

בס"ד

ירחון

האוצר

אייר ה'תשע"ט

גיליון כ"ח

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

הרב יוחנן ברנשטיין

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

א בשער האוצר

אוצר הגנזים

ה קריאת שני שמות בזמן הגמרא
הגאון רבי שלמה דוד כהנא זצ"ל

אוצר הזמנים

ט השוכח לספור יום אחד ספירת העומר האמנם אינו יכול להמשיך לספור בברכה
הרב עמנואל מולקנדוב

טו צורות ספירה שונות ב'ספירת העומר'
הרב אהרן מיטלמן

כ הפסק בין ברכה למצווה
הרב שרגא בויאר

כו פתיחת מספרה בספירת העומר
הרב אלחנן פרינץ

כט כבוד התורה או כבוד תורתו של החכם
הרב עמיחי כנרתי

לג אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת רוב ציבור
הרב הראל דביר

נג בעניין פסח שני
הרב ישראל מאיר בריסקמן

נו לאופייה של העלייה למירון בימי האריז"ל והבית יוסף
הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

אוצר אורח חיים

עו עוגיות פפושדו, מצת ביצים ומצה עם פרי [הוספות ומכתבים]
הרב עידוא אלבה - הרב עמנואל מולקנדוב

קלד הערות וקושיות: בדעת ר"ת שאשה פסולה לעשיית ציצית - הרב אהרן הכהן פרידמן

מפתח האוצר

אוצר יורה דעה

בגדרי ריחא וזיעה והדין בתנורים ומקום פתוח קלז
הרב אריה אידנסון

המעייין בישוב עזניה קסה
הרב יואל שילה

מנהגי אבלות של אשת המת כשעדיין לא התבררה לגמרי מיתתו קפו
הרב אפרים כחלון

אוצר חושן משפט

עדות בדיני ממונות ובדיני נפשות ובדבר שבערוה קצז
הרב יעקב דוד אילן

אוצר חקר ועיון

ברכות שמונה עשרה כנגד סדרן של נביאים ריח
הרב חיים מצגר

זיהוי שבטו של כל שופט רכו
הרב שמואל ישמח

מחלוקת רבי חיים מבריסק והחזו"א בסברת אשו משום חציו בשיטת הרמב"ם רנה
הרב אליהו מרגלית

הערות וקושיות: בעניין עצות לזכרון - הרב יחיאל אומן * שומע אזעקה באמצע תפילה או לימוד או עשיית מצוה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ רסט

הערות הקוראים

הערות הלכתיות על הלכות ליל הסדר ערב
'מקום שנהגו' - בזמננו בא"י ערב
בדברי הרמב"ם בעניין ספור יציאת מצרים רעג
הטעמים מדוע אין גומרים את ההלל בכל ימי הפסח רעט

כתובת המחברים למשלוח הערות רפ

בשער האוצר

ישתבח הכורא ויתהלל היוצר אשר נתן לנו תורתו תורת אמת, בהגלות נגלות אור יקרות, ירחון "האוצר" גיליון כ"ח - אייר התשע"ט, האוצר בתוכו חידושי תורה יקרים בכל מקצועות התורה, שנתחברו בידי אומן, ע"י חובשי בית המדרש ותופשי התורה די בכל אתר ואתר.



אנחנו בעיצומם של ימי הספירה, בהם נוהגים מנהגי אבלות על תלמידי ר"ע אשר כולם מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, עד שהיה העולם שמם. ונראה לבאר שמה שלא נהגו כבוד זה בזה בדרגתם הגבוהה, הייתה בחסרון החשבת ייחודיותה של תורת כל תלמיד חכם וחכם, וממילא תורתם של עשרים וארבע אלף התלמידים לא הייתה חשובה אף כתורת חמשת התלמידים שהעמיד ר"ע לבסוף, שהם למדו להחשיב את תורתם ותורת חבריהם.

ומכאן נלמד איך אנו צריכים להחשיב ולהעריך את דברי התורה של כל חכם וצורב, קטן כגדול, ודבר זה בא לידי ביטוי באוצרנו בס"ד. ידוע בשם הגר"א פינקל, ראש ישיבת מיר זצ"ל, שהיה משתבח בעצמו ששמע כמה אלפי מערכות חידו"ת על יאוש שלא מדעת, דבר שנבע מהחשיבות ואהבת תורה שהייתה לו, להעריך ולייקר תורתו של כל חכם, יהיה איזה שיהיה. רק כך אפשר לקבל ולהנחיל התורה לדורות הבאים.



בירחונינו זה באו במדור גנוזות מכתב מהגאון רבי שלמה דוד כהנא זצ"ל, ראב"ד ורשה, אל הגר"א הרצוג זצ"ל, העוסק בעניין קריאת ב' שמות בזמן הגמרא. באוצר הזמנים - דברי תורה בענייני דיומא, בענייני מצוות ספירת העומר: השוכח לספור יום אחד האם יכול להמשיך לספור בברכה (מהי דעת הבה"ג לפי המקורות בדברי רבותינו הגאונים והראשונים הידועים כיום); צורות ספירה שונות, כמו ספירת ארבעים חסר אחת, או שלוש ועוד שלוש; האם כשסופר ב' ימים מספק (כדברי הדבר אברהם) יש חשש הפסק בין הברכה למצווה. בעניין מנהגי הספירה: היתר פתיחת מספרה בימים אלו, ומאמר על כבוד התורה וחכמיה. מענייני פסח שני: מאמר בהלכה על אופן חישוב הטמאים והטהורים ומאמר באגדה על ייחודיותו של קרבן פסח כקרבן ה'. ולקינוח, מאמר מרתק על ההיסטוריה של עליה למירון ואופייה.

באוצר אורח חיים, התכתבות ענפה בנידון שבגיליון הקודם על מצה עשירה והמסתעף, בו יבואו תשובות החכמים המתירים ותגובות האוסרים. באוצר יורה דעה - בגדרי זיעה וריחא בסוגי' הגמ' ובתנורים מודרניים; על טבילה במעיינות נובעים זורמים וביטול החששות שעוררו עליהם; ומאמר הלכתי מיושבי על מדין האם רשאית אישה לנהוג מנהגי אבלות על בעלה כשעדיין לא התבררה מיתתו להיתר נשואיה לאחר (כמקרה שאירע לאחרונה עם התרסקותו של מטוס "אתיופאן אירליינס"). באוצר חושן משפט - מאמר מעמיק על החילוקים בין עדות ממון לעדות נפשות ועדות דבר שבערווה לעניין נמצא אחד מהן קרוב או פסול ועוד. ובאוצר החקר

והעיון - עיון בדרכם בהלכה של רבי חיים מבריסק והחזו"א בסוג' אישו משום חיצו; פתיחה לספר שופטים העוסק בזיהוי שבטי השופטים, המושתת על מאמר חז"ל "אין לך שבט ושבט שלא העמיד שופט"; ומאמר השוואתי המראה שסדר התפילה נתקן כנגד סדרן של נביאים וכתובים.



נקבל בברכה את הכותבים שהשתתפו בגיליון זה לראשונה: הרב אהרן מיטלמן - מרא דאתרא שכוונת 'אבי עזרי - חפציבה' מודיעין עילית (דבריו נכתבו ע"י הרב אריה לייב גולדשטוף); והרב חיים מצגר. יישר כחם ויישר כח כל הרבנים המשתתפים איתנו מידי חודש בחידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.



אוצר הגנזים

◆ קריאת שני שמות בזמן הגמרא ◆

הגאון רבי שלמה דוד כהנא זצ"ל*

ראב"ד ורשא

קריאת שני שמות בזמן הגמרא

אחוד רבנים עולי פולין

מחלקה לעניני עגונות המלחמה

בהנהלת הרב ר' שלמה דוד כהנא

(ראב"ד וורשה) רב בירושלים עיר העתיקה תובכ"א

ב"ה, ירושלים, מ"ו למספר בני ישראל, תשי"ב.

כבוד ידיד בית ישראל הגאון הגדול מרן רי"א הרצוג שליט"א, שלום וברכת החג.

מאד לבי דוי שמפני מחלתי הנני מנותק ממרן שליט"א זה עידנים, ומתנחם אנכי כשעולה בידי לפעמים להתקשר בדברי תורה.

זה איזה שבועות ראיתי בהצופה בשם הדר"ג, שהזכיר כמה פעמים שנמצאים בשמות תנאי ואמוראי שנקראים בשני שמות.

בלמדי מסכת נזיר ראיתי בדף נ"ו¹ מחלוקת תנאים אם חייבים על ביאת מקדש בטומאה, שאין הנזיר מגלח, ונזכר דברי רבי יהושע בן פתור ראש². ורש"י³ ותוס'⁴ מפרשים, שפתור ראש הוא שם אביו של רבי יהושע⁵. אינני זוכר אם שם זה נזכר על ידי מעלתו.

(*) הגאון רבי שלמה דוד כהנא זצ"ל נולד בשנת ה'תרכ"ט בעיירה יאנובה שעל יד העיר קובנה, ולמד בישיבת וולאז'ין אצל מרנן הנצי"ב והגר"ח מבריסק זצ"ל. לאחר נישואיו לבת הגאון רבי שמואל זנוויל קלעפיש זצ"ל, דומ"ץ ורשא, שקד על תלמודו בכולל הפרושים בקובנה ונסמך להוראה על ידי הגאון רבי יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל. בשנת ה'תרנ"ה התמנה כרב בעיר ורשא, ולאחר מלחמת העולם הראשונה פעל רבות עם גדולי הדור למען כינון אגודת הרבנים בפולין וסיוע ליהדות רוסיה. פעולותיו הנודעות היו למען התרת עגונות לאלפים, הן לאחר מלחמת העולם הראשונה בורשא והן לאחר מלחמת העולם השנייה, כאשר עלה לארץ ישראל וקבע את מושבו בעיר העתיקה בירושלים. כמו כן כיהן כרבה של העיר העתיקה, שימש כנשיא אחוד הרבנים יוצאי פולין, ויסד את ישיבת ההוראה וכולל אחיעזר.

לאחר נפילת הרובע היהודי בשנת ה'תש"ח התגורר בשכונת מקור ברוך בירושלים, עד פטירתו ביום שישי, כ"ז בכסלו ה'תשי"ד, ומנוחתו כבוד בבית הקברות סנהדריה.

להלן מכתב ממנו (מתוך ארכיון המדינה פ-4252/17) בענין קריאת שני שמות בזמן הגמרא, ובו הוסיף מקור למאמר שנכתב בנושא זה. נערך ע"י הרב אלישע חן.

1. ע"ב.

2. שהיה יושב ודן לפני רבי מאיר בהלכה, כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה חייבין עליה משום ביאת מקדש, וכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה, אין חייבין עליה משום ביאת מקדש וכו'.

3. שם ד"ה בן פתור ראש, כך שמו.

4. שם בד"ה ורבי אליעזר, כך שם אביו.

5. וכן פירש הרא"ש שם. אמנם, בתוספתא התם פרק ה' הלכה ג' היא הגירסא רבי יהודה בן בתירה, ובתוספתא באהלות פרק ד' הלכה ז' גרסי רבי יהודה בן פתירוש, והגר"א שם הגיה בן פתורא. והמאירי בפתיחתו לאבות גרס שם בן פתירוש, וכתב דנראה שהוא רבי יהודה בן בתירה. ובשיטה לחכמי איורא כתוב, רבי יהושע בן בתור הראש, ושם בהערה ע"ד ציון שבכתב יד מינכן

בכבוד והערצה וברכת חג מתן תורתנו

שלמה דוד כהנא



גריס בן בתירא, וכגירסאות דלעיל.

והנה בשו"ת מהרש"ם חלק ח' סימן ר"ח ובשו"ת אפרקסטא דעניא חלק ד' סוף סימן שע"א למדו משם בן פתר ראש ועוד דוכתין, דאף בזמן התנאים והאמוראים היו שנקראו בשני שמות, ודלא כמו שכתב הנודע ביהודה תנינא או"ח סימן קי"ג. וכיוצא בזה כתב בשו"ת חתם סופר אה"ע חלק ב' סימן י"ח. אלא דלפי הגירסאות האחרות חזינן דליכא ראייה מהכא.

אכן, גם על פי הגירסא שלפנינו, ביאר בספר חוסן רב (תורת הנזיר שם) דלדברי הנודע ביהודה יש לומר דהיה שמו פתר לבד, וראש הוא תואר להיותו ראש גדול ליהודים. ואף רש"י ותוס' שכתבו דכך שמו, אין כוונתם דנקרא בשני שמות אלו בעצם וראשונה, אלא לאפוקי דלא נימא שנקרא כן על שם עירו שנקראת פתר, שכן מצינו תואר בן בדברי רז"ל על שם העיר, כמו בן עיר ובן כרך וכדו'. וסיעתא לדבר מדציין רש"י דבריו על התיבות בן פתר ראש, ולא על פתר ראש לבד, ופשיטא דלא נקרא בשם בן נמי, אלא היה בנו של פתר. ובאופן אחר נקט דאפשר ששמו היה ראש, כשם אחד מבני בנימין, ופתר הוא כינוי כמו ופתר אין אותו וכו', או כמו פטרון בלשון אשכנז דפירושו שר ושלטי, יעוין שם באורך.

ועיין עוד מה שכתבו בזה בסדר הדורות ערך רבי יהושע בן פתר ראש, שפע חיים מכתבי תורה חלק ה' עמ' כ"א, וספר לחקר שמות וכינויים בתלמוד מאת הגאון רבי ראובן מרגליות זצ"ל עמ' נ"ט הערה י"ב.

אוצר הזמנים

השוכח לספור יום אחד ספירת העומר האמנם אינו יכול להמשיך לספור
בברכה ♦ צורות ספירה שונות ב'ספירת העומר' ♦ הפסק בין ברכה
למצווה ♦ פתיחת מספרה בספירת העומר ♦ כבוד התורה או כבוד
תורתו של החכם ♦ אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח
בטומאת רוב ציבור ♦ בעניין פסח שני ♦ לאופייה של העלייה למירון
בימי האריז"ל והבית יוסף

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

השו"כ לספור יום אחד ספירת העומר האמנם אינו יכול להמשיך לספור בברכה

בשו"ת יצחק ירנן (ח"ה סי' נ"ב; ח"ו סי' י"ט; ח"ז סי' מ"ד) האריך לבאר שמי ששכח ולא ספר ספירת העומר יום שלם יכול להמשיך לספור בברכה, על אף שהשו"ע בסי' תפ"ט ס"ח פסק שלא יכול לספור בברכה, עפ"י דברי התוס' בשם בה"ג. ומרן הגרע"י זצ"ל (חזו"ע אבלות ח"א עמ' קפ"ח) תמה עליו שהרהיב עוז לחלוק ע"ד מרן השו"ע ושאר האחרונים ולא חשש לסב"ל, עי"ש [וע"ע בחזו"ע יו"ט עמ' רל"ו]. והרב אברהם קוסמן ג"כ האריך מדנפשיה (בקולמוס - הגיליון התורני של עיתון משפחה, גיליון 100, שנת תשע"א) שאין לחוש לדעת בה"ג שהביא השו"ע, והרב זמיר כהן בשו"ת נור כהן (ח"ב סי' י"ח) דחאו עי"ש. אולם, נראה שאכן העיקר הוא כדברי הר"ב יצחק ירנן, וכפי שהעלה הרב אברהם קוסמן, וכמו שנבאר בעזה"י.

הנה, התוס' במנחות ס"ו ע"א (ד"ה זכר ובמגילה) דף כ' סוף ע"ב (ד"ה כל הלילה) והרא"ש בסוף פסחים כתבו בשם בה"ג שמי שלא מנה לילה אחד לא יכול להמשיך למנות בברכה בשאר הלילות, דבעינן תמימות. ועפ"י פסקו התרה"ד בסי' ל"ז והשו"ע הנ"ל להחמיר כדעת בה"ג, שלא להמשיך למנות בברכה.

אולם, האמת היא שאין כן דעת בה"ג ואף לא אחד מן הגאונים האחרים סבירא ליה כן, וכמו שנבאר.

הנה, בה"ג שחיברו ר' שמעון קיארא" כתב בענין זה בב' מקומות - בהלכות ספירת העומר [או הלכות עצרת] ובהלכות מנחות. בהלכות ספירת העומר [ח"א עמ' 299 מהדורת מק"נ ירושלים תשמ"ז] יש ב' גירסאות - גירסא א': ואי אינשי ולא בריך יומא חד מברך בשאר יומי ע"כ, וגירסא ב': 'לא' מברך בשאר יומי. ובהלכות מנחות [ח"ג עמ' 329 במהדורה הנ"ל] כתב וז"ל מר רב יהודאי גאון הכי הוי קאמר היכא דלא מנא עומר ליליא קמא לא מני בשאר לילותא מ"ט דבעינא שבע שבתות תמימות וליכא אבל בשאר לילותא היכא דלא מנא מאורתא מני ביממא ושפיר דמי ע"כ. ונראה ברור שהתוס' שהביאו בשם בה"ג - אין כוונתם להלכות מנחות, למה הביא בה"ג בשם רב יהודאי גאון, דהא שם הוא מחלק להדיא בין יומא קמא לשאר יומי, אלא כוונתם היא להלכות ספירת העומר, והם גרסו בדבריו 'לא' מברך בשאר יומי. אולם, יש ראיות ברורות שאין גירסא זו נכונה, אלא גירסא א', שהיא גירסת שא"ר בדברי בה"ג, 'מברך' בשאר יומי היא הנכונה, כפי שנפרט כעת. הריצ"ג בהלכות פסח עמ' ק"ט כתב וז"ל ובהלכות גדולות היכא דאינשי ולא בירכו על ספירת העומר מאורתא מברך למחר, ובמקצת נוסחי והיכא דאינשי ולא בירך מאורתא מברך בליליא דתנן דבר שמצותו בלילה כשר כל

א). כדעת הגאונים וראשוני ספרד, שהיו בקיאים טפי בסדר דורות הגאונים, ודלא כחלק מראשוני צרפת שייחסוהו לר' יהודאי גאון - עי' במבוא לבה"ג מהדורת מק"נ ריש חלק א'.

הלילה, ואי לא בריך מברך ביומא ואי אינשי ולא בריך חד יומא מברך בשאר יומי ע"כ. ומבואר להדיא שגרס כגירסא א', שמברך בשאר לילות. ונוסח זה שהביא רי"ג נמצא בשאלות כת"י ונדפס במהדורת מירסקי סי' קכ"ד עפ"י ארבעה כת"י עי"ש. וא"כ ודאי שזו הנוסחא האמיתית בבה"ג, שמקורו כאן מהשאלות (כמו במקומות נוספים), ודלא כמו שהביאו תוס' בשם בה"ג. וכ"כ המאורות בסוף פסחים וז"ל והיכא דאשתלי ולא בריך בחדא מן לילותא נראה שמברך כל יום המחרת ואם לא בריך ביום המחרת מברך וסופר כשיזכור כל שאר הימים שלא יפשע במצוות וכ"כ הרב בעל הלכות וכן עיקר, ויש גאונים אחרים שכתבו בענין אחר [וכוותו, כנראה, לרב יהודאי ולרס"ג, שחילקו בין לילה ראשון לשאר לילות – עי' לקמן] ולא נראו דבריהם ע"כ. וביראים מצוה רס"א כתב וז"ל כתב רב יהודאי גאון ואי איכא אינשי דלא בריך ספירת העומר בחדא זימנא מברך בשאר יומי ונראה הדבר ע"כ. וזה כנוסח השני שהביא רי"ג בשם בה"ג, וכנוסחא א'.

יש ראייה נוספת שגירסא א' היא האמיתית בדעת בה"ג. בהלכות מנחות הביא בה"ג את דברי רב יהודאי גאון, שמחלק בין לילה הראשון לשאר הלילות, ומדברי רב יהודאי מבואר שמי שלא ספר לילה אחד משאר הלילות – סופר בשאר הלילות בברכה, דהא כתב היכא דלא מנא ליליא 'קמא' 'לא' מני בשאר לילותא – הא בשאר הלילות מונה בברכה בשאר הלילות. אלא שלאחר מכן הוסיף שבליילה הראשון אם לא מנה בלילה לא יכול לתקן בבוקר והפסיד לגמרי, אולם בשאר הלילות יכול לספור ביום במקום בלילה, אבל גם אם לא ספר ביום ממשיך לספור מכאן והלאה בברכה, וכמו שמבואר מתחלת דבריו [וכן מבואר להדיא בדעת רב יהודאי גאון בדברי רה"ג שנביא לקמן]. אולם, אם הוא עצמו ס"ל שאף בשאר הימים לא ממשיך בברכה – איך הביא בשתיקה את דעת רב יהודאי גאון דלא ס"ל כן? אכן, אם נאמר דגרסינן 'מברך בשאר יומי' אפשר לומר דהתם איירי בשאר הימים, ובהלכות מנחות הביא את דברי רב יהודאי גאון שביום הראשון בלבד אם שכח לא ימשיך בברכה.

ועוד ראייה, דהא הגאונים והראשונים שנביא לקמן הביאו בשם רב יהודאי גאון ורס"ג שמחלקים בין לילה הראשונה לשאר הלילות, וחלקו עליהם, ואף אחד מהם לא הביא חידוש גדול יותר בשם בה"ג שאף בשאר הלילות אם שכח לא מברך. וע"כ שגם שאר הגאונים והראשונים גרסו בדעת בה"ג כגירסא א', שאם שכח מברך בשאר הלילות.

וא"כ התבאר באר היטב מכמה ראיות חזקות וברורות שהגירסא האמיתית בדעת בה"ג היא שמי שלא מנה לילה אחר 'מונה' בשאר הלילות, ודלא כגירסת התוס' והרא"ש בדעת בה"ג. ומרן הגרע"י זצ"ל בחזו"ע יו"ט שם הביא בשם ספר פני משה שכתב לפקפק על מה שכתבו התוס' בשם בה"ג וכו' וכתב עליו הרב זצ"ל שידוע שיש נוסחאות שונות בבה"ג ואין לסמוך על הנוסח שבידינו וכו' עי"ש. אולם, לפי האמור אין זה ענין לנידונו, שמוכח מכל הגאונים והראשונים שגרסו כן וכגירסא א' וכנ"ל.

