מהדו"ת סי' כח) והברכת הזבח (מנחות לו.), והמנחת חינוך (מצוה רסג אות ח), והתפא"י (פ"א מאהלות ביכין אות מח), והסדרי טהרות (אהלות דף כה ע"א), והנחלי דבש (סי' קסט סוף ס"ק סב), והדברי יציב (חאהע"ז סי' לו אות ב). וכן התיו"ט בתחילה סבר כן (כמו שביאר בספר הנ"ל סי' ו אות ג), וכן החזו"א (סי' טז סק"ח) בתחילה סבר כן (כמו שביאר שם בסי' יא אות ג, והבאתי זאת להלן). וראה להלן בסמוך שציטטתי וביארתי מקצת מן הנזכרים כאן, ואידך זיל גמור. [וכן ראה עוד להלן בסמוך בביאור מנין עלתה על דעתם כדבר הזה והיאך לא הבחינו בכך].

ומעתה, מאחר שנתבאר מכל הנך שכל הצד לומר שהחלק העליון הוא השוק זהו משום שסברו שיש ג' חלקים גם באדם כמו בבהמה, א"כ כאשר נתברר שאין באדם אלא ב' עצמות [כדלהלן], נפל פיתא בבירא, ויהיו מוכרחים לומר שהשוק הוא החלק התחתון. דלא עלה על אף אדם לומר שהחלק התחתון הוא הירך והשוק הוא החלק העליון, או ששניהם אותו הדבר ולפעמים נקרא שוק ולפעמים נקרא ירך. אלא היה הדבר ברור בודאי דבפרטות שני איברים הם, והחלק העליון הגמור הוא 'ירך' ולא שוק, רק חשבו שיש עצם 'אמצעי' כבהמה והוא השוק

[והתחתון הוא כהארכובה הנמכרת עם הראש]. אך לפי האמת שאין עצם 'אמצעי', ממילא בהכרח התחתון הוא השוק, כאמור.

לצורך העניין אעתיק לפחות את לשונותיהם של תרי צנתרי דדהבא, הפמ"ג והחזו"א, שמבואר להדיא בלשונותיהם שחשבו שיש ג' פרקים באדם, ואידך זיל גמור בספר הנ"ל, שהאריך הרחיב בזה עוד מכמה אחרונים שמבואר בדבריהם שכך חשבו.

דהנה בשו"ת מגידות (סי' כד) לבעל הפמ"ג, הביא את דברי הב"ש (אהע"ז סי' קסט ס"ק לב) שפירש דמאי דאמרינן (בשו"ע שם סעיף לה) "חלצה מן הארכובה ולמעלה חליצתה פסולה" היינו מה שבין השוק לקולית, ולא מה שבין הארכובה הנמכרת עם הראש והשוק, וכל השוק נקרא 'מעל רגלו' שחליצתה כשרה. ע"כ. והבין הפמ"ג שכוונתו לומר דשוק הנזכר בענין חליצה הוא הסמוך ל'קולית', והוא כשר לחליצה משום דקרינן ביה 'מעל רגלו' (עי' יבמות קג.), דהיינו שהעצם התחתון שבאורך הרגל [הנקרא בבהמה "ארכובה הנמכרת עם הראש"] הוא הנקרא 'רגלו', והשוק שמעל זה הוא 'מעל רגלו' דשם חליצתה כשרה כאמור, ומעל זה יש עצם נוסף הנקרא 'קולית' ששם חליצתה פסולה. ולפ"ז שני פרקים למעלה מ'כף הרגל' כשרים לחליצה. וע"ז השיג הפמ"ג שם, דזה אינו, שהרי מפורש בגמ' (יבמות שם) שרק העצם שמעל האיסתוריא (קסול) כשר, דהוא מקרי 'מעל רגלו' אבל יותר מזה הוא כבר 'מעל דמעל' וחליצתה פסולה. והוסיף דאין לומר דהאיסתוריא היא הברך, וא"כ מעל זה חליצתה כשרה, שהרי מפורש ביבמות שם ג"כ דהאיסתוריא הזה הוא 'להדי כרעא' דהיינו בשוה עם כף הרגל (כמ"ש רש"י שם ד"ה להדי), אלמא האיסתוריא אינו הברך אלא הוא בסוף העצם התחתון (כאמור היינו הקסול). וא"כ רק העצם שמעל זה - דהיינו אותו חלק התחתון, כשר לחליצה, ואילו מעל הברך הוי 'מעל דמעל' דחליצתה פסולה, כאמור.

ואעתיק לשונו שם: ואמת אגיד, כי מה שכתב הב"ש "שוק" כשר לחליצה, יש מקום לטעות, וכ"ש במה שכתב "בין השוק לקולית" [שמהארכובה העליונה הנמצאת "בין השוק לקולית" ולמעלה, חליצתה פסולה], וכבר ראיתי למורה רעה (לשון מליצה על מורה הוראה שלא כדין) אחד שקשר עד בואו למקום שוק ממש, וזה טעות גמור, כי שוק המוזכר כאן ברש"י (יבמות קג. ד"ה פרט) הוא לאו דוקא [ר"ל שאין כוונת רש"י לשוק 'ממש' - דהיינו לעצם האמצעי, דהתם ודאי חליצתו פסולה כמו שהולך ומבאר, אלא הוא לאו דוקא, כלומר כוונתו לעצם התחתון, שגם הוא נקרא שוק בלשון מושאל]. ובאמת 'קולית' הוא התחוב בחור בגוף כמו 'בוכנא' (מדוך התחוב בחור של המכתשת), ו'שוק' אחריו, ואחריו ה'רגל' "כמו בבהמה", וברגל [היינו החלק התחתון המקביל לארכובה הנמכרת עם הראש בבהמה] בסוף יש פרק נקרא אסתוריא (קביל"א בלע"ז - קסול), וכמו שאיתא בגמ' (יבמות קג. שם) האי איסתרא עד ארעא נחית ודחי לה שאסתוריא נמצאת להדי עקב (כלומר כף הרגל, כמ"ש רש"י שם ד"ה להדי) ממולו באורך, וא"כ [כיון שהאיסתוריא נמצאת סמוך לכף הרגל, ורק בפרק אחד מעל האסתוריא כשר לחליצה, ממילא] כל הרגל עד ארכובה הנמכרת עם הראש כשר לחליצה ולא יותר. עכ"ל.

הנך רואה בעיניך, דסבר הפמ"ג שיש באורך רגל האדם ג' עצמות כבהמה, דהיינו 'רגל' [מהאיסתוריא (קסול) עד הברך], 'שוק' [העצם הראשונה שמעל הברך], ומעליה 'קולית' [התחוב בגוף בעצם המתניים המאחד את עצמות הקולית של שני הרגלים].

וכן בחזו"א (או"ח סי' טז סק"ח) גם כן מוכח מדבריו להדיא שכך הבין בתחילה - שיש ג' חלקים גם באדם, כמו בבהמה. דזה לשונו: ומשמע דבירית נמי "בפרק עליון - ש[נמצא] בין הירך ובין הארכובה [ברך] - הנקרא [אותו פרק] שוק בבהמה", מבואר בהדיא שסבר שיש ג' פרקים באורך הרגל, והנודון הוא אם השוק הוא התחתון או האמצעי. והוכיח שהוא האמצעי הנקרא שוק בבהמה. וכן כתב עוד לקמיה: ומכל זה היה נראה דשוק המוזכר כאן "היינו שוק שאצל הירך". וכן כתב אח"כ עוד: וכן שם שוק משתמש בלשון מושאל על עצם התחתון, אבל עיקרו "על עצם האמצעי שבין ירך לבין ארכובה הנמכרת עם הראש". [וזהו כוונתו במה שכתב בתחילה "אבל מן הארכובה ולמעלה הוא בכלל ירך", דהיינו שכעת שהוא סובר שהשוק הוא התחתון ולמעלה יש עוד ב' עצמות (לפי הבנתו כעת), א"כ למעלה מן הארכובה הוא "בכלל" ירך ולא הירך עצמו, שהירך גופיה הוא רק עצם אחד העליון יותר, ולא כל מה שמהארכובה ולמעלה]. ורק אח"כ סיים: "מיהו לפי סדר המשנה [דאהלות] אין רק עצם אחד מהארכובה עד הקטלית [עצם המתניים] אע"ג דבבהמה יש שם ב' עצמות כדאמר בחולין (עו.). ובכורות (מה.) אמרו, רוב בנינו [של האדם] ב' שוקיים וירך אחד [ואם יש עצם אמצעי מעל הברך והוא ה"שוק", אפילו ב' שוקיים וב' ירכיים אינם רוב גופן], וע"כ שוקיים היינו התחתון". עכ"ל. ור"ל דמעתה [שמעל הברך אין אלא עצם אחת], א"א לומר דעיקר שם שוק הוא על העצם ה'אמצעי', דהרי כאמור למעלה מן הארכובה אין אלא ירך, ואין ג' עצמות, וממילא אין שוק אלא למטה. מבואר שסיים בזה שהשוק בהכרח הוא החלק התחתון מפני שלמעשה 'אין רק עצם אחד מהארכובה עד הקטלית', וכל הסתפקותו בתחילה היתה לפי מה שסבר שיש ג' חלקים באדם כמו בבהמה (אחד מתחת לברך, ושניים מעליו), כמפורש בדבריו, כאמור. וכמו שביאר כל זה בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' יא), וכאמור ביאר שם והרחיב להוכיח מלשון עשרה אחרונים שכך חשבו. וכ"כ בספר ביאורים במסכת ברכות (טאוב, עמ' קנה) בביאור דברי החזו"א הנז'. ע"ש. [ובמקו"א הארכתי עוד בדברי החזו"א, ואכ"מ].

ואל תתמה היאך עלה על דעתם כן, הלא עינינו הרואות שאין שום ברך באמצע הירך ואין שם אלא פרק אחד. דאין זה מן התימה, שהרי כן הוא גם בבהמה, שארכובתה העליונה אינה ניכרת אלא בגמל, כדאי' בחולין (עו.). ועי' בחת"ס (חולין מב:) שבשאר בהמות אי אפשר להכיר זאת מחיים עד אחר הפשטת העור. ומעתה חשבו שכשם שלפי מראות עינינו אין בבהמה אלא ב' פרקים, ואפ"ה מבואר בש"ס שיש בו ג' פרקים, דהיינו שמעל הארכובה יש שני פרקים, ה"נ באדם שאע"ג דלפי מראות עינינו זה נראה שמעל הברך אין אלא פרק אחד, מ"מ למעשה יש שם שני פרקים [והחלק העליון תחוב בגוף ואינו ניכר], בדיוק כמו בבהמה, וממילא השוק הוא האמצעי, כנ"ל.

ובנוסף לזה, הרי באמת לא מצינו מפורש שיש חילוק איברים בין אדם לבהמה, ואדרבה מפשט דברי הב"ש (אהע"ז סי' קסט סק"ב) היה משמע שיש ג' חלקים גם באדם, וכמו שמבואר

בש"ת מגידות (סי' כד) כדלעיל. וכן מבואר בהדיא בתויו"ט (חולין פ"ד מ"ו ריש ד"ה הארכובה), כפי שביאר היטב בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' ו אות ג). ע"ש. וכן היה משמע מחגיגה (יג. וברש"י שם) שיש ברגלי החיות ג' פרקים, ובפשוטו דמות אדם להנה (יחזקאל א ה), אלמא גם באדם איכא ג' חלקים. [מיהו לפי האמת שם פרקיהם היו כמו של בהמה, כפי שהאריך להוכיח בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' ד אותיות ד-ו). ע"ש. אבל לאדם באמת אין אלא שני פרקים]. וכן משמע נמי מהא דלענין טריפות אדם שוה לבהמה, שאם נחתכה רגלו למטה מן הארכובה לא הוי טריפה ומשם ולמעלה הוי טרפה, כדאיתא ביבמות (קכא). ובנדה (כד). ובאה"ע (סי' יז סעיף לב) ובש"ת צמח צדק (אה"ע סי' עד) ובש"ת חת"ס (אה"ע ח"ב סי' סט), משמע דפרקי רגליהן שווין, ודו"ק. וכיון שבבהמה סדר הפרקים הוא רגל שוק וירך, בודאי כן הוא באדם, דמאיזה טעם יהיה חילוק ביניהם.

והוסיף בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' ט אות י), שמלבד כל זה גם היה לו סיוע מלשון אשכנז שהיה שגור בפיהם לקרוא לחלק העליון 'שוק', וז"ל: אכן נודע הדבר, כי ראיתי בספר אהל יששכר להגרי"ד גולדשטיין סי' ט' [נדפס גם בקובץ מוריה תש"ן גליון א-ד] שכתב בזה"ל: ואין ספק שכוונת הרד"ק [בישעיה מז, ב, על פסוק גלי שוק] "השוק", מה שמורגל בפינו, שהוא הנקרא בל"א "שענקל". ע"כ (א.ה. ועל דברי הרד"ק הללו עמדתי במקום אחר, שאין להוכיח ממנו כדבריו, ואכ"מ). ושאלתי ליודעים לשון אשכנז ואמרו ש"שענקל" הוא הירך, וכן תראה בש"ת באר משה (ח"ח סי' קא). [ואין זה בל"א הנקרא אידיש, אלא בגרמנית]. הרי שהם היו רגילים לקרות שוק לירך. עוד כתב שם באהל יששכר בהמשך התשובה, ולפי שנעלמו ממנו [מהתויו"ט באהלות] דברי התוס', היה סובר שהשוק באדם הוא למעלה מן הברך, "כלומר מה שאנו קורין שוק". ובש"ת באר משה שם כתב, שמה שבני אדם קורין שוק למה שבין הברך לקטלית טעות הוא, ואין זה שוק אלא ירך. עכ"ל. ואיני יודע מה הגיע אליהם לקרות שוק לירך. ואולי מתחילה בל"א שענקל היה השוק, ואח"כ נשתנה הלשון לקרות שענקל לירך, וכיון שהיו רגילים לתרגם שענקל שוק, נעשה מן הירך שוק. וכן תראה בסמוך, שבפירוש קדמון למחזור קורא לשוק שענקל, ולא כמו שבדורות האחרונים קורין שענקל לירך, וכיון שנתבלבלה שפתם והיו רגילים לקרות שוק לירך, הוצרך המקו"ח לשאול מהו שוק, ולהוכיח שהירך למעלה, וממילא מוכרח דהשוק למטה היפך המורגל. וא"כ יש להוסיף על מה שכתבנו לעיל אות ב' (ד"ה הנך), שגם זה גרם לו להפמ"ג לומר שהשוק הוא למעלה, דמלבד שכן הוא בבהמה ואין סברא לחלק בין בהמה לאדם, היה לו ג"כ סיוע מלשון בנ"א שקורין שוק לפרק שלמעלה מן הברך. [אמר המעתיק, גם בש"ת בית יצחק (אה"ע ח"א סי' עג אות ג) מוכח דהיה רגיל על לשונם (בטעות) לקרוא לחלק העליון שוק, וז"ל: ובאמת שיענביין נקרא כל העצם היינו הפארדעריבין, מהקניא (-ברך) עד הפיס. והיינו מהקניא (-ברך) עד כנגד הקנעכלין (-קסול), ובלשונינו מהשוק עד אבר התחתון, ונקרא ארכובה (כמו ארכובה הנמכרת עם הראש בבהמה שהוא החלק השלישי התחתון). א"כ עדיין לא נודע אם היה הסימן למעלה בראש השיענביין סמוך לשוק או באמצע או למטה סמוך לכנגד הקנעכל ולא מיקרי צמצם המקום וכו'. עכ"ל]. ובכן לא יפלא על שנמשכו אחריו כמה אחרונים בשתיקה, ולא היה דבר זה מתמיה בעיניהם, כי כן היו מורגלים לקרות שוק למעלה מן הברך.

גם לא הוקשה להם אם הוא השוק היכן הירך, כי הדעה הרווחת בזמנם היתה שלמעלה מן הברך יש שני פרקים, כמו שכתבו בפשיטות האחרונים שהזכרנו, הלא המה, הפמ"ג, הגרע"א, ברכת הזבח, מנחת חינוך, תפא"י, סדרי טהרות, נחלי דבש, ודברי יציב. גם התויו"ט מתחילה סבר כן (כדלעיל סי' ו אות ג), וכן החזו"א כדלקמן (סי' יא אות ג). עכ"ל.

ועפ"ז [שהפמ"ג חשב שיש ג' חלקים גם באדם ושהאמצעי הוא השוק] הוצרך לומר בשו"ת מגידות הנ"ל שה'שוק' דאמרינן גבי חליצה שהוא כשר - שזה החלק התחתון כדמוכח בגמרא, 'לאו דוקא הוא', אלא הוא נקרא שוק רק 'בלשון מושאל', שהרי עיקר שם שוק הוא באמצע [גם באדם] כאמור. וזאת כדאשכחן גם בבהמה - שאע"פ שבבהמה מוסכם לכל העולם שיש לה ג' חלקים והאמצעי הוא הוא השוק ולא התחתון, בכ"ז מצינו כמה מקומות ש'בלשון מושאל' החלק התחתון של הבהמה נקרא 'שוק', כגון בחגיגה (יג. ד"ה שוק): "שוק" הוא עצם הנמכר עם הרגל. עכ"ל. וכן בחולין (מב:) פירש"י (ד"ה אלא) בהאי לישנא: ארכובה, מקום חיבור השוק והירך שמפרקין אותה משם בשעת הפשטה. עכ"ל. ולפי ההבנה הפשוטה מקום חיבור השוק והירך היינו ארכובה העליונה המחברת את החלק האמצעי עם העליון, וא"כ מהו זה שכתב "שמפרקין אותה משם בשעת הפשטה" הלא אין מפרקין אלא את הארכובה התחתונה כמ"ש רש"י גופיה שם (עו.). אלא ודאי דרש"י דיבר בלשון בני אדם, ש'מקום החיבור השוק והירך' בלשונם הוא הארכובה התחתונה, כי בלשון בני אדם החלק התחתון נקרא 'שוק' ושני החלקים העליונים נקראים 'ירך' [כדמצינו נמי בלשון המשנה (בכורות מ): "בערקוב שבאמצע הירך" ותני עלה בגמ' "קפץ העליון" (ארכובה העליונה). וכ"ה בלשון רש"י בחולין (קט. ד"ה קולית) "הוא עצם עליון של ירך", אלמא לירך יש שתי עצמות. וכ"ה שם (קלה.) לעניין שוק דשלמים שהוא שני החלקים העליונים ופירש"י "דהיינו כל הירך". והיינו כאמור בלשון בני אדם, ולחלק התחתון קראו שוק בלשון זו אע"פ שבאמת אינו אלא 'ארכובה הנמכרת עם הראש']. וכן בחולין קכב: ד"ה רכובה הנמכרת עם הראש, פירש רש"י "שוק", והרי זה ברור דארכובה הנמכרת עם הראש היא לא השוק, ובכ"ז קראו רש"י 'שוק'. אלא בע"כ אין זה אלא לשון מושאל בלשון בני אדם, אף שהשוק האמיתי הוא האמצעי, ולמד הפמ"ג דכ"ה גם באדם, דאע"פ שמצינו בכמה מקומות שהשוק הוא החלק התחתון (כגון בחליצה הנ"ל) מ"מ לאו דוקא הוא, ולשון מושאל בלשון בני אדם הוא לקרוא שוק לחלק התחתון, אבל השוק האמיתי הוא החלק האמצעי שמעל הברך [וכ"כ להדיא החזו"א (סי' טז סק"ח) הנ"ל, וז"ל: וכן שם שוק משתמש בלשון מושאל על עצם התחתון, אבל עיקרו על עצם האמצעי שבין ירך לבין ארכובה הנמכרת עם הראש. עכ"ל. אלא שבהמשך כתב שמהמשנה מאהלות מוכח שאין מעל הברך אלא עצם אחת ואין שם פרק אמצעי וממילא ע"כ השוק זה החלק התחתון, וכמו שהבאתי לעיל], ומעתה הכא ד'לפינן מקרא' ד"גלי שוק" על כרחך הכוונה לשוק האמיתי ולא לשוק המושאל ולכן כתב שזה מהקני"א. ולא נעלם מעיני הפמ"ג מתניתין דאהלות שהשוק הוא מתחת לארכובה, אלא דלפי מאי דסבר, שתי ארכובות יש באדם כמו בבהמה, וארכובה דאהלות [שמתחתיה השוק ומעליה הירך] היא העליונה דהיינו לא הברך אלא הארכובה שבאמצע הירך (וע"ע בפרט זה להלן). [והטעם שבלשון בני אדם התחתון נקרא שוק והשנים העליונים ירך, כנראה הוא משום ששני החלקים העליונים

נראים כחלק אחד (שהרי אין הארכובה העליונה ניכרת אלא בגמל) ולכן קראוהו לכולו 'ירך', ולתחתון קראו 'שוק' אע"פ שאינו אלא ארכובה הנמכרת עם הראש (ולדין אתי שפיר טפ', דכיון דבאדם 'באמת' השוק הוא החלק התחתון והעליון הוא 'ירך', ובבהמה לא ניכרת הארכובה העליונה ולמראית העין אין אלא שני חלקים כאדם, קראו להן כאיברי אדם - שוק למטה וירך למעלה. ודו"ק).

וזהו שכתב הפמ"ג "והוי יודע דלשון שוק הוא מארכובה" והביא ראיה משוק דבהמה, דר"ל דאע"ג דבעלמא קרינן שוק ללמטה מן הארכובה (כגון בחליצה, ועוד מקומות), הוי יודע דעיקר לשון שוק הוא מארכובה ולמעלה, כי השוק האמיתי אינו אלא האמצעי כמו בבהמה, וממילא שוק לעניין ערוה הוא האמצעי, דהא נפקא לן מקרא דכתיב "גלי שוק" ובפסוק ודאי הכוונה לשוק האמיתי [דגם אם נאמר שזו רק אסמכתא, מ"מ מסתבר יותר שהתכוונו באסמכתא לאותו שוק ממש, אע"פ שאינו מוכרח].



ביאור המשך הפמ"ג

ולפי הביאור של השוק והזרוע בהלכה הנ"ל, אתי שפיר גם מה שלכא' אינו מובן מדוע הוצרך הפמ"ג לציין [בסוגריים] לראשונים שפוסקים בבהמה ש'שני החלקים' נקראים שוק, הלא לדבריו כאן השוק הוא רק מהברך ומעלה, ושם אין אלא פרק אחד. וא"כ אין מה לדון אם השוק הוא רק חלק אחד או שנים, אלא רק לומר שהשוק מתחיל מהברך, ולייתי מתניתין דחולין [פ"י מ"ד] כפשטה דשם זה מבואר שהשוק בבהמה מתחיל מהארכובה לכו"ע [וידמה זאת לנידוננו לפי הבנתו שאין חילוק בין שוק דאדם לשוק דבהמה], ותו לא. אלא בהכרח לומר כנ"ל, שהפמ"ג סבר שגם באדם יש ג' עצמות כמו בבהמה, ולכן כוונתו לומר דשני החלקים שלמעלה מהברך נקראים שוק, כמו שכתבו הראשונים שציין. דרש"י (ויקרא ז, לב) שציין פירש כרבי יהודה שרק חלק אחד הוא השוק, והתוי"ט (פ"י מחולין מ"ד) שציין העיר על רש"י וכתב שיש לפסוק כת"ק ששני החלקים נקראים שוק, ושכן העיר הסמ"ג (עשין קפג). והרמב"ם (פ"ט מהל' מעשה הקרבנות ה"י) שציין פסק ג"כ כחכמים. וה"נ באדם לפי סברתו שיש שם עוד ב' עצמות, דג"כ תרומהו מיקרו 'שוק' (ותרומהו אסירי פחות מטפח כשוק). [וראה עוד להלן בהערה הבאה בזה]. וע"ע בהשוק והזרוע בהלכה הנז' (סי' ט אות ב ד"ה ומה) מה שהעיר בזה.

ומה שכתב עוד הפמ"ג "ולפעמים השוק נקרא ירך", כתב שם (סי' ט אות ב ד"ה ומעתה) דברור שאין כוונתו דשוק וירך היינו הך ולפעמים נקרא כך ולפעמים כך, דזה לא עלה על דעת אדם מעולם וזיל קרי בי רב הוא [ככתוב במקרא ושנוי במשנה (שופטים טו ח, דניאל ב לב-לג, אהלות פ"א מ"ח), ד'שוק' ו'ירך' תרתי ניהו. והרי בבהמה גופה 'שוק' לחוד ו'ירך' לחוד כדאיתא ביורה דעה (ריש סי' נה). ועד שאתה משהו אדם לבהמה שהשוק הוא למעלה, תשוה אותם שהשוק אינו הירך אלא הפרק שתחת הירך. וכן מפורש ביו"ד (סי' קצד סעיף י) שגם באדם שוק לחוד וירך לחוד והשוק למטה מן הירך], אלא ר"ל דאע"פ שאכן שוק וירך שני איברים הם כנ"ל, מ"מ לפעמים בשם הכולל של שני האיברים יחד 'גם' השוק נקרא ירך [כגון מה שכתב רש"י בחולין (קלד: ד"ה וכנגדו) על שוק דשלמים (שהוא שני החלקים שמעל הארכובה): "דהיינו כל הירך", וכן כהא דתנן

בבכורות (מ:): בערקוב ש'באמצע הירך'. וראה עוד לעיל בסמוך (ד"ה ועפ"ז) כמה מקומות שכתב רש"י כן. שבכל זה אע"פ שבאמת הירך הוא רק העליון, מ"מ בכלליותו נקראים בלשון בני אדם שני החלקים - שוק וירך - בשם כולל 'ירך'. (ובלשון תורה נקראים בשם הכולל 'שוק' לחכמים, כנ"ל). אי נמי ר"ל שלפעמים השוק לחוד נקרא ירך והעצם העליון נקראת קולית, כמו שכתב רש"י בחולין (צא). "מקום חיבור הקולית ועצם הירך", וכן בחגיגה (יג. ד"ה רכובי) קורא לעצם האמצעי 'ירך' ולעליון 'קולית'. וע"ש בפמ"ג שכתב בסוף דבריו "חגיגה דף י"ג ע"א רש"י ד"ה רכובי יע"ש", ונראה כוונתו שזהו מה שכתב לעיל ד"שוק לפעמים נקרא ירך". ומוכן שכוונתו בזה ליישב מה שמצינו שלמעלה מארכובה נקרא ירך, כנ"ל. וכן בערכין (יט: ד"ה עד הארכובה) פירש"י "ומכאן ולמעלה לא הוי רגל אלא ירך". וכן לא יקשה ממה שמצינו שהשוק נכפף על הירך, כגון בנדה (נח. ובתוס' שם ד"ה חבק), דאין אלו שוק וירך באמת, אלא העצם התחתון מכונה שוק כלענין חליצה, והאמצעי מכונה ירך. וכמו שכתב רש"י בחולין (מב:) על הארכובה התחתונה בבהמה "שהיא חיבור השוק והירך", ולפי האמת לא זה שוק ולא זה ירך, אלא כאמור זה בלשון בני אדם.