ואף אם נאמר שלא יצא הדבר מידי מחלוקת – מ"מ הוי ספק בדעת בה"ג, ואין ספק בדעת בה"ג מוציא מידי וודאם של שאר הגאונים והראשונים, אולם לפי האמת נראה שאין בזה ספק וכנ"ל.

אולם, דעת שאר הגאונים והראשונים היא שאין חילוק בין לילה הראשון לשאר לילות, אלא בכל גוני ממשיך לספור בברכה. הריצ'ג בעמ' ק"ח בסופו כתב שמר רב כהן צדק אמר מי ששכח ולא בירך לילה הראשון מברך והולך בשאר לילות, מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר ויהא ריחו נודף ע"כ. וכ"ד רה"ג בתשובה שהובאה בקצרה [ובטעויות] בריצ'ג עמ' ק"ט ובאורך בתשובת הגאונים אסף תרפ"ט עמ' 212, וז"ל שאלה לרבינו האיי גאון. מאן דאישתלי ולא בריך על ספירת העומר בלילה הראשונה אשכחן פירושה משמה דאדוננו מר רב יהודאי ובפירושי אדוננו סעדיה גאון נוחם עדן דאמרי מי ששכח ולא ברך על ספירת העומר בלילה הראשונה אינו סופר שאר כל הלילות ואיתיאו ראייה לדבריהם דבענן שבע שבתות וליכא, וראינו למקצת גאונים דאמרי מי ששכח ולא ברך בלילה הראשונה חייב לברך שאר הלילות ואיתיאו ראייה האי טעמא מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר ודרשנו מאדוננו הכרעה ביניהם. תשובה אנחנו לא חזינא טעמא דמאן דאמר משום לילה ראשונה בענן שבע שבתות וליכא או מאן דאמר בענן תמימות וליכא ואם כן איזו לילה ששכח ולא ברך אפי' חמישית ששית ושביעית וגם של אחריהן כיון שחסר המספר יום אחד לדבריהם בענן שבע שבתות ובענן תמימות וליכא מה לי ראשונה מה לי שניה ושלישית כד טעי בראשונה ואמר לשניה אתמול הוה חד יומא בעומרא והאינדא תרין יומי בעומרא מאי חוסרנא איכא במניניה⁹.

ג). הבה"ל בס"ח ד"ה סופר הב"ד הריצ"ג הנ"ל בשם רה"ג ושכ"כ הא"ר בשם שה"ל מתשובת הגאונים וכתב שטוב לחוש לזה ולספור גם הספירה של אתמול יחד עי"ש, אולם, המעיין היטב בתשובה הנ"ל יראה שרה"ג כתב כן רק למטויה דרב יהודאי גאון ולהקשות עליו, שגם אם היינו סוברים שתימיות מעקב כדעתו - אם אומר אתמול היה כך וכך מהני, אבל רב יהודאי עצמו לא ס"ל כן, ואסר בכל גונא לספור אם לא ספר את היום הראשון. אכן, רה"ג גופיה לא ס"ל כלל כדעת רב יהודאי, וכמו שסיים הילכך לא שנא ראשונה וכו' ואם שכח ולא ספר סופר של אחריה, ולא הזכיר שסופר של אתמול ולאחר מכן של היום. וע"כ נראה שאין טעם לספור ספירת אתמול וגם היום, דזה דלא כמאן.

ובספר החינוך סי' ש"ו בסוף המצוה יש בזה ב' גירסאות: גירסת ד"ר היא מי ששכח יום אחד ייאמר אמש היו כך בלא ברכה ומונה האחרים עם כל ישראל, אולם בשאר דפוסים ליתא למשפט הנ"ל. ובמהדורות מכון ירושלים הדפוסו כגירסת הדפ"ר וציינו בהערה שבשאר הדפוסים ליתא למשפט הנ"ל. והנה בהדקמת מהדורת מכון ירושלים בהערה 11 כתבו שהם השתמשו בכתבי היד הטובים ע"ש, אולם בדקתי בג' כתבי יד שציינו הם שהשתמשו בהם [הראשון ותיקן מספר 163 משנת צ"ג, והשני רומא איטליה מספר 2857 משנת ק"ג והשלישי פרמא 928 משנת פ"ז] בספריה הלאומית ומצאתי בהם כגירסת כל הדפוסים ולא כגירסת דפוס ראשון - מצורף הצילומים:

[illegible][illegible][illegible]

ועוד מכדי תרי קראי אינון כל חד באנפי נפשיה קאים לחודיה תספרו חמשים יום ושבעה שבועות תספור לך ואמר אביי מצוה למימנא יומי ומצוה למימנא שבועי נהי דמאן דטעא בחד יומא ולא מנא אשכחו ביה רוחא למימר לית ליה תמימות [מאן] דלא טעה לענין שבועי אלא מן כד מטא יום שביעי [אמר] יומא דין שלים חד שבועא מן עומרא מאי רוחא אית ביה ולמאי מיפטר מלמימני שבועי ואף יומי גופיהו במאי מיפטר מלימני שארא בתר דאינשי ואי הוה (מני) מניינא דכל חד מעכב את כל המינין הוה מנו ליה רבנן עם הדברים המעכבים זה את זה כארבעת מיני לולב וכשבע הזאות וכארבע ציציות וכיוצא בהן הילכך לא שנא ראשונה ולא שנא דבתרה מצוה למימנא כלהון ואם שכח ולא ספר סופר של אחריה ע"כ. ומפורש שדעת רה"ג שבין בלילה הראשון ובין בשאר הלילות אם שכח סופר בשאר הלילות בברכה וכמ"ש הטור בשמו [ודלא כמו שמשמע מדברי הר"ן, וכמו שהסתפק בזה הב"י].

וכ"ד ריצ"ג שם, וז"ל ואנו אומרים כי בודאי אין לך תמימות אלא כשמתחיל למנות מערב ט"ז דהיינו לילה הראשון דאמר מר וכו' אמתי אתה מונה תמימות בזמן שאתה מונה תמימות בזמן שאתה מונה מבערב, הא למדת שאם שכח או נאנס ולא מנה מבערב אע"פ שמנה לאחר מכן לא עלו בידו תמימות, וטעמו של מר רב יהודאי נמי מהכא אבל להתעכב מלספור שאר לילות אינו מתעכב אלא סופר והולך ע"כ. ומבואר דס"ל דאה"נ אין זה תמימות אם שכח בלילה הראשון, אבל אין תמימות לעיכובא במצוה עצמה, ומברך על שאר הלילות אף שאין לו תמימות. והתוס' והרא"ש שהבאנו לעיל ג"כ דחו את דברי בה"ג [לשיטתם שיש בה"ג כזה] וכתבו שדבר 'תימה הוא ולא יתכן' לומר שאם לא ספר יום אחד לא יספור יותר עי"ש. וכ"ה בשו"ת מהר"ם דפוס פראג סי' ש"ב עי"ש. והאגודה במגילה בסוף פ"ב הביא בשם בה"ג שאם לא ספר לילה 'הראשון' לא סופר יותר בברכה, והקשה ר"י עליו שא"כ ה"ה בשאר לילות אלא בין לילה ראשון ובין שאר לילות סופר בברכה ואין בכך כלום עי"ש. וכ"ה בשיטה על מועד קטן המיוחסת לר' יחיאל מפריש" דף ד' ע"א ד"ה יצא שהביא בשם בה"ג בהלכות מנחות היכא דלא מנא עומר בליליא 'קמיתא' לא לימני בשאר לילותא וכו' – אומר ר' יצחק דליתא דהא לא אשכחנא בשום דוכתא דספירת ימים יהו מעכבות זו את זו, ואם שכח למנות בלילה אחד לא יניח בשביל כך למנות בשאר לילות עי"ש. וכ"ה בתוס' הרא"ש" למגילה כ' ע"ב וז"ל ובהלכות מנחות כתב מר יהודאי גאון דהיכא דלא מנה ספירת העומר בלילה קמא דלא לימני בשאר לילות כלל מ"ט משום דכתיב שבע שבתות תמימות ומדטעה שוב אינן תמימות, ואין נראה הכי לר"י משום דקיימא לן דספירת ימים אינן מעכבות זו את זו עי"ש.

וע"ע בספר המחכים עמ' 33, שכתב וז"ל ואמר מר יהודאי גאון שאם לא מנה הלילה 'הראשונה' שוב לא ימנה משום דכתיב תמימות, ואינו מיושב כ"כ מה בין לילה ראשונה לשאר

וזה מתאים למה שהעלנו בדעת רה"ג והריצ"ג שלמעשה אין צורך וטעם לספור את ספירת אתמול בנוסף לספירת היום דזה דלא כמאן.

ד. שהאמת שהיא לר' ידידיה בר' ישראל מגירנבורק, תלמיד ר' יחיאל מפריש ותלמיד מהר"ם מרוטנבורק, כפי שהאריכו לנכון במבוא בהוצאה החדשה של הספר הנ"ל, מהדורת מכון הרי פישל, ירושלים תש"ע, עי"ש.

ה. שאינם לרא"ש אלא לחכם אחר [כנראה ספרדי], כפי שהאריך לנכון הרב יוסף חיים שהרבני בקובץ חצי גבורים, חלק ט', עמוד תק"מ, והלאה עי"ש.

הלילות שהוא אומר שאם שכח למנות בהם שמונה בשחר בלא ברכה שמצותיה בלילה וכו' ע"ש, הרי שחלק על רב יהודאי אף בלילה הראשון. וכן המאירי בסוף פסחים הביא את הדעה שאם לא ספר לילה ראשון אינו סופר שוב ודחאה ע"ש. וכן הביא תלמיד הרשב"א שם את דברי רב יהודאי גאון ושיש מהגאונים שחולקים ושכ"ד רה"ג, ונראה שמסכים לזה ע"ש. וכן הרי"ד בספר המכריע סוסי' כ"ט [והביאו שה"ל סי' רל"ד] הב"ד רב יהודאי גאון וחלק עליו, מפני שכל לילה הוא מצוה בפני עצמה ומברכים בכל לילה ואין אחד מעכב חבירו ע"ש. וכ"כ הריטב"א מגילה כ"א ע"א וז"ל ודכו"ע אע"פ שלא מנה קצת לילות ואפילו לילה הראשון חייב לספור את השאר וכ"ד רבתי ע"כ. וכ"ד העיטור בדף קל"ו ע"א כדעת רה"ג [וכתב שהטעם הוא משום שספירת העומר בזה"ז דרבנן ואין לדקדק בתמימות ע"ש]. וכ"ה בסתמא באר"ח הלכות ספירת העומר אות ה' [מדברי העיטור], חינוך מצוה ש"ו שלא הודו מורינו שבדורינו לסברא זו [שמי שלא מנה יום אחד לא ימנה בשאר הלילות בברכה] ע"ש, וכ"ד האבודרהם ע"ש. וכ"ד ר' אליהו מעכו בפסקים שנדפסו בישורון כרך ל"ב עמ' מ"א שכל יום הוא בפני עצמו וטעות ביד האומרים שמצוה אחת ושם חיסר יום אחד לא יברך ע"ש.

וכן מתבאר מדברי המנהיג בהלכות פסח סוף אות ס"ד שדן בענין שהחיינו על מצוה שזמנה קבוע שמברכים ואם אין זמנה קבוע אין מברכים וכתב שבדיקת חמץ אין לה זמן קבוע דמר"ה יכול לבער וכו' וספירת העומר כאין לה זמן קבוע היא דאי לא בריך ביומא טבא קמא מברך למחר וליומא אחרא ע"ש, ומבואר שאם לא בריך יום אחד לא הפסיד הספירה. וכ"ה בתשובה המיוחסת לרמב"ם⁽¹⁾ שהביא הר"י קאפח בפירושו על הרמב"ם ספ"ז מתמידיו ומוספין וז"ל ונשאל רבנו מי ששכח לילה או שתי לילות יברך בזולתה מן הימים או לאו והשיב מה שאבד א"א להחזירו אבל מן הלילה שזכר עד סוף השבעה שבועות יברך וישמיט בלילה האחרון אמירת תמימות [כנוסח הרס"ג ביום האחרון שהם שבעה שבועות 'שלימות'] לפי שאינן תמימות ויאמר היום ארבעים ותשעה יום שהם שבעה שבועות בעומר ע"ש.

והאשכול ח"ב עמ' 94 הביא מחלוקת רבוותא לענין מי שלא מנה בלילה 'הראשון' אם מונה בשאר הלילות ולא הכריע.

וא"כ נמצא שרוב הגאונים והראשונים ס"ל שלא רק בשאר הלילות אלא אף בלילה הראשון לא מעכב אם לא ספר.

והראשונים שיש לדון בדבריהם דס"ל שספירת לילה אחד מעכב הם כדלהלן:

הר"ן בסוף פסחים הביא את דברי בה"ג שספירת לילה אחד מעכב, וכתב שתוס' חולקים ע"ש, ולא הכריע. אולם, הוא לא ראה את דברי רה"ג וריצ"ג ושאר הראשונים הנ"ל בדעת בה"ג, שגם הוא סובר כדעת התוס'. ועכ"פ הר"ן לא הכריע אלא השאיר הדבר בספק, ואין ספיקו מוציא מידי ודאן של שאר הגאונים והראשונים.

התוס' במגילה כ' סע"ב כתבו בשם בה"ג שאם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה, דבעינן תמימות וליכא ע"כ, ולא סיימו כדברי התוס' במנחות שדבר תימה הוא. והנה, מלבד מה

(1). ואינה לרמב"ם, כפי שהאריך להוכיח דוד הנשקה במאמרו בעניין זה בכתב העת סידרא, ל"ב (תשע"ז), עמ' 203-213, ע"ש"ב.

שכתבנו לעיל שאין כן דעת בה"ג, יתכן שחסר בדברי התוס' מה שחלקו על בה"ג, דבפסקי תוס' במגילה אות נ"ג כתבו לא ספר העומר בלילה ימנה למחר [פירוש ביום] בלא ברכה, לא מנה בלילה אפ"ה ימנה בשאר לילות ע"כ. וזה כמו שהביא האגודה שם בשם ר"י בעל התוס', וכנראה כך היה לפנייהם בתוס', ומבואר שהתוס' ס"ל למעשה שמונה בשאר לילות, ודלא כבה"ג.

האו"ז בסוסי' שכ"ט כתב וז"ל וצריך ליזהר שלא ידלג אפילו יום אחד מלספור כדי שתהיינה תמימות, ואם תמימות לעיכובא ולא למצוה - היכא שחיסר יום אחד ולא מנה שוב אינו מברך וסופר דה"ל ברכה לבטלה, אבל אם תמימות למצוה ולא לעיכובא - נראה שמברך וסופר וכו', והדעת מכרעת שאינו מברך דהא אין כאן נ' יום ואין כאן תמימות ע"כ. וכדבריו פסק בנו מהר"ח בדרשותיו (מהדורת לנגה עמ' 80). אולם, מלשונו נראה שלא ראה את דברי הגאונים בזה ואף לא את דברי ר"י, שכתב על סברא זו ותימא גדולה ולא יתכן. ונראה ברור שהיה חוזר בו אם היה רואה את דברי כל הקדמונים שלפניו. ועי' כע"ז בדברי הרחיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב סי' נ"ו בענין לגור מעל בהכ"נ שמהר"ם הסתפק בזה, והביא הרחיד"א תשובת הרמב"ם דשרי וכתב 'ואפשר' דאלו מהר"ם היה רואה תשובת הרמב"ם היה חוזר בו ולא היה ספק בידו וכו' עי"ש. וכאן נראה שיותר מ'אפשר' הוא כיון שכל הגאונים והראשונים שלפניו כתבו כן בפשיטות, ועכ"פ ספק מיהא הוי ואין להחשיבו בתור דעה האוסרת.

עוד מצינו לריבב"ן בסוף פסחים שכתב: "ויש גאונים שאומרים מיכן [מדכתיב תמימות] אם טעה ולא ספר בלילה לא יספור ביום ולא יברך כלל, אפי' בלילות אחרות, שאין תמימות. וכן נראה לי דכתיב תספרו חמשים יום, כל מ"ט יום תספור ואם לא ספר לילה אחת נמצא שלא ספר נ' יום. והכי נמי אם שכח ולא מנה לילה אחת כשנגמר ולא הזכיר מנין השבועות אינו סופר שנאמר שבעה שבועות תספור לך, אבל באמצע השבוע אם לא מנה מנין השבועות יספור בלילה אחר. ויש גאונים שאומרים הואיל ובזמן הזה דרבנן הוא אין להקפיד אם שכח לילה אחת לברך שאר לילות. ואינו נ"ל דבזמן בית המקדש קיים פטור היאך יברך עכשיו ויהא טפל חמור מן העיקר, ומוציא ברכה לבטלה. ויש סופרין בלא הזכרת השם, היכא דטעה להוציא עצמו מן הספק" ע"כ. אולם, גם הוא תלה את דינו ב'גאונים' שאומרים כן, ולפי האמור אין גאונים שאומרים כן בכל לילה, אלא רק בלילה הראשון יש מקצת גאונים שאומרים כן.

לאור האמור, נראה שאין שום סיבה לחשוש לדעה זו שאם לא ספר לילה אחד שאיבד את המשך הספירה, כנגד דעת כל הגאונים והראשונים מלבד דעת האו"ז והריבב"ן, שהם נקטו למעשה שלא ימשיך, אולם גם הם לא ראו את כל הגאונים האחרים, או שחשבו שכך דעת בה"ג וכנ"ל.

והנה, המקור לפסיקת השו"ע כדברי בה"ג הוא מתה"ד בסי' ל"ז שהביא הב"י וז"ל ואע"ג דבודאי שכח יום אחד נהגינן כבה"ג וכו' ודלא כתוס' וכו' ודלא כאשירי וכו' אע"ג דלא נהגינן כוותיהו בודאי לא ספר כבה"ג וכו' עי"ש, ומבואר דאתי עלה מחמת מנהג שנהגו אצלם לפסוק כבה"ג. אולם, נראה שמנהג זה התחדש בדור שלפניו ע"י רבו מהרי"ל, ולא מטעם בה"ג אלא מטעם האו"ז, דז"ל מהרי"ל בהלכות ספירת העומר א"ז כתב שאין לו לברך שוב בשום לילה וכו' ושאר רבותינו כתבו שלא הפסיד וכו' והיה מורה אל השואל לקיים מאמר האו"ז כי הוא היה

מתייחס אחריו, והיה בחור נחמד נושא חן בעיני מהר"י סג"ל מתוך חריפותו והיה שמו יצחק א"ז עי"ש. ומבואר שמהר"ל הנהיג כדעת האו"ז מחמת חביבותו של השואל והתייחסותו של השואל אחרי האו"ז, ולא הזכיר את דעת בה"ג, וכנראה שתרה"ד ראה כבר בימיו שנוהגים להחמיר כדעה זו, והוא כתב שהמנהג הוא כדעת בה"ג.

אולם, בשאר ארצות לא היה מנהג כדעת האו"ז או בה"ג, וכן בדין, דהא לא חיישינן לסברא יחידאה של האו"ז, ואף אם הריבב"ן גם ס"ל כן – מ"מ חשיבי כסברא יחידאה כנגד יותר מ 25 גאונים וראשונים, שהם רוב בנין ורוב מנין. ובשלמא אם הייתה דעת בה"ג לאסור, אפשר היה לומר שמכיוון שדבריו דברי קבלה חיישינן ליה, אבל לאחר שהתברר שבה"ג לא אוסר אלא מתיר, והאוסרים הם ב' ראשונים בלבד, וגם להם לא היתה ידיעה מדעת בה"ג ומשאר הראשונים – נראה שאין לחוש לזה. ומסתבר מאוד שגם מרן השו"ע ושאר האחרונים לא היו חוששים להחמיר אם היו רואים את כל הנ"ל.

ויותר מזה נראה שאף מי ששכח לספור בלילה הראשון, שדעת רב יהודאי גאון ורס"ג שלא יכול להמשיך לספור בברכה – למעשה אפשר גם בזה להמשיך לספור בברכה מאחר ודעת הגאונים בתראי – רב כהן צדק וכן רה"ג, שהוא סוף הוראה בתקופת הגאונים ולו משפט הבכורה להכריע בדברי הגאונים, וגם שאר הראשונים הסכימו לו – נראה שגם בזה העיקר כדבריהם, ואין לחוש בזה לסב"ל, מאחר והראשונים הכריעו שלא כסברת רב יהודאי ורס"ג.

ומעתה, מה שדנו רבים מהאחרונים בענין קטן שהגדיל בימי הספירה – אין צורך לכל האריכות בנושא, דלפי האמור אף אם לא ספר כמה ימים ואף אם לא ספר ביום הראשון יכול להמשיך לספור בברכה, ואף לחוששים לדעת השו"ע בדעת בה"ג – נראה פשוט שמאחר ודעת כמעט כל הראשונים דלא כבה"ג הנ"ל – בכל צירוף, אפילו הקל שבקלים אפשר להורות לכתחלה לברך, ולכן בקטן שהגדיל וספר עד עכשיו כדין שיש הרבה מהפוסקים דס"ל שאף לדעת השו"ע יכול להמשיך לספור בברכה מכמה טעמים – ודאי שמורים כן לכתחלה.

לסיכום: דעת בה"ג היא שהשוכח לספור יום אחד ממשיך לספור בברכה, ולא כמו שייחסו לו מקצת מהראשונים, וכ"ד כל הגאונים וכמעט כל הראשונים, וכן עיקר למעשה ואין לחוש בזה לסב"ל, ואף בלילה הראשון מי ששכח יכול להמשיך לספור בברכה וכ"ש קטן שהגדיל בספירה שספר כל הימים שיכול להמשיך לספור בברכה.



הרב אהרן מיטלמן*

מרא דאתרא שכונת 'אבי עזרי' - חפציבה' מודיעין עילית

צורות ספירה שונות ב'ספירת העומר'

א.

ספירה על ידי אמירת 'ארבעים חסר אחת'

רבי עקיבא איגר בגליון השולחן ערוך (תפ"ט, א) מציין לשו"ת פרי הארץ (לרח"מ מזרחי, סימן י') שמחדש¹ שמי שאומר את מנין הספירה "בדרך 'עשרים חסר אחת', יצא". והיינו, מי שיאמר למשל ביום השלושים ותשע 'היום ארבעים חסר אחת', מיקרי 'מנין' ויצא.

ומוכיח דבר זה משלושה מקומות: א. במשנה במכות (כ"ב ע"א) אמרו: "כמה מלקין אותן, ארבעים חסר אחת, שנאמר 'במספר ארבעים', מנין שהוא סמוך לארבעים". מבואר שניתן לומר מנין של שלושים ותשע על ידי אמירת 'ארבעים חסר אחת'. ב. במשנה בשבת (ע"ג ע"א) אמרו: "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת", מבואר ג"כ שניתן לומר מנין של שלושים ותשע על ידי אמירת 'ארבעים חסר אחת'. ג. בנזיר (ט"ז ע"א) אמרו: "אם גילח יום שישים חסר אחת יצא", כשהכוונה היא ליום החמישים ותשע, וגם כאן מבואר שניתן לומר מנין על ידי אמירת יום שמעליו 'חסר אחת'.

[אמנם, מציין שם הפרי הארץ, שאת הראיה ממנין המלקות ניתן לדחות, משום שכבר ביארו המפרשים שהטעם שאמרה התורה מנין כזה שם הוא כדי לומר שיש דין למלקה למנות את נתינת המכות בצורה זו דוקא, וזאת במטרה שלא יתן בטעות מכה אחת יותר ממה שצריך לתת. ואם יאמר 'שלושים ותשע' יש חשש מועט שיטעה ויתן עוד מכה, אבל כשאומר 'ארבעים חסר אחת' הוא מזכיר לעצמו שהוא כבר הגיע למנין ה'ארבעים' הרצוי ונזהר שלא להכות עוד (ומציין שביאור זה נמצא בשפתי חכמים דברים כה, ג אות ו'). אבל עדיין נשארו הראיות האחרות משבת ונזיר, שכך הוא נוסח של מנין בתורה].

וכן פסק להלכה במשנה ברורה (תפ"ט סק"א): "כתבו האחרונים דאם אמר בלשון אחר, כגון ביום ל"ט אמר 'היום ארבעים חסר אחת' נמי יצא". ומבואר שגם מי שאינו אומר במפורש את המנין של היום, אם אומר נוסח שמשמע ממנו מהו המנין של היום, יצא.

ונראה שאין הכוונה דוקא לאומר ביום שלושים ותשע 'היום ארבעים חסר אחת', אלא הוא הדין בכל יום אחר מימי הספירה, דאחרי שמצינו מטבע לשון כזה של 'חסר אחת', שוב הוא מועיל בכל הימים כולם.

אך נראה עוד, שמי שאומר ביום הל"ח 'ארבעים חסר שניים', לא יצא. ומשום שמצינו בתורה רק נוסח של 'חסר אחת' ולא יותר. ויש להוסיף בזה את דברי הרא"ש (פסחים פ"י סי' מ'):

(* נכתב ונערך על ידי אריה לייב גולדשטון. הערות והארות ניתן לשלוח לעורך, במייל: a0533152854@gmail.com

(א). עיקר התשובה שם היא ציטוטו של 'מוה"ר יעקב מולכו תנצב"ה', עם הערות והוספות מהמחבר.

"יש מקשין, כיון דקרא קאמר 'תספרו חמשים יום', למה אין אנו מונין אלא תשע וארבעים יום. ודוחקין לפרש וכו', ולי נראה שאין אנו צריכין לדחוקות הללו. כיון דכתב ביה בהדיא 'שבעה שבועות תספר לך', אין לספור יותר משבעה שבועות, ומ'תספרו חמשים יום' לא קשיא מיד, שכן דרך המקרא - כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת מונה אותו בחשבון עשירית ואינו משגיח על חסרון האחד, כיוצא בו 'כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים' (בראשית מ"ו), וכן 'ארבעים יכנו' (דברים כ"ה)". הרי מפורש בדבריו שדרך המקרא לומר 'מנין חסר אחת' הוא דוקא בחסר אחת ולא בחסר שניים [ולפי דברי הרא"ש יש לדון גם במה שכתבנו קודם שניתן לומר 'חסר אחת' בכל הימים, דלפי דברי הרא"ש זה רק בימים שנשלם עשירית].

ב.

ויש להעיר על זה מדברי השולחן ערוך (תפ"ט, ד) "מי ששואל אותו חבירו כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו 'אתמול היה כך וכך', שאם יאמר לו 'היום כך וכך', אינו יכול לחזור ולמנות בברכה". ולכאורה, לפי מה שהתבאר שבשביל לצאת ידי ספירה מספיק לומר נוסח שמוכן ממנו כמה המנין של היום, ואז יוצא ידי חובה אפילו שלא אמר מפורש כמה המנין של היום, אם כן כיצד יכול לומר 'אתמול היה כך וכך', והרי מובן מזה ממילא כמה המנין של היום, וכיצד ימשיך אח"כ למנות בברכה.

ונראה לחלק באופן פשוט, דיש הבדל בין מי שאומר 'היום ארבעים חסר אחת', למי שאומר 'אתמול היה שלושים ושמונה', דעיקר הספירה הוא לומר כמה המנין של היום, ולגבי זה התחדש שגם אמירה של 'היום ארבעים חסר אחת' מועילה, כי סוף סוף הוא אמר כמה המנין של היום. מה שאין כן מי שאומר רק כמה היה אתמול, בלי לומר כמה היום, זה לא נחשב ספירה של היום, כי אולי המנין היום נשאר כמו אתמול [וכבר עמד בהערה זו בפרי הארץ שם, וחילק כנ"ל].

ודבר זה מבואר כבר במשנה ברורה (סק"כ), שעל דברי השולחן ערוך "שאם יאמר לו היום כך וכך אינו יכול לחזור ולמנות בברכה", כתב: "ואם לא אמר 'היום' לית לן בה, משום דעיקר מצות ספירה הוא שיאמר 'היום' כך וכך". ודבריו הם חידוש יותר גדול, שאפילו אם אומר מפורש את המנין של היום, אם החסיר את המילה 'היום', לא עשה כלום. ומשום שלא אמר שזה המנין של היום.

ג.

ספירה על ידי אמירת 'שלושה ועוד שלושה'

ואחרי שהתבאר שלא צריך לומר מפורש את המנין של היום, אלא מספיק לומר נוסח שמוכן ממנו ממילא כמה המנין של היום, נבוא לדון בנידון נוסף. יש לעיין במי שאומר ביום השישי 'היום שלושה ועוד שלושה ימים', האם נאמר שיוצא, משום שסוף סוף הוא אמר נוסח שמוכן

ממנו ממילא כמה המנין של היום, או שכיון שלא מצינו בתורה נוסח כזה של 'שלושה ועוד שלושה', לכן לא יועיל נוסח כזה לספירה.

ודעת הגרש"ז אויערבך זצ"ל, שלא יצא, ואין זה דומה לאמירת 'ארבעים חסר אחת', דאמירת 'ארבעים חסר אחת' מצינו בתורה שיש לשון ונוסח כזה, אבל נוסח של 'שלושה ועוד שלושה' לא מצינו בתורה (הליכות שלמה מועדים ח"ב פ"א ס"ד והערה ו').

ויש לתמוה על דבריו, דמצינו בתורה גם נוסח של 'שלושה ועוד שלושה', והוא ביחזקאל, שכשאמר לעם ישראל את מנין ה'מנה' שהוא שישים שקלים, לא אמר מפורש 'שישים שקלים', אלא אמר שהוא 'עשרים ועוד עשרים וחמש ועוד חמש עשרה' שזה בסך הכל שישים. וזה לשון הפסוק (מה, יב) "עשרים שקלים, חמשה ועשרים שקלים, עשרה וחמשה שקל, המנה יהיה לכם".

אמנם, יתכן לדחות ראייה זו, משום ששם היה טעם לכך שלא אמר את המנין מפורש, והוא משום שתוכן הדיבורים של יחזקאל שם היה לחזק את ישראל בזהירות בענין מידות ומשקולות, ובאותו זמן היה להם שלושה סוגי משקולות, משקולת של עשרים שקלים, משקולת של עשרים וחמשה, ומשקולת של חמש עשרה, ורצה הנביא לדבר בנוסח שמצוי אצלם, כדי שיבינוהו היטב (ראה מנחות ע"ז ע"א, ורד"ק ביחזקאל).

[יש לציין כי יש שפות שבהם המספרים נאמרים בצורות שונות. למשל, בשפה הצרפתית במקום לומר 'שמונים' אומרים 'ארבע פעמים עשרים'². ויש לעיין במי שסופר בשפה זו (ראה לקמן אות ה') האם יוצא ידי חובה באמירת המספרים בצורה כזו. ונראה שיצא, משום שבשפה זו כך הוא הנוסח של אמירת המנין הזה, ואין זה כמו אמירת 'שלושה ועוד שלושה' בלשון הקודש].

ד.

אמירת 'היום יום האחרון'

מי שאמר ביום האחרון של הספירה 'היום יום האחרון לספירה', נראה שודאי לא יצא ידי חובה, שהרי לא הזכיר כלל מה המנין של היום [וראה אשל אברהם (בוטשאטש תפ"ט, א תנינא) שכתב כעין זה על מי שאמר ביום האחרון 'היום ספירה חשובה', שודאי לא יצא בזה].

יש לעיין במי שאומר באחד הימים 'בשנה שעברה בתאריך זה היה כך וכך', האם יצא בזה ידי חובה או לא, וצ"ע [ויש לדון בזה מצד מה שידוע בקדמונים (עי' דרך ה' ח"ד פ"ז אות ו') שהזמן חוזר על עצמו בכל שנה ושנה לאותו מקום ויום שהיה בו בשנה שעברה].

(ב). יתכן שהרעיון בכך הוא מפני שהספרות נגמרים בעשרים ולא בעשר, שהרי אחרי עשר יש עוד ספרות של אחד עשרה שנים עשרה וכו', ואילו אחרי עשרים מסתיימים הספרות ואומרים 'עשרים ו-חמש' ודו"ק. ולכן שמונים אינו 'שמונה פעמים עשר' אלא 'ארבע פעמים עשרים'.

ה.

ספירה בכל לשון

כתב המשנה ברורה (תפ"ט סק"ה): "כתבו האחרונים דספירה מותר בכל לשון ובלבד שיבין אותו הלשון, ואם אינו מבין, אפילו ספר בלשון הקודש אינו יוצא, דכיון דלא ידע מאי קאמר אין זה ספירה" [ויש לציין לביאור הדבר אברהם (ח"א סי' ל"ד) בזה, שספירת העומר אינה רק דין אמירה בפה, אלא עיקרה ספירה בלב, ובדבר כזה מוכרחים שהאדם יבין].

בני עדת תימן נוהגים לומר את הספירה בארמית, ואומרים 'האידנא עשרה יומי בעומרא, דאינון חד שבוע ותלתא יומי', וביום האחרון של הספירה אומרים 'דאינון שבעה שבועי שלמי' (ראה שולחן ערוך המקוצר ח"ג עמוד ס"ז). אמנם, כיום שהם נמצאים בארץ ישראל ורבים מהם לא מבינים כלל ארמית, לכאורה אין הם יכולים לצאת בזה, אלא עליהם לספור דוקא בשפה שהם מבינים.



הרב שרגא בויאר

ראש כולל זכרון צבי"ל-אביב

הפסק בין ברכה למצווה

א.

ספירה מספק וספירה בטעות כשתיקן תוכ"ד אמאי לא הווה הפסק בין ברכה לספירה השנייה

הדבר אברהם דן במי שמסופק בספירת העומר כמה צריך לספור. האם הוא יכול לברך ולספור את ב' הימים שהוא מסתפק בהם, ותעלה לו הברכה ממ"נ - או לספירה הראשונה או לספירה השנייה. ומייתי ראייה דשייכת ספירה מסופקת מדברי בעה"מ בפסחים (סוף פ' ערבי פסחים) שדן מדוע אין סופרים בני חו"ל יומיים, כמו שנוהגים יו"ט שני של גליות. ותי' בעל המאור דחיישי' דלמא אתי לזלזולי ביו"ט דאורייתא, וע"כ אין ראוי לתקן ספירה יומיים. ומדלא תי' דהווה תרתי דסתרי ש"מ דשייכת ספירה מסופקת.

יש להעיר בדברי הדבר אברהם, דלכאורה הווה הפסק בין הברכה לספירה - דלהך צד שהיום השני הוא היום הנכון נמצא דבין הברכה לספירה דיבר ולא עלתה לו הברכה, וא"כ איך יברך מספק. ומה שהביא ראייה מדברי בעה"מ אינו עניין לזה, דשאני התם שוודאי הברכה עולה על היום שהוא סופר ראשון, שהרי הוא ודאי ספירה, אלא דדנו הראשונים שיספור גם ספירה נוספת כדין יו"ט שני. אבל הדבר אברהם איירי בגוונא שרק ספירה אחת נכונה, וכה"ג להך צד שהספירה הראשונה היא טעות, חשיב הפסק בין הברכה לספירה הנכונה.

אלא שכבר מבואר כן בהלכה דעבדינן כה"ג, במי שבירך וספר בטעות יום אחר, ונזכר תוכ"ד שטעה - יכול לתקן תוכ"ד וא"צ לחזור ולברך. ואמאי א"צ לחזור ולברך (משנ"ב סי' תפט ס"ק לב בשם מג"א חק יוסף גר"ז דה"ח), והרי הפסיק בספירת טעות בין ברכה לספירה? וע"כ דל"ח הפסק. וצ"ב טעמא.

ודוחק לומר דכיון שתיקן את עצמו תוכ"ד שוב לא חשיב הפסק. דעד כאן לא מצינו דין תוכ"ד אלא דניתן לתקן את אמירתו וברכתו וכדו', אבל שנדון שמכח התיקון הוי כאילו לא הוציא מפיו הא לא מצינו בתוכ"ד, ומהיכ"ת לחדש כן.



ב.

בדין הפסיק בין ברכה לאכילה לדבר שחשב שהוא צורכי סעודה אם חשיב הפסק.

ונראה לומר, בהקדם האמור בגמ' ברכות דף מ. "אמר רב טול ברוך טול ברוך אינו צריך לברך הבא מלח הבא לפתן צריך לברך ורבי יוחנן אמר אפילו הביאו מלח הביאו לפתן נמי אינו

צריך לברך גביל לתורי גביל לתורי צריך לברך ורב ששת אמר אפילו גביל לתורי נמי אינו צריך לברך.

ויל"ע, בגוונא דאמר הביאו מלח או גביל לתורא ונמצא דכבר יש מלח וכבר האכילו לבהמה, אם הוי הפסק או לאו. מי נימא דמאחר שהוברר דלא נצרך לסעודה א"כ הו"ל הפסק, דסו"ס הוא דיבר שלא מצרכי סעודה. או דילמא דכל עיקר ההפסק הוא במה שהוא מסיח דעת מהברכה, ובזה אזלי' בתר דעתו, ומכיוון שדעתו על האכילה והוא מתעסק בצרכי אכילה שוב ל"ח הפסק בין ברכה לאכילה. וכע"ז יש להסתפק בהיפוך, במי שאמר האכילו לבהמה ואף שלא ידע שהוא חייב להאכיל לבהמה קודם אכילתו, ונמצא דהוא מצרכי סעודה אף שהוא עצמו לא כיון לכך. האם חשיב הפסק אם לאו. דמחד גיסא, הרי הוא הסיח דעתו מענייני הסעודה לדבר אחר. או"ד דעיקר ההפסק הוא במה שעסק בדבר אחר, והכא נמצא שלא עסק כלל בדבר אחר, אלא בדבר שהוא צרכי סעודה ואינו הפסק בין הברכה לאכילה, דאדרבה בזה חשיב כמתחיל הסעודה

ונראה להוכיח כהך צד דתלי בהיסח הדעת, וכל שלא הסיח דעתו לדבר אחר אף שהוברר שאי"ז מצרכי סעודה מ"מ ל"ח הפסק. מהא דאמר' בספירת העומר דאם תיקן תוכ"ד א"צ לחזור ולברך והק' דמ"מ ליהוי הפסק הספירה הראשונה בין הברכה לספירה השנייה. וע"כ דכיון שלא הסיח דעתו לדבר אחר ועסק בענייני הספירה אף שהוברר שטעה, מ"מ ל"ח היסח הדעת.



ג.

ביאור מח' מג"א ורעק"א במי שקידש על היין ונמצא מים אם צריך לחזור ולברך על הגפן

ולכאורה מצינו בזה מח' מג"א ורעק"א בסי' רעא במי שקידש על הכוס ונמצא שהוא מים, שצריך לחזור ולקדש. וכ' המג"א (שם סקל"ב) דמ"מ א"צ לחזור ולברך על הגפן, באופן שהיה דעתו להמשיך ולשתות יין. והק' רעק"א שם, וז"ל: "נלענ"ד כיון דנוסח הקידוש שאמר על הכוס של מים לא הוי קדוש זהו הוי הפסק בין ברכת בפה"ג לשתית יין אחר". עכ"ל.

ולענ"ד נראה בביאור מחלוקתם, דהמג"א ס"ל דגדר הפסק הוא מה שהמברך מסיח דעתו מברכת הגפן, והכא מכיוון שהיה עסוק באמירת קידוש, אף שהוברר שהייתה כאן ברכה לבטלה, מ"מ הוא לא הסיח את דעתו לדבר אחר. והרעק"א ס"ל דגדר הפסק בין ברכה לאכילה הוא דכל שהפסיק בין ברכה לאכילה בדבר אחר אין הברכה מתייחסת לאכילה, לבד מאשר אם התחיל בצרכי אכילה, שאז ל"ה דבר המפסיק. אבל בגוונא שנתברר שהיה מים א"כ ל"ה הברכה מצרכי הגפן, ולכך חשיב הפסק.



ד.

קושיא מדברי רש"י בעירובין דמוכח דהוה הפסק

אלא דיש להקשות מדברי רש"י עירובין נ. (ד"ה והרי מעשר בהמה דליתיה לחצאין): "וכי קרא לשנים עשירי בבת אחת אמרינן דחד מינייהו מעשר גמור, דאמר רבה: עשירי ואחד עשר מעורבין זה בזה, דחד מינייהו מעשר, ואידך הוי אחד עשר שקראו עשירי ואילו הוה ידע ביה, כגון שטעה וקרא לעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי - קיימא לן דעשירי מעשר, ואחד עשר קרב שלמים, ולבי אומר דאינו מברך על התנופה ועל הסמיכה דלא ליהוי ברכה לבטלה". עכ"ל. מבואר דאף שעסוק בצרכי המצווה, מ"מ חשיב הפסק, וה"נ בספירת העומר כל שספר שלא כהוגן נמצא דהוה הפסק בין הברכה לספירה ואמאי א"צ לחזור ולתקן.

ובביאור כוונת רש"י אמאי חשיב ליה ברכה לבטלה עי' מהרש"ם דמשום דבעי שתהיה הברכה מבוררת על מה היא חלה וכל שברך בספק ל"מ. אמנם, בפשיטות כוונת רש"י היא מטעם הפסק בין ברכה לתנופה.

ה.

בדין שוחט כווי שהוא ספק אם חייב בכיסוי אם יכול לברך על סמך שיכסה אח"כ**גם עוף שודאי חייב בכיסוי**

כתב התבואו"ש (סימן יט) להסתפק בשוחט כוי שהוא ספק חיה ספק בהמה אם יכול לברך על כיסוי הדם ולשחוט אח"כ עופות ובה ממ"נ ייצא יד"ח ואינו ברכה לבטלה דאף אם כווי אינו חייב בכיסוי, מ"מ עלתה הברכה משום העופות שאח"כ. והביא ראיה מהא דמברך על השופר, ואף דמספקי' אם חיוב התקיעה הוא על התשר"ת תש"ת או תר"ת מ"מ מברכים ועולה הברכה ממ"נ, דהברכה קאי אכולהו.

ולמתבאר ברש"י בעירובין תיקשי' מתקיעת שופר דשמא תר"ת הוא התקיעה המחויבת והתשר"ת הוה הפסק בין ברכה לתקיעה.

אמנם, יש לדחות קצת דשמא חיוב רבנן בכלל הגני תקיעות לא נתקן כספק אלא כוודאי. נמצא דחייב לברך משום התקיעות, דאף דמדאורייתא אינו אלא ספק, מדרבנן עכ"פ צריך לברך על כל התקיעות. אלא שהדברים מחודשים, דכך יתקנו חז"ל.

ו.

מי שיש לו אתרוג מהודר ספק מורכב וכשר לא מהודר כיצד ינהג

מטיין משמיה דהגר"ח (מקראי קודש סוכות ח"ב סי' ט) במי שיש לו שני אתרוגים אחד מהודר וספק כשר, והשני כשר אבל לא מהודר. דיברך על המהודר ספק כשר, ואח"כ ייטול את האתרוג הכשר. דאם יברך על הכשר נמצא דיצא יד"ח, וכשחזור ונוטל את המהודר הוא כבר לאחר

קיום המצווה ולא מועיל מידי במה שנוטל את המהודר. וע"כ יטול קודם לאתרוג ספק, ובזה מ"מ"נ אם יצא שפיר, ואם לאו הרי הוא נוטל אח"כ את הכשר. ולכאורה מתבאר מדברי רש"י הנ"ל דכה"ג חשיב הפסק. ובמקראי קודש הנ"ל הביא שהקשו כן לגר"ז, ויישב בזה דהא בד' מינים אף אם נוטל בזה אח"ז מברך. וה"נ הרי נטל את הלולב ואף אם לא יצא באתרוג מ"מ חלה הברכה על הלולב, נמצא דמ"מ"נ חלה ברכתו בתחילה וא"כ אינו הפסק. נמצא לפי"ז שכל דברי הגר"ח אמורים רק באתרוג ולא בשאר מצוות. ולקמן נדון בזה בדרך אחרת אי"ה.

ז.