[ובזה מתיישב ג"כ מה שתמוה לכאורה על הפמ"ג מהלשון 'בתי שוקיים', דמשמע שזה מכסה את השוק ולהפמ"ג הרי אין זה השוק. אבל להאמור, דגם להפמ"ג בלשון בנ"א נקרא העצם התחתון שוק אע"פ שאינו השוק באמת, שפיר י"ל דנקראו כך על שם זה].

אולם כל זה כאמור על פי מאי דסבר שיש ג' חלקים באדם, אחד מתחת לברך ושניים מעליו, ולכן שייך לומר שהשוק האמיתי הוא החלק האמצעי, ומעליו הירך, ומה שמצינו בכמה דוכתי שהתחתון נקרא 'שוק' אינו אלא בלשון מושאל, וכו', כנ"ל באריכות. אבל לפי האמת שאין מעל הברך אלא פרק אחד, ממילא אין מקום להסתפק כלל, דהרי זה ודאי שהחלק העליון הגמור הוא 'ירך', והשוק הוא עצם נפרדת ממנו [כדלעיל בסמוך ד"ה ומה שכתב], רק חשב שיש עצם 'אמצעי' כבהמה והוא השוק [והתחתון הוא כהארכובה הנמכרת עם הראש]. אך לפי האמת שאין עצם 'אמצעי', ממילא בהכרח התחתון הוא השוק, כאמור.

וההכרח לומר שבאמת אין באדם אלא ב' עצמות (אחד מתחת לברך ואחד מעליו), כתב שם בספר השוק והזרוע בהלכה (ס' ט אות ז) להוכיח מכמה מקומות. חדא, דכן נודע במציאות שאין מעל הברך עוד ארכובה ואין שם אלא עצם אחת שהיא הירך [ניתן לעשות בדיקת רנטגן], וממילא מוכרח דהשוק הוא תחת הקני"א, כאמור. ועוד, דהא תנן באהלות: שלשים בפיסת הרגל, עשרה בקורסל, שנים בשוק, חמישה בארכובה, אחד בירך. ע"כ. ואם איתא דיש באדם ג' עצמות והשוק הוא "מעל הברך" [ה'אמצעי'], ששם יש עוד ב' עצמות, נצטרך בעל כרחינו לפרש ש'קורסל' היינו הברך ו'שוק' היינו החלק שמעליו, ואח"כ יש עוד ארכובה [בין 'שני הפרקים' שיש מעל הברך] ולאחר מכן הירך. וזה תמוה טובא. חדא, דא"כ דילג התנא על הפרק התחתון שבין פיסת הרגל לברך [ואף אם נדחוק ונאמר דהפרק התחתון המחובר לברך נמנה מאיזה טעם בכלל הברך, עדיין דילג התנא על האיסתוירא]. ועוד, דאין 'ארכובה' אלא 'דבר הנכפף ונברך' כדכתיב (בראשית כד יא) "ויברך" הגמלים, שהבריים [כופף והושיב] על ברכיהם (אבן עזרא שם), וכדתנן (רפ"ז דכלאים) "המברך" את הגפן (ע' רש"י בב"ב יט: ד"ה מברך), שה'ארכובה' בלשון ארמי הוא

'ברך' בלשון הקודש, וכמ"ש כל זה הרא"ש בתשובה (כלל כ ס' טז), והרי למעלה מן הברך אין דבר הנכסף. ועוד, דבתוספתא (אהלות פ"א ה"ג) מפורש ד'חמשה בארכובה' היינו שנים מכאן ושנים מכאן "והפיקה באמצע", ואין פיקה אלא בברך ולא בלמעלה ממנו כלל. וכן יסד רבי אלעזר הקליר (בפיוט לקדושת מוסף דר"ה, המתחיל ואתה אוון קול מפאריך) "חמישה על ברכיהם", ומוכח שה'ארכובה' הנ"ל שכתוב במשנה אחרי השוק שיש בה חמישה, היינו ה"ברך", שבו יש חמשה, ולא הארכובה ש[לפי מה שסברו] נמצאת באמצע החלק העליון. אלמא השוק הוא החלק שלפני הברך, דהיינו החלק התחתון. וכ"כ הרמב"ם בפיה"מ שם שהארכובה היא הברך, וכ"ה באליהו רבה שם (להגר"א).

וגם אין לומר שאף שהשוק שהוזכר שם אה"נ הוא החלק התחתון, אבל זה רק בלשון מושאל, ועיקר שם שוק הוא האמצעי, כמו בהמה, כי א"כ אכתי דילג על העצם האמצעי, שהרי אין לומר שהתנא כלל אותה ביחד עם מה שכתב "ירך", דהרי כתב שמנין העצמות שיש הוא "אחד" בירך, ולהנ"ל הוי תרת. ועוד, דבהדיא תניא בבכורות (מה): "איזהו רוב בנינו [של האדם], ב' שוקיים וירך אחד", ואם יש ג' עצמות באדם והשוק הוא האמצעי [מעל הברך עד איזשהו מקום שם], אפילו ב' שוקיים וב' ירכיים אינם רוב גופו [וכמו שהוכיח כן גם החזו"א (א"ח ס' טז סק"ח)]. וכן מדלא חשיב בכלל הבנין אלא מן השוקים ואילך, מכלל שהם תחילת הגובה ואין עצם אחרת תחתיה [משא"כ כף הרגל, אינה נכללת בבניינו של אדם ולהכי לא התחיל ממנה].

וכן מפורש בפסקי הרי"ד (ר"פ מצות חליצה), וז"ל: אבל אם נחתך רגלו, ו[חליצה] מן הארכובה ולמעלה, שנחתך כל שוקו, ונשאר עצם הקולית היא הירך, וחליצה בו, אינה חליצה. עכ"ל. ומוכח שאחרי השוק של החליצה [שהוא התחתון ללא ספק, דהוא מעל ולא מעל דמעל], מגיע הירך (קולית) ואין עוד איזה עצם ביניהם. וכ"ה בספר המכריע (ס' יח), וז"ל: ומן הארכובה ולמעלה, הוא "למעלה מן השוק דהיינו עצם הירך" הנקרא קולית. עכ"ל. ומוכח נמי דאחרי השוק [לכיוון מעלה] מגיע הירך, ואין הפסק ביניהם בעצם אחר. ומעתה אין מקום לספק כלל, דכיון שאין למעלה מן הברך אלא הירך (קולית), ע"כ השוק הוא למטה. וע"ש עוד בכל הספר [השוק והזרוע בהלכה] בביאור כל הצדדים וההוכחות הברורות לזה שהשוק הוא החלק התחתון, ללא ספק. שפתים יישק משיב דברים נכוחים.

וע"ע בהשוק והזרוע בהלכה הנ"ל (ס' ט אותיות ה-ו) במה שביאר את דברי הפמ"ג בסדר חליצה, ובמה שציין בפמ"ג לב"ש ולבאר הגולה ולדבריו בסדר חליצה. ע"ש. ואף שבעיקרון אין צורך כ"כ להאריך בסדר הדברים יותר מידאי מה נכתב לפני מה - ולהסביר מדוע חשב כאן שהשוק הוא האמצעי וכאן הוא התחתון, כיון שכל הספק מתחיל אם יש ג' עצמות - דאז באמת יש מקום להסתפק - מחד גיסא מסתבר שהוא האמצעי - כמו בהמה, ומאידך מצינו בהרבה מקומות שהחלק התחתון הוא זה שנקרא שוק (ודוחק לומר שבכולם נקרא שוק רק בלשון מושאל), אבל אם אין בכלל חלק 'אמצעי' אין עוד מה לדון כלל, שהרי העליון הגמור ודאי הוא 'ירך' וכל הצד שהשוק הוא מעל הברך הוא משום שחשב שיש שם עוד עצם 'אמצעי' אבל לפי האמת שאין שם עוד עצם ממילא אין שוק אלא התחתון. וכנ"ל.

אבל בכל זאת אכתוב כאן בקצרה, ואם ירצה הקורא להחכים יראה בייתר אריכות בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' ט) מה שהאריך בזה יותר.

וזהו סדר הדברים בקצרה ממש: א. בתחילה כתב בשו"ת מגידות סי' כד - שהשוק של חליצה הוא לא השוק ממש - האמיתי - דהיינו האמצעי, אלא הוא התחתון (זה שוק בלשון מושאל, כמו שמצינו גם בבהמה לפעמים וכו'). דלא כדמשמע בב"ש שהכוונה ל'שוק ממש' דהיינו האמצעי - מעל הברך, דליתא. ב. אח"כ ב'סדר חליצה' בתחילה לא כתב אלא שדברי הב"ש [דמשמע ממנו שהשוק של חליצה הוא השוק ה'אמיתי' - מעל הברך] צ"ע, ושבודאי אין כשר לחליצה אלא עד קני"א וכמ"ש בבאר הגולה. ושכן מוכח בגמ'. ג. בחיבורו פרי מגדים או"ח כתב ג"כ שהשוק של ערוה הוא החלק שמעל הארכובה, דהיינו האמצעי, כי חשב שיש שם עוד עצם, כנ"ל. ולא החלק התחתון כמו חליצה, כי בחליצה מיירי בשוק בלשון מושאל, אבל כאן הרי למדינן את השוק מפסוק, ובהכרח הפסוק התכוין לשוק האמיתי ולא לשוק המושאל, דהיינו לאמצעי - מעל הברך - ולא לתחתון. ד. בסוף דבריו באורח חיים ציין: "עיי"ן ב"ש ובאר הגולה ובסדר חליצה רשמתי" - וקאי על מה שכתב לעיל ד'שוק הוא מארכובה [ברך] ולמעלה' - ולזה ציין לב"ש דמשמע מיניה דזהו ג"כ שוק של חליצה שכשר, והוסיף לציין לבאר הגולה דמבואר בדבריו שלגבי חליצה השוק הוא השוק שבלשון מושאל - דהיינו התחתון וכמ"ש בשו"ת מגידות סי' כד, כנ"ל. והוסיף לציין למה שרשם בסדר חליצה הנ"ל באות ב שכן הוא האמת כדמוכח בגמ' (שרק מעל האיסתורא כשר, ולא מעל דמעל). ה. אחרי הדפסת הפמ"ג הוסיף עוד בסדר חליצה - וכתב: ובפריי לאו"ח שוק באשה ערוה ובהמה קולית ושוק למעלה מכל הרגל - הברך, דהיינו שלגבי שוק באשה ערוה וכן בבהמה השוק האמיתי הוא האמצעי - מעל הברך (ולא המושאל דהיינו התחתון). וכאן באדם משמע דשוק היינו הרגל שקורין שינביין (חלק תחתון) - לא כבהמה, ולא כמ"ש בשו"ת מגידות סי' כד הנ"ל דשוק גבי חליצה לאו דוקא, אלא הוא דוקא כי באמת השוק באדם האמיתי הוא התחתון, וא"כ שוק באשה ערוה היינו העצם התחתון ולא כמ"ש בפמ"ג באורח חיים. ועיין בהשוק והזרוע בהלכה (סי' ט אות ה ד"ה הנה) שביאר בזה מדוע כעת מבין שהשוק דחליצה (דהיינו התחתון) הוא השוק האמיתי ולא שוק בלשון מושאל כנ"ל. ואכמ"ל. ו. ואח"כ בסוף סדר חליצה כתב: ואי"ה בפריי לאו"ח סי' עה אבאר עוד - כנראה היה בדעתו לעשות מהדו"ב או קונטרס אחרון לפמ"ג או"ח ולא זכינו לאורו [שהרי כבר ציין בסדר חליצה בתחילת דבריו לפרי מגדים וכו' הנ"ל באות ה' וא"כ משמע שכבר כתב את הפמ"ג, ומהו זה שמסיים ואי"ה בפריי לאו"ח סי' עה אבאר עוד? אלא ודאי שכוונתו כעת שיעשה מהדו"ב או קו"א כאמור]. ז. העולה מכל זה שכל ספיקו דהפמ"ג אם השוק הוא התחתון או האמצעי אינו אלא לפום מאי דסבר דאדם שוה לבהמה שיש באורך רגלו ג' עצמות, אחד למטה מן הברך ושנים למעלה. ולהכי מעיקרא הוה פשיטא ליה דשוק באדם הוא האמצעי כמו בבהמה, דכיון שבשניהם יש רגל ושוק וירך אין שום סברא וטעם וריח שיהיו מחולקים בשמותם. אלא דלבסוף כיון שראה שבכל מקום נקרא העצם התחתון באדם שוק וקשה לומר שהכל לאו דוקא [ואולי גם מפני שמעולם לא נמצא בהדיא שנקרא האמצעי באדם שוק], על כרחו הוצרך לומר שיש חילוק בין אדם לבהמה. ומ"מ מסיק ועדיין צ"ע, כי זה תימה שיהיה חילוק. ואולם באמת אין

באורך רגל האדם אלא ב' עצמות. ומעתה אין מקום לספק כלל, שהרי לא עלתה על דעתו שהשוק הוא החלק העליון אלא האמצעי, וכשנתברר במציאות שאין אמצעי, ממילא בהכרח הוא התחתון, שהרי העליון אינו אלא ירך.

הכלל העולה: השוק הוא בבירור החלק התחתון, ולא מועיל בו שינוי מנהג וכד' לפי המקומות, ומכיון שהוא חייב בכיסוי כולל גם כיסוי צורה, יש לכסותו בבגד רחב כחצאית או שמלה עד הקרסול ולא מספיק גרביים אפילו עבות ואטומות ושחורות. [כמובן שא"א להשתנות ברגע אחד, וכל שכן אם זה מגיע פחות מהצד של האשה עצמה אלא שהבעל דוחף אותה לזה - שצריך בחכמה לדעת איך לדבר על ליבה על זה, ולא בפעם אחת או פעמיים, ולא בתקיפות ובאימה יתירה ח"ו. ויש אצלי עוד בכתובים בנקודה זו]. וצור ישראל יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות.



תגובה למאמרו של הרב שמואל עדס שליט"א

ראיתי מה שכתב הרב שמואל עדס בתגובתו לדברי הרב יוסף יונה בעניין מיקום השוק ושינוי דת יהודית.

והנני להעיר מספר הערות.

הרב עדס שליט"א רצה לומר שמצינו איזה קולא בשוק, לפחות כלפי ק"ש. והוא על פי מה שהבין בדברי הרמב"ם והרשב"א שכביכול השוק אינו 'ערוה בעצם' אלא תלוי במנהגי המקומות, ועל פיהם אפשר להקל בזה ושזו כוונת הפמ"ג וכו' [אלא שגם איהו לא ברירא ליה לעניין דת יהודית לדינא. ועיין להלן]. אולם לפי מה שיתבאר אין מקום לדברים הללו כלל ועיקר, אלא דין השוק שזה לדין כל הגוף, ואם בכל הגוף לא מועיל מנהג כ"ה גם בשוק, ואם מועיל מנהג [ובאשתו] אז הוא מועיל לא רק לגבי השוק. ואין לחלק ביניהם אף אם יש 'דרגות' ברמה של חומרתם, דלענין דינא זה לא מעלה ולא מוריד.



א. ביאור דברי הרמב"ם

הרב עדס הבין בדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' ק"ש הט"ז), שהשמיט את דין "שוק באשה ערוה" (ברכות כד.), ועפ"ז חשב להוכיח שלדבריו אין השוק נחשב לערוה בעצם, אלא תלוי ועומד במנהג.

אך אין לזה מובן מכמה טעמי. חדא, אם כן מימרת רב חסדא ד"שוק באשה ערוה" להיכן אזלא? ומה שכתב הרב עדס שהרמב"ם סובר ששוק באשה ערוה נאמר רק לגבי הסתכלות [באשה אחרת] ולא לגבי ק"ש, תמוה, דא"כ הדק"ל מאי איריא 'שוק' הא כל גופה אסור

[ואפילו אצבע קטנה נמי], דהרי בהסתכלות באשה אחרת אין חילוק בין מקומות המכוסים למגולים. ובשלמא שיער וקול [שאכן הרמב"ם סובר שלא נאמר לגבי ק"ש, אלא לגבי הסתכלות בשיער אחרת ושמיעת קול זמר, כמ"ש הכס"מ שם ועוד אחרונים], התחדש דאי משום אצבע קטנה, הו"א דהני מילי מגוף האשה עצמה, אבל שיער שהוא 'חיצוני' לגוף עצמו או קול שאין בו ממש (עי' ראבי"ה סי' עו) הו"א דאין איסור, קמ"ל, אבל שוק פשוט שאינו גרע מאצבע קטנה ומאי קמ"ל. ומה שכתב הרב עדס "והגם שכבר נאמר אצבע קטנה ע"י רב ששת נשנה בדין שוק ע"י רב חסדא", אין זה מעלה מזור למכתו, דהרי גם אם רב חסדא [שוק באשה ערוה] לא קאי 'לאוסופי' על רב ששת [שאסור להסתכל על אצבע קטנה וכו'] אלא מימרא בפני עצמה היא, מ"מ מדוע נקט "שוק", הלא אסור להסתכל בכל גופה ואפילו על אצבע קטנה, כאמור. (וע"ע מה שכתבתי בזה להלן בנספח אות א).

ומה שהביא הרב עדס מהב"ח (בתירוץ ב) שהתחדש בשוק שאפילו שהוא מלוכלך הוי ערוה וכו'. הנה במחכ"ת דבריו קשים מאד להולמם, וכפי שכבר העיר ידידי הרה"ג אליהו מדמון שליט"א בספרו הנפלא השוק והזרוע בהלכה (סי' כא אות ו), וז"ל: ותימה, דאטו כולי עלמא אנשים ונשים עושי מלאכה בחומר ובלבנים הם שיהיו שוקיהן מטונפים תמיד [באופן שכבר יהיה הו"א שמותר להסתכל על זה], ובפרט הנשים אין דרכן לעשות אלא במלאכות הבית ואין בהם טינוף שוקיים כלל. ועוד, דכיון שלפי האמת הן כיסו את השוק [ורק בהו"א חשבו שמותר להסתכל על זה ואולי גם לפ"ז היו יכולות לגלות, אבל בפועל היו מכסות כמובן] א"כ איככה תטנפם (הלא גם את"ל שהיו עובדות גם בחוץ בטיט וכד' מ"מ ודאי שלא הותר לגלות את השוק מפני זה בפני כל). ועוד, דלדבריו שהחידוש בשוק הוא ש'אסור להסתכל' בשוק אפילו שהוא מטונף, א"כ כן הוא גם לפי האמת לענין כף הרגל – ששם יהיה מותר להסתכל, דהא רב חסדא לא קאמר אלא שוק אבל רגל לא הויא ערוה וכמ"ש הב"ח גופיה בראש הדיבור, וא"כ נמצא שאין איסור הסתכלות ברגליה של אשה [וכל המסתכל באצבע קטנה' מיירי רק באצבע של יד], וזו לא שמענו. ואדרבה בהדיא אמרי' בירושלמי (חלה פ"א ה"ב) המסתכל בעקיבה של אשה כמסתכל בבית הרחם, והביאו ר"נ גאון (בברכות שם), והכי קיי"ל בטוש"ע (יו"ד סי' קצה סעיף ז), וכ"כ הב"ח גופיה שם. [ואעיקרא, הא דאמרינן כל המסתכל באצבע קטנה של אשה יש לפרש דהיינו אצבע קטנה של רגל שהיא קטנה שבאצבעות. (ובכלים פ"ב מ"ב תנן שיעורן כדי סיכת קטן, ופי' הרע"ב כדי סיכת אצבע קטנה וכו' והכי מפורש בשבת, ושם בשבת (פ"ח מ"א) כתב דהיינו אצבע קטנה שברגל). אלא דבשבת (סד:) פירש"י תכשיטין שבחוק, טבעת, לומר לך כל המסתכל באצבע שהיא מקום טבעת כמסתכל במקום כומו, מבואר דמיירי באצבע של יד שהיא מקום טבעת. (אבל אין זה סותר את זה שגם באצבע של רגל אסור). ושמא יש לדקדק לאידך גיסא מדפירש"י בברכות תכשיטין שבחוק אצודה וצמיד, ולמה לא פירש כפירושו בשבת שהוא דבר נאה ומתקבל, אם לא משום דמשמעות 'אצבע קטנה' היא של רגל ואינה ענין לטבעת]. עכ"ל. ודבריו ברורים.

ובאמת הדבר ברור שהרמב"ם לא השמיט כלל את דינא דשוק באשה ערוה, אלא השוק נכלל במה שכתב 'אם היה מגולה טפח לא יקרא כנגדה', והיינו מהמקומות המכוסים. וכמו שפירש הכס"מ שם, וז"ל: ומ"ש ואם היה מגולה טפח מגופה היינו דוקא ממקום מכוסה שבה

ולישנא דמגולה דייק הכי. עכ"ל. וביתר ביאור בב"י (סי' עה): ודקדק [הרמב"ם] לומר "אם היה מגולה טפח מגופה", לרמוז למה שנתבאר בסמוך ידיה ופניה וכל מקום שאין דרך לכסותו שרי, דהא לא שייך לומר 'מגולה' אלא במקום שדרכו להתכסות. עכ"ל. וכיון שמבואר בדברי הרמב"ם שהדין כאן זה דוקא כש'התגלה' ממקום המכוסה, ממילא שוק נמי בכלל זה ולא הוצרך לפרשו.

תדע, דאם איתא דס"ל להרמב"ם דשוקה לא חשיב 'מקום שדרכו לכסות' לאסור ק"ש כנגד, היה לו לב"י (הנ"ל בקטע הקודם) לתפוס חידושא דנקט הרמב"ם 'מגולה' טפח - לומר שהוא לאפוקי שוקה דלא חשיב מקום שדרכו לכסות, וכ"ש ידיה ופניה, ומדוע כתב רק שהרמב"ם דקדק זאת רק לאפוקי 'ידיה ופניה' וכו'. אלא ודאי שבזה גם הרמב"ם ס"ל כדברי הטור ושאר ראשונים דשוקה הוי בכלל מקום שדרכו לכסות. וכמו שדייק בספר עצי הגפן (עמ' ח, ד"ה ח). ע"ש. וגם בלי דקדוק זה, עצם זה שהב"י הביא את הרמב"ם בשתיקה בב"י, ולא הזכיר שום זכר שהוא חולק על הטור ושאר ראשונים וסובר דשוק באשה לא נאמר לגבי ק"ש, מוכח שהוא מודה שהשוק הוא מקום מכוסה. וז"פ. וכן שאר האחרונים סתמו בזה ולא פירשו שלדעת הרמב"ם אין דין כזה בק"ש ששוק באשה ערוה, אלמא סבירא להו דמודה הרמב"ם שבדין ק"ש נאמר.

ובאמת שכן כתבו להדיא כמה אחרונים בדעת הרמב"ם [שהרמב"ם כלל את שוק ב'אם היה מגולה טפח לא יקרא כנגדה', כאמור]. דכ"כ המעשה רוקח (על הרמב"ם שם), והמשרת משה (עטיה, על הרמב"ם שם), והתורת חיים (סי' עה סק"ב). וכיו"ב כתב הרב בני ציון ליכטמאן (סי' עה סק"ג ד"ה אשר). ע"ש.

[והטעם שהרמב"ם והשו"ע כללו את זה ב'טפח', בשונה מהגמ' שהוא שתי מימרות, היינו משום דבשלמא בגמרא - רב יצחק אמר "טפח באשה ערוה", והיינו דוקא מקומות המכוסים, והו"א דזה דוקא במקומות המכוסים "אצל כולם" (כגון הירך, הבטן ושאר הגוף) שזה חמור ממש. משא"כ שוק - שאינו מקום מכוסה אצל כולם שהרי "אצל הגברים" זה מגולה - אולי לא הוי ערוה, קמ"ל רב חסדא. אבל השו"ע הרי כבר כתב: טפח באשה ערוה במקום "שדרכה" לכסות, וא"כ שמעינן כבר דכל מה ש"האשה" מכסה הוא ערוה, ובשביל מה יכתוב גם את שוק בנפרד. וכן הרמב"ם כתב שאם היה מגולה [איבר שמכוסה. כס"מ] טפח "מגופה" לא יקרא כנגדה. וא"כ שמעינן כבר דכל מה "שמכוסה מגופה" של האשה' והתגלה" הוי ערוה, ובשביל מה יכתוב גם את שוק בנפרד. (משא"כ הטור סבר שהחידוש בשוק הוא באופן אחר, וכמ"ש אביו הרא"ש בתוספותיו לברכות שם, ולכן הוצרך לכתוב גם את שוק בנפרד. ודו"ק כי קיצרתי). וכמו שביאר כל זה לנכון בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' כא אות ג), ע"ש].

ואף שהדברים ברורים, מ"מ גם אם יתעקש המתעקש לומר שהרמב"ם 'השמיט' דינא דשוק באשה ערוה בק"ש וסובר שמותר לקרוא כנגד שוק מגולה של אשתו, מ"מ אין לזה שום גילוי היתר לעניין צניעות לומר שאין חובה לכסותו אא"כ נהגו. וזה שהותר לקרוא ק"ש כנגד שוק אשתו, אין זה הופך את זה לכך שהשוק הוא 'מקום מגולה' שאין הרהור בגילוי וכו', ושרק במקום שנהגו חייבות לכסותו. אלא הוא אמנם באמת מקום המכוסה וחייב לכסותו 'בעצם' משום

צניעות, אך לעניין ק"ש שאסרו לבעל לקרות כנגד מקום מכוסה של אשתו לא החמירו בו כמו שאר הגוף, כי הוא יותר קל. אבל לעניין לצאת לחוץ בגילוי, מאן דכר שמייה, ולא התירו אלא את פניה ידיה ורגליה ותו לא (דגם אם יש איברים עם דרגות שונות של גרימת הרהור ומכשול, מ"מ אין שום מקור להמציא שלוח מועיל מנהג ולזה לא. ומה שבעיקר הסתמכו הוא על דברי הפ"ג והמשנ"ב שחשבו שהשוק זה החלק העליון, אבל לפי מה שהתבאר [במאמרו של הרב יונה בגיליון הקודם ובתגובתי לדבריו בגיליון זה] אין עוד מקום לסמוך על זה). [כמו שבשיעור אע"פ שהשמיט הרמב"ם את דינו כאן, וסובר שמותר לקרות ק"ש כנגד שיעור אשתו, מ"מ מה שאסרה תורה 'לצאת' בגילוי הוא משום צניעות (כמפורש בהרבה ראשונים, ואינו משום 'גזירת הכתוב' גרידא. ואכמ"ל), אלמא אין הדברים תלויים זה בזה. וראה עוד בביאור נקודה זו בהערה"]. ומעתה ה"נ לגבי שוק לפי הצד שהרמב"ם כביכול השמיט את זה, דאין מזה ראייה כלל לעניין גילוי ברה"ר אם הוא תלוי במנהג או לא. וז"פ].