תפילין של יד שספק אם יוצא יד"ח כיצד ינהג בברכה

כתב השולחן ערוך סימן כז סעיף ה: "אדם שהוא עלול לנזילות ואם יצטרך להניח תפלה של ראש על בשרו לא יניחם כלל, יש להתיר לו להניח תפלה של ראש על הכובע דק הסמוך לראש, ויכסם מפני הרואים. הגה: והמניחים בדרך זה לא יברך על של ראש, רק יברך על של יד להניח (לדעת רשב"א)". וכתב המגן אברהם (ס"ק ח): "לא יברך - ואם מניח של יד כדרך זה לא יברך על ש"י דהא י"א דחציצה פוסלת ועסי" כו". ובחידושי רבי עקיבא איגר הק' ולענ"ד הא מ"מ יברך על הראש שנים כדין אין לו רק תפלה של ראש, א"כ אמאי לא יברך על של יד להניח דהא הברכה קאי גם על הראש, ואולי י"ל דלהרא"ש דחציצה פוסל הוי הנחתה דיד וקשירתה הפסק בין ברכת להניח להנחת תפילין דהראש. עכת"ד. ויש להעיר בדברי רעק"א מהא דשופר דמברך ברכה והתקיעה הסמוכה אינה אלא ספק, ומ"מ ל"ה הפסק בין הברכה לקיום המצווה.

והעירוני ליישב די"ל, דעד כאן לא קאמר רעק"א אלא לכתחילה, דאף דחשיב צרכי סעודה מ"מ הא לכתחילה ראוי שלא להפסיק אף לצרכי סעודה. וא"כ במניח של יד ואח"כ של ראש, אף אם לא מברך על היד, מ"מ כשמברך על הראש עולה לו על השל יד, אלא דאינו עובר לעשייתו, ומ"מ כל שעדיין התפילין עליו אפשר לברך. ובזה קאמר רעק"א דלכתחילה לא יברך קודם להנחת תפילין של יד, אלא יברך בהנחת תפילין של ראש ויעלה לו אף על של יד".

ח.

בניאור החילוק בין דברי רש"י בעירובין ותפילין ש"י לתקיעת שופר ואתרוג

ואשר יראה בזה בעזה"י, דודאי כל שמפסיק בין הברכה למצווה בצרכי המצווה אינו הפסק. ואף שנתברר שאינו בכלל המצווה, מ"מ כל שלא הסיח דעת מהמצווה אלא עסק בקיום המצווה ודאי אינו הפסק. ושאינו תנופה דאינו ציווי על הגברא אלא חובת חפצא שכל בהמה שהיא

(א). אמנם, באמת כבר מוכח מהרע"א בסי' רעא הובא לעיל דס"ל דכל הפסקה שהתברר שאינה מחמת סעודה אף שהוא חשב לה מחמת סעודה הוה הפסק לעיכובא וצריך לחזור ולברך. וא"כ רעק"א לשי' ודאי דס"ל דהוה הפסק. אמנם, יעוי' מש"כ בזה בסתירת דברי המ"ב לקמן אות י.

קדושה בקדושת מעשר בהמה חייבת בתנופה. ואם הבהמה הראשונה היא עשירית הרי הוא מקיים בה את המצווה, ואם השנייה שמניף היא עשירית הרי הוא מקיים בה את המצווה. נמצא דבמה שמניף את הראשונה הוא אינו עוסק כלל בקיום המצווה של הנפת הבהמה השנייה, דכל בהמה היא מצווה אחרת, ולכך חשיב תנופת הבהמה הראשונה הפסק בין הברכה למצווה, כיון דלהך צד שהבהמה השנייה היא המצווה הפסיק במצווה אחרת בין הברכה לקיום המצווה. משא"כ במצוות שופר כיון שהוא חייב בשמיעת התקיעות של התורה, הרי כל השמיעות המסופקות אינן גרועות מכל צרכי המצווה דל"ח הפסק וע"כ מברך בתחילת התקיעות ול"ח הפסק.

ובזה א"ש מש"כ רעק"א דתפילין נמי חשיב הפסק בין תפילין ש"י לתפילין של ראש כיון דב' מצוות הם, נמצא שאינו עוסק בקיום המצווה של ראש אלא בקיום מצווה אחרת, וא"כ אינו בכלל צרכי המצווה.

אלא דלפי"ז צ"ב א"כ כל שמברך על ש"י אמאי עולה לו לשל ראש ולא נימא דהנחת של יד חשיבא הפסק. צ"ל דבגוונא שהשל יד כשרות, סו"ס כיון שחלה הברכה על הש"י כבר יכולה הברכה להימשך על עוד מצוות. משא"כ כשלא חלה כלל על הש"י חשיב הפסק.

וכעת מתבארים היטב דברי הגר"ח, דבאתרוג מאחר וחובת המצווה היא על הגברא, הרי דהוא עוסק בעניין המצווה של נטילת ד' מינים וממילא ל"ח הפסק. ומעתה הדברים אמורים בכל מצווה שהיא חובת גברא, שיכול לקחת קודם את המהודר שספק אם יוצא בו ורק אח"כ את הכשר, ואינו עניין כלל למש"כ רש"י בעירובין.

אלא דלפי"ז צ"ב מש"כ התבואות שור לדמות דין כיסוי הדם לתקיעות, דשאני תקיעות שהן מצווה אחת של חובת גברא. משא"כ כיסוי הדם דהוא בפשטות מצוות חלוקות וא"כ אינו עוסק בקיום אותו המצווה. אלא אי מיירי בגוונא שכבר שחטו את כל העופות, שאפשר דל"ח כל כיסוי בפ"ע, אלא חובה אחת גדולה, ואכמ"ל.



ט.

בביאור החילוק בין מצוות תנופה למצוות ספירת העומר

והשתא ניתנה ראש ונשובה למצוות ספירת העומר ונימא דה"נ אין הספירה הראשונה חשיבה הפסק בין הברכה לספירה שנייה מאחר והוא עוסק בקיום המצווה של ספירת היום, אלא שהייתה לו טעות מהו היום הנצרך לספירה.

אלא דבאמת הוא תלוי דאם נימא דכל יום חשיב מצווה בפ"ע, א"כ עדיין קשה - מאחר שהוא היה טרוד במצוות ספירת ארבעה ימים ולבסוף קיים מצוות ה' ימים. אמנם, אי נימא דחשיב מצווה אחת לספור הימים מפסח עד עצרת, א"ש- דכל שעסק בצורכי המצווה ל"ח הפסק וע"כ עולה לו הברכה.

ואין להקשות א"כ דל"ה הפסק, אמאי הוצרך לתיקון תוכ"ד, והא בעלמא בשאר מצוות לא מצינו דצריך לתקוע בשופר תר"ת בתוכ"ד של תשר"ת. וצ"ל דשאני ספירת העומר, דבשעת

הברכה לא היה בדעתו לעשות עוד ספירה. ועל כן כשהוא גמר לספור הסיח דעת מהברכה, ושוב לא עולה הברכה על הספירה השניה. אמנם, בתוכ"ד הוא עוקר ספירתו הראשונה ובוה עולה הברכה על הספירה השנייה. אבל בגוונא שמעיקרא היה דעתו בשעת הברכה על כמה ספירות מסופקות איה"נ דל"ב כלל תוכ"ד.



י.

בסתירת המ"ב אם חשיב הפסק המתעסק בין ברכה למצווה בספק מצווה

אלא שיש לדון בזה סתירה בדברי המ"ב, דמחד הוא הביא לדברי מג"א וכ"כ רעק"א בהל' תפילין סי' כז, דהמניח תפילין ש"י על בגד דלא יברך, מאחר ויש לו ספק אם יוצא יד"ח ואף דבלא"ה צריך לברך על של ראש מ"מ חשיב הפסק כה"ג.

מאידך, הביא בסי' רט סק"ח דאם בירך הגפן על כוס יין ונמצא שהוא של מים ושתה מהם ל"ה הפסק ויכול לשתות יין בלא לחזור ולברך מאחר ולא הפסיק בדיבור^(ב). וצ"ב מ"ש בהל' תפילין דחשיב הפסק מה שמניח של יד בין הברכה לשל ראש. ואילו שתית המים בין הברכה לשתית היין ל"ה הפסק בברכה^(ג).

ואשר יראה בזה הוא דבתפילין חשיב הפסק אף שאינו בדיבור, מאחר והוא עסק במצווה אחרת. משא"כ בשתה מים, הן אמנם דאם ישתה מים בתור מים יתכן דחשיב הפסק, מ"מ הכא הרי שתה מים בתור יין, ולמבואר לעיל נמצא דלא הסיח דעתו משתיית היין לדבר אחר. ואף שלא דמי לגמרי, דהא לבסוף, כשהוברר שהברכה חלה על היין שלא היה בכוס, נמצא דשתיית המים לא הייתה צורך לשתיית היין שלאחריה כלל. מ"מ עדיין היה עסוק באותה ברכה ולא עבר לאכול דבר אחר.



(ב). אמנם, יש לדחות, דכל הנידון דרעק"א הוא רק סברא לכתחילה אבל בדיעבד ודאי דמהני ומש"כ המג"א היינו בדיעבד.

(ג). וחשבתי ליישב לפמש"כ הט"ז סי' ריב באוכל גודגדניות קודם השתייה דמחד הם טפלים מאידך כיון ששותה קודם חייב בברכה על הטפל. והק' הט"ז דיברך על המשקה ויאכל קודם הגודגדניות ואח"כ ישתה המשקה עיי"ש.

הרב אלחנן פרינץ

מח"ס שו"ת אבני דרך י"ג חלקים

פתיחת מספרה בספירת העומר

השולחן ערוך (אורח-חיים תצג, ב) כתב: "נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות, ואין להסתפר עד יום ל"ד בבקר", וכן הובא בערוך השולחן (תצג, ג), שולחן ערוך הרב (תצג, א) ועוד. כיוון שכך היה מקום למימר דאין לפתוח את המספרה כלל בימים אלו. אלא שזו הוראה המתאימה למספרה הממוקמת באיזו דת, בו האנשים המסתפרים שם מקפידים על קלה כבחמורה והם אינם מסתפרים בספירת העומר (עד ל"ג בעומר).

אולם, יל"ע במספרה הממוקמת באזור בו המסתפרים אינם מקפידים על כל הדברים, ובעיקר במקום בו יש ציבור שאינו דתי. שהרי אם בעל המספרה הדתי ימנע מלספר אותם הם ילכו ויסתפרו במקומות אחרים, שסביר להניח שמסתפרים בהם בתער.

לענ"ד, יש להתיר להשאיר את המספרה פתוחה בימי ספירת העומר, מפני שניתן לצרף כמה וכמה דברים בזה^(א), ובייחוד דיש אנשים שמותר להם להסתפר בימים אלו, ואבאר:

פתיחה בימי שישי: לגבי פתיחת המספרה ביום שישי הדין קל טפי (אף שאנו לכתחילה לא מסתפרים בימי שישי בימי הספירה), שהרי בשו"ת הרדב"ז (ב, תרפז) כתב: "שהרי איסור התספורת אינו אלא מנהג, ואתי מנהג ומבטל מנהג בטעמא כל דהו... ראיתי כמה קהילות שלא נהגו מנהג זה כלל, ומסתפרים בכל שבוע לפי מנהגם לכבוד שבת". וכן מובא בסידור בית עובד שיש קהילות המסתפרות בכל ערב שבת. וכ"כ להתיר בשו"ת פעולת צדיק (ב, עו) להסתפר בערב שבת. וע"ע בחזון עובדיה (ספירת העומר עמוד רסב), בשו"ת חמדה גנוזה (ב, סג) ובשו"ת מקוה המים (ו אורח-חיים כח אות ד).

ועיין בשו"ת אבני דרך (ט, קע עמוד 512) שהבאנו שהתימנים מקלים בזה בימי הספירה (וכ"ש בימים חמישי ושישי לכבוד שבת), עיי"ש. וע"ע בזה בשו"ת עולת יצחק (ב, קכה-קכו).

בעל ברית: מצינו שהתירו לסנדק ולאבי הבן (רמ"א תצג, ב) וכן למוהל (מגן-אברהם תצג, סק"ד) להסתפר בימים אלו. וכן האריך לבאר בשו"ת חתם סופר (אורח-חיים קנח). ועיין במשנה ברורה (סקי"ג) שהתיר אף ביום קודם המילה (ועיין בדרכי משה סק"ג שהביא זאת בשם מהר"א טירנא עמוד עא, מח. וכן פסק בדרישה וכן איתא בקובץ נהגו העם - הובא בסוף שו"ת נתן דוד בעמוד שמז). וכ"כ רבים מהפוסקים, ובהם כף החיים (תצג, סקל"ה), עולת תמיד (תצג, סק"ב), מאמר מרדכי (תצג, סק"ו), סידור בית עובד (דיני המילה אות יט), ערוך השולחן (תצג, ג), קיצור שולחן ערוך (קכ, ח), כרם שלמה (תצג, א). וע"ע בשו"ת הלק"ט (א, לג). וכן איתא בחזון עובדיה (ספירת העומר עמוד רסד), בספר בין פסח לשבועות (יא, א), בשו"ת אבני ישפה (א, ק), בשו"ת דברי בניהו (יז, כא), בשו"ת אלישיב הכהן (ב, נב) ועוד. וע"ע בדברינו בשו"ת אבני דרך (ח,שעה).

(א). ואף שלא כל הפוסקים מתירים בכל אחד ואחד מהם, וודאי דניתן לצרף הדברים הללו, ולומר כי המגיע כעת להסתפר, עושה זאת בהיתר.

בר מצוה: בשו"ת בית אבי (ב, כ) ובמקור חיים לחוות יאיר (תצג) התירו לנער בר מצוה להסתפר. אך בשו"ת משנה הלכות (ו, מה) דחה זאת (וע"ע בשו"ת רבבות אפרים א, שלו, ב, קנה). ועיין בהליכות שלמה (מועדים ח"ב יא, טז) דכתב שיסתפר בעודו קטן: "אך אם לא היה יכול לעשות כן, מסתבר שמותר להסתפר בו ביום" (וכן הובא בקטן והלכותיו ח"א עמוד 18). ועיין בספר אשרי האיש (סה, ה) שאין להסתפר אף לנער בר מצוה "אך המיקל בהם יש לו על מי לסמוך על דעת המקור חיים שמיקל".

וכ"כ להקל בספר שערים מצויינים בהלכה (קונטרס אחרון קכ, ח), בשו"ת רבבות אפרים (א, שלז), בחזון עובדיה (ספירת העומר עמוד רסד), בילקוט יוסף (מועדים, ספירת העומר תצג, לג עמוד תסז) ובספר הליכות מועד לגר"א מלכא (פרק יב עמוד תכו). וע"ע בזה בשו"ת דברי שלום קרויז (ג, ו), בספר בין פסח לשבועות (יא, ו) ובשו"ת קול מנחם (אורח-חיים א, תעב).

סיים אבלות: בשו"ת זרע אמת (סז) כתב כי אבל ששלמו שלושים ימי האבלות בימים אלו (בין ר"ח אייר ל"ג בעומר) - דיכול הוא להסתפר, והובא גם בכף החיים (תצג, סק"ט) ובספר שערים המצויינים בהלכה (קכ, סק"א). וע"ע במחזיק ברכה (סק"ג) ובשערי תשובה (תצג, סק"ז). וכן הביאו בשו"ת אור לציון (ח"ג יז, ה), בספר בין פסח לשבועות (יא, יד) ובספר הליכות מועד לגר"א מלכא (פרק יב עמוד תכח).

עד ראש חודש אייר: המתירים נישואין עד ר"ח אייר, מתירים גם תספורת. וע"ע בשו"ת אבני דרך (יג, קא) ובספר נטעי גבריאל (פסח ח"ג מט, טז). ועיין בספר מנהגי מהרי"ל (הלכות ימים שבין פסח לשבועות).

צורך בריאות: לצורך בריאות התירו להסתפר בימים אלו, כמובא בשו"ת עולת שמואל (יא), בכף החיים (תצג, סק"ז), בערוך השלחן (תצג, ג), בספר נטעי גבריאל (פסח ח"ג מט, ז), בספר בין פסח לשבועות (יא, יב), בשו"ת רבבות אפרים (ד, רמו עמוד תיב) ובספר הליכות מועד לגר"א מלכא (פרק יב עמוד תכו).

אינו דתי: אם אותו אדם שבא להסתפר אינו דתי, הואיל והוא יכול ללכת להסתפר במקום אחר, יש אומרים שאין כאן איסור של לפני עור, וכ"כ בספר ילקוט יוסף (מועדים, ספירת העומר תצג, כו עמודים תנט-תס) עיי"ש (וביחוד שאנו מצרפים את כל המקרים הנוספים). וכ"כ בשו"ת דברי בניהו (יז, כ) דאם לא יספרם בימי העומר ילכו לספרים אחרים ושם יכשלו בהקפת הראש וכן בגילוח בתער, רשאי לספר בעומר ואינו צריך לסגור חנותו (שהרי בכך יצילם מאיסורים אחרים).

במקום צער: בשו"ת יוסף אומץ לחיד"א (מ אות ב) התיר היכא שיש צער בגידול שיער למי שרגיל להסתפר. וע"ע בסידור בית עובד (הלכות ספירת העומר אות יב), בשו"ת בנו של אברהם (א, כט) ובספר הליכות מועד לגר"א מלכא (פרק יב עמוד תכח הערה ח).

צורך פרנסה: התירו להסתפר ולהתגלח לצורך פרנסה (או הפסד ממון) כמובא בשו"ת באר חיים מרדכי (ב, טו), בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ד, קכ. ה, כד אות ט), בספר מעדני שלמה (בין המצרים), בספר רץ כצבי (במעגלי השנה ח"ב יד אות ה), בשו"ת מנחת שמואל (ד, כד), בספר נתיבי עם (תצג), בספר בין פסח לשבועות (יא, יז) ובספר הליכות מועד לגר"א מלכא (פרק יב עמוד תכו). וע"ע בשו"ת ישכיל עבדי (ה אורח-חיים נה) ובשו"ת ויען הכהן (א, לח אות ב).

תיקון תספורת: אנשים אשר התספורת שלהם איננה בסדר ע"פ ההלכה, צריכים וחייבים לסדר את התספורת, אף בימים אלו. וכ"כ בזה בספר ילקוט יוסף (מועדים, ספירת העומר תצג, כו עמוד תנט) ובשו"ת אבני לוי (א, כט).

קולא בעומר: בשו"ת חיים שאל (ו) כתב דהתגלחת בימי העומר הוי מנהג בעלמא וקל טובא מאיסור דרבנן.

חגיגת נס: מי שנעשה לו נס בימי הספירה וקבע את אותו יום ליום שמחה לדורות, מותר לו להסתפר, וכן כתבו בספר מועד לכל חי (ו), בשו"ת ישכיל עבדי (ו אורח-חיים ו) ובנטעי גבריאל (פסח ח"ג מט, ו). וע"ע בספר בין פסח לשבועות (יא, כ).

שלום בית: בשו"ת דברי בניהו (יג, לט) כתב דמותר להסתפר משום שלום בית, דזה לא גרע מהפסד ממוני (וזה אחר שניסה לשכנע את אשתו בדרכי נועם). אולם בספר מועדי הגר"ח (ב, ריד) לא התיר הגר"ח קנייבסקי לאיש להסתפר משום שלום בית. וע"ע בשו"ת ויען הכהן (א, לח).

לגבי פתיחת מספרה לנשים הדין קל יותר, ואף שאנו מחמירים לכתחילה בתספורת לנשים בימים אלו, כפי שביארנו בשו"ת אבני דרך (ח, שפ. יד, קח), יש להקל במקום צורך נחוץ לאשה (רפואה, אירוסין, טבילת מצווה, שיער המבצבץ מהכיסוי ראש ועוד), כמבואר בשו"ת אגרות משה (יורה דעה ב, קלז), בשו"ת להורות נתן (ב, לב), בשו"ת שרגא המאיר (ו, קכו), בשו"ת אבן פנה (ב, נב), בשו"ת רבבות אפרים (ד, קלה אות ח. רבבות ויובלות ג, שי), בשו"ת ויען יוסף (ג, שמט), בשו"ת משיב נבונים (ד, כ), בספר הליכות בת ישראל (כד, ג) ועוד.

ורבים מהפוסקים הספרדים הקלו לכתחילה לנשים להסתפר בימים אלו כמובא בחזון עובדיה (יום-טוב עמוד רסא סעיף לו. וכן בהערה מח), בילקוט יוסף (מועדים, ספירת העומר תצג, לז), בשו"ת אדרת תפארת (ז, יט), בספר חקת הפסח (עמוד עז אות יז), בשו"ת אור לציון (ח"ג יז אות ג), בשו"ת ברית הלוי (א, סח) ובספר הליכות מועד לגר"א מלכא (פרק יב עמוד תכד). ואעיר כי בשו"ת רב פעלים (קונטרס סוד ישרים ח"ד סי' טו) ובשו"ת דברי שלום קרויז (ה, קג) כתבו להחמיר.

העולה לדינא: מותר לבעל מספרה לפתוח את המספרה בימי ספירת העומר, שכן יתכן דהאדם שמגיע להסתפר הותר לו בימים אלו להסתפר, כגון שהוא אחד מהאנשים שציינו בתשובה. ואף כאשר מיירי באדם אשר אין לו היתר להסתפר בימים אלו (וכל רצונו הוא נוחות ויופי), כגון אדם שאינו דתי, מותר לספרו, שכן ע"י שמספרו מצילו מלהסתפר במקום אחר ששם יתכן דעוברים על איסורים חמורים (הקפת הראש, תער). אולם, כל דברינו אינו שייך במקום בו המספרה מוקמת באזור שכולו דתי, שהרי שם המסתפרים עובדי ה' ונוהגים באורח חיים דתי.



הרב עמיחי כנרתי

כבוד התורה או כבוד תורתו של החכם

תורה דיליה

בפרק זה בין פסח לעצרת, בו עם ישראל התכונן מ"ט יום למתן תורה, ישנה תביעה מיוחדת להתחזק גם בכבוד התורה ובכבוד תלמידי חכמים (כמבואר בגמ' יבמות ובמנחות שהיתה תביעה מיוחדת על כך בימים אלו), ובס"ד נדון כאן מעט בשאלה מה הוא גדר הכבוד לתלמידי חכמים.