וראה עוד להלן בנספח אות א.

מז). אם ניתן ללמוד מהשטת הרמב"ם את דינא דשיעור באשה ערוה אפשר ללמוד שבשיעור אין הרהור: הנה יש שרצו להביא ראייה מהרמב"ם (פ"ג מהל' ק"ש הט"ז) שהשמיט דינא ד"שיעור באשה ערוה", וביאר הכס"מ שהוא משום שסובר שזה נאסר רק 'להסתכל', אבל ק"ש כנגד מותר. ע"ש. דמשמע מזה שראיה בעלמא מותרת בשיעור, ואינו מביא הרהור, שהרי התיר לקרוא ק"ש כנגד שער אשה. וממילא מה שנאסר לצאת לרה"ר בגילוי ראש על כרחך לדעתו אינו משום צניעות, שהרי לא נאסר 'לראות' שער, אלא הוא משום גזירת הכתוב בלבד שציוותה תורה לכסות את הראש [וממילא כאשר ישימו על ראשם פאה (ולכא' ה"ה שקית ניילון וכל כיו"ב) כבר קיימו את הגזירת הכתוב 'לכסות', ומה שנשאר זה רק החשש להרהור, ולפ"מ הרמב"ם הנ"ל אין לחוש לזה]. עכ"ד.

אמנם לפי דברי אותו כותב, יצא שמה שהשמיט הרי"ף דינא ד'טפח' באשה ערוה וביאר הרמב"ד (הובא ברשב"א ברכות כד). שהוא משום שסובר שזה לא לדינא, שהרי קי"ל דאפילו עגבות לית בהו משום ערוה - נימא ג"כ דלפ"ז "אין חובה לכסות את הגוף", שהרי סובר הרי"ף שלהלכה כל הגוף אינו ערוה ואפילו העגבות.

אלא הדבר ברור ופשוט שכונת הכס"מ היא שהרמב"ם סובר ש"שיעור באשה ערוה" נאמר רק לגבי דיני עריות - שאסור להסתכל באשה אחרת, אבל לא לעניין דיני קריאת שמע כלפי אשתו.

ואבאר, דהנה בגמ' (ברכות כד). בתחילה סלקא דעתין דדינא ד'טפח באשה ערוה' מיירי לגבי 'להסתכל' [באשה אחרת], ופריך א"כ אפילו אצבע קטנה אסור כדאמר רב ששת וכו'. ומסיק "אלא באשתו ולק"ש". דהיינו שדינא ד'טפח באשה ערוה' בא לחדש רק לגבי אשתו - דאף שבעלמא מותר לו להסתכל עליה, בשעת ק"ש אסור. ואח"כ הגמ' הביאה עוד מימרא, אמר רב ששת, שיעור באשה ערוה וכו'. ובמימרא זו האחרונה נחלקו הראשונים. לדעת הרבה מן הראשונים (רשב"ץ רשב"א רמב"ד ועוד), גם מימרא זו - שיעור - נאמרה לגבי ק"ש כמו בטפח, דהיינו קאי על אשתו - שבעלמא מותר להסתכל בשערה וקמ"ל דבשעת ק"ש אסור. אבל הרמב"ם סובר שמימרא דשיעור קאי על ההבנה הראשונה שהיתה בטפח, גבי הסתכלות באחרת, כלומר דדוקא גבי טפח נתחדש לאסור 'באשתו' - בשעת ק"ש להסתכל בטפח מגולה ממנה (דאל"כ מאי איריא 'טפח', אצבע קטנה נמי כדאמר רב ששת וכו', או מאי איריא 'מקומות המכוסים', מקומות המגולים נמי). אבל לגבי שיעור לא נתחדש דין זה, ולא נאמר אלא לגבי הסתכלות, דבשיעור א"א להקשות ממה דאמר רב ששת כל המסתכל באצבע קטנה וכו', דהא זה נאמר על הגוף אבל על השיעור מנין, ולכן מביאה הגמ' מימרא נוספת דשיעור באשה ערוה, שאסור להסתכל גם לגבי שיעור, וכ"ש בשעת ק"ש (וגם בראיה, דראיה במקומות המכוסים חשיבי כהסתכלות, ואכמ"ל). אבל לקרוא כנגד שיעור אשתו לא נאסר (דס"ל דדוקא גבי 'טפח' התחדש האיסור באשתו בק"ש כנ"ל, אבל בשיעור לא, דכאמור לדידיה שיעור באשה ערוה קאי על הסתכלות באחרת).

ונמצא שמה שכתב הכס"מ 'להרמב"ם מותר לקרוא כנגד שיעור, לא מיירי גבי אשה אחרת כלל, אלא רצונו לומר כאמור דאמנם בטפח החמירו ב'אשתו' גבי ק"ש, בשיעור לא החמירו ב'אשתו' גבי ק"ש. אלא רק אסור בו את איסור הסתכלות (באשה אחרת) כמו גופה. והיינו טעמא, שאע"ג דבעלמא מותר לו לראות ולהסתכל על גופה, בכ"ז בק"ש אסור משום הרהור - דהיינו דאף שזה הרהור של היתר (אשתו) בכ"ז בשעת ק"ש אסור כדי שלא 'יטרד' (כלשונו הראשונים בברכות כד). ברם כל חומרא זו (כי היכי דלא ליטרד כאמור) היינו דוקא במקומות שמביאים הרהור חזק, דהיינו במגולה טפח

ב. ביאור דברי הרשב"א

עוד כתב הרב עדס נר"ו ללמוד מדברי הרשב"א (ברכות כה.) ששוק אינו מקום מכוסה 'בעצם', שהרי באברים המכוסים בעצמותם הם בכלל טפח באשה ערוה ומה הוצרכו לחדש בו. עכ"ד. אולם דבריו תמוהים, כי גם באיברים המכוסים 'בעצמותם' ברור שיש דרגות בחומרתם, זה למעלה מזה, וע"ז כתב הרשב"א דהו"א שדוקא באיברים החמורים יותר, דהיינו במקומות המכוסים לגמרי (אצל כולם) - שאפי' האיש מכסה אותם (כגון הירך, הבטן, ושאר הגוף) אז הוי ערוה לעניין הא דמיטריד, שאסרו משום זה לקרוא ק"ש כנגד. אבל השוק שהוא 'פחות חמור' אינו בכלל מקומות המכוסים שאסרו בק"ש, שהרי "אינו מקום צנוע באיש", ומה שהאשה צריכה לכסותו אין זה אלא משום שהאשה צריכה להיות צנועה יותר מהאיש, אבל אין לזה דין ערוה לק"ש, שבק"ש אסרו דוקא בדבר החמור טפי כאמור. קמ"ל רב חסדא דאינו כן, אלא כיון שאצל האשה הוא מקום מכוסה, שוב הוי ערוה, ואם מתגלה מיטריד וגם טירדא כזו אסרו. אבל אין כאן שום גילוי ששוק שונה משאר הגוף לעניין השאלה אם הוא מקום מכוסה 'בעצם' או לא. ואדרבה, יש לדייק מלשונו שדין השוק כדין שאר הגוף, דכתב בזה"ל: והא דאמר רב יצחק טפח באשה ערוה ואוקימנא באשתו ובק"ש, פירש הראב"ד ז"ל דאפשר דוקא ממקום צנוע שבה, ועלה קאתי רב חסדא למימר דשוק באשה מקום צנוע וערוה הוא וכו'. עכ"ל. ודוק היטב בלשונו דמשמע דרב חסדא בא 'לפרש' דגם שוק הרי הוא בכלל ה'טפח באשה ערוה' שאמר כבר רב יצחק, כי גם הוא נחשב כמקום צנוע שדרכה של האשה לכסותו (אפילו שהאיש לא מכסה אותו), ומכיון שהשוק כלול ב'טפח' שהוזכר לפני כן [ב'טפח באשה ערוה'] כאמור, ממילא כמו שבשאר טפח באשה הוא ערוה בעצם ולא יועיל מנהג, מי הוא ואיזה הוא אשר יאבה להוציא מהכלל את השוק ולומר מסברת הכרס ששוק אינו ערוה 'ממש' ולעשות פלגין דיבורא שלגבי

מהגוף (זולת פניה ידיה ורגליה), אבל בשיער ש'פחות' מביא הרהור (כמבואר ברא"ש בכתובות פ"ב סי' ג, ובטור אהע"ז סי' סה, וכדכתב להדיא הלבוש אהע"ז שם ס"ב: "ובפריעת הראש שזה אינו מביא כל כך הרהור", ע"ש), וגם פעמים מגלה אותו בביתו ורגליו בזה טפח, בזה 'לא החמירו' בק"ש לומר שזה עלול 'להטריד' אותו, אלא נאסר רק כלפי אשה אחרת, ובהם אכן האיסור לצאת בהם הוא משום פריצות (ולא 'גזוה"כ' גרידא), כי סו"ס מידי הרהור לא יצאנו 'לגמרי' (אף שהוא 'פחות' משאר הגוף), כמבואר. אמנם לפי מי שסובר (עי' ב"ח ריש סי' עה ועוד) שדברי הרמב"ם בטפח קאי נמי על אשה אחרת (שאע"פ שמותר עכ"פ ראייה בעלמא, בכל זאת בק"ש אסור, ע"ש), לכאורה מוכח דמדלא הזכיר שיער באשה ערוה, עכ"פ לגבי אחרת, ש"מ דגם לגבי אחרת אין הרהור בראיית השיער. אמנם שוב בינתי דאדרבה, לפי דעה זו הרי ראייה בעלמא מותרת גם בשאר הגוף (ורק בק"ש החמירו, בטפח), וא"כ מדוע אסור לנשים לצאת חשופי גוף? הרי ראייה בעלמא מותרת לפי דעה זו (אפילו כשהדרך לכסות, ק"ו אם כולן תלכנה חשופות ויהיו יותר 'רגילים' בזה). אלא בע"כ דעדיין יש חשש שיסתכלו, או שעדיין אסור מצד קירבה לעריות או מצד פריצות עצמית וכד' (והארכתי בזה במקו"א). וא"כ גם מה שבשיער מותר ראייה בעלמא לשיטה זו (וגם לא אסרו בק"ש לרמב"ם) אינו הוכחה כלל לעניין טעם איסור יציאה לרה"ר בשיער מגולה, שהרי זה נאסר מהיבטים אחרים כאמור (ובק"ש החמירו לאסור גם 'ראיה' דוקא בגוף שהוא חמור, ולא בשיער שהוא 'פחות' חמור וכנ"ל, א"נ החמירו דוקא בדבר שהוא דומיא דקרא (לא יגלה כך 'ערות' דבר) דהיינו מגופה, ולא משיער שהוא יותר 'חיצוני'). מיהו בלא"ה במקו"א הוכחתי באריכות דלא כשיטה זו בהבנת הרמב"ם, אלא הרמב"ם מיידי רק באשתו, אבל אחרת בלא"ה אסור, גם בשערה, וגם בראיה בעלמא. ואכ"מ.

תדע, דהא בספר הבתים (שער ק"ש שער חמישי, סעיף ל) כתב בלשון הזה: יש מן הגדולים שכתב שלא אמרו שער וקול באשה ערוה "אלא לצניעות", אבל לא לענין ק"ש, ומפני זה אין אנו נוהרים מלקרוא לפני הבתולות פרועות ראש. עכ"ל. ומוכח דאף אם מותר לקרוא ק"ש כנגד, מ"מ אסור לצאת כן "משום צניעות", אלמא לא תליא הא בהא, וע"כ דהוא מהטעמים שכתבתי. ודו"ק מעט.

שאר הגוף זה ערוה 'ממש' ולגבי השוק זה ערוה 'לא ממש'. ובשלמא אם היו אלו שתי מימרות שונות, אפשר לומר שכל אחד התכוין לסוג ערוה אחרת, אבל כאמור מהרשב"א מוכח דמרב חסדא למדינן שזהו כוונת רב יצחק עצמו, וא"כ הכל כלול בדבריו ו'ערוה' חדא היא, ואין שום מקור להמציא שהם חלוקים 'לעניין דינא' אע"פ שב'דרגת חומרתם' אכן הם בדרגות קצת שונות. וק"ל.

וכן מפורש בריא"ז בפסקיו למסכת ברכות (פ"ג ה"ג סי' יא), שכתב: וכן שוק באשה ערוה, "שאיין גילוי השוק כגילוי הפנים". עכ"ל. ומוכח שהשוק והפנים חלוקים הם בעצם - שגילוי השוק חמור טפי וצריך להיזהר מגילוי, משא"כ הפנים. ולא ששניהם שווים ורק החילוק ביניהם הוא בפועל מה הרגילות לכסות ומה לא (ואם ישנה ויתרגלו גלות גם את השוק יהיה מותר), דזה אינו, שהרי כתב "שאיין גילוי השוק כגילוי הפנים". [ושם מיירי על כיסוי השוק ולא לגבי ק"ש, ע"ש, וא"כ דבריו הם מפורשים לגבי נידוננו עצמו, דלא מועיל בזה מנהג, בשונה מהפנים. אמנם שאר הראשונים פירשו את הסוגיא לעניין ק"ש ולא לגבי כיסוי, אבל לא מסתבר שנחלקו בגוף הדין אלא רק במה איירי הסוגיא, ואדרבה מה שהאחרים לא פירשו כמוהו נראה שהוא משום דלזה לא איצטריך לאשמועינן, ולכן פירשו דאיירינן גבי ק"ש מול אשתו - דבזה יש חידוש, ועי' בזה בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' כא אות ה)]. והדברים ברורים.

ולכן מה שכתב הרב עדס כמה וכמה פעמים במאמרו ללמוד מדברי הרמב"ם והרשב"א שהשוק תלוי במנהג [ועוד בכזו פשטות כאילו זה מפורש בדבריהם], אין לזה שום בסיס במחכ"ת¹.

(מח). והנה כבודו כתב: ועיין בביאור הגר"א כאן שביאר לשון השו"ע שלא הזכיר שוק. ורק הזכיר מקום שדרכה לכסות וז"ל הגר"א "במקום שדרכה לכסותו. דקאמר שם שוק כו' ולכאורה ל"ל אלא משום דר"י כה"ג מיירי - רצונו לומר דרב יצחק מיירי באופן המוזכר בשו"ע שדרכו לכסות -- וקמ"ל דשוק אף ע"פ שאינו מקום שדרכו לכסותו באיש מ"מ באשה דרך לכסות והו"י ערוה אפילו לגבי בעלה רשב"א בשם ראב"ד: עכ"ל ולפי זה כתב הגר"א להלן בדין שער הבתולות ושער שיוצא חוץ לצמתן שההיתר הוא כמו דין זה של בשר ושוק שתלוי ברגילות. עד כאן לשונן.

ובמחכ"ת, הגר"א לא התכוין כלל למה שכבודו ניסה לבאר שהשוק תלוי ברגילות וכיו"ב, אלא סה"כ הוא מבאר מנין יצא לשו"ע שפניה ידיה ורגליה מותר? הלא רב יצחק סתמא קאמר "טפח באשה ערוה", משמע כל הגוף. ועי' פירש שמדבר חסדא נשמע לרב יצחק, כלומר מזה שרב חסדא הוצרך לבאר שגם שוק באשה ערוה, מוכח שרב יצחק ב'טפח באשה ערוה' אינו כולל את כל הגוף ממש, דא"כ מאי קמ"ל רב חסדא בשוק. אלא רב יצחק אמר את דבריו בגבול מסויים, שע"ז רב חסדא בא להשמיענו שגם שוק נכלל בגבול זה, דהיינו דוקא "במקומות המכוסים" (והו"א ששוק אינו נחשב במקומות המכוסים 'לגמרי' [אצל כולם], שהרי אצל הגברים הוא מגולה, קמ"ל), ומהו הוציא השו"ע שבמקומות המגולים כפניה ידיה ורגליה מותר. אבל אין כאן שום רמז לשוק שיכול להשתנות. וזו כוונת הרשב"א (ברכות כד). שהוא מקור חילוק זה כמבואר בב"י, שכתב בזה"ל: אמר רב חסדא שוק באשה ערוה. וכו'. והא דאמר רב יצחק טפח באשה ערוה פירש הראב"ד ז"ל דאפשר דוקא ממקום צנוע שבה ועלה קאתי רב חסדא למימר דשוק באשה מקום צנוע וערוה הוא אע"פ שאינו מקום צנוע באיש, וכו', אבל פניה ידיה ורגליה וכו' אין חוששין להן. עכ"ל. וק"ל.

[אגב מה שכתבו הטו"ש ע"י "טפח באשה ערוה במקום שדרכה לכסותו" פשוט דאין כוונתם לומר שאם יש מקום, דהיינו ארץ או עיר או שכונה, שהדרך בה שלא לכסותו (או לחילופין שאם הדרך 'ישתנה' ביום מן הימים) יהיה מותר לקרוא ק"ש כנגד (הרי מדובר כאן על טפח מכל גופה, ואטו זה תלוי במנהגי המקומות?), אלא כוונתם כמו שכתבו להדיא הב"י (ד"ה טפח) והב"ח (ד"ה ומ"ש רבינו טפח) והמאמר מרדכי (סק"א) לומר 'באיזה מקום וחלק מן הגוף' אסור, דע"ז קאמרי "במקום" כלומר בחלק מהגוף "שדרכו להתכסות", דהיינו שדרך של בנות ישראל אז היה לכסות, לאפוקי המקומות שהיו מגולים גם אז, כגון שערות הבתולה (וכמו שסיימו בזה) או הפנים וכפות הידים והרגלים. והלשון "שדרכה" לכסותו,

וגם למטוניה דמר, שאחרי ששוק אינו חמור כ"כ ממילא כבר הוחלט שהוא 'ערוה לא בעצם' ואם רגילות לגלותו מותר לקרות כנגדו, הנה הרי הדגיש כבודו בכמה מקומות במאמר שאין היתר זה אמור אלא לגבי לקרות כנגדו, אבל לעניין יציאה לחוץ עדיין תלוי ועומד בשאלה האם דת יהודית משתנה או לא. [וכנראה כוונת כת"ר לומר שההיתר לקרות כנגדו הני מילי לעניין אשתו, אבל לעניין יציאה לחוץ עדיין יש חשש בזה שיביא להרהור, כי באחרות לא שייך לומר ש'רגיל' בזה. או שכוונתך לומר דגם לאחרות ההיתר הוא דוקא בראיה בעלמא, אבל לעניין יציאה לחוץ יש עדיין מקום לחשוש להסתכלות (והארכתי בדברים אלו במקו"א. ואולי אפשרמנה כאן בירחונים הבאים בע"ה)]. ובאמת שכבר הוכחתי באריכות בתגובה למאמרו של הרב יונה (בירחון זה) שאין דת יהודית משתנה.

ומה שכתב כבודו שלפי דרכו של הביאור הלכה שכל דבר המותר בק"ש הוא איבר מגולה גם כלפי הרחוב (דרך משום שהגילוי הוא גם ברה"ר הותר), ממילא בהכרח שמותר ללכת בשוק תחתון מגולה במקום שהמנהג כן וכו'. ע"כ. במחכ"ת אינו נכון, שהרי בשלמא אם היה רשב"א שכותב בהדיא "כשרגילים לגלות את השוק, מותר לקרות ק"ש כנגדו", ממילא אכן היה אפשר לדייק (לדרכו של הביאה"ל) שהכוונה שרגילים לגלות את השוק גם ברה"ר, וא"כ מוכח דמהני מנהג ודת יהודית משתנה וכו'. אבל הרי באמת אין רשב"א כזה, אלא רק כבודו חושב לדייק מזה שהרשב"א כתב שאצל הגברים הוא מקום מגולה משמע שאינו ערוה 'בעצם' אלא הוא ערוה רק מפני שהדרך לכסות [אף שאין לזה שום הכרח, כפי שכבר כתבתי לעיל], ואם הדרך תשתנה אז יהיה מותר לקרות ק"ש כנגדו. אבל השאלה היא האם באמת הדרך יכולה להשתנות גם בחוץ (שאו תוכל לומר שלהרשב"א שאינו ערוה בעצם יהיה מותר לקרות כנגדו) או לא, ולזה אין לך שום הכרח מהרשב"א, דאפשר שאע"פ שאין השוק ערוה בעצם ואם הדרך תהיה לגלותו כבר יהיה מותר לקרות כנגדו, אבל במציאות לא שייך שיהיה דרך כזו, כי בחוץ דת יהודית לא משתנה. וק"ל.

ואגב מה שכבודו רצה לבאר (באות ד) בדברי התפארת שמואל שהחמיר דוקא באופן שהוא פריצות גדולה ולא בגילוי זרועות לבד, לענ"ד א"א לומר כן, שהרי הוא קאי על הרא"ש שם, שפירש הא דאמרינן "טפח באשה ערוה" שזה דוקא "בדבר שרגיל להיות מכוסה באשה", וברא"ש א"א לפרש פירוש אחר אלא יש רק שתי אפשרויות - או שהכוונה כפשוטו מה שרגיל להיות מכוסה - אפילו משאר חלקי הגוף, או שהכוונה "בדבר שרגיל להיות מכוסה באותו הזמן (בדורות המתוקנים)" (דאי אפשר לומר סתם שהתכוין שרגיל להיות מכוסה "בחלק מהאיברים", כי היכי דתוכל לומר מסברת כרס לאיזה איברים התכוין ולהוציא את השוק וכד', דהא סתמא קתני, וזה פשוט). והנה התפארת שמואל בחר לבאר בזה"ל: לאפוקי מה שדרך נשים להיות מגולה כגון הפנים והצוואר והידיים, אבל וכו' זרועותיהם וכו' זהו מנהג רע וקורא אני בהם חוקים לא טובים וטפח באשה ערוה. עכ"ל. שמע מינה דהבין כהבנה ב', דכאמור אין ביאור 'באמצע', דהא סתמא קתני "בדבר שרגיל להיות מכוסה". וע"כ נתכוין למה שרגיל להיות מכוסה באותו הזמן (דהיינו בדורות המתוקנים), ולכן לא הוצרך לפרש. ודו"ק.

היינו מחמת הדין ולא מחמת דרך בעלמא, וכמו שמצינו בדוכתי טובא לשון דרך על איסור ממש. והארכתי בזה במקו"א. ואכ"מ.

ולעניין מה שכתב הרב עדס ש"בודאי אפשר לסמוך על שיקול דעתו של הפמ"ג והמשנ"ב שזה לא פריצות מרובה". הנה הסברות מגיעות אחרי מה שכתוב ולא להיפך, דהיינו הם סברו שהשוק הוא החלק העליון, וממילא 'נצטרך לומר' לשיטתם שבחלק התחתון אין פריצות. אבל לפי מה שנתבאר (בגליון הקודם במאמרו של הרב יונה, ובגליון זה במאמרי) שכל הפוסקים חולקים על זה (ועי' באריכות במאמרי בגליון זה אות ג, מהיכן עלתה לו לפמ"ג כדבר הזה כנגד כל המקורות), ממילא אדרבה מוכח להיפך, שגם החלק התחתון הוא פריצות, אלא שהרב עדס רוצה להמציא שזה לא פריצות 'בעצם', ואין זו אלא סברא ללא מקור. אכן הה"כ ניסה להיתלות ברמב"ם וברשב"א ושזו כוונת הפמ"ג, אך לפי מה שהתבאר (כאן אותיות א-ב) אין מדבריהם שום הוכחה, וגם לא זאת עלתה על ליבו של הפמ"ג (כפי שיתבאר עוד להלן אות ה בס"ד).



ג. בעניין אם אזלינן בתר ביתא או בתר רה"ר לעניין ק"ש

בעניין מה שכתב דאזלינן בתר מה שרגילה לגלות בבית ולא מה שרגילה לגלות בחוץ, כן דעתי נוטה, עי' מה שכתבתי בזה בהערה^ט. אולם יש להדגיש שזאת דוקא אם היא רגילה לגלות

(מט). מהיד אפרים (סי' עה) מבואר שהוא סובר שבשביל לומר שזה נחשב כמקומות המגולים, צריך שזה יהיה דבר שהוא מגולה בין בבית ובין בחוץ (ועי' יש לדון אם הכוונה דוקא על אנשי ביתה שרגילין בה כך בין בבית ובין בחוץ, או גם על אינשי דעלמא, ואכ"מ). אולם ראה בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' טז אות ד), שכתב דדוחק לומר דאזלינן בתר מה שרגילה לגלות בחוץ, כאשר בזמננו בקושי היו יוצאות לחוץ, כמבואר ברמב"ם (פי"ג מהל' אישות הי"א). ע"ש. וכן קצת מבואר עוד בפכ"ה (מהל' אישות ה"ב) ובשו"ע אה"ע (סי' קיז ס"ו): "כד"א במקום שמנהג הנשים להלך בשוק ופניהן גלויות וכו' אבל במקום שאין דרך הבנות לצאת לשוק כלל וכו'". ועי' ברא"ש בכתובות (פ"ו סי' טו) שכתב "אבל במקום שאין דרך הבנות לראותם חוצה וכו' כמו בספרד" (וכ"ה בטור אה"ע סי' לט). [ועי' באריכות בקונטרס שערך כעדר העזים (עמ' 32-28) שהביא הרבה מקורות נוספים לכך]. ועי' אזלינן בתר מה שרגילה לגלות בבית, ששם הוא 'רגיל בה'. ומה שהקשה היד אפרים דא"כ נתייר גם שיער נשואה מטעם שהבעל רגיל לראותה עם שיערה מגולה בביתה (כמבואר בכתובות עב. לרוב הראשונים), ביאר בספר השוק והזרוע בהלכה שם (בהערה לה) דאע"פ שמבואר בגמ' שם שמותר לאשה לגלות ראשה בביתה, ורוב בנות ישראל נהגו כן, מ"מ הכוונה בזה היא שלפעמים היו מגלות, אך לא היו רגילות 'תמיד' לגלות. וזהו ריבואת דקמחית שמעולם לא ראו קורות ביתה (בשעה שהיתה יכולה לסוּתם. תו"ש שם) - בשונה משאר נשים שאינן נזהרות לכסות תמיד. ע"ש. וכיו"ב כתב בספר את צנועים חכמה (ח"א עמ' סח) שמכיון שההיתר לגלות ראשה בבית אינו בפני אחרים, לכן רגילה בדרך כלל לכסות את השיער גם בבית (בפרט שכתב המאירי בכתובות עב: שגם הגילוי בבית הוא מגונה), ורק לפעמים מגלתו, ולכן הוי ערוה, אבל אם תמיד תגלהו, מותר אפילו שבחוץ מכסה. וכתב לדייק כן גם מלשון הרשב"א (ברכות כד.) ושאר הראשונים שם, שכתבו בטעמא דהיתרא "מפני שהוא רגיל בהן ולא טריד", ובפשטות עיקר הרגילות שלו היא בבית ומה שבחוץ מכסה אינו גורע מרגילותו. וכ"כ להדיא מהר"י הלוי אחי ה"ט (סי' ט) ש"גם בביתן מכסות את ראשן ע"פ הרוכ ומשו"ה איכא הרהור כשקורא כנגדן". ע"ש.

וכן מוכח בשו"ת מים רבים (אה"ע סי' כט) ובספר יצחק ירנן (תקמ"ו, על הרמב"ם פכ"א מהל' איסורי ביאה הי"ז) ובספר זכור לאברהם (בן אביגדור, סי' עה) ובספר תורת אביגדור (וילנא תרל"א. סי' עה במג"א סק"ג) ובספר מגן בעדי (על המג"א שם) ובשבילי דוד (שם סק"א) דעל אף שהם סוברים שם שבתולות אסורות בגילוי ראש בחוץ, מ"מ בק"ש כתבו שמותר כי רגילות לגלותו בבית. ע"ש. (וכ"כ עוד אחרונים, עי' בקונטרס שערך כעדר העזים סי' ה). אלמא אזלינן בתר ביתא. וכן מוכח מהב"ח אה"ע (סי' כא). [ומה שבכ"ז אסור כנגד שיער נשואה, צריך לומר כנ"ל דרך לפעמים היו רגילים הנשואות לגלותו בבית, אבל לא תמיד בכתולות. ובס' תורת אביגדור הנ"ל כתב דהיינו משום שנהגו לכסותו גם בבית משום איסורא כהסמ"ג וכו' או מחשש לזוהר. וכיו"ב כתב בספר מגן בעדי הנ"ל. ע"ש. אמנם זה קשה, דלחולקים על הסמ"ג ולפשטות הגמ' שלא חששה לזוהר, מאי איכא למימר. ועי' לומר כדפירשית]. ועי' מה שכתב בזה בספר השוק והזרוע בהלכה הנ"ל (סי' טז אותיות ג-ד, ואות ו). ע"ש. ואכמ"ל. (ובשיירי קרבן על הירושלמי כתובות פ"ז ה"ו

'תמיד' בביתה, דאל"כ הרי גם שיער היה מגולה בביתה לרוב הראשונים, ובכ"ז אמרו שיער באשה ערוה, אלא ודאי דשאני התם שלא תמיד היתה מגלה אותם ולכן הוא ערוה, משא"כ פניה ידיה ורגליה שתמיד היא מגלה אותם.

ברם כל זה הוא דוקא לפניה ידיה ורגליה, שאם היא רגילה לגלות בבית את כפות הרגל ובחוזק לכסותו, אזלינן בתר ביתא כאמור, אבל מה שהוסיף הרב עדס שה"ה לשוק, כי "שוק אינו ערוה בעצם", להאמור אין לזה מקור, ואדרבה משמע בראשונים לא כך, ועי' בהערה.
וראה עוד בנספח אותיות ב-ג.

כתב כן לפי הדיעה הסוברת שנשואה אסורה לגלות ראשה בבית ובחצר, דאז י"ל שכנגד בתולה מותר כיון שהיא כן רגילה לגלות בבית, אבל לסוברים שנשואה ג"כ מותרת לגלות בבית, לא שייך לומר לדבריהם שמותר לקרוא כנגד שיער הבתולה מטעמא דרגילים, שהרי גם נשואה רגילה ובכ"ז אסור לקרוא כנגדה. ע"ש. וצ"ל דסבירא ליה דלשיטת הסוברים שמותר גם לנשואה לגלות בבית ובחצר, ממילא ליכא היתרא דרגילות כלל, שהרי נשואה רגילה בבית ובכ"ז אמרו ששיער באשה ערוה, או דלשיטתם שיער לא נאסר בכלל לק"ש. אבל לפי האמור אתי שפיר לכו"ע. וק"ל).

ולפ"ז מה שלא תירץ המג"א שבאמת הבתולות חייבות לכסות כדאי' באה"ע וכאן איירי בבית ובחצר, היינו מפני דלשון הטוש"ע משמע ליה שהיו הבתולות גם דרכן "לילך" בחוץ בפרוע ראש ולא רק בבית או בחצר. ועוד, דכן משמע ברפ"ב דכתובות שגם בחוץ דרכן לגלות, כמו שהביא המג"א אח"כ, וכמו שדחה גם הב"ח באה"ע"ז סי' כא מטעם זה את ניסיון חילוק זה (ולא מפני ש'אם כן נשואה נמי' כמ"ש היד אפרים הנ"ל).

ומ"מ גם מה שנתבאר דאזלינן בתר מה שרגילה לגלות בבית, מסתבר שהוא דוקא שהולכת כן בבית באופן קבוע, כי אם הולכת כן בביתה רק לפעמים לא מהני, דהרי כאמור גם את שערותיה היו מגלים לפעמים, וכן שוקה היה מתגלה לפעמים (כמובא בראשונים בברכות כד.) - ואפ"ה הוי ערוה, והיינו כיון דסו"כ בדרכו היו מכוסים ורק לפעמים היו מגולים, ורק כאשר רגילה תדיר בבית לגלותם מהני.

ג. מיהו אף שכתבתי שאין מקור ש"שוק הוא לא ערוה בעצם" אלא הוא כשאר הגוף, מ"מ יש לדון בזה לפי מה ששמע מהראשונים באמת שכל הגוף תלוי ברגילות, אם מדובר בק"ש מול אשתו בלבד. דהרי לכי תידוק בדברי הרשב"ץ ושאר ראשונים בשם הראב"ד (בברכות כד.), תמצא שמשמע בדבריהם, שלפי האמת אין החילוק כאן 'בעצם' בין פניה ידיה ורגליה לשאר הגוף, אלא נקודת החילוק היא רק שבשאר הגוף לא רגיל לראותו מגולה ואילו בפניה ידיה ורגליה רגיל לראותו מגולה. דהרי זה לשונם: דאפשר דדוקא ממקום צנוע שבה, וכו', אבל פניה ידיה ורגליה וכו' אין חוששין להם מפני שהוא רגיל בהם ולא טריד [ובאשה אחרת אסור וכו']. עכ"ל. ומשמע כאמור שאין חילוק 'בעצם' בין שאר הגוף לבין פניה ידיה ורגליה (ואף שודאי אינהו פחות מביאים הרהור משאר הגוף, אבל מ"מ זו לא סיבת החילוק כאן), אלא רק פשוט שבזה רגיל ובוזה לא רגיל. דאם איתא שכוונתם שדוקא פניה ידיה ורגליה מותר לקרוא כנגדם כי הם פחות מגרים משאר הגוף - היה להם לכתוב: אבל פניה ידיה ורגליה 'דקילי' (שפחות מביאים הרהור משאר הגוף) מותר לקרוא כנגדם, וכו"ב. ומדכתבו "אבל פניה ידיה ורגליה וכו' אין חוששין להם מפני שהוא רגיל בהם" מוכח דנקודת החילוק היא הרגילות. וא"כ משמע שאם יהיו רגילות לגלות את שאר הגוף, נמי לא יביא לו הרהור כיון ש'רגיל בזה', אלא שבזמנם בפועל מה שגילו היה רק פניה ידיה ורגליה. וכן משמע מלשון הראב"ה (סי' עו) שכתב: טפח באשה ערוה וכו' שוק באשה ערוה וכו', אסור לקרות ק"ש כנגדם. וכו'. וכל הדברים שהזכרנו למעלה לערוה, דוקא בדבר שאין רגילות להגלות, וכו'. עכ"ל. ומשמע בפשטות שאין חילוק כאן בין האיברים, שזה קל יותר מחבירו ולכן מועילה בו רגילות ובשני לא, אלא נקודת החילוק היא רק במה רגיל ובמה לא.

ואין כוונתי שהראשונים 'נחתו לזה', כי ברור שלא עלתה על דעתם שבדורות הללו יקלקלו כל חלקה טובה, ויחשפו יותר ויותר, אלא כוונתי שלפי חשבון סברתם שנקודת החילוק בין פניה ידיה ורגליה לשאר הגוף היא לא מפני שאלו קלים מאלו, אלא רק מפני שבאלו רגיל ובשאר הגוף לא - מינה נלמד דאם גם בשאר איברים יהיה רגיל, יהיה מותר לבעל לקרוא כנגד זה, כי סו"ס רגיל בזה, כמו פניה ידיה ורגליה דבזמנם, דזיל בתר טעמא, וכפי שהוכחתי מלשונם. [ונפק"מ] לדידן, שאם עדיין הבעל לא הצליח לדבר על לב אשתו לכסות את השוק בדבר שהוא כיסוי (אלא היא עדיין 'מכסה' רק בגרביים בצבע רגל או שקופות וכו"ב), שיהיה מותר לו לקרוא כנגדה כיון שרגיל בזה. ולעניין אם האשה נוהגת לגלות

ד. ביאור דברי הב"ח והט"ז

בעניין מה שכתב הרב עדס בדעת הב"ח (ריש סי' עה), שבתירוצו הראשון (שהתחדש בשוק שאפילו פחות מטפח אצלו אסור) סבר שהשוק הוא החלק העליון [דלכן אסר אפילו פחות מטפח]. ואילו בתירוצו השני (שהתחדש בשוק שאסור להסתכל אפילו בשוק שהוא מלוכלך וכד') הכוונה לחלק התחתון [שבזה היה הו"א שמותר להסתכל מכיון שמטונף משא"כ בעליון ודאי לא היה הו"א כזו]. הנה במחכ"ת א"א לומר כדברים האלה. ואציגה נא בפניך מה שכתבתי בזה בהבנת דברי הב"ח והט"ז הללו, ואידך זיל גמור.

הנה לכאורה יש להבין, מדוע באמת כתבו החי"א והב"ח והט"ז (סי' עה) שהשוק קרוב לערוה יותר משאר איברים ולכן אסור אצלו אפילו בפחות מטפח, דלכאורה אטו ה"ירך' פחות קרוב

את השוק רק בבית, ראה לעיל שיתבאר דנראה דאולינן בתר ביתה, ומותר לבעל לקרוא כנגדה, כיון שסוף סוף הבעל רגיל בזה.

ומ"מ כפי שהזכרתי לעיל מסתבר שהוא דוקא שהולכת כן בבית באופן קבוע, כי אם הולכת כן בביתה רק לפעמים לא מהני, דהרי גם את שערותיה היו מגלים לפעמים (כמובא בכתובות עב: לרוב הראשונים), וכן שוקה היה מתגלה לפעמים (כמובא בראשונים בברכות כד). ואפ"ה הו"א ערוה. והיינו כיון דסו"ס בדר"כ היו מכוסים ורק לפעמים היו מגולים, ורק כאשר רגילה תדיר בבית לגלותם מהני, וכפי שביארתי בהערה הקודמת.

[וכל מה שדחינו לעיל דברי הרב עדס, היינו לומר שאין שום מקור ששוק הוא שונה משאר איברים לדינא, אבל להאמור כאן באמת אין השוק שונה, כי אכן באשתו בכל האיברים מועילה רגילות, ובתנאי שתילך תמיד כן, כאמור. אבל להקיש לעניין יציאה לחוץ לא ניתן להעלות על הדעת, כדלהלן].

אלא שכאמור כל זה דוקא לגבי ק"ש של הבעל מול אשתו, אבל לצאת לחוץ על פי הראשונים הללו בודאי אסור, ולא יעלה על הדעת. וטעם החילוק הוא פשוט לכל מבין, דגבי אשתו, כיון שמותר לו להסתכל עליה, וגם רגיל בה ממש דהיא נמצאת יחסית תדיר בקרבתו, וגם בה, לכן מועילה בזה רגילות שלא יביאו לידי הרהור וטירדא בק"ש. משא"כ שאר נשי דעלמא - אפילו אם יצאו לרחוב חשופות, מ"מ לא מועילה בזה הרגילות כדי שתעשה שלא יהיה לאנשים הרהור. חדא, דאטו ברשיעי עסקינן, הלא אסור להסתכל, והיאך יתרגל בדבר זה, ולא מסתבר שמראה בעלמא או בטעות וכד', יעשה אצלו הרגל באופן שכבר מעתה לא יביא לו הרהור. ועוד, שכל אשה שונה מחבירתה, בצורתה ובהליכתה, בפרט 'קול' שכל אשה שונה קולה מקולה של חברתה, והיאך יתרגל בכל זה. אלא ברור שכוונתם שבמקומות המגולים ובקול 'של אשתו' - הבעל רגיל, ולכן מותר, משא"כ באחרת, כאמור. והארכתי בזה עוד במקום אחר. ואכמ"ל.

אלא שגם כלפי אשתו, למעשה מסתפינא להקל בזה, משום שבכל האחרונים (וזולת הרב שמואל עדס שליט"א) מבואר שהקלו רק בפניה ידיה ורגליה ותו לא. וצ"ל דסבירא להו דכוונת הראשונים בשם הראב"ד הנ"ל לומר היא שאע"ג דהיה מקום לאסור גם את פניה ידיה ורגליה, מפני שסו"ס הם מביאים הרהור עכ"פ מועט, מ"מ מכיון שרגיל בהו אינו חושש בהן, אבל בשאר האיברים זה לא מתחיל, מכיון שהם חמורים יותר ובודאי לא יועיל בהן גם מנהג. וק"ל.

אך יתכן שכוונת האחרונים הנ"ל שהתירו רק בפניה ידיה ורגליה ושערות הבתולה, משום דאינהו איירו באחרת [דלא איירינן באנשים שנשותיהם פרוצות (בפרט אם אמרינן דאולינן בתר מה שרגילה בין בבית ובין בחוץ לגלותה, וכמו שבאמת כתב המשנ"ב בסק"י, וממילא בשביל להתיר יותר מזה יצטרכו לדבר באופן שהן מגולות גם בחוץ, וכאמור באנשים שנשותיהם פרוצות לא איירו), אלא באנשים שרוצים לקרות ק"ש כנגד נשים אחרות פרוצות], אבל אה"נ באשתו גם הם יודו דאם היא רגילה לגלות יותר מפניה ידיה ורגליה יהיה מותר (ובזה יש לדון אם אולינן בתר מה שרגילה לגלות בבית או גם בחוץ. ועיין מה שכתבתי בזה בהערה הקודמת). אך מסתימות לשונם משמע דאיירו גם באשתו. [ואולי אה"נ מיירו גם באשתו (לאסור) אלא שנמשכו אחר הב"ח שכתב שכל הסימן מיירי גם באשתו וגם באחרת, ולכן נדחקו לפרש בעל כרחם כנ"ל, דתמוה להו שתועיל רגילות בשאר האיברים באחרת, אולם באמת בראשונים רבים מבואר שכל סוגיא דטפח באשה ערוה מתחילה ונגמרת רק באשתו (והארכתי בזה במקו"א), וא"כ אין כ"כ תימה וא"צ להידחק בלשונם]. אבל עדיין צ"ע בזה.

לערוה ופחות מביא הרהור מהשוק [וראה להלן שא"א לומר שהם סוברים שהשוק הוא החלק העליון].

ונראה, שאה"נ גם השוק וגם הירך נכלל בלשון שוק באשה ערוה לעניין זה, דכוונת "שוק באשה ערוה" לשיטתו היינו 'אפילו' החלק התחתון (-שוק), שאפילו זה האיסור הוא פחות מטפח, וכ"ש העליון.

ושו"ר שכן מבואר בחזו"א (או"ח סי' מז ריש סק"ח), שאם בשוק השיעור הוא פחות מטפח, א"כ הוא הדין עגבות ובטן נמי כל שהוא דאינהו טפי בהצנע. [אלא שהקשה על הט"ז, דא"כ הוה להו לפרש באיזה מקום שיעורו "טפח" (כגון בורעותיה), ולכן כתב דהעיקר דלא כהט"ז, אלא גם בשוק השיעור הוא טפח. ושכן משמע מהראשונים. ע"ש. וכיו"ב הקשה בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' כא אות ז). וע"ש]. וע"ע בספר ביאורים במסכת ברכות (טאוב, עמ' קמט).

וכיו"ב כתב בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' ט אות ב ד"ה ומה), דאפילו אם השוק הוא רק האמצעי, מ"מ לענין ערוה דין הירך כדין השוק, דהא חומרא דשוק הוא משום שזה מקום הרהור יותר משאר איברים, וכ"ש הירך שהוא סמוך לערוה ממש, וכ"ש העגבות וכל סביבות הערוה, וא"כ מן המתנים ולמטה עד סוף השוק שיעורו בכל שהוא. ע"ש.

בפרט לפי מה שמבואר במשנה (חולין פ"י מ"ד) אליבא דת"ק דהלכתא כוותיה, ששני החלקים נקראים שוק. וכן מבואר ברא"ש בפסקיו שסביב הרי"ף (הל' קטנות דף ט. ד"ה בגובה. וכ"ה בהל' קטנות להרא"ש, תפילין, סי' יח בס"א שהובאו בהגהה שם) שכתב שהמרפק הוא באמצע הזרוע, כשם שהארכובה ברגל היא "באמצע השוק". ע"ש. וכ"ה בתוס' ר"י הזקן (שבת צב. ד"ה ובמרפקו. ציין בספר השוק והזרוע בהלכה סי' א אות א), ובהגהת צאן קדושים (מנחות לו.). וכן הוא ברשב"ץ (בספרו מגן אבות אמונות ודעות, עמ' 397 בהוצאת מכון הכתב, ד"ה וכן השוקים). ע"ש. וכן נראה מלשון השבט הלוי (ח"א סי' א) דלאחר שכתב דאין לדמות שוק דידן לשוק דבהמה כתב: א"כ שוב הדרינן לסתם לשון שוק שבשאר מקומות שכולל "נמי" חלק הרגל אשר למטה. עכ"ל. וכ"ה לשון הטהרת הבית (ח"ב עמ' קסה): שמה שאמרו שוק באשה ערוה הוא "גם" לגבי מן הארכובה ולמטה. עכ"ל. ועוד. ע"ש. וא"כ יש לומר שגם אם הט"ז התכוין רק לשוק, מ"מ התכוין לשוק הכולל, דהיינו שני החלקים. ושו"ר שכן ביאר הגר"י עדס בספרו דברי יעקב (ברכות, סוף עמ' קפו, וריש עמ' קפז). וע"ש עוד. וכן ביאר בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' ט אות ב ד"ה ומה) בכוונת הפמ"ג שציין לראשונים דסברי דתרוויהו מקרו שוק, לומר דתרוויהו שיעורם בפחות מטפח. ע"ש.

נמצא דאין שום הכרח לומר שדעת הט"ז היא שהשוק הוא החלק העליון, אלא לעולם הוא החלק התחתון, אך ממילא כל שכן שהעליון אסור אף בפחות מטפח, כאמור. ואדרבה, יש לנו להשוותו כשאר כל הראשונים והפוסקים שהשוק הוא החלק התחתון. ולא לעשותו מוקשה בכח [ואדרבה יש גם כמה ראיות שהב"ח והט"ז לא סבירא להו שהשוק זה החלק העליון, כדלהלן].

תדע, דהא הב"ח (או"ח סי' עה) ג"כ כתב בתירוצו הראשון כהט"ז, דהחידוש בשוק הוא לעניין זה שאסור אפילו פחות מטפח, ואפ"ה מוכח להדיא מתירוצו השני שהוא סובר שהשוק הוא החלק התחתון, שכתב בתירוצו השני שהחידוש הוא דאפילו בשוק אסור להסתכל, דאע"פ

שמלולכלך בטיט וצואה והו"א דמשום זה יהיה מותר "להסתכל", קמ"ל. ע"ש. ואי כוונתו על החלק העליון, אין לך תמהון לבב יותר מזה שיהיה מותר עוד "להסתכל" על החלק העליון, אלא ודאי דהוא סובר שהשוק הוא החלק התחתון, וכמו שכתב להוכיח בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' א). וכ"כ ביתר אריכות להוכיח מהב"ח הנז' בשו"ת באר משה (ח"ח סי' קא אות ה), ע"ש. [וע' גם בחזו"א (או"ח סי' טז סק"ח) שהוכיח מהב"ח הנז' באופן אחר, דהיינו מעצם זה שכתב שמלולכלך בטיט וצואה, ובפשטות היינו מטיט וצואה שבדרכים, והרי למעלה מן הארכובה ודאי לא מתלכלך מן הדרך, אלא מוכח דהוא החלק התחתון. וכן הוכיחו בשו"ת באר משה הנז', ובספר שיחות ערביות (תרפ"ה, עמ' מא), ובבית ברוך (על החיי אדם כלל ד סק"ו, עמ' ק), ובברכת ה' (ח"א עמ' רפז), והובאו בלבוש מלכות (עמ' 229). ע"ש. אמנם בפמ"ג דחה זאת וכתב דמ"ש הב"ח אין כוונתו דמלולכלך "מן הדרך" אלא "מחמת מלאכה", וכמ"ש הב"ח בהדיא בסוף דבריו, והיינו שכורעת על ברכיה לעשות מלאכה ומתלכלך גם הפרק העליון. מ"מ אכתי ק"ק שגם החלק העליון יתלכלך עד כדי כך, וגם דכאמור זה תמוה מאד שתהיה הו"א לומר שמשום זה יהיה מותר "להסתכל" בחלק העליון וכנ"ל. ועוד, שיהיה השוק קל יותר מפניה וידיה שאסור להסתכל בהם ואילו בשוק הו"א שמותר "מפני שהם נקיים והשוק מלולכלך...". אלא ודאי דהיינו החלק התחתון. ועל גוף דברי הב"ח הנז' עיין מה שהעיר לנכון בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' כא אות ו). ע"ש. והבאתי דבריו לעיל בתגובה זו אות א]. ומכיון שמהתירוף השני מוכח דס"ל שהשוק המדובר הוא החלק התחתון, על כרחך כך הוא סובר גם בתירוף הראשון, דמגוחך מאד לומר דלעולם בתירוף הראשון (שתירוף שבשוק אסור אפילו פחות מטפח) סבר שהשוק הוא החלק העליון, אלא שבתירוף השני "חזר בו" וסובר שהשוק הוא החלק התחתון. דפשיטא דכל כה"ג הו"ל לפרש דבר חידוש זה (כגון לכתוב בתי' השני: ועוד נראה עיקר "דבאמת השוק הוא החלק התחתון" והו"א דמותר להסתכל בגלל הטיט והצואה. או כל לשון כיו"ב). ומדכתב סתמא ולא נתן שום רמז וחצי רמז שכעת מיירי פתאום על חלק אחר, ממילא ברור ופשוט דלשני התירוצים השוק הוא החלק התחתון, וכל השינוי ביניהם הוא רק מה החידוש (דלתירוף הראשון החידוש הוא שאפילו פחות מטפח אסור, וכדמשמע מהפסוק דגלי שוק וכמו שכתב בתחילה, ולתירוף השני החידוש הוא עצם זה שאסור להסתכל אע"פ שזה מלולכלך בטיט וצואה, וכנ"ל). וזה ברור.

וכן מוכח דהבינו כך הבאר משה והשבט הלוי והחזו"א הנז', שהרי הוכיחו מהתירוף השני שבהכרח היינו החלק התחתון, ולא העלו על דל שפתם לומר שמ"מ לתירוף הראשון של הב"ח מוכח שהשוק הוא החלק העליון. אלא ודאי כדפירשית. וכן מוכח מעוד כמה אחרונים שכתבו דבשוק אפי' פחות מטפח אסור, אע"פ שמוכח מדבריהם דהשוק הוא למטה, כגון הגר"ז (סי' עה ס"א), והעוד יוסף חי פרשת בא אותיות א-ב (וביארתי את דבריו במקום אחר) והשבט הלוי (ח"י סי' יד). וכן ראיתי בירחון האוצר (גליון פה, עמ' תקמב) שכתב דכן מוכח גם באליה רבה (סק"ג), שהביא את הרשב"א שגם שוק הוא בכלל "טפח" באשה ערוה (והחידוש בו יותר משאר טפח שבגוף הוא דהו"א דמותר לקרוא ק"ש כנגד זה, משום שאינו מקום מוצנע לגמרי, שהרי באיש זה מגולה), וכתב על זה: אבל הט"ז (סק"א) כתב דשוקא אפילו באשתו אסור אפילו בפחות מטפח, שהוא מקום הרהור יותר משאר אברים. עכ"ל. ומשמע בפשטות דהבין (האליה רבה) דלדברי שניהם השוק הוא אותו שוק, אלא שנחלקו האם האיסור בו הוא טפח או בפחות מטפח. וא"כ כשם שלרשב"א בהכרח השוק

הוא החלק התחתון (שאותו האיש מגלה, וכמו שהוכיחו הרבה אחרונים מדבריו, ואכ"מ), ה"נ לט"ז השוק הוא החלק התחתון. והדברים ברורים.

וע"ע בבגדי תפארתך (עמ' קפב) ובלבוש מלכות (עמ' 230) כמה הוכחות שלא שייך לומר שהט"ז סובר שהשוק הוא החלק העליון. עש"ב. [ומ"מ מה שביארו שם את דברי הט"ז הנ"ל (כל אחד לפי דרכו), ע"ש, לענ"ד נראה יותר כמו שביארתי].