שנינו בקידושין דף לב, א, את דברי רב יוסף, שלא רק האב אלא גם הרב אם מחל על כבודו כבודו מחול^(א), ומבאר שם רבא את הטעם לדבר, מפני ש"תורה דיליה היא"^(ב), דכתיב ובתורתו^(ג) יהגה יומם ולילה^(ד). ופירש רש"י, "ובתורתו יהגה - כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה, בתחילה היא נקראת תורת השם, ומשלמדה וגרסה^(ה) היא נקראת תורתו".

והנראה בביאור הגמרא^(ו), שבשאלה שם: "תורה דיליה היא?", פירש רש"י: "בתמיה, הכבוד תלוי בתורה ואינו יכול למחול על כבוד התורה שהיא של הקדוש ברוך הוא". וא"כ למסקנה ש"תורה דיליה היא" מתבאר שהמבזה ת"ח אינו מבזה את עצם התורה, אלא את התלמיד חכם

(א). וכך הלכה בכל הראשונים, אמנם רב חסדא שם ס"ל שהרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול.

(ב). פשוט לגמרא שניתן למחול רק על דבר ששייך לו, ולכאורה הוא דבר שצריך עיון והתבוננות בכל חיוב כבוד שחייבה תורה - מה 'טעמא דקרא' בזה, האם הוא מצד הכבוד לאדם או שהוא מצד כבוד כללי, שהאדם הפרטי הוא רק נושא הכבוד ולא טעם הכבוד. וכגון מלך שאינו יכול למחול על כבודו, בארו רבים מפני שטעם כיבודו הוא מצד כבוד העם והממלכה (ראה מה שציין בספר אמרות מלך לרב אברהם אבידן שליט"א עמ' צו-צז). וכגון מה שדנו הראשונים האם כהן יכול למחול על כבודו ("וקדשתו"), תלוי בשאלה האם הוא כבוד לכהן או לכהונה (ראה ברכת אברהם לגר"א ארלנגר שליט"א, גיטין נט, ב). וכגון לגבי החובה לכבד זקנים "מפני שיבה תקום" האם מועילה מחילת הזקן, תלוי בשאלה האם חיוב הכבוד הוא מטעם הזקן או מטעם הזקנה (ראה שו"ע יו"ד סי' רמד סע' יד ובפסקים ותשובות שם הערה 118 וכן בתו"ת שמות לג הערה ט. ואולי אפשר לדייק מלשון הפסוק: "מפני שיבה תקום", ולא "שב" כמו "פני זקן" בהמשך הפסוק, ומשמע עצם השיבה, ולכן אפילו מפני זקן אשמאי ודוק).

(ג). בתורתו של הלומד, וע"פ הפשט לכאורה היינו תורה של ה'.

(ד). עיון וחזרה, שכן יש "קנין", וראה שם בהערות הגריש"א זצ"ל. וע"ע במהר"ל מהד' מכון ירושלים (הרב הרטמן שליט"א) נתיב התורה פ"ח הערה 182, על שיטת המ"א שדוקא מי שמחדש בתורה נקרא אצלו "תורה דיליה". [ובמדרש (תהילים א, וכע"ז בילק"ש מלאכי רמז תקצה) מודגש התורה דיליה מצד היגיעה בלימוד: "ר' אבא אומר אם חפצת בתורה סופה שנקראת על שמך. אמר ר' יודן ובתורת ה' אין כתיב כאן, אלא ובתורתו, שאם יגיעת בה נקראת על שמך, כגון משנתו של ר' חייא, ומשנתו של ר' הושעיא, ושל בר קפרא, וכיוצא בהן, ולמה נקראת על שמך, לפי שייגעו בה" וכו'. וכן מודגש ברש"י ע"ז יט, א: "נקראת על שמו - של תלמיד שטרח בה", וכן ברש"י על תהילים שם, וכבר בשאילתות פרשת קדושים סי' קא, מפני "שטרח וגמרא"]. ועכ"פ יתכן שיצא דבר חידוש, שלא כל חכם הוא בדרגת תורה דיליה, וממילא מי שלא הגיע לדרגת "תורה דיליה", אם צריך לכבדו (כגון "שונה הלכות"), לא יוכל למחול, וראה היטב בברכי יוסף יו"ד סי' רמו ס"ק כא ובשורירי ברכה רמז ס"ק ד. וכן ראיתי בספר אחד באוצה"ח מעשה בגדול אחד שאם היה נצרך לאיזה שימוש, כגון שיביאו לו ספר, השתדל לבקש דוקא מאחד שהוא בחינת תורה דיליה, שאצלו מועילה מחילה.

(ה). ראה מש"כ בביאור הגמרא בשו"ת אגרות משה או"ח חלק ב סימן לה, וכאן כתבתי את הנלענ"ד. ולצערי לא מצאתי שהראשונים והאחרונים בארו לנו את סברת "תורה דיליה".

ותורתו שלמד, תורה שלו, ולכן ניתן למחול¹. והיינו שהתחדשו במסקנה שני דברים, סברת "תורה דיליה", וכן הבנת הבזיון של תלמיד חכם, שהוא רק כלפי התורה דיליה בלבד, וכבודו אינו מייצג את כבוד התורה.

וברור שכבוד ת"ח נקרא עדיין "כבוד תורה", כמבואר גם במגילה ג, ב לגבי הלוויה של חכם שהוא "כבוד תורה"², הגדול מתלמוד תורה, וכן בשבועות ל, ב "עשה דכבוד תורה עדיף", אלא שבנידון של מחילה על הכבוד באנו לדייק יותר את המושג "כבוד תורה" לכבוד ה"תורה דיליה". ודוק.



דברי הרמב"ם על מחילת בזיון ברבים

הנה, הרמב"ם פסק את הגמרא בקידושין לגבי מחילה על כבוד: "הרב המובהק שרצה למחול על כבודו"³, בכל הדברים האלו או באחד מהן, לכל תלמידיו או לאחד מהן, הרשות בידו, ואף על פי שמחל חייב התלמיד להדרו ואפילו בשעה שמחל⁴ (הל' ת"ת פ"ה הי"א).

ולגבי מחילה על בזיון כתב בהלכה אחרונה בהל' ת"ת: "אף על פי שיש רשות לחכם לנדות לכבודו, אינו שבח לתלמיד חכמים להנהיג עצמו בדבר זה, אלא מעלים אזניו מדברי עם הארץ ולא ישית לבו להן, כענין שאמר שלמה בחכמתו גם לכל הדברים אשר ידברו אל תתן לבך. וכן היה דרך חסידים הראשונים שומעים חרפתם ואינן משיבין, ולא עוד אלא שמוחלים למחרף וסולחים לו, וחכמים גדולים היו משתבחים במעשיהם הנאים ואומרים שמעולם לא נידו אדם ולא החרימוהו לכבודו, וזו היא דרכם של תלמידי חכמים שראוי לילך בה. במה דברים אמורים, כשבוזו או חרפהו בסתר, אבל תלמיד חכם שבוזו או חרפו אדם בפרהסיא אסור לו למחול על כבודו, ואם מחל נענש, שזה בזיון תורה, אלא נוקם ונוטר הדבר כנחש עד שיבקש ממנו מחילה ויסלח לו".

ויל"ע על שני דברים כאן:

א. דעת הרמב"ם היא שמחילה על בזיון גם מותרת, ודלא כראב"ד⁵ שמחילה מועילה רק על כבוד ולא על בזיון⁶. וא"כ מאי שנא ביזהו בפרהסיא או בצינעה?

ב. הרמב"ם נימק: מפני "שזה בזיון התורה". ולכאורה צ"ע להבין את הסברא בזה, שהרי למדנו בגמ' קידושין הנ"ל ש"תורה דיליה"⁷, ואין כאן בזיון כבוד התורה אלא כבוד הת"ח ולכן מחילה מועילה בכבוד⁸!

(1). והיינו ש"תורה דיליה" אין הכוונה שאכן התורה היא שלו (מה שקשה לומר, אבל אפשר לטעות מפשט המילים), אלא יש לחכם את התורה המיוחדת שלו, מה שזכה ללמוד, להבין, לחזור ולקנות, וכלפי זה מושג הכבוד והבזיון.

(2). אמנם, שם מדובר ב"רבים", וראה לקמן במאמר ש"ברבים" יותר שייך ההגדרה כבוד תורה ממש.

(3). הרמב"ם כתב את דין מחילה רק לגבי רבו מובהק, וראה בכסף משנה שם ובחידושי רי"ז הלוי על הרמב"ם שם. ובאילת השחר לגרא"ל זצ"ל וכן במועדים וזמנים לגרמ"ש שליט"א העירו שסברת "תורה דיליה" אינה שייכת דוקא ברבו מובהק.

(4). עיין בכסף משנה שם שהביא דברי שו"ת הריב"ש סי' רכ בשם הראב"ד. וצ"ע אם ס"ל לכסף-משנה כך בדעת הרמב"ם. ועכ"פ במפתח פרנקל שם ציינו להרבה אחרונים שכתבו שהרמב"ם לא ס"ל כראב"ד, אלא מחילה מועילה אפילו על בזיון.

(5). שם כתב שהתורה מתבזית בכך, ומשמע שאפילו על צינעה, וצ"ע.

והנראה בס"ד לומר בדעת הרמב"ם, שאכן מחילה מועילה גם לבזיון, ומטעם "תורה דיליה", אבל אם הביזוי היה בפרהסיא א"כ כאן צריכים להתחשב גם במה שהאנשים ששמעו זאת תופשים ומבינים⁽³⁾, והציבור אינו חושב באופן של "תורה דיליה", אלא נדמה לו באופן פשוט שיש כאן ביזוי של כבוד התורה, ולכן הת"ח אינו יכול למחול על זה. וכוונת הרמב"ם "שזה בזיון התורה" היא לא אליבא דאמת, אלא אליבא דאינשי, ודוק⁽⁴⁾.



דברי הטורי אבן על מחילת כבוד ברבים

כתב הטו"א (מגילה כח, א) לגבי מחילה על הכבוד, שמועילה אפילו על דברים שנעשים ברבים: "...רב שמחל על כבודו כבודו מחול...ולכא למימר דדוקא בצנעה כבודו מחול אבל בפרהסיא לא, דהתם מוכח דאפילו בפרהסיא נמי, גבי רבן גמליאל ורבא דהוו משקי בהילולי ומחלי על כבודם, והא הילולי בפרהסיא הוא ואפילו הכי מחלי על כבודם".

וכוונתו לדברי הגמ' בקידושין שם: "רבא משקי בי הלולא דבריה, ודל ליה כסא לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע, לרב מרי ולרב פנחס בריה דרב חסדא". "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי צדוק שהיו מסובין בבית המשתה בנו של רבן גמליאל, והיה רבן גמליאל עומד ומשקה עליהם".

ולכאורה יל"ע ממש"כ הרמב"ם שמחילה על בזיון ברבים לא מועיל, ומאי שנא, לפי דברינו ש"ברבים" נתפש כבוד ת"ח ככבוד התורה?

ונראה שאפ"ל בשני דרכים: א. הרמב"ם סובר כטורי אבן, שמחילה על כבוד מועילה גם בפרהסיא. וצ"ל שהואיל ועקרונית קיי"ל תורה דיליה ומחילה מועילה, ורק

(א). לא ראיתי מעירים הערה זו בדברי הרמב"ם, וצ"ע [בספר הוד מלכות (הרב חיים וייס שליט"א, ירושלים תשע"ו, ח"ב עמ' שמח וכן בעמודים שלפני כן) נקט להוכיח מדברי הרמב"ם הנ"ל על מניעת מחילה כלפי בזיון שאכן בכבוד החכם יש "כבוד התורה", מלבד "כבוד התורה דיליה", ולא רק בבזיון. וצ"ב לפ"ז להבין א"כ כיצד ניתן רשות לחכם למחול על כבוד התורה. וענה לי הרב המחבר הנ"ל: "פשוט דגם אי נימא דאיכא כבוד התורה העומד כשלעצמו, אך ודאי עיקר הכבוד הוא ל'תורה דיליה' שעליו יכול למחול, ואה"נ לגבי חלק כבוד 'תורה דיליה' של כבוד עצמו אכן בכוחו וברשותו למחול לגמרי, לא כן לגבי חלק כבוד התורה כשלעצמה, שנשאר גם אחר מחילת 'תורה דיליה', אינו בעל דבר למחול או לא למחול עליו, והוא ככל אדם העומד מן הצד בענין זה. והיינו, שאם הדבר תלוי רק בכבוד התורה ולא בבזיונה, הדבר מוטל על מי שחייב למעשה כבוד כלפיה (כפי שכתבתי בהערה זו שם). אך לא עליו מוטל הדבר, שאינו שותף כלל למעשה מניעת הכבוד (אולי יתחייב מדין ערבות ותוכחה כלפי חבריו לדאוג לקיום מצוות חבריו, כמבואר בסוטה לו, ב, אך לא כלפי התורה עצמה), משא"כ ב'בזיון' הוי חיוב עליו כמו גם על כל אדם אחר לדאוג כלפי התורה עצמה, למניעת בזיונה]".

(ב). במפתח פרנקל שם ציינו לספר משנה כסף שתמה על דברי הרמב"ם "שזה בזיון תורה" - "קשה, דבצינעא נמי איכא בזיון תורה". ואנחנו כאן שואלים להיפך, שלכאורה אינו בזיון התורה, אלא בזיון הת"ח ותורה דיליה.

(ג). וכעין מה שמצאנו "צריכין אנן למיחש למה דברייתא חששין" (ירושלמי תרומות פ"ח ה"ג), ואם הבריות חוששות בזה בביזוי ת"ח לכבוד תורה, א"כ ראוי לנו לחשוש לזה.

(ד). ובוה מתורץ גם מש"כ בשו"ת הרשב"א ח"א סי' פד "וכל תלמיד חכם שמוותר עליהם כמוותר כבוד תורה. שלא על כבוד עצמו וחוקיו הוא מוותר אלא על כבוד תורה", וגם שם הם מילי דפרהסיא. אמנם גם בשו"ת הריב"ש סי' רכ בשם הראב"ד, לגבי מחילה על בזיון (לכאורה אפילו בצניעה) כתב שזה בזיון כבוד התורה, וצ"ע.

חשו בפרהסיא לגבי בזיון ל"כבוד תורה" בעיני האנשים, ולגבי מיעוט כבוד לא חשו^{טו}. ודוק.

ב. הרמב"ם חולק על הטורי אבן, וסובר שמחילה אינה מועילה בפרהסיא גם לגבי כבוד, מפני "כבוד תורה". ומעשה דרבן גמליאל ורבא שהיה בפרהסיא, נראה שאם תלמיד חכם בשמחתו וסעודתו משקה לחבריו התלמידי חכמים אין זה נדמה לאנשים כמיעוט "כבוד תורה". ודוק.

נסיים בדברי קדשו של מרן הראי"ה זצ"ל בשו"ת אורח משפט סי' קיב: "ודאי כך היא חובתנו לכבד כל מי שהוא מבניה של תורה. וכדורנו זה, שכבוד התורה הושפל עד עפר בעוה"ר, יש יותר לעשות חומרות וגזירות בזהירות בכבוד התורה מכל החומרות שבעולם^{טז}!"



טו. מה שהשקה בסעודה נראה שהוא מיעוט כבוד, ואינו נחשב ממש לבזיון. ועל כרחך כך יבאר בזה הראב"ד, שסובר שמחילה על בזיון אינה מועילה.

טז. ב"לשלושה באלול" (נפש הראיה עמ' כו) כתב הרצי"ה זצ"ל על אביו, שבארבעה דברים היתה "מתגלית שלהבת הקודש של ריתחא דאורייתא", ואחד מהם הוא "ביזוי תלמידי חכמים וחילול כבוד התורה" [וע"ע בחוברת "אור ראובן" עמ' 28-31 ובהערות שם. ואפשר להוסיף לזה גם את "לשלושה באלול" ח"א סי' כז וח"ב סי' יט: "להזהר בכבוד ת"ח, אע"פ שיש חילוקי דעות ביניהם", וכן מש"כ בשו"ת דעת כהן סי' טז].

הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

אופן חישוב הטמאים והטהורים לעשיית פסח בטומאת רוב ציבור

פתיחה*

מבואר בגמרא (פסחים סז, א; עוב; צה, ב; ועוד) וברמב"ם (הל' קרבן פסח ז, א-ח) שטומאת מת הותרה בציבור, ולכן ניתן להקריב קרבן פסח כשרוב הציבור טמאי מתים. עוד מבואר שם שלא הותרה אלא טומאת מת, ולא טומאת זב ודומותיה היוצאות מן הגוף.

עוד מבואר בגמרא (שם פ, א) וברמב"ם (שם, ד) שכאשר יש רוב זבים, טמאי המתים המועטים אינם עושים את הפסח לא בראשון ולא בשני. במקום אחר* התבאר שבמקרה זה אף הזבים אינם עושים לא את הראשון ולא את השני: את הראשון אינם עושים, שהרי רק טומאת מת נדחתה בציבור ולא טומאת זיבה. ואת השני אין עושים, שהרי האמור בגמרא כאן בנוגע לטמאי מתים שאין עושים את השני נכון גם בנוגע לזבים. ושם התבאר הדבר באריכות והובאו לכך ראיות.

לאור כל זה, יש לדון כיצד מחשבים בפועל את מניין טמאי המתים, הטהורים והזבים: האם מונים אותם מתוך כל ישראל, או שמונים דווקא את הקרובים שאינם בדרך רחוקה, או הגדרה אחרת.



א.

שיטת הרמב"ם ומקורה

דברי הרמב"ם והמקורות שציין הכסף משנה

כתב הרמב"ם (שם, ו):

כיצד משערים הפסח לידע אם רוב הקהל טמאים או טהורים? אין משערין בכל האוכלין; שאפשר שיהיו עשרים נמנין על פסח אחד, ומשלחין אותו ביד אחד לשחוט עליהן; אלא משערין בכל הנכנסים לעזרה. ועד שהן מבחוץ קודם שתכנס כת הראשונה משערין אותן.

(* חובה נעימה לי להודות לידידי הרב פסח הלפרין שליט"א שקרא את המאמר, ובטובו זיכני בהערות יקרות והצילני מכמה שגיאות, וכמה מהדברים דלקמן ממנו הם, ומשיקולי עריכה לא ציינתי זאת בכל המקרים. טוב עין הוא יבורך!

(א). במאמרי: הקרבת פסח שני כשלא קרב פסח ראשון, האוצר טו (אייר תשע"ח) עמ' סג-פא.

ובחזו"א (זבחים ד, טו) התקשה:

דברי רבנו ז"ל לא נתפרשו, דלמה לא ימנו את כל המנוין הטהורין והטמאים, והלא תנן נטמא הקהל או רובו. וכי אותן שלא באו לעזרה לאו קהל נינהו?
הכס"מ על אתר ציין למקור דברי הרמב"ם בבבלי (פסחים צד, ב): 'אמר רבי יצחק בר רב יוסף: בטמאים הלך אחר רוב העומדין בעזרה', ובירושלמי (פסחים ז, ו):
רבי אימי בשם רבי שמעון בן לקיש: להורייה הילכו אחר ישיבת ארץ ישראל. לטומאה הילכו אחר רוב נכנסין לעזרה. מה בכל כת וכת משערין, או אין משערין אלא כת הראשונה בלבד? אמר רבי יוסה ברבי בון: עד שהן מבחוץ הן משערין עצמן.



קשיים בהתאמת דברי הרמב"ם לדברי הבבלי

והנה, יש לדון על שני המקורות הללו ועל שייכותם לדברי הרמב"ם, ולא בכדי העיר החזו"א את הערתו. לכאורה נראה שהבבלי אינו מקורו של הרמב"ם, וזאת משום שמבואר בגמרא שם שהדברים נאמרו דווקא אליבא דר' אליעזר, הסבור שמחוץ לעזרה הוא כבר בגדר 'דרך רחוקה', וכפי שהסביר רש"י (שם ד"ה הלך). והרי הרמב"ם (הל' קרבן פסח ה, ח; פיהמ"ש פסחים ט, ב) פוסק כר' עקיבא, שדרך רחוקה היא רק מן המודיעין ולחוץ. וכבר התקשו בזה הצ"ח (פסחים צד, ב ד"ה כמאן; ויעוין להלן בהמשך דבריו שם), המלכי בקודש (על הרמב"ם שם), המלך שלם (על הרמב"ם שם ה, ט) והמשנת יעקב (הל' קרבן פסח ז, ו ד"ה ובכ"מ).

אף בהר המוריה (על הרמב"ם שם ז, ו) כתב בקצרה שאין התאמה בין דברי הבבלי הללו ובין הכרעת הרמב"ם כר' עקיבא, אלא שמכוח זאת הבין שרבינו אזיל לשיטתו, שפסק כר' עקיבא לעיל פ"ה ה"ט דבעינן שלא יגיע לזמן שחיטה לירושלים, לכן משערין בכל העם העומדים בירושלים בשעת שחיטה', ולא ברור כיצד מתיישבת הגדרה זו עם דברי הרמב"ם, ואיך היא 'לשיטתו'. והרי הרמב"ם כתב שמשערים בעומדים להיכנס לעזרה, ואילו הר המוריה כתב שמשערים בכל העומדים בירושלים, ולכאורה אלו הגדרות שונות לחלוטין. וצ"ע.

מלבד זאת, מהגמרא נראה שלפי ר' אליעזר אין נמנים אלא הנמצאים בתוך העזרה, וכן מבואר ברש"י (שם ד"ה הלך) ובתוס' הר"ש משאנץ (ד"ה בטמאים) ובתוס' שלנו (ד"ה בטומאה) ובמאירי (ד"ה מה"), ואילו הרמב"ם כתב שמונים את העומדים מבחוץ ולא את העומדים בעזרה.



ב). 'הלך אחר רוב העומדים בעזרה - אם רובן טמאין, אף על פי שבחוץ ישראל טהורין הרבה, יעשה בטומאה; דרך רחוקה היא לאותן העומדין מבחוץ, ואינן חשובין בעושי פסח, ובתר הני [שבוערה] אזלינן'.

ג). 'בטמאים הלך אחר העומדים בעזרה - פירוש, בעשיית פסח בטומאה הולכין אחר רוב טהורין העומדין בעזרה, שהרי שאר (כדרך) [בדרך] רחוקה הן'.

ד). 'בטומאה הלך אחר העומדים בעזרה - פירוש, בעשיית פסח בטומאה הלך אחר טהורים העומדים בעזרה דאיתם שבחוץ הם בדרך רחוקה'.

ה). 'מה שביארנו כמה פעמים שכל שרוב צבור טמאים עושין אותו בטומאה, פירשו כל שרוב אותם שבוערה שבאו לשחוט פסחיהם טמאים, אף על פי שיש חוץ לעזרה רוב טהורים. וזהו שאמרו: בטמאים הלך אחר העומדים בעזרה'.

קשיים בהתאמת דברי הרמב"ם לדברי הירושלמי

אף בירושלמי אין הדבר ברור. דהנה, בקרבן העדה (על הירושלמי שם ד"ה לטומאה) כתב שהיסוד לדברי הירושלמי הוא שמי שאינו נכנס לעזרה הוא בדרך רחוקה, ובדומה לכוונת דברי הבבלי הנ"ל. ואף הבאר שבע (על הבבלי הוריות ג, א ד"ה אמר) נקט שהבבלי והירושלמי לדבר אחד נתכוונו, והיינו שהדברים אמורים לשיטת ר' אליעזר. ולכאורה אכן נראה שכוונת הירושלמי היא ככוונת הבבלי: ראשית, הלשון 'נכנסין לעזרה' קרובה מאוד ללשון הבבלי 'עומדין בעזרה', והדעת נותנת שאלו ניסוחים שונים לאותו עניין. ומלבד עצם הקרבה הלשונית, גם קשה לומר שהירושלמי נוקט בדעת ר' עקיבא את מה שהבבלי תלה בדעת ר' אליעזר. דהבבלי בהכרח נקט שלר' עקיבא דרך החישוב שונה, ומסתבר יותר להתאים את דברי הירושלמי לר' אליעזר ולא לאפוי פלוגתא בדעת ר' עקיבא.

שנית, להבנה שגם הירושלמי תואם לבבלי מוכן היטב שהמגדיר למניין הוא עצם הכניסה לעזרה, שמפקיעה את הנכנס מלהיות ב'דרך רחוקה' ומקרבנו, מה שאין כן להבנת הרמב"ם משמע שהמגדיר אינו עצם הכניסה לעזרה אלא החבורה. דהרמב"ם נימק את דבריו בכך שאפשר שיהיו עשרים נמנים על פסח אחד, ומזה משמע שבא לאפוקי ממציאות זו ולהעמיד את המניין על מספר החבורות, וקשה לכלכל זאת עם תליית המניין בנכנסים לעזרה.

יתר על כן, גם ההנחה המשתמעת לכאורה מדברי הרמב"ם, שיש זהות בין הנכנסים לעזרה ובין החבורות, אינה פשוטה כל כך. דמחד גיסא לא מצאנו מגבלה על כניסת שני אנשים מחבורה אחת לעזרה, ומאידך גיסא לא מצאנו הכרח שמכל חבורה יהיה נציג שנכנס לעזרה. ואמנם מצינו שאדם צריך לעמוד על קרבנו (תענית כז, א ורמב"ם הל' כלי המקדש ו, א), אך גם מצאנו שטמאים משלחים קרבנותיהם (פסחים סב, א ורמב"ם הל' ביאת המקדש ב, יב). ובעלי תמר (פסחים ד, א ד"ה אילין) התקשה היאך תמא משלח קרבנותיו, הרי בעי שיעמוד על קרבנו, ונשאר בצ"ע. ונראה שאין דין המחייב את המקריב לעמוד על קרבנו וזו רק מידה נכונה ומתבקשת, וכמשמעות לשון הגמרא (תענית שם): 'והיאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו'.¹ ויעוין בשפת אמת (תענית שם ד"ה אר"י) שכתב שהאמור בגמרא שכהנים לוויים וישראלים 'מעכבין' את הקרבן, אין פירושו שמעכבים לפסול אלא שרק לכתחילה מתעכבים להמתין לנוכחות כולם. וכעין זה כתב האפיקי ים (ב, ז ד"ה והתוי"ט):

וכל דינא דעמידה על הקרבן, נראה דאינו לעיכובא רק מצוה, והראיה דערל וטמא משלחין קרבנותיהן, וגם אין בידם לעשות שליח במקומם, דכל מקום דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצי משוי, וע"כ דאין הדין לעיכובא רק למצוה.

וכעין זה כתב השרידי אש (א, קסט), אף שבדבריו לא נשללה האפשרות שזהו דין גמור מדרבנן: וכי נאמר בתורה שעל בעל הקרבן לעמוד, ואין העמידה מצות עשה מהן התורה, אלא שנביאים הראשונים תקנו מפני כבוד הקרבנות או מטעם אחר יהיה מה שיהיה, והם תקנו את המעמדות, לפי שאי אפשר לכל ישראל לעמוד על גבי קרבנם ומינו מעמדות להיות

(1). ויעוין בדברי הנצי"ב (העמק דבר ויקרא ח, לד) שכתב לשון 'ראוי' בהקשר דומה.

במקומם. והביטוי שליחות שבא ברמב"ם ובר"ן אינו אלא מליצה. כלומר, שהם עושים זאת בעד כל ישראל¹.

ובגבורת ארי (תענית שם ד"ה ונראה) אמנם נקט שיש דין מחייב ומעכב של מעמד, אך זאת דווקא בתמיד ולא בשאר קרבנות:

ונראה לי דודאי מן התורה אינו צריך מעמד אלא תמיד בלבד ולא שאר קרבנות ואפילו מוספין נמי לא דהאי תשמרו אתמיד לחוד קאי כדאמרין לענין ביקור אלא דרבנן תיקנו למצוה מן המובחר למוספים וקרבן יחיד דמסכת סוטה שיהו בעלים עומדין על גבן.



קשיים בהסברי האחרונים לדברי הרמב"ם

מהר"י קורקוס (הל' קרבן פסח ז, ו) כתב שהשינוי ששינה הרמב"ם ממניין בתוך העזרה שזכר בבבלי למניין העומדים מחוץ לעזרה, הוא גופא התוצאה של הצורך להתאים את הדברים לדעת ר' עקיבא. ומלשון הקרית ספר (שם) משמע קצת שאף הוא הבין כך ברמב"ם. אך לכאורה יש קושי גדול בדברים אלו, שכן אם בדעת ר' אליעזר לא מצאנו מגבלה על הנמנים מלבד מגבלת דרך רחוקה, ודברי ר' אליעזר אינם אליבא דהלכתא, אזי כבר לא ברור מהיכן הביא הרמב"ם שלדעת ר' עקיבא קיימת מגבלה של עושי הפסח הנכנסים לעזרה.

ושמא כוונתם היא למה שכתב ביתר הרחבה במראה הפנים (על הירושלמי הוריות א, ב ד"ה לטומאה), שדברי הבבלי והירושלמי מתאימים לדעת ר' אליעזר, והרמב"ם ידע זאת ולכן פירש את המימרה דהלך אחר רוב העומדים בעזרה בשונה מהתלמודים, באופן שתתאים לדעת ר' עקיבא ותעלה אליבא דהלכתא. וכך כתב:

מדקימא לן כר' עקיבא בדרך רחוקה, על כרחך דליתיה לטעמא דאמר התם דלא איתמר אלא אליבא דר' אליעזר. וכלומר כמאן אזלא, הא אם נאמר דטעמא משום דדרך רחוקה, הוי כר' יוסי בר"י ולא כת"ק אליבא דר' אליעזר שם. אבל לפי הלכתא, האי טעמא לא קאי, כי אם הטעם הוא דכפסח אי אפשר לשער בענין אחר. ולהכי לא אמרו זה אלא לענין פסח בלבד, וכמה שכתבתי לעיל. וכן מוכרח זה עוד מדעתו ז"ל דבפ"ד מביאת המקדש לענין שאר קרבן ציבור הקרב בטומאה לא הזכיר מזה כלום, כדמוכרח הוא גם כן מהכא דההיא לענין פסח הוא דאיתמר כדאמרן.

לכאורה יש בזה קושי גדול, דמה בצע לו לרמב"ם לקחת דברים שאינם אליבא דהלכתא ולחדש מלבו אפשרות ליישבם עם ההלכה. ואין זו דרך הפוסקים, וכמבואר ביד מלאכי (כללי הגאונים ובה"ג והרי"ף, אות ו; ויעוין במראי מקומות שבמהד' מכו"י-ס). ואם הגמרא אמרה שדברים אלו תואמים דווקא לשיטת ר' אליעזר, אמירה זו עצמה מחייבת את הרמב"ם לא פחות מהאמירה

(ז). ובזה יישב שם את תמימת השואל היאך מועילה שליחות בדבר שאין בו מעשה. השואל הסתמך על דברי הרא"ש (בפירושו לנדרים עד, ב ד"ה והא) שכתב שאפוטרופוס אינו יכול לשמוע את נדרי האישה בשליחות הבעל ובמקומו. ולכאורה יש לחלק בפשטות בין הנידונים, שהרי עמידה בעזרה היא בהחלט מעשה. אמנם, הדברים מבוארים לפי מה שכתב בקצות החושן (קפב, א) שאין כוונת הרא"ש לאי-מעשה מצד עצמו, אלא לצורך בשמיעת הבעל בגופו ובאוזניו דווקא, ודימה זאת למצוות תפילין שחובה לקיימה דווקא בגוף המניח ולא מועילה בה שליחות.

שבטומאה משערים לפי רוב העומדים בעזרה. מלבד זאת, הבנת הרמב"ם מצד עצמה מעוררת קשיים ענייניים רבים, וכדלקמן, וזה מרחיק עוד יותר את האפשרות שהרמב"ם ברוחב דעתו פילס דרך שונה מדרכם של חז"ל בהבנת דברי הגמרא. ומה שחילק המראה הפנים בין פסח לשאר הקרבנות, לכאורה לא מעלה ולא מוריד לעצם הסברו. וצ"ע. ומלבד זאת, לא ברור שדברי הרמב"ם שציין אליהם (הל' ביאת המקדש ד, יב) אכן מתייחסים לשאר קרבנות, והחזו"א (ובחים ד, יד ד"ה ר"מ) פירש שהם מתייחסים דווקא לפסח.



הגדרת 'ציבור' שטומאה הותרה בו לפי הירושלמי וביאור מקור הרמב"ם

והנה, יש לדקדק במה שנאמר בירושלמי:

מה בכל כת וכת משערין, או אין משערין אלא כת הראשונה בלבד? אמר רבי יוסה ברבי בון: עד שהן מבחוץ הן משערין עצמן.

לכאורה לא מובן מהיכא תיתי לשער בכת הראשונה בלבד, והרי ברור שכת ראשונה אינה כל או רוב ציבור, לפי שום חישוב שהוא. והאפשרות לשער בכל כת וכת קשה לכאורה עוד יותר; דמשמעות הלשון 'בכל כת וכת' אינה שמצרפים את כל הכתות לחישוב אחד גדול, כפירוש קרבן העדה (ד"ה ובעי): 'מי בעינן שיהא הרוב בכל ג' כיתות', אלא נראה שמחשבים לכל כת בפני עצמה אם רוב אנשיה טמאים או טהורים, וכפירוש הפני משה (ד"ה מה): 'אם בכל כת אזלינן בתר רובא דילה'". ולכאורה רוב כת אינו רוב ציבור.

ונראה שלפי שתי האפשרויות שהועלו בירושלמי – לשער בכת ראשונה או לשער בכל כת וכת בפני עצמה – יש להבין שגדר ציבור לעניינא דטומאה הותרה בציבור אינו כל או רוב ישראל, אלא הכוונה לציבור בעלמא. דלשון 'ציבור' מתפרשת בשתי משמעויות: משמעות אחת היא כלל עם ישראל, וככל קרבנות הציבור שמובאים בשם כל ישראל. וכשיחיד מביא קרבן ציבור משלו, נאמר: 'יחיד שהתנדב משלו כשרין, בלבד שימסרם לציבור' (ר"ה ז, א), ופשוט שעליו למסור לכל ישראל. ומשמעות שנייה היא קבוצה מישראל, כמו: 'שליח ציבור' (ברכות לה, ב), 'אין עושין שררה על הציבור בממון פחות משנים' (שקלים ה, ב), ועוד רבים. ולפי שתי האפשרויות שהועלו בירושלמי, אין צורך ברוב ישראל טמאים כדי לעשות פסח בטומאה, ודי בכך שרוב בני הכת טמאים, וכמשמעות השנייה של המושג ציבור.

והנה, מלשון הירושלמי נראה שתשובתו של ר' יוסה ברבי בון אינה מתאימה לאחת משתי האפשרויות שהוצעו בשאלה, אלא מהווה אפשרות שלישית המצרפת את כל הכתות. דאם הייתה כוונתו לאחת משתי האפשרויות שהוצעו בשאלה, לא היה לו לנקוט לשון אחרת. וכן כתב הפני משה (ד"ה אמר) שזו אפשרות שלישית המצרפת את שלוש הכתות למניין אחד.

ח. ודומיא דהלשונות: 'היו יושבין, כל אחד ואחד מברך לעצמו; הסיבו, אחד מברך לכולן, בא להם יין בתוך המזון, כל אחד ואחד מברך לעצמו; לאחר המזון, אחד מברך לכולם' (ברכות מב, א); 'מלכנות התבואה שבין הזיתים – בית שמאי אומרים: פאה מכל אחת ואחת; בית הלל אומרים: מאחד על הכל' (פאה ג, א); 'הלוקח מן הפלטר מעשר מכל טפוס וטפוס, דברי רבי מאיר; רבי יהודה אומר: מאחת על הכל. מודה ר' יהודה בלוקח מן המנפול, שהוא מעשר מכל אחד ואחד' (דמאי ה, ד); 'וכל כת וכת יש לו מדור בפני עצמו בגן עדן' (שוח"ט יא, ו); ועוד רבים מספור.

אולי יש מקום לומר שמחלוקת האמוראים בירושלמי תלויה במחלוקת התנאים בגדרי דרך רחוקה, ששתי האפשרויות הראשונות מושתתות על מציאות הכתות בתוך העזרה, והיינו כר' אליעזר שהנמצא מחוץ לעזרה הוא בדרך רחוקה, ואילו האפשרות השלישית מושתתת על חישוב מחוץ לעזרה, והיינו כר' עקיבא.

ומהרב פסח הלפרין שליט"א שמעתי, שיש מקום לתלות את מחלוקת האמוראים בספק הבלתי מוכרע שהועלה בבבלי (סד, ב):

אמר רבי יצחק: אין הפסח נשחט אלא בשלש כתות של שלשים שלשים בני אדם. מאי טעמא? קהל ועדה וישראל. **מספקא לן, אי בבת אחת אי בזה אחר זה.** הלכך, בעינן שלש כתות של שלשים שלשים בני אדם. דאי בבת אחת הא איכא, ואי בזה אחר זה הא איכא. הלכך בחמשינן נמי סגיא, דעיילי תלתין ועבדי, עיילי עשרה ונפקי עשרה, עיילי עשרה ונפקי עשרה.

הרי שיש ספק אם 'קהל' ו'עדה' ו'ישראל' נאמרו על כלל הכתות או על כל אחד מהן בפני עצמה. וכך או כך, נראה שאין מדובר על כלל עושי הפסח אלא רק על הנמצאים בעזרה שמהם מורכבות שלוש הכתות, והם שצריכים להגיע למניין חמישים.

על כל פנים, לפי כל זה נראה שהירושלמי אכן מהווה מקור לדברי הרמב"ם, דהשתא דאתינן להכי שציבור אינו בהכרח כל או רוב ישראל, ניתן להבין שחישוב הטמאים והטהורים לפי הנכנסים לעזרה אינו בהכרח השלכה של שיטת ר' אליעזר בדרך רחוקה, אלא השלכה של היות הנכנסים לעזרה 'ציבור' בפני עצמו, שהירושלמי קבע שיש להתחשב דווקא בו. ואת ההבנה הזו יכול גם הרמב"ם לקבל, ואין בזה סתירה לפסיקתו כר' עקיבא. ומה שכתב הרמב"ם שאפשר שעשרים אנשים ישלחו אחד, בא להמחיש את השוני שבין חישוב לפי כל ישראל ובין חישוב לפי הנכנסים לעזרה, ולא בהכרח להוות נימוק מכריע לחישוב לפי הנכנסים לעזרה.



ביאורי האחרונים לסברת הרמב"ם

בביאור סברת הרמב"ם, כתב הצ"ח (פסחים צד, ב ד"ה כמאן):

ואמנם הא ודאי אף שלר' עקיבא לא מיקרי דרך רחוקה אלא מן המודיעים ולחוץ, מכל מקום לענין מנין לדעת הרוב אין נמנין אלא אותן שלפנינו העומדים חוץ לעזרה ורוצים להביא הפסח, אבל אותן שאינן לפנינו מי יודע מספרם.

אמנם, קשה לכאורה לומר שהרמב"ם חידש את המניין בפתח העזרה רק מכוח סברה זו, כפי שלכאורה משתמע מדבריו. ולכאורה היה ניתן להשיב בפשטות שלא משערים בכל באי עולם אלא רק באלו שבאו לעשות את הפסח, ואכתי אין צורך לצמצם את המניין לנמצאים בפתח העזרה. אמנם, לפי המתבאר מיושב, שלרמב"ם מקור נאמן בדברי הירושלמי, ודבריו אינם מושתתים על סברתו גרידא. ובהערות הגרי"ש אלישיב (פסחים צד, ב ד"ה והנה) הזכיר את הירושלמי כמקור לרמב"ם וגם ביאר בקצרה את סברתו בשונה מהצ"ח ובדומה למה שהתבאר לעיל, שגורם הדחייה הוא ציבור מקריבי הפסח דייקא, ולא ציבור האוכלים:

והנה טעמו של ר' אליעזר ברור, אך מה דמבואר בירושלמי דגם לר' עקיבא משערין עכ"פ ברוב הנכנסין, צ"ל דזהו מצד הסברא, שאין לשער אלא באותן שעומדים לפנינו חוץ לעזרה ועומדין להקריב פסחיהן.



ב.

קשיים בשיטת הרמב"ם

קושיית הרש"ש מהשילוח לדרך רחוקה במחצה טהורים ומחצה טמאים

והנה, נאמר בגמרא (פסחים פ, א):

איתמר: היו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין [...] עולא אמר: משלחין אחד מהן לדרך רחוקה.

על כך הקשה הרש"ש (על תד"ה משלחין):

קשה לי, מדוע הצריך עולא לשלחו לדרך רחוקה, דהוא ט"ו מיל לדעתו (לקמן צג, ב), ולכן פריך ליה רב נחמן: מאן ציית כו'. הלא (לקמן צד, ב) אמר ר' יצחק בר רב יוסף: בטמאין הלך אחרי רוב העומדין בעזרה. ואף שזהו לדעת ר' אליעזר שם, הרי הרמב"ם פסק גם כן בפ"ז מהל' קרבן פסח שמשערין בכל הנכנסין לעזרה, ועד שהם מבחוץ קודם שתכנס כת ראשונה כו', עיין שם, דמשמע שאין מעמידים למנין רק אותן שעומדין לפנינו. ועוד, דהכי עדיף טפי שגם הוא יוכל לעשות בראשון.

כעין זה הקשה החזו"א (זבחים ד, טו; ושוב באו"ח סי' קכד, לדף צג, ב ד"ה רמב"ם) על הרמב"ם.



קושי נוסף מעצם האפשרות המעשית להגיע לדרך רחוקה

עוד יש להקשות על הרמב"ם, שאם מניין הטהורים והטמאים מתקיים 'עד שהן מבחוץ קודם שתכנס כת הראשונה', הרי שמדובר על י"ד בניסן לאחר חצות. ומסתבר שמדובר על זמן קרוב לשעה שמינית ומחצה, שאז שוחטים את הפסח (פסחים נח, א; רמב"ם הל' תמידין ומוספין א, ה). ובדרך הטבע אין אפשרות לנמצא בירושלים בזמן זה להגיע לדרך רחוקה עד השקיעה, וברור שאין כוונת הגמרא להסתמך על ניסים בשילוח לדרך רחוקה.

ובשלמא אם המניין כולל את כל מי שאינו בדרך רחוקה, ניתן לשלח אדם הנמצא מעט לפני מן המודיעין, שיתרחק מעט ויגיע לדרך רחוקה,^ט אך לשיטת הרמב"ם שהמניין מתקיים בתוככי ירושלים, כבר לא נותר זמן ללכת משם לדרך רחוקה. ואולי יש ליישב שאותו אחד ירוץ במהירות. וצ"ע.



ט. ואף למ"ד שבדאורייתא אין סומכים על חזקה שלוח עושה שליחותו (יעוין טוב"י ושו"ע ורמ"א שלא, לד), כאן מדובר על פעילות כלל ישראלית שדומה לאמור בגמרא (עירובין לב, א) שבית דין אינם מתעצלים, ועל שליחותם יש לסמוך לכו"ע.

קושיות נוספות של החזו"א על שיטת הרמב"ם

עוד הקשה החזו"א (זבחים שם):

ועוד, שהרי הזבים מצטרפים עם הטהורים לעשות הטמאים מיעוט, וכמו שכתב רבנו. ואיך יתכן דזבים מצטרפים עם הטהורים, וטהורים ששלחו פסחיהן אין מצטרפין? גם לשון רבנו אינו מובן, דלשוננו ז"ל רהיט שמדבר בדבר שהוא מושכל ראשון, ולא כבא לחדש, ואיך הוא מובן שאין מונין כל המנוין?