ועוד, דגם את"ל שהט"ז סובר שהשוק הוא החלק התחתון, מ"מ אין הכרח שהחלק שמתחתיו לא הוי ערוה, כי דוקא לפי הדרך ש"שוק באשה ערוה" בא לחדש שגם חלק זה הוי ערוה, א"כ זה מגדיר את הקצה של המקומות המכוסים וממילא מה שמתחת לזה לא הוי ערוה. משא"כ לפי הדרך של הט"ז, "שוק באשה ערוה" לא בא אלא לומר שהשוק הוא חמור משאר המקומות המכוסים, שדינו אף בפחות מטפח [ולא לחדש שגם זה הוי ערוה וממילא מה שלמטה ממנו לא הוי ערוה]. וייתכן בהחלט שגם החלק התחתון הוי ערוה אלא שסה"כ לא נאסר רק בטפח, כשאר הגוף, ולא ב"פחות מטפח" כהחלק העליון. וע"ע להלן בנספח אות ה.



ה. בביאור כוונת הפמ"ג והמשנ"ב

בעניין ביאור הרב עדס בדברי אדונינו הפמ"ג והמשנ"ב ז"ל. ראשית, לפי האמת לא היה צורך להאריך בדברים על ביאור זה, כי בדברי הפמ"ג עצמו בשו"ת שלו (שו"ת מגידות סי' כד) כבר מבואר מה עלה בדעתו שחשב שהשוק זה העליון (ראה לעיל בתגובה על דברי הרב יונה אות ג), והדברים ברורים ללא ספק כלל. אבל מ"מ אבאר כאן שגם מתוך לשונו של הפמ"ג באו"ח עצמו א"א להלום את פירוש הה"כ נר"ו כלל ועיקר, לא בפמ"ג ולא במשנ"ב.

הנה תורף פירוש הרב עדס הוא דבאמת לכו"ע וגם לפמ"ג עיקר שם שוק הוא החלק התחתון, כדמצינו בדוכתי טובא, וזהו מה שכתב "ולשון שוק הוא מארכובה" ור"ל מהארכובה התחתונה דהיינו מהקסול. אלא שהפמ"ג סבר דממה נפשך חלק זה התחתון תלוי במנהגי המקומות, כי הנה בחולין (פ"י מ"ו) נחלקו חכמים ורבי יהודה האם ה'שוק' הוא שני החלקים [חכמים] או רק חלק אחד – האמצעי (שבאדם הוא התחתון) [רבי יהודה], וממילא מה שאמרו (ברכות כד.) שוק באשה ערוה, יש לדון לאיזה חלק נתכוונו. להרשב"א [שאמר שהוא מקום מגולה באיש] וכן להב"ח בתירוץ השני [שכתב שהוא מקום מטונף] מסתבר שהכוונה לשוק של רבי יהודה, דהיינו רק לחלק התחתון, ואילו להב"ח בתירוץ הראשון [שכתב שהוא מביא יותר הרהור. וכ"כ הט"ז] מסתבר שהשוק הוא רק החלק העליון, כי גם הוא נקרא שוק לחכמים, כאמור. והשתא קאמר הפמ"ג שהחלק התחתון לכו"ע תלוי במנהג, כי ממה נפשך, להרשב"א אע"פ שהשוק לדבריו זה רק התחתון, מ"מ לדבריו זה תלוי במנהג, ולהב"ח והט"ז שהשוק הוא רק החלק העליון, ממילא החלק התחתון הוא תלוי במנהגי המקומות. ולכן כתב הפמ"ג שכל הרגל עד הקני"א במקום שהולכות מגולה אפשר דאין חשש, דממ"נ זה תלוי במנהגי המקומות וכנ"ל. ומה שהמשיך שמארכובה ולמעלה השיעור הוא אפילו פחות מטפח, היינו כדי לחוש

לדעת הב"ח והט"ז שאסרו אפילו פחות מטפח, והיינו בחלק העליון. וזהו לא משום דסבירא להו דהחלק התחתון לא נקרא שוק, אלא משום דסבירא להו שהשוק דאיירינן הכא הוא השוק של חכמים. כלומר, שגם החלק העליון נקרא שוק, והכא כשאמרו שוק באשה ערוה נתכוונו רק לחלק הזה – העליון, כאמור. עכת"ד.

ונוראות נפלאות על פירושו.

חדא, מה שכתב בדעת הב"ח שלדעתו אף שהשוק הוא שני החלקים, מ"מ הכוונה כאן רק לחלק העליון, א"כ יוצא שמה שאמרו בגמרא "שוק באשה ערוה" נתכוונו לומר "חצי מהשוק" ערוה, וזה תמוה מאד כמוכן, שהרי סתמא קתני ואין שום רמז וחצי רמז דקאי על "חצי מהשוק" (דהיינו לעליון בלבד). וגם בשום ראשון או פוסק לא נמצא שום זכר לכך שכוונת רב חסדא היתה רק "לחלק מהשוק". ואין לדחות ולומר דכל אחד בנפרד מקרי שוק, ולשון 'שוק' משמעו או חצי התחתון או חצי העליון, וכאן הכוונה רק לעליון. זה אינו. חדא, דגם בזה לא מצינו רמז וחצי רמז בשום ראשון או פוסק שהכוונה רק ל"אבר אחד של השוק". ועוד, דבאמת אין בשום מקום לשון כזה שחצי העליון 'בפני עצמו' נקרא שוק. ותמוה מאד לומר שהב"ח המציא מדנפשיה שגם החלק העליון בנפרד נקרא שוק, בעוד שב'כל' המקומות בחז"ל החלק העליון כאשר הוזכר הוא בנפרד נקרא "ירך" [כגון בבראשית (פכ"ד פס' ט) וכמבואר גם באבן עזרא שם, וכן שם (פמ"ז פס' כט). וכ"ה בשמות (פכ"ח פס' מב. ע' רמב"ם הל' כלי מקדש פ"ח הי"ח, ומאירי נדה יג:). וכן משמע בפשטות מהפוסקים לגבי החרב על הירך (בשמות פל"ב פס' כז, שופטים פ"ג פסוקים טז ו-כא, ושה"ש פ"ג פס' ח). וכן מבואר בשופטים (פט"ו פס' יח. עי"ש במפרשים). כמו שהוכיחו מזה כמה וכמה אחרונים. וכ"ה במשנה באהלות (פ"א מ"ח). ועוד. ועי' בזה באריכות בספר השוק והזרוע בהלכה], ואפילו פעם אחת לא מצינו בחז"ל שהחלק העליון בנפרד נקרא שוק. והמקום היחיד שמצינו על החלק העליון שנקרא ג"כ שוק הוא רק כשמדובר על שני החלקים גם יחד, דהיינו בשוק דשלמים (חולין פ"י מ"ד), וכן בראשונים שהזכרתי לעיל (בתחילת הערה זו). כלומר החלק התחתון לבדו נקרא 'שוק' בשם הפרטי, והחלק העליון לבדו נקרא 'ירך' בשם הפרטי, ושניהם יחד נקראים ג"כ 'שוק'. ומעתה, הא דאמרו חז"ל (ברכות כד.) "שוק" באשה ערוה – לא יתכן בעליל דאיירו רק ב'חלק כזה מהשוק' [דהיינו החלק העליון], שבפועל הוא קרוי שוק רק במידה שמדובר על שני חלקים יחד ולא כשהוא בפני עצמו. וממילא ממה נפשך, אם הגמרא (ברכות כד.) מיירי על השוק הפרטי, הרי זה החלק התחתון, ואם כוונתה על השוק הכללי, הרי זה שניהם יחד, בין החלק התחתון ובין החלק העליון. וזה פשוט וברור. ובאמת כבר ביארתי באות הקודמת את דברי הב"ח והט"ז על נכון. עש"ב.

וגם אם יתעקש המתעקש לומר דגם החלק העליון נקרא לפעמים שוק אפילו כשהוא מוזכר בפני עצמו (אף שלא מצינו בשום דוכתא כן וכנ"ל), מ"מ הרי בסתמא פשיטא שהחלק התחתון הוא זה שנקרא שוק, אלא שאולי לפעמים נמצא שגם החלק העליון בנפרד מקרי שוק (אף שגם זה אינו וכנ"ל), וא"כ ברור דכל כה"ג היתה צריכה הגמ' (או לכל הפחות אחד מהראשונים והפוסקים) לחדש ולומר דהכא לא איירי בשוק שמוזכר בכל דוכתא בסתמא, אלא על החלק העליון [ש'היכן שהוא' (?) נקרא שוק אף כשהוא בפני עצמו...]. ומדלא מצינו כן, פשיטא דאין כוונת

הב"ח רק על החלק העליון מתוך שניים (אא"כ הוא סבר שרק החלק העליון הוא שוק - וכבר נתבאר בתגובה למאמרו של הרב יונה דליתא).

ועוד, מה שכתב שהרשב"א סובר שהשוק תלוי במנהג, כבר ביארתי לעיל אות ב' באריכות שאין לזה שום משמעות בדברי הרשב"א, ואדרבה משמע ממנו שהשוק שווה לשאר הגוף. ע"ש.

וגם אם תתעקש שעכ"פ הפמ"ג חשב כן בדעת הרשב"א ומשום זה כתב שעד הקני"א אין חשש במקום שהולכות כן, אין זה נראה כלל. חדא, דאחרי שלדבריו מודה הפמ"ג שהשוק זה החלק התחתון, א"כ היה לו לבאר בהדיא שאעפ"כ זה תלוי במנהגי המקומות לפי הרשב"א, ולא לסתום "כל הרגל עד ארכובה שקורין קני"א אין חשש", בלי לבאר טעם ומקור, בעוד שהקורא אינו מבין היאך יתכן שזה השוק, ובכ"ז זה תלוי במנהגי המקומות והיכן המקור לכך. ובשלמא אם היה מזכיר מזה קודם לכן - שלהרשב"א השוק תלוי במנהגי המקומות - עוד היה אפשר לומר (על אף שגם זה דוחק גדול) שמ"ש כאן בסתמות שזה תלוי במנהג - סמך על דבריו הקודמים, אבל באמת הרי לא דן בזה קודם כלל. [ומה שכתב הפמ"ג קודם לכן "והמחבר סובר כחידושי הרשב"א ולכן השמיט בכאן שוקה" אין כוונתו לומר שהשוק תלוי במנהגי המקומות ולכן השמיטו, אלא כוונתו פשוטה שלא התחדש בשוק שאסור בו גם 'פחות מטפח' [אצל אשתו (כהב"ח והט"ז) או אצל אחרת (כהגהות מיימוניות)], אלא הוא כשאר הגוף (ורק הו"א שהוא פחות חמור שהרי האיש מגלהו, קמ"ל שלא, אבל לא שהוא תלוי במנהגי המקומות. וז"פ)].

בפרט שלפירוש זה הפמ"ג מביא כעין ראייה לסתור, דהרי זה לשונו: והוי יודע דלשון שוק הוא מארכובה [להרב עדס היינו קרסול, כנ"ל], נמצא כל הרגל עד ארכובה שקורין קני"א - שם במקום שהולכין יחף ומגולה אפשר אין חשש. עכ"ל. ומכיון שבתחילה כוונתו שהשוק הוא מהארכובה התחתונה, דהיינו קרסול, היאך כותב "נמצא" שעד הברך תלוי במנהג? אדרבה זו ראייה לסתור. ואם כבר, היה צריך לומר בלשון "ואפילו הכי כל הרגל עד ארכובה שקורין קני"א וכו' אין חשש" [וגם אם היה כותב בלשון כזו חסר העיקר מהספר, שהרי לא הסביר בזה מדוע באמת 'אין חשש' (אף שזה השוק), וכדלעיל בקטע הקודם].

ועוד, דלשון "והוי יודע דלשון שוק שוק הוא מארכובה" משמע דר"ל שהשוק מתחיל מהארכובה, ולא שגם משם הוא השוק והכא איירינן עליו דוקא. וגם בסדר חליצה (סעיף יא) מבואר דלא ס"ל הכי, שהרי הקשה שם משוק האמור גבי חליצה לשוק באשה ערוה, ואם איתא, לימא דשאני ערוה דאיירינן על השוק העליון ולק"מ, אלא ודאי דליתא להך פירושא. וכן מוכח עוד בפמ"ג בסי' קכח (א"א סק"ה) ובמשנ"ב שם (סקט"ז), דקרו לחלק העליון 'שוק', אע"פ דלא מיירי שם מעניין ערוה (ואכמ"ל).

ועוד, דהרי המשנ"ב (סי' עה סק"ב) [שמקורו מהפמ"ג] כתב להדיא ש"בפרסות רגל" עד השוק זה תלוי במנהג המקומות, וביאר שהיינו עד הקני"א (ברך). אלמא ס"ל שהשוק הוא החלק העליון, ומתחת לזה אינו אלא "פרסות רגל", ובגלל זה התיר למטה לפי מנהג המקומות, אבל מהקני"א ולמעלה שזה השוק לא מועיל מנהג - כפי שסיים שזרועותיה ושוקיה אפילו רגליו לילך מגולה כדרך הפרוצות אסור. ושור"ר שהרב עדס הרגיש בזה, ונדחק שכוונת המשנ"ב היא לא לאותו שוק של השו"ע [שפסק כהרשב"א, והוא התחתון] אלא הוא השוק של הב"ח והט"ז -

דלפי מה שמצינו בשוק דשלמים (פ"י מ"ד) שגם החלק העליון נקרא שוק, ממילא הסוברים שהשוק אסור אפילו פחות מטפח סברי דהשוק הוא העליון. ולזה נתכוין כאן המשנ"ב ב'שוק', כי לדעתו חלק זה בלבד הוא השוק דאירינן עליו הכא, כי כאן מה שהתחדש בשוק לדעתו הוא שאסור אפי' פחות מטפח כאמור וזהו השוק העליון, אע"פ שבעלמא גם החלק התחתון נקרא שוק. עכ"ד. ותמהני, דמלבד הדוחק שיש בכך שהמשנ"ב מיירי בשוק אחר שלא לדעת השו"ע בלא לרמוז כלום, מלבד זה, הרי בשלמא אילו הוה עסקינן הכא בדעת הב"ח או הט"ז נחא, אבל הלא במשנ"ב עסקינן, ואיהו לא כתב (בסק"ז) אלא ש"יש אומרים" שבשוק אסור אפילו בטפח, ומשמע דלא שמיצא ליה כ"כ הכי, והיאך כאן בסק"ב סתם את הדברים שהשוק המדובר כאן הוא כביכול רק העליון. ובלא"ה, כבר בארנו לעיל אות ג' שלא מצינו בשום מקום שרק החלק העליון לבדו נקרא שוק, אלא מצינו שבשם הכולל של שני החלקים נקרא ג"כ שוק, אבל לבדו אינו אלא 'ירך', עש"ב. וא"כ בודאי שא"א לפרש במשנ"ב שהוא סובר שבשוק דהכא נתכוונו רק לאבר אחד מתוך שניים, דהיינו לעליון בלבד, דהא אם התכוונו רק אליו אין קורין לו אלא 'ירך'.

זאת ועוד, שהרי המשנ"ב בשעה"צ (אות ה) להדיא כתב על מה שכתב שם במשנ"ב שזרועותיה ושוקיה אסור אפילו רגילין לילך מגולה כדרך הפרוצות וביאר בשעה"צ שזה משום שהוא דת יהודית. ע"ש. אלמא כל דבר שהוא דת יהודית לא מהני שינוי מנהג, ללא כחל וללא סרק. ומה שכבודו כתב "ובשעה"צ סק"ה הנ"ל שכתב דלא מהני מנהג בדת יהודית אפשר שכוונתו דלא מהני מנהג פרוצות, אבל מנהג כשרות אפשר דמהני". הנה כע"ז רצה לומר בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ד סי' ט), שמה שכתב במשנ"ב (סי' עה סק"י) דאפילו אם דרך אשה וחברותיה באותו מקום לילך בגילוי ראש בשוק כדרך הפרוצות אסור וכמו לענין שוקה וכו', דלא מיירי אלא באופן שלא כל הנשים שבמקום ההוא רגילות בכך, דכן מדוקדקים דבריו שכתב "אם דרך אשה זו וחברותיה וכו' כדרך הפרוצות", דלשון זה "וחברותיה" מורה ובא דרך היא וחברותיה הני נשי שכמותה, רגילות בכך. והיינו דסיים "כדרך הפרוצות", ר"ל דנשים אלו יוצאות מכלל הצניעות שבאותו מקום ונוהגות כדרך הפרוצות שבאותו מקום, דהו"א דכיון דאינן מקפידות לא הו"ל ערוה לדידה, קמ"ל דכיון דנשים הצנועות דרכן לכסות, הו"ל ערוה ואסור גם באותן המגלות, דומיא מה שכתב הבא"ח בנשי הערבים שדרכן לגלות זרועותיהם וכן באנפילאות כנ"ל. וכך ביאר גם בדברי החיי אדם (כלל ד' סי' א' ס"ב) שכתב "אבל זרועותיה ושוקה, אפילו רגילים בכך כדרך הפרוצות, אסור", שכוונתו ג"כ דוקא אם שאר בנות המקום לא הולכות כן, אבל אם כולן הולכות כן, אה"נ שיהיה מותר לקרוא כנגדה. עכ"ד. ע"ש.

אבל במחכ"ת א"א לומר כן, שהרי בפניה ידיה ורגליה הצריכו החיי אדם והמשנ"ב שכולן ילכו כן [כמו שכתב המשנ"ב (שם סק"ב): אבל פניה וידיה "כפי המנהג שדרך להיות מגולה באותו מקום". וכן לשון החיי"א הנ"ל], ומינה דבורעותיה ושוקיה (ושערותיה לדעת המשנ"ב והחזו"א ודעימיה) שכתבו דלא מהני הרגילות, היינו אפילו אם כולן ילכו כן, ובכלל 'כולן' אלו הכשרות ובכ"ז לא מהני. וזה ברור.

וכאמור על אף שביארתי כאן שהפמ"ג והמשנ"ב סוברים שהשוק זה החלק העליון, מ"מ כבר ביארתי בירחון זה בתגובה להרב יוסף יונה אות ג מהיכן נבע להם דבר זה, והמעין ישפוט אם ניתן להקל על פי זה או לא, ע"ש באורך בטוב טעם, קחם נא אליך, ותברכם. וראה עוד בנספח אות ו.



ו. מקור חובת כיסוי השוק

הרב עדס נר"ו כתב כמה פעמים בתוך מאמרו, ששתי הסוגיות של 'שוק באשה ערוה' ו'דת יהודית' אינן תלויות זו בזו, ושמשברא יש מקום לדון לכאן ולכאן¹. ואמרתי אציגה נא בפני הקוראים את אשר הנלע"ד בזה. [לא דנתי כאן על הצד שהשוק לא נקרא ערוה לעניין ק"ש - אם יש ללמוד לעניין צניעות, דלזה ראה לעיל אות א בסופו ובהערה שם (ולמבואר שם אין מ"ד כזה שסובר שהשוק לא נקרא ערוה לעניין ק"ש, אבל כתבתי את הדברים שם גם למטוניה דהרב עדס שחשב שהרמב"ם סובר כן. ע"ש). אבל כאן אדון רק לפי האמת ששוק נאמר לעניין ק"ש, שהוא ערוה, האם אפשר להוציא מזה שגם יש חובה לכסותו ברה"ר או לא, וא"כ מה המקור לכך, כפי שיתבאר לפנינו בס"ד].

ראשית יש לברר ולבאר מהו מקור חובת כיסוי השוק, וכן מקור כיסוי הגוף בכלל. דבשלמא כיסוי הראש כבר למדינן (כתובות עב.) מקרא ד"ופרע את ראש האשה", אבל גופה מנלן. אמנם מצינו סוגיא ערוכה בזה בברכות (כה.) 'טפח באשה ערוה' 'שוק באשה ערוה', אך יש לדון אם אפשר ללמוד משם לנידוננו, כפי שיתבאר.

דהנה זה ברור שהסוגיא הזו עצמה לא קאי ללמד על חובת כיסוי השוק והגוף, אלא שם קאי על דיני ק"ש של הבעל כנגד טפח או שוק שהתגלה מאשתו, דעל זה אמרינן התם דאע"פ דעיקר קרא ד"והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר", היינו על הערוה עצמה שאסור לקרוא כנגדה, מ"מ חכמים הוסיפו לאסור כל טפח מהשוק ומשאר גופה (ולהב"ח והט"ו סי' עה ב'שוק' השיעור הוא אף פחות מטפח), אבל בחובת כיסוי השוק והגוף ברשות הרבים לא מיירי התם.

אלא דאכתי יש מקום ללמוד משם מהו 'מקום המכוסה' ומה לא [אע"פ שהמקור לכיסוי הוא לא שם כאמור], דהרי כבר כתבו כל הראשונים שם שכל מה שנאסר לקרוא הוא דוקא כנגד 'מקום המכוסה' שבאשה, וא"כ מכיון שאמרו 'שוק באשה ערוה' ואסרו לקרוא כנגדו, ממילא

נא). אלא שהוסיף הרב עדס שיש 'כמה פוסקים' שסוברים שדת יהודית משתנה, וצ"ל לאור לציון (ח"א סי' יג). אולם ראה בתגובתי לעיל למאמרו של הרב יונה, אות ב, שהארכתי להשיב על יסודו של האור לציון הנז' במחכ"ת שרצה ללמוד מרד"ק שדת יהודית משתנה. עש"ב. ועכ"פ לגבי נידוננו הדברים מפורשים בדברי תלמידו הג"ד אברהם דיין שליט"א בשם האור לציון, שדבר זה הוא לא משתנה, וזה לשונו [בתשובה שלו (שטרם נדפסה בשו"ת ברית אברהם עדיין, ומסרה לי לעיון)]: וכן שמעתי ממו"ר הגרב"צ אבא שאול זצ"ל, שאמר לי, שנראה לו פשוט שמעיקר הדין צריכות הנשים ללבוש בגד ארוך שמגיע עד כף הרגל, ולא מועיל מה שלובשות גרביים מתחת לברך, שהרי צורת הגוף עדיין ניכרת. וכו'. ע"כ מה שזכיתי לשמוע מפ"ק שאמר לי באופן אישי. עכ"ל. ומוכח דאע"פ שכתב באור לציון (ח"א סי' יג) שדת יהודית משתנה, בכ"ז בנידור"ד א"א להקל [וכנראה משום שכיסוי השוק הוא מדת משה ולכן לא משתנה. או שלא כל ענייני דת יהודית משתנים].

מוכח דהוא מקום מכוסה [ומאידך, מכיון דכתבו הראשונים שם שפניה ידיה ורגליה מותר לקרוא כנגדם, ממילא מוכח דהם מקומות המגולים].

איברא דאכתי יש מקום לבעל דין לטעון, דאע"פ שאכן מוכח שם שה'מציאות' היתה שהשוק היה 'מקום מכוסה', כאמור, אך מ"מ אין כאן ראייה ש'חובה' לכסות אותו, אלא שם סה"כ קאי על מה ש'נהגו' לכסות את השוק, דבכה"ג שנהגו לכסותו [וכן את שאר הגוף זולת פניה ידיה ורגליה], ממילא כאשר התגלה ממנו הוי ערוה, אבל לעולם אימא לך דמעיקרא אין חובה לכסות את השוק, ואם ינהגו לגלותו לא יעברו על איסור. [וגם לגבי שאר הגוף אין כאן גילוי לחובת כיסוי, אף שפשוט מסברא].

אולם לכאורה הדבר תלוי בגדר מה שחילקו בין 'מקומות המכוסים' כשוק ושאר גופה לבין 'מקומות המגולים', כפניה ידיה ורגליה. דאם נאמר שההיתר בפניה ידיה ורגליה 'מחמת שרגלים בהם' זהו דוקא באיברים אלו, אבל בשוק [ושאר הגוף] לא מועילה רגילות, מסתבר מאד שגם לעניין יציאה לחוץ השוק ושאר הגוף הם 'מקומות המכוסים' בעצם, דהיינו שאסור לצאת בגילוי שוק לא רק משום 'מנהגא בעלמא' (ואם ישתנה המנהג ישתנה הדין) אלא הוא מעיקר הדין, דמכיון שלא מועילה בו רגילות כלפי ק"ש - ואפילו לגבי בעלה, אלמא הוא מעורר הרהור טפי, וכ"ש שיש לאסור לצאת בגילוי גם אם כולן יהיו רגילים בזה. וגם מסתבר שזה גופא הטעם שאסור באיברים אלו גם אם יהיו רגילים בזה - משום שהם ערוה מעיקר הדין. משא"כ פניה ידיה ורגליה. וא"כ ה"ה לעניין צניעות. אבל אם נאמר שכל החילוק בין פניה ידיה ורגליה לשאר הגוף הוא רק בכך שבפועל בזה רגיל ובוזה לא, ואה"נ אם אשתו תהיה רגילה לגלות יותר בביתה, יהיה מותר לבעלה לקרוא כנגד, מחמת שסו"ס הוא רגיל בזה [ועי' מה שכתבתי בזה לעיל אות ג], א"כ יש לדון האם כ"ה גם לעניין יציאה לחוץ דתועיל רגילות, או לא.

אכן נראה פשוט שגם לפי צד ב' שכל החילוק בין האיברים הוא בכך ש'בוזה רגיל ובוזה לא', הלא הדבר ברור שכל זה היינו דוקא באשתו, אבל באחרת לא הותר לקרוא כנגדה אלא רק בפניה ידיה ורגליה ותו לא, גם אם יתרגלו בעו"ה לגלות יותר ויותר. ובאמת שכך כתבו כל האחרונים, שכל ההיתר הוא דוקא בפניה ידיה ורגליה ותו לא (ראה לעיל בירחון זה במאמרי - תגובה על מאמרו של הרב יוסף יונה, אות ב), אלא שכתבנו לעיל (בתגובה זו אות ג) שמלשון הראשונים קצת לא משמע כן [אף שיש פנים לכאן ולכאן]. וזאת משום דהראשונים מיירי רק כלפי אשתו. אבל האחרונים שכתבו בפשיטות דזה רק בפניה ידיה ורגליה, הוא משום שהבינו דאיירינן גם באשה אחרת, ובוזה ברור להו מסברא פשוטה² דלא מהני רגילות אלא בפניה ידיה ורגליה ולא בשאר הגוף. ומעתה פשוט שגם אסור לצאת בגילויים, גם אם כולן תלכנה בגילוי שוק או איבר אחר.

נב). וטעם החילוק פשוט לכל מבין, דגבי אשתו, כיון שמותר לו להסתכל עליה, וגם רגיל בה ממש דנמצאת יחסית תדיר בקרבתו, וגם בה, לכן מועיל בזה רגילות שלא יביאו לידי הרהור וסירדא בק"ש, משא"כ שאר נשי דעלמא - אפילו אם יצאו לרחוב חשופות, מ"מ לא מועיל בזה הרגילות כדי שתעשה שלא יהיה לאנשים הרהור, חדא דאטו ברשיעי עסקינן, הלא אסור להסתכל, והיאך יתרגל בדבר זה, ולא מסתבר שמראה בעלמא או בטעות וכד', יעשה אצלו הרגל באופן שכבר מעתה לא יביא לו הרהור, ועוד שכל אשה שונה מחבירתה, בצורתה ובהליכתה, [בפרט 'קול' שכל אשה שונה קולה מקולה של חברתה], והיאך יתרגל בכל זה, אלא ברור שכונתם שבמקומות המגולים ובקול 'של אשתו' - הבעל רגיל, ולכן מותר, אבל באחרת הס מלהזכיר.

זאת ועוד, דהנה כפי שכבר הזכרתי לעיל, הרי כל הנ"ל לא יעלה מזור ללמד לנו מה ה'מקור' לחיוב כיסוי הגוף, אלא רק ל'סימן' שהגוף הוא מכוסה ולכן אסור לקרות כנגדו, אבל מהיכן זה נלמד לא כתוב כאן כלל. ויש עמדי אריכות דברים בזה, ואכ"מ, אך תמצית הדברים לפי הנלע"ד הוא שהאיסור בזה נולד מצד לפני עיור או לא תקרבו לגלות ערוה, דהאשה צריכה 'להרחיק' את עצמה מעבירה ככל הניתן, ולא 'להתקרב' לזה כלל [ועי' בזה בהערה"ז], ולכן חייבת לכסות את גופה כפי האפשר. ומעתה, אף דאכתי לא התבאר עד כמה היא צריכה להיזהר שלא להכשיל ולהתרחק מהעבירה, מ"מ מסתבר דלענין זה שפיר למדינן בגילוי מילתא מהא דאסרינן (ברכות כד.) בק"ש לקרוא כנגד כל הגוף זולת פניה ידיה ורגליה [ואף שלענין ק"ש

נג. ראה לשון רש"י (שבת פ. ד"ה בעירניות) שכתב לגבי כיסוי הפנים, שעירניות (בנות כפרים) אינן צריכות צניעות כל כך, משום שאין שחוק וקלות ראש מצוי שם, ועמה מועטין. ע"ש. ומשמע שהכיסוי אינו בהכרח רק למנוע את 'הסתכלות' או ה'הרהור' בדבר שמגולה, אלא עצם זה שיש כאן דבר מגולה, הרי זה יכול להביא לידי קריבה לעריות אלא שאם אין שחוק וקלות ראש באותו מקום וכן עמה מועטין אין צריך 'צניעות כל כך' (כלשון רש"י) עד כדי כיסוי פנים, אך צניעות רגילה דהיינו שאר הגוף ודאי שחייבות מטעם זה. והיינו, דאף אם 'רגילים בזה' ואין כאן הכשלה באיסור 'הרהור' וגם מותר לקרוא ק"ש כנגד (בראיה בעלמא), מ"מ זה לא קשור לחובת כיסוי, כי סו"ס פירצה קוראת לגנב (סוכה כו. גס אם יהיו הרבה פירצות בעיר), לתת דעתו עליה או על כיוצא בה, בלי קשר לעצם הכשלת גברים בהרהור, שיהיה שייך לדון אם יש כאן הרהור או לא, כאמור.

וכן מצאתי במגיד משנה (פכ"א מהל' איסורי ביאה ה"א) שאחרי שכתב שהכתוב "לא תקרבו לגלות ערוה" בא ללמד שנמנענו מלהתענד באחת מכל העריות ואפילו בלא ביאה, וכר, הוסיף: וכבר אמרו (כתובות עב.) ביוצאה וראשה פרוע שהוא אסור מן התורה. עכ"ל. ומשמע שהתורה חידשה בכיסוי הראש שגם זה הוא בכלל סוג של קריבת ערוה (ולא רק חיבוק ונישוק וכד') [ועיין בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' ב, בדברי הרב השואל)], וכל שכן גילוי הגוף. וכ"כ מדמנפשיה הגאון רי"ד זינצהיים בספרו מנחת עני (ערך גילוי שער באשה): "שכל פריצות הוא קירוב לידי גילוי עריות". [אלא שהקשה דלפ"ז מדוע ארוסה מותרת בגילוי ראש, הרי גם בה שייך חשש של קירבה. ויש לפלפל הרבה בזה. ובמקרא כתבתי מזה. ואכמ"ל. ועוד חזון למועד].

וראה עוד לשון המאירי (כתובות עב.) כשביאר מהות "דת יהודית" כתב שיוצאים מהם 'דרכים ושבילים' לזנות. עכ"ל. וכן נראה מדברי הר"ן (ע"ז ט. מדפי הרי"ף) ובפסחים (ה: מדפי הרי"ף) וז"ל: אמרינן התם (סנהדרין עה.) מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת, והעלה לבו טינא, ואמרו הרופאים אין לו תקנה עד שתבעל לו, אמרו חכמים ימות ואל תבעל לו. תעמוד לפניו ערומה, [אמרו חכמים:] ימות ואל תעמוד לפניו ערומה. תספר עמו מאחורי הגדר, ימות ואל תספר עמו מאחורי הגדר. ובודאי שדברים הללו אינן גילוי עריות ממש "אלא שעובר בהן בלא תקרבו לגלות ערוה" שהוא לאו בגילוי עריות. עכ"ל. (וכ"ה בחידושי רבינו דוד בפסחים כה:). ומוכח דעמידתה ערומה לפני אדם זר אינה אסורה רק מחשש שמא העומד מולה יראה או יסתכל עליה וכיו"ב ומכשילתו, אלא גם אסורה 'בעצם', משום לתא דלא תקרב, דהוי סייג לערוה. [ומבואר בדבריו שאפילו סיפור דברים (כנראה בדברי חיבה. עיין רשב"א ברכות כד., ועוד. ואכמ"ל) הוי בכלל קרא דלא תקרב, וכ"ש על גילוי הגוף]. ואף דשם הגילוי הוא 'בשביל' שיסתכל בה בכוונה, מ"מ נראה דגם גילוי הגוף שלא במתכוונת להראות איכא משום לתא דלא תקרב [ולא רק מחשש לעצם איסור 'ראיה' או 'הסתכלות' וכיו"ב, כי היכי דתאמר דאחרי שרגיל בזה לא יבא להסתכל או להרהר וכד']. ודו"ק. (ועי' ברש"י כתובות עב. בסופו, בפירוש הראשון. ודו"ק היטב). ושוב מצאתי שכ"כ להדיא בחסד לאברהם (שבתוך שו"ת חלק לוי הנד"מ, עמ' מד) וז"ל: איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה, דהיינו ללבוש המלבושים הנהוגים עתה שגם ממש בגדר גילוי ערוה, כי פריצות כזו היא ההתחלה להטות מני אורח הישר וכו'. עכ"ל. וכ"כ בספר הצניעות והישועה (פ"א אות ג), והוסיף דכן מצינו בדינה (בראשית רבה פרשה פ ס' ה, ובמתנות כהונה שם) שנתגלה זרועה, ואז "וישכב אותה" וכו'. וע"ע בשו"ת חיים שאל (סי' עד או כח) שכתב לענין מחיצה שאינה גבוהה הרבה, המון העם מסתכלין בנשים וכו' ופשטו דתולין עיניהם, על דרך פירצה קוראת לגנב. עכ"ל. וכ"ש פירצה דגילוי בשר, שקוראה לגנב. וכן מצינו להדיא בויקרא רבה (יט, ד): על ידי שהאשה הזו מתעצלת מלכסות את עצמה כראוי, וכו', הדא הוא דכתיב "וגלה את ערותה". אלמא כיסוי הגוף הוא סייג להתרחקות מהערוה. ע"כ (מדברי הצניעות והישועה). וע"ש עוד. וכ"כ בספר מחנך קדוש (בפתיחה). וע"ע בדברי

התבאר שעדיין יתכן שתועיל רגילות בשאר הגוף כלפי אשתו, אבל הכא דאירינן באשה אחרת לא תועיל רגילות בזה, כדלעיל, דעדיין יש כאן קירוב מסויים], וכן בגילוי מילתא מעצם זה שכן ראו לנכון בדורות המתוקנים בכל המקומות - לכסות את כל הגוף זולת פניה ידיה ורגליה, מסתבר שזו ההרחקה הנצרכת, ועל המחדש להביא ראייה [וראה בזה עוד במה שכתבתי להלן בנספח אות ב ד"ה ומה]. דבודאי שאין ללמוד מדורות אלו שנמשכו אחר האופנה מזמן פירצת גדר הצינויות במלחמת עולם הראשונה וכו', כפי שהאריכו בזה בספרים שונים. ועוד, שמכיון שראינו שגילוי הזרוע אסור מדת יהודית, א"כ כ"ש גילוי השוק (וכ"כ להדיא רבינו מיוחס בדברים כד א. ע"ש"), והכל נולד מהרחקה מהעריות ככל הניתן, כנ"ל. [גם יתכן דגילוי השוק נקרא דת משה ולא דת יהודית, ואכמ"ל].

ובפרט דמכיון שכיסוי כל הגוף נלמד ממקור אחד¹, מהיכ"ת לחלק ביניהם מסברת כרס לומר שבזה מועילה רגילות ובוזה לא [בפרט בדורינו שנתקהו החושים, שבודאי דאין לנו הרשות לחדש סברות להקל מחמת "שאנו בקיאים" בהגדרת דבר הגורם הרהור], ומה שמצינו מצינו,

הגאון רבי ישראל סלנטר (בגליון הפלס תרס"א, עמ' 140) שכתב בזה²: הגם שהוא מכירה ורגיל עמה, מ"מ יש באפשר לפעמים להוסיף מה התקרבות הרעיון. עכ"ל. [ואף דיש מקום לחלק בין נידונו לנידונו, מ"מ נראה דלמעשה אין חילוק, והפריצה קוראת לגנב גם כשיש הרבה פירצות בעיר].

שוב ראיתי אריכות דברים בהאי עניינא שחובת צניעות היא מדין 'הרחקה' מן העריות, וביאור עניינים בזה, בטוב טעם, בקונטרס 'בת מלך פנימה'. ע"ש.

גם יתכן שיש חובת כיסוי אף בלי קשר כלל לרואים, אלא מצד עצם הפריצות עצמה, שהאשה דרושה להיות צנועה ושמורה, ומיוחדת לעצמה, בלא החצנה לזולת, גם אם זה לא גורם להם להרהור מחמת הרגילות וכד' [וחכ"א הגדיר לי שאין זה לא "דת משה" ולא "דת יהודית", אלא "דת בן אדם", שהרי גם הגויות היו הולכות כן. ועי' בהקדמת רב נסים גאון לש"ס (ד"ה ואם ישיב) שכתב, וז"ל: כי כל המצוות שהן תלויין בסברא ובאובונתא דליבא, כבר 'הכל' מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ עליו ועל זרעו אחריו לדור דורים. עכ"ל. ועי' ברשב"ם (בראשית כו ה), שכתב על הפס' "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמתי מצותי חוקותי ותורותי", וז"ל: לפי עיקר פשוט, מצות השכליות, כגון גזל, ועריות, וחיתום, ודינין והכנסת אורחים, כולם היו נוהגין קודם מתן תורה, אלא שנתחדש ונתפרש לישראל וכתרו ברית לקיימו. עכ"ל. והו"ד בספר אור אברהם (גורביץ. הל' תשובה, בהוספות שבסו"ס עמ' מד), והוסיף ודייק כן גם מרש"י (בראשית יט כו) גבי מעשה דלוט, וביאר מדוע מצינו בכ"ז מצוות שכליות שנכתבו בתורה. ע"ש. ועי' בקובץ בית הלל (גליון יב עמ' עג בהערה), ועוד. ואכמ"ל].

וכ"כ באגרות משה (ח"ט סי' יז), וז"ל: לגלות מבשר הגוף מהמקומות שצריכות לכסותן וכו' "לבד האיסור עצמו" הרי ההולכות בפריצות מחטיאות את הרבים בהרהורי חטא "וגם מרגילות את עצמן ואת הרבים לעברות יותר חמורות, שאף אומות העולם ידעו שה' יתברך שונא זימה הוא". עכ"ל.

נד. ומה שהמשנה בכתובות לא הזכירה את זה, הוא משום דזה פשוט בזמנא שאף אשה לא תגלה את שוקה ברה"ר, ורק זרוע שמתגלה בזמן הטויה היה עוד סיכוי שיטוו ברה"ר, ואעפ"כ הוי דת יהודית, כיון שסו"ס מתגלה לה מהזרוע תוך כדי הטויה, וכן לא יעשה. ויש עמדי אריכות גדולה בזה (ואולי אפרסמנה באחד מהגליונות הבאים בע"ה).

נה. ויש לציין גם לפירש"י (כתובות עב סו"ע"א) בפירוש השני, שביאר שמקור חובת כיסוי הראש הוא מהא דחזינן בסוטה שמגלים את ראשה, דש"מ דעד השתא היה מכוסה ודרך בנות ישראל לכסות ראשן. והנה יש להקשות לפירוש זה איך למדינן מ"ופרע את ראש האשה" ש"אסור" לצאת בפרוע ראש, הלא לפי מה שפירש רש"י בדרך זו לא למדים אלא ש"דרך בנות ישראל לצאת בכיסוי ראש", ודלמא אין הדבר אלא בתור מנהג שנהגו בנות ישראל מדעתן כדמצינו בכמה דוכתי. ותירץ הגר"י פערלא (עשין צו, דף שכה ע"ב ד"ה איבא - השני) שאה"נ מה שאנו רואים מ"ופרע את ראש האשה" הוא רק שכן דרך בנות ישראל לצאת בכיסוי ראש, אלא שעצם זה שכן נהגו בנות ישראל לצאת מסתבר לחז"ל דזהו משום פריצות וא"כ שוב יש לאסור מצד "לפני עיור". ע"ש. ויש להקשות דלכאורה א"כ מדוע הגמרא הוצרכה

דהיינו פניה ידיה ורגליה. ומה שכתב הרב שמואל עדס שמדברי הרמב"ם והרשב"א מבואר ששוק אינו 'ערוה בעצם' אלא תלוי במנהג, ביאתי לעיל (אותיות א-ב) דזה אינו, ואין להוכיח מדבריהם כלום, ואדרבה מהרשב"א משמע שלמעשה שוק נחשב ערוה ככל גופה – כמו שכתבתי שם (באות ב). ע"ש. [אף שאולי הוא גורם 'פחות הרהור', אבל זה לא מעלה ולא מוריד לעניין דינא, לא לעניין ק"ש ולא לעניין יציאה לבחוש, אלא דינו ככל הגוף – או שמועילה רגילות (כלפי אשתו), או שלא מועילה כלל (זולת פניה ידיה ורגליה, אבל אין שוק יוצא מן הכלל, כלל וכלל)].

ובאמת שכבר מצינו בזה דברים מפורשים בדברי הגאון צמח צדק (בשער המילואים, שו"ת סי' מה. וכן בחידושי על ברכות פ"ג מ"ה אות ג) דכתב שבעיקרון האשה היתה צריכה לכסות את כל גופה [שהרי כל הגוף הוא ערוה (כמ"ש הרמב"ם פ"ג מהל' ק"ש הט"ו), ובהכלל לכאורה היה אמור להיות שייך בהו "לפני עיור" ועוד איסורים], אלא שפניה ידיה ורגליה הותרו מפני דלא סגי בלאו הכי, דלא תוכל לילך אם עיניה יהיו מכוסות. ואע"פ שיכולה לילך עם כיסוי באופן שרק עיניה יהיו מגולות (וכמו שמצינו באמת שממדת הצניעות לילך כך, כמוכא בשבת סה. ובפירש"י שם), מ"מ זה ודאי טירחא מילתא (והוה ככפות הרגליים, שמפני החום לא היו הולכים במקומות מסויימים עם גרביים), וגם שלא יצחקו הגוים עליהם. ע"ש. והביאו בשו"ת להורות נתן (ח"ה סי' צג אות ז), ובשו"ת קנה בשם (ח"ג אהע"ז סי' קו). ע"ש. וכן כתבו בספר שיחות ערבות (להגר"נ לעווניסקי, תרפ"ד, עמ' מא), והגאון הרי"א רוזנבוים זצ"ל בספרו הצניעות והישועה (פ"ג אותיות יז-יט). ע"ש.

מבואר מזה שאין היתר לגלות אלא מה שיש לו הכרח ממש, וקשה לגלות, כמו פניה, וכן הוא גם הטעם לכפות הרגלים, כי היה חם מאד במקומותיהן והיו רגילים כולם לילך ללא כיסוי לכפות הרגליים מפני החום, כמ"ש המור וקציעה (סו"ס צא) על מ"ש הב"י (שם סעיף ה) דאורחיהו לגלויי כרעייהו (קרוסליהן ומטה, ראה אונקלוס ויקרא יא כא. וע"ע אריכות גדולה בזה בספר השוק והזרוע בהלכה סי' ז אות ג. ע"ש) קמי מרייהו, דהיינו משום דמרייהו נמי אינהו גופייהו בכפרים הם יחפי

להביא את הפסוק של "ופרע את ראש האשה" בשביל ללמוד משם שדרך בנות ישראל היה לכסות את ראשם (וממילא איכא משום לפני עיור וכו'), לימא בפשיטות דמכיון דחזינו בעינינו שכך הוא דרך בנות ישראל לכסות את ראשן, ש"מ שהוא פריצותא, דלכן דרך בנות ישראל לכסות את ראשן, ולמה הוצרכו להביא פסוק (ופרע) בשביל ללמוד מה הדרך, אלא ודאי לכאורה דלא מהני סתם "דרך" דחזינו השתא (או אפילו "דרך" דידעינן דהיה כך מעיקרא) ללמוד מזה שהוא פריצות ואסור משום לפני עיור, אלא צריך שיהיה "מוכח מהפסוק" שכך דרך בנות ישראל, וא"כ לגבי גילוי החלק התחתון של הרגל שאין הוכחה "מהפסוק" שכך הדרך היה להיות מכוסה (אלא רק מהגמרא בשבת וכד' יש הוכחה, וכן מהפסוק בישעיה 'גלי' שוק דמשמע שלפני כן היה מכוסה) א"כ לכאורה אין ללמוד מה"דרך" דהשתא בשביל לומר שכך דרך בנות ישראל ולאסור בו משום לפני עיור. אלא דאין בזה סברא כ"כ, דמה לי הוכחה מהפסוק ומה לי הוכחה מהמציאות שהיתה בזמנם בדורות המתוקנים, הצד השווה שבהם דרך בנות ישראל בכך, דמזה חזינו דנשמרו מזה משום פריצותא וממילא הגילוי בזה הוה איסורא דלפני עיור. ולכן נראה יותר דבאמת בשביל עצם הלימוד לאסור אה"נ דלא בעינן דיהיה הוכחה מהפס' עצמו דכך היה הדרך לכסות, אלא אפשר ללמוד כן גם מעצם זה דחזינו הכי דהדרך לכסות. ומה שהוצרך תנא דבי רבי ישמעאל בכל זאת ללמוד מקרא דופרע את ראש האשה ולא למד מהדרך עצמו, היינו משום דהעדיף להביא ראיה לכך גם מהכתוב, דמוכח מקרא גופיה דכך היה הדרך (וממילא מוכח דאיכא משום לפני עיור כנ"ל). ולפ"ז אחרי שיש לנו מקורות רבים שכך היה הדרך לכסות את החלק התחתון (כהגמ' בשבת צח: הנ"ל ועוד) [גם אם אינו השוק, וכ"ש לפי האמת שהוא השוק], ממילא ג"כ אפשר ללמוד שיהיה אסור משום לפני עיור, כמו בכיסוי הראש. וכשם שבכיסוי הראש לא אמרינן דמה שהיה הדרך לכסות אינו אלא משום חומרא וכיו"ב, ה"ה בכיסוי השוק דלא נימא הכי (ואדרבה מצינו שגילוי השוק חמור יותר מגילוי השיער, ואכמ"ל).

רגל, "דמחמת חום האקלים ההוא אורחייהו בהכי", וכן ראיתי בספריהם. עכ"ל. וכ"ה במגן גיבורים (אלף המגן סי' צא ס"ה), וז"ל: בארצות החמין שעומדין [אפילו] לפני הגדולים יחף. עכ"ל. וכיו"ב הטעם בידיים משום שצריכות לעשות מלאכותיה וכד', כמ"ש בשו"ת להורות נתן שם, וכ"כ הצניעות והישועה שם דהכיסוי מעכבה ממלאכות ביתה ומשאר מלאכותיה, והרי לא תהיה בראה לשבת יצרה (ישעיה מה, יח), ובהכרח שיהיו כפות ידיה ואצבעותיה מגולין. ע"ש.

וכעין הדברים האלו מצינו גם להגאון חזון איש, ראה בהערה באריכות.



נו. ולכאורה א"כ החלק התחתון של הרגל שאין לו את ההכרח לגלותו ככפות הרגליים, אין היתר גם אם אינו ה"שוק", ואין נידו"ד תלוי בשאלה היכן נמצא מקום השוק. וכ"כ החזו"א, ראה להלן בהערה הבאה [אלא שלפ"ו לכאור' קשה מדוע אמרו (ברכות כד.) "שוק באשה ערוה" ולא גם החלק שמתחתיו, הלא גם החלק שמתחתיו שאינו שוק (לשיטה זו) הוא ערוה כי גם הוא מקום מכוסה שהרי אין הכרח לגלותו וכאמור. וצ"ל דנקט "שוק" משום דסבירא להו לשיטה זו, שהשוק אסור אפילו בפחות מטפח, וזה מה שנתחדש בשוק באשה ערוה, שאסור אפילו בפחות מטפח, וסבירא להו דזהו דוקא בחלק העליון (שהוא השוק לשיטה זו), אבל בחלק התחתון אין איסור בפחות מטפח אלא דינו כשאר הגוף שאסור בטפח, ולכן נקט שוק ולא מה שמתחתיו, דכאמור אתא לאשמועינן שאסור בו אפי' פחות מטפח, בשונה ממה שמתחתיו (ומשאר הגוף) שאמנם ג"כ אסור, אבל בטפח. וק"ל. וכ"כ בס' דברי יעקב (ברכות, עמ' קפו ריש טור ב). אבל יש מהאחרונים שכתבו שאין חילוק, וגם השוק אסור לקרוא כנגדו דוקא בטפח, וכן מוכח כבר ברשב"א ובראשונים (ברכות כד.) ובב"י (סי' עה). וא"כ לכאור' הדק"ל, דאם נאמר שהשוק הוא החלק העליון, מדוע נקטו בגמ' דוקא "שוק", הלא גם החלק התחתון אסור מכיון שאין הכרח לגלותו. אכן באמת אדרבה מהרשב"א שם מוכח שהשוק הוא החלק התחתון (שהרי כתב שאצל הגברים זה מגולה), ועליו אמרו "שוק באשה ערוה", וכמו שהוכיחו מדבריו האחרונים וכמו שהבאתי במקו"א באריכות, וא"כ קושיא מעיקרא ליתא. ודו"ק מעט].

ואין לומר שאף על החלק התחתון שייך לומר שכל כך קשה לכסותו מחמת החום וכד' ולא סגי בגילוי כפות הרגליים, זה אינו, כדמוכח מהמור וקציעה והמגן גיבורים הנ"ל, דמחמת החום גילו רק את כפות הרגליים. וכ"כ בספר שיחות עריבות הנ"ל (דף מא ע"ג ד"ה וגם). [ואפשר גם שבאמת מצד החום היו מעדיפים לגלות גם את החלק התחתון, דהרי כתב להדיא הראב"ד (המובא ברשב"א ברכות כד.) דאע"פ שאצל הגברים הוא מגולה (כנראה ג"כ מחמת הכרח החום וכד'), מ"מ אצל הנשים הוא מכוסה. אלא שבזה פשיטא להו שאין לגלות בגלל זה, והיינו טעמא, דפשיטא דטעם דהכרח לא יועיל אלא לפניה וכפות ידיים ורגלים, ורק גברים דליכא בהו פריצות כ"כ היו מגלים את השוק].

נו. ראה בספר מעשה איש (ח"ד עמ' קסח) שכתב בשם החזו"א, שבזמנינו גם להפמ"ג והמשנ"ב שסברו שהשוק הוא החלק העליון מ"מ האידנא אסור ללכת בלי גרביים או בגרבי ניילון (וה"ה בצבע הרגל, ופשוט), כי סוף סוף דרך בני אדם ללבוש גרביים, והא ראייה שהגברים מתביישים ללכת יחף, ואם יש נשים ההולכות בלי גרביים זהו מצד יצר הרע והרי הוא פריצות ולדרכי הפריצות אין יכולין לומר שכן דרכן של בני אדם, עכ"ל, (וכע"ז כתוב בספר חוקת ישראל עמ' קכו, משמיה דהחזו"א. ע"ש וכן בספר משמרת החיים פ"ג הערה מז, ובספר מקור בהלכה [לגר"א בריזל] עמ' לב ד"ה טפח מגולה), דכוונתו שמאחר שהגברים כן הולכים עם גרביים, א"כ לא שייך להתיר לנשים לילך בלא גרביים, שהרי אין זה בכלל ההכרח שהותר (כפי שכתב הצ"צ הנ"ל), דהא קמן שהגברים לא מוכרחים לכך, ועל כרחך מה שהן מגלות הוא מדרכי הפריצות והיופ, ופשיטא דאסור. [ובפרט שמצינו עדיפא מזה, דבשוק כתב הראב"ד (המובא ברשב"א ברכות כד.) וה"ד בב"י סי' עה) דאפילו דאצל הגברים הוא מקום מגולה, מ"מ אצל הנשים הוא מקום מכוסה, והוי ערוה. א"כ על אחת כמה וכמה בדבר ובזמן שאפילו הגברים מכסים אותו (כגון החלק התחתון), דכ"ש שאם הנשים מגלות אותו 'משום מה', אין זה אלא מדרכי הפריצות, ועליו להיות מכוסה, ולא על כה"ג נאמר דין רגילות]. ויש להוסיף, דבאמת האידנא גם בלא זה שהגברים הולכים עם גרביים ומכנסיים יש להוכיח שזה מדרכי הפריצות ואסור כמ"ש החזו"א, שהרי מזה שבפועל הן כן לובשות גרביים - אלא שהם בצבע הרגל - א"כ זה עצמו מראה שאין זה בגלל הכרח החום, דאטו הגרביים כשהם ב"צבע רגל" עושה שלא יהיה להם חם כמו בלי גרביים... וראה עוד בבגדי תפארתך (עמ' קצו, ובמהדו"ש ת"פ) הוא בעמ' קצח) שג"כ ביאר כן, וז"ל: דבאם אצל הגברים אשר אין להם את ייצר ההתקשטות וההתייפות, מגלים את כפות

נספח

תגובה על סיכום המו"מ ביני לבין הרב שמואל עדס - נספח ד במאמרו

אחר כל הדברים האלה, היה משא ומתן ביני לבין הרב שמואל עדס, וסיכם את הדברים בקצרה בסוף מאמרו. ע"ש. והנני להבהיר ולהעיר כמה דברים בנכתב שם, והבוחר יבחר. ואבא על סדר דבריו לפי סדר האותיות שבדבריו. [כמובן יש לקרוא קודם את תשובותיו, כדי להבין על מה הדברים הללו קאי].