ועוד הקשה (או"ח שם):

ועוד קשה, לדעת הרמב"ם דאפילו רוב הציבור טהורין אם שלחו פסחיהן ביד הטמאים עושין בטומאה, אם כן היו רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים, אמאי אינן עושין בראשון, דהוי מיעוטא כדאמר שם? הלא רוב הנכנסים לעזרה הם טמאי מתים.

יש להוסיף שלכאורה הקושי מצירוף הזבים לטהורים אינו מסתכם בכך שיציבא בארעא וגירא בשמי שמיא, כפי שהתקשה החזו"א, אלא קשה עוד שמלשון הרמב"ם לא נראה כלל שמניין הזבים ומניין הטהורים שונים במהותם. דהוא כותב (הל' קרבן פסח ז, ו): 'היו שליש הקהל טהורים ושליש זבים וכיוצא בהם ושליש טמאי מת', וקשה טובא לומר שהכוונה לומר שסך כל הזבים באשר הם הושווה לסך טמאי המתים שבפתח העזרה ולסך הטהורים שבפתח העזרה. דאם כן אין זו חלוקה של הקהל לשלישים, דרובו המוחלט של הקהל אינם זבים. ולדוגמה אם בכל חבורה יש עשרה מנויים, ויש אלף חבורות של טמאי מתים ואלף של טהורים, אז סך טמאי המתים עשרת אלפים וכן סך הטהורים, ואילו הזבים מהווים רק אלף.



הגהת החזו"א והקשיים שבה

בעקבות הקשיים הללו, הציע החזו"א (זבחים שם) להגיה תיבה אחת ברמב"ם, ובכך להפוך לגמרי את משמעות דבריו וליישב את הקשיים שהעלה:

ויש מקום לספק לן שיש כאן ט"ס, וצריך לומר: 'אין משערין בכל השוחטין, שאפשר כו', אלא משערין בכל הנכנסים', והנכנסים היינו כל ישראל המנוין, ולא בא למעט אלא אותן שבדרך רחוקה שאין עולין מן המנין.

דא עקא, להגהה זו אין סמך בכל כתבי היד והדפוסים, כמבואר בילקוט שינויי נוסחאות לרמב"ם (מהד' פרנקל, עמ' תנ). וקשה לומר שהטעות חדרה לכל עדי הנוסח ולא נותר שום זכר לנוסח הנכון. מלבד זאת קשה, שברמב"ם ובירושלמי נאמר להדיא שמשערים ברוב הנכנסים לעזרה, ואם כן, לא על הרמב"ם תלונתו של החזו"א כי אם על הירושלמי, דהא רק נציגי החבורות נכנסים לעזרה ולא כל העם. וכבר עמד בשבט הלוי (א, קנו, א) על כך שהגהת החזו"א מוקשה מדברי הירושלמי, דלכאורה קשה טובא להגדיר את הנמנים על פסח כ'נכנסין לעזרה', ולומר שכוונת לשון זו לאפוקי ממניין השוחטים ולהרחיב את המניין לכל המנויים. ולא מצינו

בשום מקום שכל ישראל נכנסים לעזרה, והדבר גם אינו אפשרי מבחינה טכנית. ולהיפך, דווקא השוחטים הם שנכנסים לעזרה.



הבנת השבט הלוי והקושי שבה

בשבט הלוי (שם) הביא את קושיות החזו"א, והוסיף והקשה מהמבואר בגמרא (פסחים עט, ב) וברמב"ם (הל' קרבן פסח ז, ג) שהנשים משפיעות על המניין, וזאת 'אף על פי שאין מביאין את קרבנן בעצמם כידוע והם יושבים בביתם ויתכן שהם שולחים אותו על ידי טמאים, או שהם טמאים ושולחים אותו על ידי טהורים, מכל מקום מכריעים את המנין'. ובאמת במקום אחר (קידושין נב, ב) נאמר: 'וכי אשה בעזרה מנין', וכן נאמר (תוספתא ערכין ב, א): 'לעולם לא נראית אשה בעזרה אלא בשעת קרבנה בלבד'. ואף שניתן לדחוק ולומר שמדובר במקרה חריג של אישה שבאה לעזרה, אין זה במשמע.

ובשבט הלוי כתב ליישב שיש שני סוגים של טומאת רוב ציבור: סוג אחד הוא טומאת רוב האנשים האוכלים את הפסח, וסוג שני הוא טומאת רוב החבורות. והרמב"ם בדבריו לא התכוון אלא לבאר את הסוג השני:

דודאי אם באנו להתיר מטעם רוב אוכלים טמאים, ומכחם אנו מתירים לעשות גם עבודה בטומאה שחיטה וזריקה וכו', אז פשיטא דמנין רוב קהל ישראל הטמאים במת מכריע, אלו שבביתם עם אלו שבעזרה. ומזה איירי כל ההלכות בש"ס וברמב"ם, דמשמע דגם העומדים בחוץ מצטרפים.

אבל אם הוא פסח הבא בטומאה מחמת המקריבים עצמם, דהיינו הבאים בעזרה, כמו שבכהנים וכלי שרת טמאים אין מסתכלים על המספר הרוב אלא על המציאות שאי אפשר להקריב על ידי טומאתם, רק בטומאה, הכי נמי בישראלים הבאים בעזרה להקריב קרבן פסח אין מסתכלים על המנויים שבחוץ אולי מנוים עליהם כ' טהורים שאינם כאן, מכל מקום כיון שהבאים להקריב רובן או כולן טמאים נעשה על ידי זה פסח הנקרב בטומאה, וממילא הותר לכולם על ידי הקרבה ומזה הוא שדבר הרמב"ם.

הסבר זה מיישב רבים מהקשיים, אך לכאורה הוא מעורר קושי גדול אחר, שהרמב"ם לא חילק כלל בין שני הסוגים הללו. והוא כלל את שני הסוגים בדבריו בתוך כדי דיבור מבלי להבחין כלל ביניהם. ואי איתא שיש שני סוגים, לא מובן מדוע הרמב"ם השמיט את הסוג של רוב אוכלים טמאים ש'מזה איירי כל ההלכות בש"ס וברמב"ם', ובמקומו המציא סוג נוסף ששום הלכה בש"ס וברמב"ם אינה מתייחסת אליו, וסמך את שני הסוגים זה לזה ללא כל אבחנה ביניהם. וצ"ע. וכבר העיר כעין זה בשערי היכל (פסחים מערכה עח, ריש עמ' רצג). ועוד הקשה הרב פסח הלפרין שליט"א, שהרי בהלכות ביאת מקדש (ד, יד) התייחס הרמב"ם למציאות של רוב כהנים טמאי מת בכלל קרבנות הציבור, ומבואר בדבריו שהנמנים לעניין זה הם כל הכהנים שבירושלים, וקשה להבין מדוע שבנידוננו ישתנה אופן החישוב.



תירוץ המשנת יעקב לקושיית הרש"ש

במשנת יעקב (הל' קרבן פסח ז, ו) התקשה מדנפשיה בקושיית הרש"ש, וכתב ליישב:

ויתכן שמאחר שכבר בא לעזרה, דהא נמנו ישראל והיו מחצה טהורים ומחצה טמאים, הרי שהיה שם – אין אפשרות לעשות מנין חדש על ידי שאחד מהם ילך משם, אלא רק כשיהיה טמא או בדרך רחוקה, דאז חל עליו פטור ממש מפסח. עיין פיהמ"ש להרמב"ם ריש פ"ט (מ"א) בהא דאמרין 'אם כן למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה, שאלו פטורין מהכרת', דלזה חלות פטור ממש.

והיינו שאחר שהתקיים מניין אין אפשרות למנות שוב, אלא רק לשלח אחד לדרך רחוקה ובכך ליצור חלות פטור שתפקיע אותו מלהימנות. ובכך מיושבת קושיית הרש"ש, אבל עדיין לא מיושב מה שנכתב לעיל בשולי קושייה זו, ששילוח לדרך רחוקה בצהרי י"ד ניסן אינו מציאותי.



דברי ספר הליקוטם על הרמב"ם בעניין מניין הזבים

קושייה נוספת מובאת בספר הליקוטם (על הרמב"ם שם; מהד' פרנקל⁽¹⁾):

צ"ע דלפי זה הרי נמצא דהטמאים באו לעזרה, וזה תימה, אמאי באו. דבשלמא הטמאי מת יש לומר דבאו לראות אולי יש כאן רוב הציבור טמאים ויוכלו גם הם לעשות הפסח, אבל המצורעים למה באו. וצריך לומר דמיירי כשבאו היו עדיין כולם טהורים, ופרחה בהם צרעת בעמדם בהר הבית קודם שנכנסו לעזרה.

וקושייתו טובה מתירוצו, דשפיר הקשה מה למצורעים אצל הר הבית ופתח העזרה. דהעמדת דברי הרמב"ם דווקא באופן הבלתי מציאותי הזה, שפרחה צרעת ברוב הציבור בעודם בהר הבית, היא ממש בלתי אפשרית. והרי הרמב"ם כתב את דבריו בסתמא, כהנחיה לאופן החישוב, ולא היו לו לייחד דבריו דווקא למקרה בלתי מציאותי זה, ולהשמיט את ההנחיה לאופן החישוב במקרה הרגיל של זבים ומצורעים שנמצאים מחוץ להר הבית. ובמיוחד לא היה לרמב"ם להתעלם מהיולדות, שדינן לעניין זה כמצורעים, ולא מסתבר לומר שפרחה בהן הלידה בעמדם בתוככי הר הבית⁽²⁾. כללו של דבר, ההנחה העולה מדברי הרמב"ם שזבים ומצורעים נמצאים בתוך הר הבית היא קשה מאוד. ומדברי החזו"א דלעיל משמע שהניח שכל הזבים נמנים ולא זבים שבהר הבית, אלא שלפי זה התקשה מאי אולמיהו דהזבים שמחוץ להר הבית יותר מהטהורים שמחוץ להר הבית.



(י). בשם 'יבין לאשרו', והם חידושים מבני משפחת המו"ל שנדפסו לראשונה בספר הליקוטם.

(א). ומלבד זאת, פריחת צרעת כשלעצמה אינה מטמאת ללא ראיית כהן (ויקרא יד, לו ובמדרשים ובמפרשים; משנה נגעים ג, ב; רמב"ם הל' טומאת צרעת ט, ח; ועוד), ואין טעם שהכהנים יטמאו אדם בטומאת צרעת בעודו בהר הבית, דאם המתינה תורה לדבר רשות שלא ייטמאו כליו (כמבואר במקורות הנ"ל), כל שכן לדבר מצווה שלא יעמוד בהר הבית בטומאה. וגם אין זה ברור שאפשר לראות נגעים בערב פסח, דשמא חל בזה הדין דאין רואים נגעים ברגל (משנה שם ורמב"ם שם), ויעוין בזה בבית יצחק (שמלקים; ב, מג, ז).

הערות בלשון הרמב"ם

והנה, יש לדקדק בלשון הרמב"ם: 'כיצד משערים הפסח לידע אם רוב הקהל טמאים או טהורים', ולכאורה הדבר שאותו משערים אינו 'הפסח', בין אם נפרש שהכוונה לקרבן ובין אם נפרש שהכוונה למועד. אלא משערים את מצב הציבור.

ועוד יש לדקדק, שהרמב"ם כתב שיודעים 'אם רוב הקהל טמאים או טהורים', ולא הזכיר את המיפוי לשני סוגים שונים של טומאות, וכמוזכר בדבריו שם לעיל מינה, שרק טומאת מת הותרה בציבור ולא טומאות היוצאות מן הגוף, וכמבואר בדבריו לעיל מינה שגם בעניין זה יש משמעות למניין, כדי לדעת אם רוב הציבור זבים.



אפשרות נוספת בהבנת שיטת הרמב"ם והקושי שבה

ומצירוף הקשיים בדברי הרמב"ם היה נראה לומר שאכן ישנם שני מניינים, האחד לכלל הציבור והאחד לנכנסים לעזרה. אך לא כהצעת שבט הלוי ששני המניינים נעשים לאותה תכלית ממש, שעל זה קשה כנ"ל, אלא מדובר במניינים שונים במהותם ובתכליתם:

מניין אחד בא לברר מה היחס בין הטהורים ובין טמאי המתים, והוא מתקיים באנשים שבאו לפתח העזרה, וכמבואר בירושלמי. מניין זה בא לברר אם קיים הגורם לעשיית פסח בטומאה, שהוא 'טומאה בציבור'.

ומניין שני בא לברר אם טמאי המתים מהווים רוב ציבור, והוא אינו מתקיים בפתח העזרה אלא נמנה בו כל הקהל כפשוטו. מניין זה בא לברר אם יש מונע מעשיית פסח בטומאה, משום שאמנם יש מציאות של טומאה בציבור, אך במקרה זה הציבור 'הוא מיעוטא, ומיעוטא לא עבדי בראשון' (פסחים פ, א). ומציאות של מיעוט של כלל אוכלי הפסח ביחס לכלל הזבים מונעת את ההסתמכות על המניין שנעשה בפתח העזרה.

דא עקא, גם הצעה זו אינה מוצאת משען ומשענה בלשון הרמב"ם, ובדומה לקושי שעל הצעת שבט הלוי. הרמב"ם כלל את 'שני המניינים' הללו בחדא מחתא ואף באותה לשון של 'הקהל' ו'רוב הקהל', וקשה להעמיס בדבריו את החלוקה הזו בין מניינים שונים. ורק הדיוק הקל מלשון 'אם רוב הקהל טמאים או טהורים' עומד לזכותה של הבנה זו ברמב"ם, דמשמע קצת שהמניין אכן נועד לברר רק את יחסי הטמאים והטהורים, ולא את יחסי הטמאים בטומאת מת והטמאים בטומאות היוצאות מן הגוף – שאת זה אין בודקים בפתח העזרה. אך קשה להשתית את דברי הרמב"ם על דקדוק זה. וגם קשה שהגמרא (שם עט, ב) נקטה את הכלל דמיעוטא לא עבדי בראשון אף בנוגע למקרה שאין בו זבים, ודלא כאפשרות שכלל זה קיים רק במקרה של רוב זבים. וגם לא הוכח שאכן קיים חילוק בין רוב טמאי מתים ביחס לטהורים – שהוא גורם – ובין רוב טמאי מתים ביחס לזבים – שהוא העדר מונע. וצ"ע.



ג.

דברי ראשונים נוספים

דברי בעלי התוס' בעניין דרך רחוקה לטמא

והנה, בגמרא (פסחים צג, ב) אמר עולא שקביעת מודיעין כאבן הבוחן לדרך רחוקה לשיטת ר' עקיבא מבוססת על חישוב המרחק שממנו אפשר להגיע לעזרה בשעת השחיטה. על כך הקשו ממה שאמר עולא דשוחטין וזורקין על טמא שרץ, והרי טמא שרץ אינו יכול להגיע לעזרה בשעת שחיטה, דאף אם יטבול ייחסר בכניסה לעזרה עד הערב שמש. ותירץ עולא: 'דרך רחוקה לטהור, ואין דרך רחוקה לטמא'. וכוונתו שדין דרך רחוקה לא נאמר לטמאים, שבלאו הכי אינם יכולים לעשות פסח, ועבורם אין כל הבדל בין דרך קרובה לדרך רחוקה. וכך הבין הריב"א בעל התוס', כמובא בשמו בתוס' הר"ש משאנץ (פסחים פ, א ד"ה משלחין) ובתוס' שלנו (שם ד"ה משלחין). ולפי זה נקט שם שבמניין הטהורים והטמאים יש למנות רק את הטהורים הקרובים לירושלים, אך בטמאים יש למנות אף את הנמצאים בדרך רחוקה, שהרי דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא. ובשם ר"י הזקן הובא שם שבמקרה של מחצה על מחצה יש דרך רחוקה גם לטמא, שכן במקרה זה אם יתקרב יהיה רוב טמאים ויוכל לעשות פסח. ומזה נראה שגם הוא מסכים עקרונית לריב"א, שבמצב שבו התקרבות לא תאפשר לעשות פסח נמנים גם הטמאים שבדרך רחוקה. ויש ללמוד בק"ו למקרה של רוב טמאים.

מכל זה עולה שבעלי התוס' לא סברו כרמב"ם, שמניין הטהורים והטמאים תלוי בעומדים להיכנס לעזרה, שכן עצם השילוח לדרך רחוקה מוכיח שהאומדן אינו מתקיים בכניסה לעזרה, אלא מונים את כל מי שאינו בדרך רחוקה. והיינו כטענת הרש"ש והחזו"א הנ"ל כנגד הרמב"ם מדברי הגמרא (פ, א) בעניין שילוח לדרך רחוקה כשחצי מהציבור טמאים וחציים טהורים, שעל גמרא זו מוסבים דברי הר"ש והתוס'.

מלבד זאת, מבואר בדברי בעלי התוס' שהטמאים שבדרך רחוקה מצטרפים למניין הטמאים והטהורים, כל שהתקרבותם לירושלים לא תאפשר להם לעשות פסח. ואמנם בעניין הטמאים שבדרך רחוקה אין זה ברור שדברי בעלי התוס' נאמרו להלכה, שכן בגמרא (צד, ב) נראה שעצם הקביעה שאין דרך רחוקה לטמא נתונה במחלוקת:

ורבי אליעזר אומר מאיסקופת כו'. ואף על גב דמצי עייל, ולא אמרינן ליה קום עייל. והתניא: יהודי^(י) ערל שלא מל ענוש כרת, דברי רבי אליעזר. אמר אביי: דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא. רבא אמר: תנאי היא.

הרי שאמנם אביי נוקט כעולא, אך רבא נוקט שיש מחלוקת תנאים בשיטת ר' אליעזר בעניין זה, ובעוד שלדעה אחת אין דרך רחוקה לטמא ולערל והם חייבים כרת אם לא הכשירו עצמם לעשיית פסח, לדעה השנייה יש דרך רחוקה גם לטמא ולערל, ולכן הם פטורים מכרת לר' אליעזר, כל שלא נכנסו לעזרה. ולפי זה אין הכרע שדרך רחוקה לא נאמרה בטמא. וידוע הכלל שהלכה כרבא מאביי, חוץ משש מחלוקות שסימן יע"ל קג"ם (קידושין נב, א ועוד). וצ"ע^(י).

(יב). תיבת 'יהודי' חסרה בכתבי היד ובדפוסים הישנים, וכתב על כך הדק"ס (פסחים שם, עמ' 292 הערה א): 'ליתא בכל כתבי היד ובדפוסים הישנים, והוסיפוהו בדפוס בסיליאה מן הצענוז'.

ומכל מקום, הספק בדעת התוס' אינו נוגע אלא לצירוף הטמאים שבדרך רחוקה למניין, אך נראה שאין ספק בעצם ההנחה שמניין הטהורים כולל את כל הנמצאים בדרך קרובה, ואינו מוגבל לנמצאים בתוך העזרה או הר הבית. דהנחה זו נכתבה בתוס' בפשטות ואינה תלויה במחלוקת אביי ורבא.

דברי המאירי

כתב המאירי (פסחים צד, ב ד"ה מה):

מה שביארנו כמה פעמים שכל שרוב צבור טמאים עושין אותו בטומאה, פירושו כל שרוב אותם שבעזרה שבאו לשחוט פסחיהם טמאים, אף על פי שיש חוץ לעזרה רוב טהורים. וזהו שאמר: בטמאים הלך אחר העומדים בעזרה.

דברי המאירי צ"ע, שהרי כאמור, בגמרא הועמדה דרך חישוב זו כר' אליעזר, והרי המאירי (צב, ב סד"ה ואיוז) פוסק במפורש הלכה כר' עקיבא. ויעוין גם במקום נוסף (פ, א ד"ה מעתה) שבו נוטה המאירי להגדיר דרך רחוקה כדעת ר' אליעזר, וצ"ע. ולעת עתה נראה שדעתו העיקרית היא כר' עקיבא, ומה שכתב במקומות אחרים אחרת מזה לא נאמר כהכרעה פסוקה, וכמצוי במאירי שיש מדבריו האמורים דרך פירוש ולא דרך הכרעת הלכה.

ד.

אופן חישוב הטמאים והטהורים בפסח חזקיהו ובפסח שבימי עזרא

אופן חישוב הטמאים והטהורים בפסח חזקיהו

בספר דברי הימים א' (ל, ב-ה) נאמר:

[ב] ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלם לעשות הפסח בחדש השני [...] [ה] ויעמידו דבר להעביר קול בכל ישראל מבאר שבע ועד דן לבוא לעשות פסח לה' אלהי ישראל בירושלם כי לא לרב עשו ככתוב.

יג). בפתח הבית (על הרמב"ם הל' קרבן פסח ה, ד; וכן בספרו דבר בעתו על פסחים צד, ב אות כ) ובמשנת יעקב (הל' קרבן פסח ה, א) עמדו על כך שיש מקום לחלק בין דברי עולא (צג, ב) לדברי אביי (צד, ב) בעניין דרך רחוקה לטמא. בעוד שעולא מדבר על טמא שאינו נמצא בפועל בדרך רחוקה, אביי מתייחס לערל שנמצא בפועל בדרך רחוקה לשיטת ר' אליעזר. ולפי זה כתבו שייתכן שרבא מודה לעולא, אף שחלוק על אביי. וכן צידד בקצרה האגרות משה (או"ח א, קיח ד"ה ואף).

לכאורה יש דוחק בדרך זו, ובפשטות יש עדיפות להשוות את עולא ואביי שנקטו אותה לשון בדיוק, ולא לאפוש פלוגתא ביניהם, ולכאורה עדיפות זו גוברת על היתרון שבהתאמת דברי רבא לדברי עולא. אמנם, אחרונים אלו תמכו יתדותיהם בכך שהרמב"ם השמיט את הדין דאין דרך רחוקה לטמא, וביארוהו בכך שנקט כעולא וכרבא, שדין זה לא נאמר אלא כשהטמא לא נמצא בפועל בדרך רחוקה, ורק טומאתו שקולה כדרך רחוקה, ועל זה כתב הרמב"ם (הל' קרבן פסח ה, ד) שחייב כרת, אך אם הטמא נמצא בפועל בדרך רחוקה, יש לו דין דרך רחוקה לפוטרו מכרת, ודלא כבעלי התוס'. ובשערי היכל (פסחים מערכה עח עמ' רצג) כתב לסייע מכך שאין דרך לשער את טמאי המתים והזבים בכל ישראל אם לא עלו לרגל, וממש כדברי הצ"ח הנ"ל: 'אותן שאינן לפנינו מי יודע מספרם'. ויעוין עוד באריכות בשערי היכל (שם, ומערכה פד עמ' שי-שיא).