הרגלים למרות רגשי הבושה המוטבעים ממילא באנשים המשוויכים לעבודת ה', אזי מוכח שהדבר נעשה מחמת אונס חיצוני כגון בארצות חמות מאד וכד' [וגם זה הוא דוקא בכפות הרגלים, אבל בשוק כתב הראב"ד דאף דאצל הגברים מגלים אותם, מ"מ אצל הנשים הוי מקום מכוסה, דזה חמיר טפי, ופשוט], אבל באם אצל הגברים אין מגלים את הרגלים אזי ע"כ עלינו לומר דהרגשי הבושה הפנימיים מחייבים לכסות אבר זה, וממילא מה שאצל הנשים מגלים מקום זה למרות הכל [אף אי נימא דהחלק התחתון נכלל בכלל ההיתר כהמשנ"ב], אין זה אלא מחמת היצר המסית לענין ופריצות הוא. עכ"ל. [וע"ש עוד מה שכתב בדברי החזו"א הנ"ל]. וכע"ז כתב בספר השוק והזרוע בהלכה (סי' יח ד"ה ועצם), דכיון שכל גופה של אשה (אפי' מקומות המגולים) מביא לידי הרהור, היה ראוי לה שתכסה כל גופה, אלא שלא הטריחוה לכסות מקומות המגולים שדרך הכל לעולם לגלותם, ולכן במקומות שהכל הולכים יחפים [כגון בארץ תימן כמ"ש בסערת תימן (עמ' קטז) וז"ל: בתי רגלים לא נהגו בהם אפי' אדוני הארץ, ורובם יוצאים לשוק יחפים זולת הזקנים והחלושים וכו']. עכ"ל] לא חייבה לכסות רגליה, אבל אם אפילו האנשים מכסים רגליהם (אלא שעכ"פ מסתפקים בנעליים וכד', ולא בבגד רחב), כל שכן שחייבות הנשים לכסותן, ומה"ט נראה שכיסוי כף הרגל בזמנינו הוא חיוב מדינא ולא מתורת מנהג, כי מעיקר דינא דאורייתא חייבת לכסות מקומות המכוסים שבגופה, ובזמנינו שלעולם אין הולכים ברה"ר ברגלים מגולות, גם כפות הרגלים בכלל מקומות המכוסים הן. עכ"ל. וע"ש עוד מ"ש בזה.

ובגוף דברי הצמח צדק הנ"ל [ועוד כמה אחרונים שהביאוהו וכנ"ל] אין להקשות דמה שייך להתיר לגלות פניה ידיה ורגליה מפני שאי אפשר אחרת וזה מוכרח וקשה וכו', וכי בשביל קושי נתייר איסור. דלכ"מ, דהמדייק בלשונו יראה נכוחה שכוונתו שמפני שאי אפשר לכסות מקומות אלו, א"כ אין הגילוי בא מחמת פריצות וכד' אלא מחמת הכרח ואין זה מביא להרהור. משא"כ אם אין סיבה חזקה שמכרחת לגלות, על כרחך אין זה אלא מדרך פריצות, ומביא להרהור. דזה לשונו (בחידושי על ברכות הנ"ל): דפניה שאני, שא"ל לילך בענין אחר, וערביות שיוצאות רעולות לכסות הפנים ולגלות העינים זהו דבר הקשה, אבל בשערה "למה לגלותה, אין זה רק פריצות". עכ"ל. ומשמע שה"א הכרח" (למה לגלותה") גורם שזה יהיה דרך פריצות. ובזה נדחו קושיות הבל"ג (פ"ד) על הצמח צדק הנז'. ע"ש. ושור'ר שכעין זה כתב בבל"ג גופיה שם להלן (פי"ח, עמ' קכא ריש טור ב). ע"ש שהאר"י בזה. מיהו מלשונו של הצ"צ בשער המילואים הנ"ל משמע שכוונתו קצת שונה, דז"ל: ואיך תעורר אהבה לבני אדם, ואינו דומה לפניה שאינו מכוסה, דהא לא סגי בלאו הכי, דלא תוכל לילך אם עיניה יהיו מכוסות, ואדרבה מצינו במשנה בפרק במה אשה (סוה). ערביות יוצאות רעולות, ופרש"י 'שדרך נשים ישראליות שבערב להיות מעוטפין ראשן ופניהן חוץ מן העינים', הרי מנהג צניעות לכסות אף פניהן, וכ"כ הערוך וכו', וא"כ נהי שבמדינות אלו לא נהגו כן לכסות הפנים משום דטריחא מילתא, וגם שלא יצחקו האינים יהודים עליהם, אבל למה תגלה שערות ראשה וכו'. ע"ש. ומשמע מכל לשונו שעיקר הטעם להתיר פניה הוא מעצם זה "דלא סגי בלאו הכי" ו"טריחא מילתא" ו"שלא יצחקו הגוים עליהם", שאין למדין אפשר משאי אפשר (והוה כעין מה שמצינו היתר להן בכביסת הנשים בנהר כשאי אפשר, ואכמ"ל), ולא שבגלל זה אין הגילוי גורם להרהור. (ואולי אפשר להעמיס כן גם בכוונתו בחידושי לברכות הנ"ל. וצ"ע). ומה שהביא בבל"ג (פ"ד בהערה) הרבה מקומות בפוסקים שכתבו שאין להקל בגלל טריחא או בושה מהגויים, במחכ"ת אין זה עניין לכאן, ולא כל המקומות שווים, בפרט בנידוד שמדובר לגבי נשים, וגם כאמור כאן מעיקרא כך נהגו והוקבע להלכה לחלק בין שאר גופה לפניה ידיה ורגליה. וכבר כתב החזו"א (או"ח סי' ט"ז סק"ח), וז"ל: שכל גזירת חכמים בפלס שקלוה, וא"א להכביד על הציבור, ולכן הקילו בפניה. ע"ש. וכתוב (משלי ג, יז) דרכיה דרכי נועם. ואה"נ אחרי שהוקבע ההלכה, כל הרוחות שבעולם לא ישנו את ההלכה, וכ"כ בבל"ג גופיה (סוף עמ' רסט). ואכמ"ל יותר.

א. אכן, הבוחר יבחר. רק אציין עוד, שמה שכתב הרב עדס (בגוף המאמר) להשיב על טענתי [דאם הרמב"ם השמיט את שוק, א"כ מימרת 'שוק באשה ערוה' להיכן אזלא] די"ל "דכל אמורא נקט בלשונו דבר אחר, ועיקר הדבר לומר שנאסר כל שהוא בהסתכלות, ועיקר חידושו של רב חסדא לדרוש דין שוק מהפסוק של גלי שוק". עכ"ל. לא זכיתי להבין מה השיב, דהלא מכיון דלדברי הה"כ מימרת שוק היא לעניין 'הסתכלות', א"כ מה העניין להביא מקור מפסוק שאומר שה"שוק" הוא ערוה, בזמן שאפילו אצבע קטנה היא ערוה לעניין זה שאסור להסתכל. [ואגב, גם הצ"ח (בברכות כד.) הקשה על הכס"מ שכתב שהרמב"ם השמיט קול ושיער מפני דמיירי בהסתכלות, דאכתי קשה מדוע השמיט שוק. ולא עלתה על דעתו לומר דאה"נ גם זה הוא משום דנאמר רק לגבי הסתכלות].

ב. אכן. רק אבהיר, דאמנם אכן אני מודה שיש בזה סברא גדולה דאזלינן בתר רגילות, אבל זהו רק לעניין אשתו (אלא שצ"ע גדרי הלבוש של האשה בבית כי היכי דתוכל לומר שהבעל רגיל בזה), וכנ"ל באריכות. ברם אין אני מודה שזו כוונת השו"ע והראשונים בלשונם "במקום שדרכה לכסות", כי אין רצונם לומר שזו הסיבה שהאשה צריכה לכסות – משום שכך הדרך – ולולא הדרך כך היה מותר לה לגלות, שהרי זה קאי על טפח בכל גוף האשה ולא יעלה על הדעת שמותר לה לצאת חשופה אם הדרך כך. אלא הכוונה היא שזה גורם הסיבה שכאן אסרנו בק"ש של הבעל כנגד טפח מגופה, דלולא זה שרגילה בכך [מחמת הדין], היה מותר לבעל לקרוא כנגד. [ואף בזה אני מסתפק, כי מסתימות האחרונים משמע שאין חילוק בין אשתו לאחרת בזה, אלא בתרוויהו אסור אא"כ בפניה ידיה ורגליה. ראה לעיל בגוף המאמר (אות ג), בהערה. ולפי דבריהם לשון "במקום שדרכה לכסות" היינו מדינא, וכבר מצינו לשון כזה בדוכתי טובא שנאמר גם על לשון של איסור מעיקר הדין, ואכמ"ל].

ומה שסיים בהערה זו: "ואמת שאי אפשר להוכיח מזה לענין הגדרת ערוה בעצם, אך גם להיפך אין מקור מ'שוק באשה ערוה' לומר ששוק הוא 'ערוה בעצם'". עכ"ל. הנה ראה לעיל (בגוף התגובה, אות ב) שהבאתי שאדרכה מהרשב"א יש משמעות שלמעשה שוק דינו כשאר הגוף (אע"פ שהייתה הו"א שהוא יותר קל משאר הגוף). וראה שם עוד שמהרי"א (ברכות כד.) מפורש ששוק לא תלוי במנהגי המקומות (לפחות לעניין צניעות כדמיירי התם). ע"ש. וראה עוד במה שכתבתי לעיל (בתגובה אות ו). ועכ"פ, גם אם לא היה שום מקור לזה, אני חושב כדבר פשוט, שכל עוד שלא מצינו שהשוק יצא מן הכלל, לומר שהוא לא ערוה 'בעצם', א"כ נשאר הוא בחזקתו כשאר הגוף שזה 'ערוה בעצם'. ועוד, שבדבר שנהגו כלל בנות ישראל, במשך מאות ואלפי שנים, עד זמן ההשכלה הנוראה אשר פרצה כל חלקה טובה, הרוצה לשנות מהמנהג הקדמון ולהמשיך במנהג שנבע מההשכלה, מסיבה ששוק הוא לא 'ערוה בעצם', עליו הראיה, ולא להיפך. ובאמת שכבר הבאתי (בתגובה למאמרו של הרב יונה) ראיות רבות לזה שאכן דת יהודית לא משתנה. וכבר כתב בזה הגרי"א רזונבוים זצ"ל בספרו הצו"ה (פ"ד אות יא), וז"ל: אחר שמבואר (לעיל שם פ"ט) שכל הדורות היו לובשים ארוכים, והיום משנים ללבוש קצרים, על המשנים להביא ראיה מאין היסוד לשנות וללבוש קצרים, ואעפ"כ יגעתי ומצאתי בס"ד להביא הרבה ראיות לדברי, כמבואר בפנים הספר, והרוצה לשנות עליו לדחות תחילה כל הראיות שכתבתי בזה. ואפילו אם ידחה איזה

מהם, הרי יספיקו הנשארם למנוע מלהקל וכו'. עכ"ל. ועי"ש עוד שהאריך בזה בדברים ברורים.

ג. הרב עדס סיכם הדברים שאני חלוק עליו בתרתי "א - גדר איבר פריצות אינו נמדד לפי סברות חיצוניות אלא לפי גדריו חז"ל, וכיון שחז"ל גדרוהו כמקום מכוסה לגבי ק"ש (לפי דרכו הנ"ל ששוק הוא ערוה באופן קבוע) אין לנו מקום להקל בזה". ובהערה העיר לפ"ו, דזו נקודת תורפה בדבריי, דהרי כיון שאני מודה שלענין ק"ש [שהוא מקור סוגיית שוק] יתכן לסמוך על המנהג שאין בו הרהור, א"כ היאך בכל זאת אני סובר שיש ללמוד משם שחז"ל הגדירו את המקום כמקום מכוסה באופן קבוע. וכתב לבאר את דבריי בזה"ל: אבל מכל מקום סובר הרב שיש ללמוד משם שחז"ל הגדירו את המקום כמקום מכוסה, ומנהג שמועיל לגבי הרהור לא יוציא זאת מכלל פריצות. עכ"ל. ומפני שכתב את דבריו בקיצור, אבאר יותר. לא כתבתי שמהסוגיא בברכות (עכ"פ מהרשב"א שם) מוכח שחז"ל "הגדירו את השוק כערוה קבועה" [שתוכל להקשות, א"כ היאך גבי ק"ש אני מוכן לשמוע שהדבר תלוי במנהג], אלא כתבתי שמוכח שם ששוק שוה לשאר הגוף לעניין דינא - והכל נכלל ב"טפח באשה ערוה" (אחרי שרב חסדא ביאר את דבריו), ע"ש. וממילא אם מועיל מנהג - מועיל גם בשאר חלקי הגוף [ובאשתו ובק"ש, ובתנאי שרגילה לילך כך תמיד בביתה], ואם לא מועיל מנהג - לא מועיל גם לגבי השוק. ועיין בדבריי לעיל בגוף התגובה (אות ב) ביתר ביאור (ועיין גם באות ו). ומעתה שפיר י"ל דאכן בכל זה החילוק הוא רק בזה: לגבי אשתו מועיל מנהג (ובתנאי ש'תמיד' תילך כך בתוך ביתה. ראה לעיל בגוף התגובה אות ג בהערה), ולגבי אחרת לא מועיל. אבל אין שום מקור להמציא שמכיון שהוא קצת יותר קל אז ממילא כבר נהפך להיות לא ערוה בעצם - בשונה משאר הגוף.

הוסיף הרב עדס שם: ב', אפילו לפי דרכינו שיש ב' גדרים בצניעות, סובר הרב שהמשנ"ב חידש שהשוק אינו מקום פריצות רק מכח פירושו בסוגיא, ואם היה סובר שהשוק הוא התחתון לא היה מהין להקל בזה כלל לגבי צניעות. עכ"ל. הלשון "אפילו לפי דרכינו" אינה מדוקדקת, כי גם לפי דרכי אני יכול לשמוע (אף שאפשר לומר לא כן, ראה מיד במוסגר) שיש ב' גדרים בצניעות, אלא שלדעתי הגדרים הן: 'פניה ידיה ורגליה' לאפוקי 'שוקה' ושאר הגוף, ולדעתו: 'פניה ידיה ורגליה ושוקה' לאפוקי 'שאר הגוף'. [אלא דעיין לעיל (בגוף התגובה, אות ו - בסופו) שהבאתי מהצמח צדק שאכן אין ב' גדרים, אלא בעיקרון היה צריך לכסות את הכל, ורק משום ההכרח התירו את פניה ידיה ורגליה. ע"ש].

ד. כתב: "והגם שהרב מודה לעיקר הדבר דאפשר דמהני מנהג לגבי הרהור, מ"מ ס"ל שזה דוחק בפשטות לשון הפמ"ג". אדגיש שמה שאני מודה הוא שאפשר דמהני מנהג לגבי הרהור בעניין אשתו [כשרגילה לגלותו תמיד בביתה], שמותר לו לקרוא ק"ש כנגדה - ראה לעיל (בגוף התגובה) אות ג.

וממילא גם מה שהמשיך שסבירא לי שזה דוחק בלשון הפמ"ג, אע"פ שאמת הוא שלדעתי זה דוחק בלשון הפמ"ג וכמו שביארתי לעיל בגוף התגובה (אות ה), אבל להנ"ל יותר קשה, כי הלא מהפמ"ג משמע שההיתר בחלק התחתון הוא גם לעניין יציאה לחוץ, שהרי תלה את זה

במנהגי ה"מקום". ע"ש. ולהנ"ל אין המנהג מועיל להתיר אלא כלפי ק"ש מול אשתו (כשרגילה לגלותו תמיד בביתה. וגם זה - בדרך אפשר), כאמור.

עוד כתב: "ולדידי דוחק לעשות את הפמ"ג והמ"ב טועים בדבר משנה". אמנם ראה בתגובתי להרב יונה (אות ג, ד"ה ועפ"ז) שהסברתי היאך הבינו את המשנה באהלות ואת כל מקום שכתוב ששוק הוא התחתון. ע"ש. וא"כ אין כאן דוחק של טעות בדבר משנה. ועוד, דמכיון שגם כבודו מודה שבשו"ת מגידות (סי' כד) מוכח שהוא סבר שהשוק הוא העליון דוקא ולא מתחת, א"כ מהיכ"ת שבחיבורו פרי מגדים חשב אחרת מכח זה ש"דוחק לעשותו טועה בדבר משנה", בעוד שבשו"ת מגידות גם כבודו מודה שחשב כן כאמור. וראה עוד להלן באות הבאה.

ה. כתב שלא היתה כוונתו שהב"ח סובר שהשוק הוא רק העליון ורק בו יש את החומרא של פחות מטפח [ראה לעיל (בגוף התגובה אות ד) שהארכתי להקשות ע"ז שזה לא יתכן, וע"ז בא הרב עדס לומר דלא נתכוין לזה, אלא רק לומר] שהפמ"ג והמשנ"ב "קיבלו את סברתו - להחמיר בפחות מטפח - רק לענין החלק העליון". עכ"ד. אולם זה קשה, דהרי אף אחד לא אמר את הדברים מתוך סברא - ש'חלק פלוני הוא יותר חמור ולכן דינו אפילו בפחות מטפח', שהרי זה נגד גמרא מפורשת "טפח באשה ערוה", אלא דהב"ח רצה לומר שר"ב חסדא שהוסיף שוק באשה ערוה נתכוין להוציא את השוק מהכלל, לומר שדינו בפחות מטפח. אבל אם אנחנו סוברים שר"ב חסדא בכלל קאי על החלק התחתון (וכמו שהרב עדס מודה לזה, אלא שסובר שמועיל בזה מנהג), א"כ מהיכ"ת להמציא שהחלק העליון דינו בפחות מטפח נגד גמרא מפורשת דטפח באשה ערוה. [וא"א לומר דרב חסדא אתא למימר ב' חידושים שונים - א. לחלק התחתון החידוש הוא כמ"ש הרשב"א דאע"ג דבגברים זה מגולה בנשים לא, ב. לחלק העליון החידוש הוא שאסור בו אף בפחות מטפח. דהרי רב חסדא לא אמר אלא דבר אחד "שוק באשה ערוה". והיינו אע"ג דכבר ידענו דטפח באשה ערוה, מ"מ אתא למימר שיש חידוש נוסף גם בשוק. ומעתה תפסת מועט תפסת ומהיכן נולד ב' חידושים. וזה ברור].

ו. כתב: הרב נסמך על שו"ת מגידות שנראה שהפמ"ג היה לו שיטה אחרת בענין השוק, ואני נסמך על הלשון בסדר חליצה של הפמ"ג שמשמע שדבריו באורח חיים הם מאוחרים לדברי שו"ת מגידות. עכ"ל. אולם באמת אין נפק"מ בזה מה היה מאוחר ממה, דהלא משל למה הדבר דומה, חכם אחד כתב שני ספרים, ובשניהם כתב את אותה הלכה ממש על חפץ מסויים, אלא שבאחד מהם ביאר את דבריו (או שעכ"פ מבואר מתוך דבריו) והסביר מדוע חשב כדברים הללו, שהוא משום שהמציאות באותו חפץ היא כך וכך - שעל פי המציאות הזו ממילא ההלכה באותו חפץ היא כך, האם מפני שבספר השני לא מבואר מה המציאות באותו חפץ, נסב את דבריו שם שהתכוין למשהו אחר? וה"נ בנידו"ד - בשו"ת מגידות "מפורש" שהוא סבר שיש באדם ג' חלקים - אחד מתחת לברך ושניים מעליו (ממש כמו בהמה), ועל פי מציאות זו סבר שהשוק הוא ה'אמצעי' (כמו בהמה), א"כ ברור שעל פי מציאות זו כתב גם את דבריו באורח חיים. ראה לעיל (בתגובה על הרב יונה, בגיליון זה - אות ג) את הדברים הללו באריכות באופן ברור, ושכן מבואר בעשרה אחרונים נוספים שכך חשבו במציאות. עש"ב. ומה שכתב "כיון שבשו"ת מגידות ידע שהשוק הוא התחתון אי אפשר לפרש כאן שהוא לא ידע שהשוק הוא התחתון", עכ"ל, תמהני

טובא, דבשו"ת מגידות לא כתוב שידע שהשוק הוא התחתון, אלא שהוא ה'אמצעי' – דהיינו אחד מעל הברך [לפי מה שחשב שיש שם שניים, כנ"ל], וכך בדיוק חשב בחיבורו פמ"ג [ועיין מה שכתבתי בתגובתי לרב יונה אות ג בסופה לבאר בקצרה את מ"ש בסדר חליצה]¹².

ז. דן הרב עדס בגדרי 'קבילו עליהו' וחילק בין אם נאמר שגדרי הלבושים הוא דין קבוע מחז"ל, לבין אם נאמר שהוא "כדרך בנות ישראל הכשרות". ע"ש. אולם לענ"ד י"ל, דזיל בתר טעמא, דדין 'קבילו עליהו' הוא נובע מאיסור נדר (עיין בתגובתי לרב יונה בגיליון זה, לקראת סוף אות ב באריכות). ומעתה, הלא גם למטוניה דמר, אם אותן בנות ישראל הכשרות יחמירו על עצמן ללבוש יותר ארוך, הרי זו חומרא, ולא סתם דבר ללא צורך כלל, וא"כ שפיר שייך בזה 'קבילו עליהו'. [וואת מלבד גדרו של הצמח צדק ודעימיה שהתבאר בארוכה (לעיל בגוף התגובה, אות ו בסופו ובהערה שם) שרק בדבר ההכרחי כפניה ידיה ורגליה הקלו, ותו לא].

ומה שכתב על ההוכחות מכמה אחרונים שאין דת יהודית משתנה, שאפשר לפרש את זה מטעם שהיה בזמנם שינוי מהמנהג לרעה ומחמת פריצות, משא"כ בזמנינו שהבגדים נשתנו לגמרי וזהו לבוש הכשרות אין ראיה וכו'. הנה הרוואה יראה דמלשון האחרונים לא משמע כן (עיין בתגובתי לרב יונה אות ב, תחת הכותרת 'ראיות נוספות מאחרונים רבים דלא מהני שינוי בדת יהודית'), והבוחר יבחר. [ועכ"פ ודאי שחידוש זה צריך מקור, ואיננו].

ח. אדרבה, בכה"ג שקבלו עליהם שיטה מסויימת, אינו בהכרח שזה נכלל בגדר של 'קבילו עליהו', כי אין כאן 'תוספת' על הדין, אלא מחשבה שזה עיקר הדין – כמו אותו שיטה, וא"כ אין כאן נדר, ואם יתברר שאותה שיטה בטעות יסודה, יכולים לשנות מנהגם. משא"כ בנידו"ד שאין הנידון אם הם עשו כשיטה מסויימת [שאסור] וכעת רואים שהאמת כהדעה השניה [שמותר], אלא הנידון הוא על הצד שכל מה שלבשו ארוך בעבר היה מחמת 'חומרא' על הדין

נח). אחר כך ראיתי מה שכתב הרב עדס בזה (בנספח ד' – סיכום המו"מ בינינו – אות ו בהערה), ולענ"ד הדברים מבוארים היטב כבר בדבריי הקודמים (הן בתגובתי לרב יונה אות ג, והן בדבריי בתגובה זו), ואי"צ להאריך בזה יותר.

רק זאת אעיר לגבי מה שכתב (ד"ה חלק) בשמי שמה שהפמ"ג (באו"ח סי' עה) כתב שמתחת לארכובה הנקרא קני"א [ברך] 'אפשר' אין חשש זהו משום שהוא מסתפק אם השוק זה החלק העליון או התחתון, ע"ש, הנה לא כתבתי כדברים האלה, וזה לא יתכן, שהרי רק בסדר חליצה עלה בדעתי להסתפק בזה, ואילו בפמ"ג חשב שהשוק הוא העליון אלא שבכ"ז כתב ש'אפשר' שמה שמתחת לשוק אין חשש, והטעם שזה רק 'אפשר' יש לבאר בשני אופנים:

א. שהרי כן הוא גם לשון הראב"ד (המובא ברשב"א ברכות כד.), וז"ל: פירש הראב"ד, ד"אפשר" דוקא ממקום צנוע שבה וכו', אבל פניה ידיה ורגליה וכו' "אין חוששין להן" וכו'. עכ"ל. וזהו בדיוק לשון הפמ"ג "אפשר אין חשש".

ב. משום דקאי בשיטת הט"ז דס"ל דהא דאמרינן שוק באשה ערוה היינו לחומרא דבשוק אפי' פחות מטפח אסור [וכמ"ש הפמ"ג מיד בסמוך "דלמעלה מארכובה פחות מטפח נמי"], ולשיטה זו אין לנו הכרח דלמטה מן השוק לא הוי ערוה אלא יש לנו רק הכרח דלמטה מן השוק לא אסור פחות מטפח אבל בטפח כשאר הגוף יתכן שכן [כי דוקא לפי הדרך ש"שוק באשה ערוה" בא לחדש שגם חלק זה הוי ערוה, א"כ זה מגדיר את הקצה של המקומות המכוסים וממילא מה שמעבר לזה לא הוי ערוה. משא"כ לפי הדרך של הט"ז, "שוק באשה ערוה" לא בא אלא לומר שהשוק הוא חמור משאר המקומות המכוסים (לאסור בפחות מטפח), וממילא ייתכן בהחלט שגם החלק התחתון הוי ערוה אלא שלא נאסר רק בטפח, כשאר הגוף, ולא ב"פחות מטפח" כהחלק העליון].

ולגבי שאר דבריו בהמשך, הדברים כבר מבוארים בגוף המאמרים, ואי"צ להאריך בזה יותר.

ותוספת צניעות וכיו"ב, שבזה ודאי שהוא נכנס בדין נדר¹. [ראה בזה במהרשד"ם (או"ח סי' מ ד"ה ואומר) שביאר את החילוק הזה יפה, וע"ע באריכות בספר הנפלא כל נדרי (פרק עו הלכה י - עמ' תשסח-תשסט, ובהערה שם). ואכמ"ל].



נט). ראה לשון הריב"ש (סי' שצט) שהבאתי במאמרי, ש"אפילו בדברים שלא קיבלו עליהם בני העיר בהסכמה אלא שנהגו כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה, אף הבנים חייבים לנהוג באותו גדר". עכ"ל. והביאו בשו"ע (יו"ד סי' ריד ס"ב). וכבר האריכו בזה בספרים שונים את ההיסטוריה של הצניעות עד כמה שהקפידו בזה אמותינו, עי' בספר לבוש מלכות (פרקים ז-ח). עש"ב. וכן האריכו בזה בבגדי תפארתך (עמ' מז והלאה). ע"ש. וכן עיין בזה באריכות בספר עולמות של טוהר. וכאן אעתיק את מה שליקט בזה בספר השוק והזרוע בהלכה (פרק יט בהערה), וז"ל: ומאחר שנתברר שהשוק הוא למטה מן הברך והוא בכלל מקומות המכוסים באשה דמדינא צריכה לכסותם, הדבר פשוט שדין השוק כדין שאר מקומות המכוסים, דלא סגי להו בכיסוי הבשר לחוד אלא צריכה לכסות גם את צורת הגוף. וזה פשוט שחובת כיסוי כוללת גם כיסוי הבשר וגם כיסוי הצורה, ואף גם עיקר ההרהור תלוי בצורה. ומטעם זה בכל הדורות שלפנינו [עד לפני כמאה שנה שנפרצו גדרות עולם] גילוי צורת הרגלים היה נחשב פריצות ועזות אפי' אצל אומות העולם, וכל הנשים הקפידו ללכת בבגדים רחבים וארוכים עד לארץ באופן שצורת כל השוק היתה מכוסה בכל מצב ותנועה, כמובא בספר עולמות של טוהר כרך ב', ואעתיק מדבריו בכמה מקומות. בעמ' 331. מדברי פרופ' ה. מ. יקובסקי [שעשה מחקר שלם ומקיף על הלבוש היהודי לדורותיו], ביחס לשנת תרס"ה: "למרות שבתי האופנה החלו לקפל מעט בשרוולים, אולם גילוי צורת הרגליים היה בתקופה ההיא מעשה נועז ופריצות, ולכן המשיכו לייצר שמלות ארוכות עד לארץ המסתירות לגמרי את צורת הרגל. קיצור באורך החצאיות והשרוולים החל סמוך למלחמת העולם הראשונה ולאחריה". ובעמ' 532 ביחס לשנים תר"כ-תר"ס: "בכל התמונות רואים כיצד הנשים (יהודיות וגויות) לבושות בבגדים ושרוולים ארוכים ובצווארון סגור ומוגבה, ובעיקר הקפידו מאד שצורת הרגליים תהיה מוסתרת לגמרי בשמלות רחבות וארוכות עד לארץ. פרופ' ה. מ. מציין שהאופנה בזמנם הצליחה להחדיר... אך עדיין היתה חובת הצניעות דורשת הסתרה של כל מראה הרגל, והתנאות האשה בצורת רגליה היה נחשב למעשה פריצות וגסות". ובעמ' 320 "יהודיות וגויות כאחד הקפידו על שרוולים עד כף היד, שמלות רחבות וארוכות עד לארץ וצווארון מוגבה". ובעמ' 526 הערה 7: "בחלק התחתון לא היתה פרצה מעולם, כי כיסוי והסתרת כל מראה הרגליים היה חוק בינלאומי, ובכל התקופות כיסו בשמלות רחבות מאד מהמתנים ועד לארץ". ובעמ' 527 תחת הכותרת "הסרטים-מות לצניעות" מתאר את הגורם לשינוי: "פיתוח התיאטרון ובעיקר פיתוח הסרטים נתנו את מכת המות לצניעות הלבוש ולקדושת המשפחה. אם בסוף המאה התשע עשרה ותחלת המאה העשרים (סביב שנת תר"ס) הלכו עוד נשות גויות רבות בכובעים שכיסו לפחות חלק מהראש ובמלבושים ארוכים עד לארץ, הרי שכחמש עשרה שנים לאחר מכן בשנים תרע"ב-תרע"ה הלכו בערים הגדולות בחצי שריוול ובחצאיות עד לברך, וככל שנחשפו יותר למורי הדרך - במאי הסרטים ומעצבי האופנה - התדרדרו יותר". ובספר תקנות והדרכות להרה"ק בעל שומר אמונים פרק י"א כתב וז"ל: אשר נקרא אצלנו בשם צניעות היה עוד לפריצות גדול נחשב בימים קצת קודמים, כמו למשל בימי נעורי לא היה ניכר איזו אשה נושאת בתי שוקים, כי הבגדים היו ארוכים עד המנעלים. עכ"ל. ע"כ מספר השוק והזרוע בהלכה. ואידך זיל גמור.

הערות הקוראים

הערות הקוראים

הוספה למאמר המערכת

בסוף מאמר המערכת בגיליון הקודם צריך להוסיף את שתי הקטעים הבאים:

דברים אלו אמורים בשנים כתיקונן. בשנה זו, תשפ"ד, אנו נכנסים לחנוכה מתוך מלחמה קשה ורבת-נפגעים ואתגרים, שעם ישראל נתון בה. בזמן הצרה, מתגלה גדולת העם היהודי הדבק בתורתו ובארצו. בשעת כתיבת הדברים, רבים מעם ישראל מחרפים נפשם בחזית, במלחמה זו. בנוסף, רבים מוסרים נפשם עבור עם ישראל במרכזים הרפואיים, באירוח משפחות, בתפילות מעומק הלב, ובעוד דרכים רבות.

לצערנו, כמעט מדי יום אנו מתבשרים על יהודים שנפלו על קידוש השם בהגנתם על עם ישראל. ויחד עם זה, אנו מתבשרים על מסירות ודבקות מופלאה בה', שמכוחה יוצאים רבים למלחמה זו, ואף על דקדוקי הלכה בשדה הקרב. בגיליון הקודם פורסם מקבץ הלכות חנוכה לחיילים, וגם כמה מהמאמרים בגיליון זה עוסקים ב'הלכות מלחמה' שהעיסוק בהן התרחב בימים אלה. יחד עם כלל ישראל, אנו מתפללים: 'הרם קרן ישראל עמך', 'שמחה לארצך וששון לעירך וצמיחת קרן לדוד עבדך'.

המערכת



הערה על מאמרו של הגר"י אדלר "ענייני חנוכה" (עמוד כ)

בענין מאמרו של הגאון הגדול ר' יצחק אדלר זצוק"ל בענין לכם בנרות חנוכה. כתב בנו, הגר"ר יהושע שליט"א, שהגם שמדין השתתפות בפרוטה אי אפשר להוכיח שצריך "לכם", אבל מכל מקום הוכיח הגר"י זצ"ל מדברי הפרדס שכתב ששליח אינו יכול להדליק משל השליח מוכח דבעינן "לכם". והביא את דברי מרן הגדר"ל שליט"א שדן בזה.

יש להעיר בזה, דדברי הפרדס ששליח אינו יכול להדליק בשל חבירו הן הן דברי רבינו דוד בפסחים דף ז' (שציין לו הגר"י בגוף המאמר), וכתב שם רבינו דוד שאם אדם נכנס לבית חבירו והדליק שם לא עשה כלום, כיון שצריך להדליק משל בעל הבית.

והנה שאלתי את הגאון המופלא ר' אהרון יהושע צוקער שליט"א (ה' ירפאהו ויסעדהו) האם נכון מה שמוכיחים מהר"ן שצריך "לכם" בנרות חנוכה (שהר"ן כותב שאכסנאי משתתף כדי שתהיה לו בעלות בנרות). והשיב לי שהוא טעות, כיון שדברי הר"ן לקוחים מדברי רבינו דוד, ובדבריו מבואר שאין זו כוונתו עכ"ד.

ורצונו לומר שבדברי רבנו דוד מבואר שהן אמת שהטעם להשתתפות בפרוטה הוא כדי שההדלקה תבוא מממונו של בעל הבית, אבל אין הגדר שצריך שתהיה הדלקה מגוף הממון שלו, אלא דהממון הוא היכי תמצי להגדיר שהדבר בא מכוחו של בעל הבית. ולכן אם השליח בא לחבירו והעמיד הדלקה, הרי ההדלקה לא הגיעה מכח בעל הבית.

ורבינו דוד שם הוסיף לחדש שאפילו כשבעל הבית תקן הדלקה והשליח עושה מעשה הדלקה על נרות בעל הבית, אינו יכול לברך אלא אם כן בעל הבית או בני ביתו נמצאים שם ויוצאים בברכה, כיון שההדלקה היא כעין מצות תפילין שהשליח אינו יכול לברך, כיון שהמשלח מקיים מצוה שמונח תפילין על זרועו. והכי נמי המשלח מקיים מצוה שמודלקים נרות חנוכה ברשותו. וכדברי רבנו דוד אלו מבואר בב"ח סי' תרע"ו בשם המהר"ח אור זרוע ובמ"ב תרע"ה סק"ט. והגם שלגבי תפילין סגי בהנחה על ידי קוף, ובחנוכה בעינן מעשה גברא, מ"מ גדר המצוה הוא תוצאת המצוה שנעשתה מכוח הדלקה, ולא עצם פעולת המצוה. וכלשון הפמ"ג תרע"ט שדן איך יכול למנות שליח להדלקה אחרי שקיבל שבת, וכתב 'ויש לומר דלאו שליחות ממש הוה, כיון שממונו הוא, ואחר מעשה קוף עביד'.

ונייהדר לדידן, שלפי המתבאר בדברי רבנו דוד בגדר הסיבה ששליח אינו יכול להדליק בשל חבירו, כך יש לפרש בדברי הפרדס. ואם כן אין לנו מקור מדברי הפרדס לחדש שיש דין בעלות על השמן בנרות חנוכה, וכדברי מו"ר הגרא"י צוקר שליט"א.

ולפי זה מה שהוזכר 'ממון' בראשונים לענין נר חנוכה, פירושו כמו לענין ממון המזיק דקי"ל שחייב על ממון המזיק, אבל אם מעמיד בהמת חבירו על קמת חבר אחר, מתחייב מדין ממון המזיק כמש"כ התו' בבא קמא נ"ו: ד"ה המעמיד דגדר ממון המזיק הוא שדבר הבא מכוח חשיב ממון. אלא דלגבי אכסנאי שאינו מתעסק כלל בהכנת הנרות ואינו מעמיד הדלקה, בעינן

(א). עי' אסיא צ"ה צ"ו עמ' 187 בקשת המשפחה לנקוטי שמעתי. ואכתוב כמה גרגירים ששמעתי ממנו. א- בענין ליל התענית, דדעת השו"ע סי' תקס"ה שיש לומר עננו, ומנהיגינו שלא להזכיר עננו כמש"כ בכה"ח ס"ק טו"ב. אמר לי שאפשר לומר עננו ללא הזכרת התענית, דעיקר תפילת תענית הוא עצם הבקשה ולא הזכרת היום (כפי נוסח הירושלמי ברכות פ"ד), ועיי' ט"ז שם. ב- בענין הקורא פסוק כמין זמר, אם קי"ל ככלה רבתי (א' הלכה ו') שרק בשיר השירים נאסר, או כרש"י בסנהדרין (ק"א) שכל הפסוקים נאסרו, פתח לי את הראב"ן הירחי על כלה רבתי, שהקל אפילו בשיר השירים באופנים מסויימים. ג- כשהיה צריך למצוא איזה פסוק בקונטרס לקח את הספר והשליח אותו לשלחן בצורה שאינה מכובדת, להדגיש שאין לזה קדושת ספר. ד- לדעת הראשונים שאי אפשר לברך על ס"ת חסר, איך אפשר לברך על ס"ת בזמנינו שלא בקיאים בחסירות ויתירות, השיב שאין דין לקרוא בס"ת של משה רבינו, אלא בס"ת של השולחן ערוך. וטענתי שלפי זה אתיא דלא כשאגת אריה סימן ל"ו שפטר מטעם זה כתיבת ס"ת בזמנינו, והשיב לי דאין הכי נמי שדברי השאנ"א צ"ע.

(ב). וז"ל ואף על פי שאין הבהמה שלו חייב מטעם שן ורגל דאע"ג דכתיב בעירה כדידיה חשיבא הואיל והוא עשה כמו מדליק פשתנו של חבירו בנרו של חבירו.

השתתפות בפרוטה, דמהני להחשיב זאת כממונו כפשוטו. ולפי זה כל המשך דברי הגר"י אדלר זצ"ל קיימים, שיש לחקור איך על ידי קנין מעות מהני להחשיב ממונו. אלא דלהנ"ל אפשר לומר באופן נוסף דלא בעינן קנין ממון גמור, אלא סגי בזה שיהיה לו שיעבוד ממוני על השמן, וסגי בזה להחשיב שההדלקה הגיעה גם מכחו.

שמואל עדס



הערה על מאמרו של הרב דניאל אדר "מספר הנרות שיש להדליק בחנוכה מידי יום לפי מנהג המהדרין מן המהדרין" (עמוד ס"א)

בס"ד

לכבוד מערכת ירחון האוצר

ראיתי את מאמרו של הרב דניאל אדר בירחון האחרון בענין מספר הנרות שיש להדליק בחנוכה מידי יום, ובסוף המאמר נשאר בתימה על מנהג אשכנז, וכתב דברים שלא כדת (וכמו שהעיר לו העורך). ופלא שלא שלחתם אותו אל מאמרי אשר כתבתי בירחון האוצר לפני שנתיים (גיליון מח), אשר בו ביררתי היטב מתי ולמה נשתנה המנהג באשכנז, והראיתי בעליל שיסודתו בהררי קודש בתשובת רב שר שלום גאון וראבי"ה, וגם ביארתי למה נהגו שהנשים לא מדליקות².

דוד אריה הילדסהיים



הערה על מאמרו של הרב יהודה קרמר "ענפי הנוסח בכתבי היד של תחילת מסכת ברכות" (עמוד תנ"ד)

א.

בעזה"ש"ת

לכבוד מערכת ירחון האוצר הי"ו

עבודתו הנפלא של הרב יהודה קרמר שיחי' ראוי לשבח, וניכרת בו רב טרחתו אשר טרח לברר וללבן את כל הנוסחאות בדפים הראשונים של מס' ברכות. כשתמצא לומר, זהו באמת עיקר כוונות התוכנה של 'הכי גרסינן', שיתבררו ויתלבנו על ידו כל הנוסחאות המקוריות שבתלמוד. הלואי שהוא ואחרים ימשיכו בדרך זו לברר את כל חלקי התלמוד, ולהוציא לאור ש"ס שלם המכיל את כל הנוסחאות באופן מסודר ונאה, כמו שעשה בדפים הללו.

ג). מו"מ בזה בין הרב אדר והרב הילדסהיים יתפרסם בגיליונות הבאים אי"ה.

רציתי רק להבהיר דבר אחד. הכותב יש לו הנחה פשוטה בראש דבריו שהתלמוד לא נכתב עד אמצע ימי הגאונים. ומצא סמוכין לדבריו מלשונו של ר' אהרן גאון ז"ל. מבלי להיכנס אל כל טענות של חוקרי התלמוד בדבר זה, לדעתי זו טעות גמורה.

ראשית, הגע בעצמך, האם מסתבר לומר שכל התלמוד, כולל סיפוריו הארוכים של רב"ח בפרק המוכר את הספינה שבמסכת ב"ב, הרפואות הארוכות בפרק שמונה שרצים שבמסכת שבת, ועוד ועוד ענינים ארוכים ומסובכים שבתלמוד, נמסרו כולם בע"פ?

שנית, הרי הרמב"ם מעיד [פ"ט' מהל' מלוה ולוה ה"ב] שהי' בידו העתקת התלמוד ישן נושן בן חמש מאות שנה כתוב על גוילים, שבדק בו לברר נוסח הגמרא. וכבר חישב החיד"א וכתב [שם הגדולים, קונטרס אחרון, ערך גמרא] כי לפי החשבון נמצא כי אותו העתקה של הגמרא נכתב ק"ע שנה אחר חתימת התלמוד.

וכן יש בידינו כמה כתבי יד שנקוב בהם תאריכים מוקדמים מימי רבנן סבוראי, באופן כי הדבר ברור שהתלמוד ודאי 'נכתב' עוד בימי האמוראים, ואכמ"ל.

הכותב לכבוד התורה ולומדי'

אברהם מנחם הורוויץ, בעמח"ס לב מנחם



ב.

ראשית, אבהיר שאין השאלה הזאת אם נכתבה התלמוד בתקופה קדומה או לא נוגע לעיקר מאמרי, וגם אם נאמר שנכתב התלמוד בזמן האמוראים עדיין החלוקה של כתבי יד לקבוצות במקומה עומדת.

אמנם לחוקרים הטוענים שהתלמוד נלמד בעיקר בע"פ ושרק בתקופה מאוחרת התחילו לכותבו יש כמה ראיות, והלא הם כתובים בספרו של ע' פוקס, תלמודם של גאונים, עמ' 51 ואילך, עיי"ש באורך. והרוצה לחלוק צריך לדון בכל ראיותיהם. הסיבה שקיבלתי דעה זו היא מפני השינויים הגדולים שבין הענפים, שכל מעיין יראה שקשה לתלות שינויים אלו בטעויות סופרים, וכפי שכתבתי במאמר.

ולדוגמא אציג טבלה מסוף דף ב ע"ב, דאי' שם אמר מר א"ל ר' יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים:

ענף-א	ענף-ג	ענף-ב
שפיר קאמר ליה ר' יהודה לר' מאיר אמר לך ר' מאיר מי סברת דאנא בין השמשות דידך קאמינא אנא בין השמשות דר' יוסי סבירא לי	שפיר קאמר ליה ר' יהודה לר' מאיר אמר לך ר' מאיר מי סברת אבין השמשות דידך קאמינא אבין השמשות דר' יוסי קאמינא	במאי קא מיפלגי בבין השמשות קא מיפלגי ר' יהודה סבר בין השמשות טובא הוי הילכך מבעוד יום טובלין ור' מאיר סבר לה כר' יוסי

דאמר ר' יוסי בין השמשות כהרף עין איפשר לעמוד עליו זה נכנס וזה יוצא	דאמר בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא איפשר לעמוד עליו	דאמר בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא איפשר לעמוד עליו
--	--	--

הנה נוסח ענף-ב במאי קא מיפלגי כו' שונה לחלוטין מהנוסח שבענף-א וענף-ג. אם נניח שעיקר הגירסא הוא כמו בענף-א או ענף-ג, ונאמר שהגמ' נכתבה כבר בימי האמוראים, נצטרך לומר שהסופר של כתב היד שממנו השתלשל ענף-ב במקום זה מחק את לשון הגמרא וכתב לשון חדש מדיליה. וגם אם תאמר שחשב שלשון שלו אתי שפיר יותר, הרי לא תמצא כדבר הזה בהגהות האחרונים ז"ל, שהרי הם לא הגיהו אלא במקום שנראה חילוף אותיות, או תיבה או שתיים, ורק במקום המוכרח. וא"כ מה נשתנה שבזמן סופר של ענף-ב חשב שיכול לכתוב נוסח הגמ' מחדש מסבא דנפשיה?

כמו כן, אם נתלה חילוף הנוסחאות בין השמשות כהרף עין וכו' בסופרים מגיחים וט"ס, קשה מאד להסביר מה הכריח אותם לשנות את הסדר ולנגוע בנוסח הגמ' כבתוך שלו.

וכ"ז רק לדוגמא, ודוגמאות כאלו יש למכביר. אמנם אם נניח שהתלמוד נלמד בע"פ קל מאד להבין שייווצרו חילופים כאלו במשך השנים.

ועתה בעז"ה אבאר למה אין בטענותיו של מר לדחות הראיות של החוקרים:

א. כבודו טען שאינו מסתבר שנמסר כל התלמוד בע"פ, שהרי יש הרבה סוגיות מסובכות ואיך זכרו הכל. אמנם לענ"ד אין בזה הכרח, וכי מופרך לומר שהיו להם מוחות חזקות מאיתנו, ופרט שהיו מלומדים בכך, או אם נאמר שהיו יחידים בעלי זכרון טוב ושאר התלמידים סמכו עליהם. והרי קודם סידור התלמוד בודאי כך היו פני הדברים. ומי יודע אם אנחנו היינו מוכרחים לזכור כל התלמוד אם זה היה חוץ מגדינו. ואין ספק שבזמן הגאונים נתנו דגש על הזכירה, ובחנו את התלמידים בזה. וכי בישיבתו של ר' אהרן גאון, שלא למדו מספרים, לא למדו אגדות דרבב"ח? ולכן אינני חושב שיש בזה להפריך את ראיות החוקרים.

ב. לשון הרמב"ם בפט"ו מהל' מלוה ולוה ה"ב: והגיע לידי במצרים מקצת תלמוד ישן כתוב על הגוילים כמו שהיו כותבין קודם לזמן זה בקרוב מחמש מאות שנה עכ"ל. מסתבר לומר שזו רק השערת הרמב"ם ע"פ מה שראה שנכתב על הגוילים. ובאמת הקטע גניזה המוקדם ביותר שמצאו בגניזה (המתוארך סביב לשנת 1000 למספרם) נכתב כמגילה על הקלף. מאידך, גם קרוב לה' מאות שנים לחיי הרמב"ם הוא כבר תחילת ימי הגאונים, וכבסמוך.

ג. כתב שיש לנו כת"י שמנוקבים בהם תאריכים מימי רבנן סבוראי. אמנם לא ידעתי אלא על תאריכים מחצי מאה השמינית למספרם¹, שהוא כבר בימי הגאונים ולא בימי הסבוראים.

(ד). ראה בענין ה'תנאים' וה'גרסנים' ב'תלמודם של גאונים' עמ' 39 ואילך ועמ' 112 ואילך.

(ה). ראה שם עמ' 62 הע' 63.

(ו). ראה שם עמ' 60 הע' 55 וש"נ.

(ז). ראה שם עמ' 61 ובאריכות בעבודותו של ד' רוזנטל למשנה עבודה זרה עמ' 96 ואילך.

והגם שיש ראיות שנכתבה התלמוד בתחילת זמן הגאונים, מסתבר שהיה מע"פ לכתב, ולא העתקה מזמן האמוראים, וגם הלימוד המשיך להיות בע"פ בישיבות הגאונים. וא"כ נראה לומר שהעותקים המקוריים של התלמוד נכתבו בנפרד מע"פ לכתב, ומזה שינויי הנוסחאות ביניהם. וגם א"א לדעת אם כל העותקים האלו נכתבו בזמן אחד או בתקופות שונות. סוף דבר, מכל האמור נראה שאין בדבריו בכדי להפריך קביעת החוקרים בזה, ובודאי שיש מקום להאריך בניהול זה.

יהודה קרמר



ג.

בס"ד

האמת אגיד כי לא ראיתי כלל את דברי החוקרים בזה, ורק כתבתי מה שנראה לפי שיקול דעתי, וממה שידעתי מדברי הרמב"ם והכתבי ידות, אמנם כמובן אין טעם להתווכח עד שנראה את כל דברי החוקרים בזה בעיון, ולהכריע בראיותיהם לכאן או לכאן. ומ"מ אשיב על מה שכתבת, וכדלהלן.

נכון שענף ג' מראה בעליל שאין זו העתקה משובשת מענף א' או ב'. ומ"מ איני יודע למה נוטה מר לומר כי זה ראי' שנכתבה בזמן הגאונים, שמא בזמן חתימת התלמוד היו כמה העתקות, שנכתבו ע"י תלמידי רבינא ורב אשי או תלמידי תלמידיהן, והם הרשו לעצמן לשנות סגנון הדברים כפי היאות לדעתם, באופן שאין חילוקי הענפים הכרח על איחור כתיבת התלמוד.

ומה שהשיב על כשרון הזכירה של קדמונינו ז"ל, ח"ו לא עלתה על דעתי לפקפק בזה, ובכלל אין אני מעיזים להעריכן כלל. אלא כשם שאמרו בגמ' גיטין ס' א' על ספרי אגדתא כי נתמעט הלב והתורה משכחת, הכי נמי מסתבר לומר שחששו על כל התלמוד שתשתכח, וכמו שכתב שם רש"י בעמוד ב'. אלא שאתה אומר שחשש זה עלה רק בימי הגאונים, ואני אומר החשש עלה בזמן חתימת התלמוד.

ק"ע שנה אחר חתימת התלמוד הי' באמצע זמן רבנן סבוראי. ועל האומר שהרמב"ם כתב כן מתוך השערה מוטעית, אני אומר לא דבר ריק היא מכם וכו'. ובענין כתבי יד קדומים, כפי הנראה טעיתי בזה.

והנלענ"ד כתבתי, ואת אשר תבחר תקרב

אברהם מנחם הורוויץ



ד.

מכיון שיש לחוקרים הנ"ל עוד ראיות, לענ"ד סביר יותר לתלות החילופים בסיבה זו מלתלותו בהשערה אחרת לא מבוססת.

האוצר ♦ גיליון פ"ז

לשון הרמב"ם משמע שכן הוא שיער בעצמו, ולשונו "בקרב מחמש מאות שנה" יכול להתקיים גם על ארבע מאות שנה קודם זמנו, שהוא כבר בימי הגאונים.

יהודה קרמר