וכתב המלבי"ם:

[ב] [...] הרמב"ם תפס להלכה שעבר אז את השנה, ושהיה שלא ע"פ הסנהדרין מפני שעבר ביום שראוי לקבעו ניסן, או שעבר מפני הטומאה ואין מעברין מפני הטומאה, וע"כ כתיב ויועץ המלך ושריו (לא החכמים), וכל הקהל, לא העדה, שכבר בארתי בספר התורה והמצוה ויקרא, שבעת שזקני העדה בראשיהם קרוים בשם עדה, ובלא הזקנים קרוים בשם קהל, ופי' שנתיעץ מכבר ביום שלשים של אדר, וע"כ כתוב וייעץ הדבר ולא כתיב וייטב, כי לא היה טוב, כי לא הסכימו הסנהדרין לזה [...]

[ה] כי לא לרוב עשו. ר"ל שאם לא היו מעברים והיו עושים בראשון בטומאה, היו מתאספים ישראל מועטים, וחשב שיהיה מועט מישראל, והמיעוט אין עושים פסח בטומאה. וחכמים חלקו עליו בזה, כי הדין הוא שמשערים ברוב הנכנסים בעזרה אף שהם מיעוט ישראל, ואם כן לא היה לו לעבר מפני הטומאה.

בדברי המלבי"ם הללו יש חריגה לכאורה מהסברם של חז"ל (סנהדרין יב, א-ב) שנפלה מחלוקת בין חזקיהו לחכמים בעניין עיבור מפני הטומאה. לפי חז"ל המחלוקת נפלה בעצם השאלה אם לעבר את השנה מפני הטומאה, או בצירוף נשים למניין, ואילו לפי המלבי"ם המחלוקת נפלה באופן חישוב הטמאים והטהורים. ומדבריו משמע שאם לפי דרך החישוב של חכמים יוצא שרוב הנכנסים לעזרה טמאים, אזי יש הצדקה לעבר את השנה מפני הטומאה. וזה לכאורה אינו במשמע הגמרא שם. ואם נצמדים לדברי חז"ל, אזי אין מכאן ראייה לאופן החישוב, דהנושא לא נידון כלל בפסוקים ובגמרא. וצ"ע.



סדר חידוש הקרבנות והפסח בימי עזרא

נאמר בספר עזרא (ג, ב-ו):

[ב] ויקם ישוע בן יוצדק ואחיו הכהנים וזרבלל בן שאלתיאל ואחיו ויבנו את מזבח אלהי ישראל להעלות עליו עלות ככתוב בתורת משה איש האלהים. [ג] ויכינו המזבח על מכונתיו כי באימה עליהם מעמי הארצות ויעל ויעלו עליו עלות לה' עלות לבקר ולערב. [ד] ויעשו את חג הסכות ככתוב ועלת יום ביום במספר כמשפט דבר יום ביומו. [ה] ואחרי כן עלת תמיד ולחדשים ולכל מועדי ה' המקדשים ולכל מתנדב נדבה לה'. [ו] מיום אחד לחדש השביעי החלו להעלות עלות לה' והיכל ה' לא יסד.

עוד נאמר שם (ו, יט-כב):

[יט] ויעשו בני הגולה את הפסח בארבעה עשר לחדש הראשון. [כ] כי הטהרו הכהנים והלויים כאחד כלם טהורים וישחטו הפסח לכל בני הגולה ולאחיהם הכהנים ולהם. [כא] ויאכלו בני ישראל השבים מהגולה וכל הנבדל מטמאת גוי הארץ אלהם לדרש לה' אלהי ישראל. [כב] ויעשו חג מצות שבעת ימים בשמחה כי שמחה ה' והסב לב מלך אשור עליהם לחזק ידיהם במלאכת בית האלהים אלהי ישראל.

בין שני תיאורים אלו מפרידות מספר שנים, שכן לאחר התיאור הראשון נכתב (שם ה, כד): 'באדין בטלת עבדת בית אלהא די בירושלם והות בטלא עד שנת תרתין למלכות דריוש מלך פרס', ולפני התיאור השני נכתב (ו, טו): 'ושיציא ביתה דנה עד יום תלתה לירח אדר די היא שנת שת למלכות דריוש מלכא'. הרי שבין שני התיאורים מבדילות לפחות ארבע שנים: מהשנה השנייה לדרייוש, שתיאור הקרבת העולות התרחש לפניו, ועד השנה השישית לדרייוש, שתיאור הקרבת הפסח התרחש לאחריה. ובמשך חכמה (במדבר ט, ב) כתב על כך:

לפלא, הלא בנו המזבח והעלו עולות תמידין וחג וחדשים, ומדוע לא הקריבו פסח עד השנה השישית. ואולי משום דקעת הטהרו הכהנים והלויים, כאשר מוכח, דחגי הנביא הוא גילה להם אפר פרה [ולכן למדים הלכות טומאה בחגי]. לכן קודם היו טמאים, והקריבו קרבנות צבור בטומאה, אך מדוע לא עשו פסח.

אולי דקרבנות צבור היו מקריבין מתרומת הלשכה, והיו תורמין לשם כל המדינות, כמבואר סוף פרק ג דשקלים, והיה קרבן צבור. אבל פסח לא היו עושין רק הבאים מהגולה, וכל כמה דלא סליק עזרא לא חשיב (ערכין יג, א). לכן כיון שלא היה יסוד המעלה, עדיין לא היו חשובים כצבור. ואף דאמרו דלענין טומאה הלוך אחר רוב הנכנסין בעזרה, זה השתא דסליק כולהו. אבל קודם, בלא סלוק בימי עזרא, ולא נתקדשה הארץ – דקדושת הארץ לא קדשה לעתיד לבא, ובטלה בכבוש הארץ בימי נבוכדנצר – תו השבים מהגולה נגד כל קהל הגולה היו כיחידים, ולא בא פסח בטומאה. ולכן לא נזכר בהך דשנה שניה (עזרא ג), שהקריבו חטאת מוסף בראש חודש ובמועדים, משום דלא היו נאכלים בטומאה. רק בשנה הששית הקריבו אז לחנוכת הבית צפירי עזים לחטאת (עזרא ו, יז), שאז היו טהורים, והיו נאכלים לכהנים כשעיר המילואים. והוא ענין ארוך מאוד.

בדברי המשך חכמה מבואר שאמנם יש ללכת אחר רוב הנכנסים בעזרה, וכדברי הרמב"ם הנ"ל, אלא שיש לחלק בין 'השתא דסליק כולהו' ובין 'קודם בלא סלוק בימי עזרא'. המשך חכמה מבין שהיכולת ללכת אחר רוב הנכנסים לעזרה מושתתת על קדושת הארץ, ולכן בימי עזרא כשעדיין לא נתקדשה הארץ, ממילא היו העולים כפופים לקהל הגולה, ו'היו כיחידים, ולא בא פסח בטומאה'. וכן כתב המשך חכמה במכתב לחתנו הגדול בעל הזרע אברהם, וחתנו הביא בשמו את הדברים בספרו (שו"ת זרע אברהם סי' ו ד"ה וכבוד מו"ח; וכן בגרסה המורחבת שנדפסה שם, סוף אות א ד"ה וכבוד חמי").

לכאורה יש קושי בהסבר זה, דלכאורה אין זיקה בין אופן חישוב הטמאים והטהורים ובין קדושת הארץ, וקשה אפוא להבין ולפרש את עניינה של התלות בקדושת הארץ^(י). והרי גם השתא שהולכים אחר רוב נכנסים לעזרה, אין זה בהנגדה ליושבי חו"ל בלבד, אלא בהנגדה לכל

(י). בשתי הגרסאות (בגרסה הראשונה ד"ה ובמ"א, ובגרסה המורחבת אות כב) מופיעה הצעת הזרע אברהם לומר שבתחילה לא עשו פסח משום שלא קידשו את החודש על פי ראייה. אך לכאורה הדברים קשים, ומהיכא תיתי לחדש שהפסח תלוי בקידוש החודש על פי ראייה עד כדי כך שאם לא קידשו על פי ראייה אין עושים פסח. וכל דבריו עומדים על מה שאמרו (מכילתא בא, מסכתא דפסחא פ"א): 'ויקרא משה לכל זקני ישראל, מלמד שעשאן בית דין', ולכאורה ברור דמהא ליכא למשמע מינה חידוש מופלג כל כך בגדרי החיוב בפסח. ולא בכדי אין זכר לחידוש זה בגמרא וברמב"ם. ויעוין עוד בפירוש אחר למכילתא שכתב הזרע אברהם (סי' כב ד"ה ומה שהעיר): 'ואולי הא דאמרו במכילתא ויקרא משה לכל זקני ישראל, מלמד שעשאן בית דין - הכוונה שיתקנו קנינים, דבפסח מצרים היתה הלקיחה מבעשור, ואכ"מ'.

אלו שאינם נכנסים לעזרה, וקשה אפוא לראות זאת כדין ארץ-ישראל. וצ"ע. מלבד זאת, המשך חכמה עצמו כתב במקום אחר (ויקרא ב, יד) להיפך מדבריו הללו:

כשלא היה בית, היו יכולים להקריב אף על פי שאין בית; רק העומר שאינו בא אלא מן הארץ, אז הוי ארץ ישראל קודם שקדשה עזרא כמו חוץ לארץ, לא היו מביאים [...] מפני זה לא כתוב בעזרא טרם בוא עזרא שהקריבו עומר, רק עולות ופסח, יעויין שם, משום דכל זמן דלא סליק עזרא עדיין לא נתקדשה הארץ, כדאמרו ערכין דף יג, א: הנך שית שנין עד דסליק (עזרא) ומקדיש לא קא חשיב – דלא מנו שמיטין ויובלות (רש"י). ודו"ק.

בדבריו הללו מבואר שדווקא הקריבו פסח קודם בוא עזרא, והדבר לא היה תלוי בקידוש הארץ^{טו}. ולכאורה נראה שדווקא דבריו אלו הם המכוונים לדברי הגמרא בערכין שצוינו בשני המקומות, ולא דבריו שהובאו לעיל. דהא בגמרא בערכין תיארכו את עליית עזרא לירושלים על סמך הפסוק (עזרא ז, ח): 'ויבא ירושלם בחדש החמישי היא שנת השביעית למלך', והבינו שמלך זה הוא דריוש שנזכר בפסוקים הנ"ל, וכך אמרו:

כתוב 'ושיצא ביתא דנא עד יום תלתא לירח אדר דהיא שנת שית למלכות דריוש מלכא', ותנא: באותו זמן לשנה הבאה עלה עזרא וגלותו עמו, דכתיב: ויבא ירושלם בחודש החמישי היא השנה השביעית למלך.

הרי שעזרא עלה בשנה השביעית לדריוש, ואילו הפסח נעשה בשנה השישית לדריוש, לפני עליית עזרא, וכפי שכתב המשך חכמה בפירושו לויקרא. ולפי זה קשה לכאורה על מה שכתב בפירושו למדבר, שעליית עזרא קדמה לעשיית הפסח. וצ"ע.



ה.

רוב זבים במקרה של טומאת מת בכהנים או בכלי שרת

נראה שרוב זבין מעכב גם כשטומאת המת אינה ברוב ציבור אלא בכהנים או בכלי שרת

והנה, בברייתא (פסחים עט, א) נאמר שטומאת הותרה לא רק ברוב ציבור אלא גם ברוב כהנים טמאי מת, או כלי שרת טמאי מת. ולפי זה יש לחקור מה הדין במקרה של רוב כהנים או רוב כלי שרת טמאי מת, ורוב ישראל זבים וכיוצא בהם. מצד אחד ניתן להבין שכיון שרובם זבים, אין הפסח בא בטומאת מת, ויידחו ממנו כולם מלבד המיעוט הטהורים. מצד שני ניתן להבין שדין רובם זבים לא נאמר אלא כשבאים להתיר עשייה בטומאה מדין רוב ציבור, דבזה דייקא בעינן שרוב הציבור יהיו טמאי מת ולא זבים, אך כשבאים להתיר מדין רוב כהנים או רוב כלי שרת, לא איכפת לן שרוב הציבור זבים, דלא אתינן עלה מדין רוב ציבור.

טו. ואולי הבין המשך חכמה שלא בכדי נסמכו בירושלמי הקביעה שבמניין לפסח הולכים אחר הנכנסים לעזרה עם הקביעה שבמניין להוראה הולכים אחר יושבי ארץ ישראל. וצ"ע.

טז. ולפלא שהמהדיר בשני המקומות (מהד' קופרמן) לא העיר כלל על סתירה זו.

ויסוד החקירה הוא בשאלה האם היתר הטומאה במקרים אלו שונה במהותו מהיתר הטומאה במקרה של רוב ציבור טמאי מת. במידה והוא שונה, יש לדון בשאלה אם רוב זבים רק מעכבים את חלות ההיתר דרוב ציבור, או שהם מונעים את עצם עשיית הפסח בטומאה. ובפשטות נראה שהיתר הטומאה במקרים אלו אינו שונה במהותו מהיתר הטומאה ברוב ציבור טמאי מת, שהרי עד כאן לא חידשה התורה אלא שטומאה הותרה או דחוייה בציבור, ולא בכהנים ובכלי שרת. ונראה אפוא שטומאת הכהנים וכלי השרת אינה אלא היכי תימצא לכך שסוף סוף קרבנותיהם של רוב הציבור טמאים בטומאת מת. ולכן נראה שגם בזה חל העיכוב של רוב זבים.



כך נראה מדברי הראשונים

כך נראה גם מדברי הראשונים.

לשון הגמרא שם היא:

תנו רבנן: הרי שהיו ישראל טמאין וכהנים וכלי שרת טהורין, או שהיו ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טמאין, ואפילו ישראל וכהנים טהורין וכלי שרת טמאין – יעשו בטומאה, שאין קרבן ציבור חלוק.

ופרש"י (ד"ה שאין): 'שאיין קרבן צבור הבא בטומאה חלוק, מאחר שקרבן רובן בא בטומאה – אף היחיד עושה בטומאה'. וכעין זה כתב המאירי (ד"ה אמר המאירי נטמא): 'שמאחר שרוב הצבור עושין אותו, גנאי' הוא לצבור להיות טהורים שבהם פורשים מהם ונזהרים מהם. אבל אם נטמא מיעוט הקהל – טהורים עושים את הראשון, והטמאים נקראים יחידים ונדחין לפסח שני'. והרשב"ץ (ג, קלה, ה ד"ה ועדין) כתב: 'שאיין לחלק בטומאתן בין טומאת גופן לטומאת הבשר' על ידי כהנים או על ידי כלי שרת, דבכולהו דחי טומאה, אבל מכל מקום בעינן שיהיו כולן טמאים'.

והרי"ד (פסקים שם) כתב:

שאם יעשו אילו בטהרה, אם כן מוכיח כי אילו עושין בטומאה ועוברין בכרת, וגניי הוא להם להיראות בטומאה ובאיסור עושין, הילכך עושין הכל בטומאה. וגם אם היו ישראל טהורין והכהנים היו טמאין, עושין הכל בטומאה, שאם אתה אומר יעשה ישראל בטהרה ויזהרו מליגע בכהנים, שאע"פ שהן נוגעין בדם ובבשר הוה ליה ניטמא הבשר שהוא בלאו, ומוטב שיאכלו הבשר בטומאה שהוא בלאו ואל יעשו בטומאת הגוף שהיא בכרת – הא לא אמרינן, דאם כן מימנעי כהנים מליכנס בעזרה בטומאה, כיון שהציבור נזהרין ממנה, ולא יעברו על כרת. לפיכך הותרו כל הציבור שיעשו בטומאה.

(יז). בהערות הגרי"ש אלישיב (ד"ה אין ק"צ) דייק מלשון 'גנאי' שמדובר בדין דרבנן (וצ"ע שייחס לשון זו לרש"י ולא למאירי, דלכאורה אין ברש"י לשון כזו). לכאורה יש בזה קושי, דאי אפשר להתיר עשייה בטומאה אם מדאורייתא צריך לעשות בטהרה. ולכאורה יש קושי במה שהמשיך וכתב שם, ואכמ"ל. ולכן נראה שהמאירי מסבר לן טעמא דקרא.

(יח). בדפוסים נכתב כאן 'הכשר', ובמהד' מכון י-ם נכתב 'הבשר', ובהערה שם נכתב שבכה"י אין הכרע אם כתובה ב' או כ'.

מדברי כל הראשונים הללו נראה שההנחה שרוב כהנים וכלי שרת מתיר עשייה בטומאה, אינה נובעת מהרחבה של היתר הטומאה לרוב נוסף ושונה מלבד רוב ציבור, אלא יסוד ההיתר הוא בכך ש'קרבן רובן בא בטומאה' כלשון רש"י, וכעין זה מבואר בלשונות הראשונים האחרים. לפי זה נראה שגם ברוב כהנים או כלי שרת טמאי מת, מציאות של רוב זבים מעכבת את הציבור כולו מעשיית פסח בטומאת מת.



ו.

צירוף אנוסים ומזידים המתבטלים מפסח למניין הטמאים והטהורים

הבנת החזו"א בדעת הרמב"ם שצירוף הנמנעים מהפסח תלוי בטעם ההימנעות

לפי כל האמור, יש לחקור האם אנוסים ומזידים המתבטלים מפסח מצטרפים למניין הטמאים והטהורים. לשיטת הרמב"ם נראה לכאורה שהטהורים וטמאי המת נמנים על פתח העזרה, ואילו הזבים נמנים במקום מושבם. ומה שמע שיש לחלק בין אנוסים ומזידים טהורים וטמאים. ואכן בחזו"א (זבחים שם) כתב:

ונראה דגם אנוסין ומזידין בכלל הטהורין, דלא גריעי מזבין. אבל לשון הירושלמי ולשון רבינו לא משמע כן, דאם כן אין מנין הנכנסין לעזרה מספיק כלום. ואם אנוסין ומזידין אינן עולין למנין, ניחא טפי. אבל צריך טעם מאי שנא זבים דמצטרפים עם הטהורים. וצריך לומר כיון דהם נמנעין מן הדין, הוו בכלל הקהל טפי.

החזו"א מצדד לומר שלפי הרמב"ם האנוסים והמזידים אינם מצטרפים, והם שונים מהזבים בסיבת ההימנעות מלהקריב: הזבים 'נמנעים מן הדין' ולכן הם 'בכלל הקהל טפי', ואילו הטהורים שאינם עושים פסח אינם בכלל הקהל. לפי זה יש לדון מה דינם של זבים ומזידים שאינם מטהרים עצמם מטומאתם: מחד גיסא הדין מונעם מלהקריב, ומאידך גיסא הדין גם מחייבם להיטהר מטומאתם ולעשות פסח. ויותר נראה שהציאה מכלל הקהל מתחוללת בעצם ההזדה, ואין היא תלויה בכך שהמזיד יהיה דווקא טהור ולא טמא. לפיכך, לא תועיל טומאת הזיבה להכניסם למניין, ואין הם נמנים.

ולפי שיטת בעלי התוס' הנ"ל, המניין אינו בכניסה לעזרה אלא מונים את כל הטהורים שבדרך קרובה, ואת הטמאים אפילו בדרך רחוקה, אלא אם כן פסח נעשה בטומאה שאז נמנים רק טמאי המת שבדרך קרובה, והזבים בכל מקרה נמנים גם בדרך רחוקה. ולפי זה אין הכרח לחלק בין אנוסים ומזידים ובין זבים, ובפשטות יש למנות את כולם. ועד כאן לא חילק החזו"א אלא כדי ליישב את אי-מניין האנוסים והמזידים שעולה מהרמב"ם עם מניין הזבים, אך בדעת ראשונים שלא נקטו כרמב"ם, נראה שיקיים החזו"א את דבריו הראשונים, שגם אנוסים ומזידים הם בכלל הטהורין.



צירוף ערל ומשומד למניין

עוד יש לדון האם ערל ומשומד מצטרפים למניין. ולכאורה נראה שמכיוון שהם אינם שייכים בפסח (פסחים צו, א ורמב"ם הל' קרבן פסח ט, ז-ח), אין למנותם לא בכלל הטמאים ולא בכלל הטהורים, וכפי שגוי אינו מצטרף למניין. דמסתבר שהמניין במהותו אינו מתייחס לכל מי שמזרע ישראל אלא לעושי הפסח, ומי שמופקע במהותו מן הפסח אינו שייך למניין זה. וזבים נמנים משום שהם ראויים לפסח במהותם וטומאתם היא מניעה זמנית, ואולי אף יעשו פסח שני באותה שנה. אמנם, אכתי אין הדברים מוחלטים, ומדברי האבנ"ז (או"ח תקלח, א) בשם אביו משמע שהערלים כזבים, ונראה שגם האבנ"ז הסכים לכך. וצ"ע.

איברא דדין זה נאמר דווקא במשומד לעבודה זרה, ולא בכל משומד דעלמא. ועדיין יש לדון האם משומד לפסח גופיה מצטרף למניין. דהחזו"א הוה פשיטא ליה שמצטרף, אך יש מקום להבין שלא כך, ושהקהל שעליו נאמר במשנה (פסחים עט, א): 'נטמא קהל או רובו [...] יעשו בטומאה', אינו כל מי שמזרע ישראל, אלא דווקא קהל קדישא דבירושלים שמקיים את האמור (שמות יב, ו): 'ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים'. וכשם שבענין הוראה התבאר בירושלמי (פסחים ז, ו הנ"ל) 'שאין קרוי קהל אלא בני ארץ ישראל' (לשון הרמב"ם שהביא דין זה בהל' שגגות יג, ב), כך בעניין פסח אין קרוי קהל אלא בני תורת ישראל העושים פסח ככתוב. וצ"ע.



סיכום

במאמר זה נידונה השאלה כיצד מחשבים את מניין הטמאים והטהורים, שלפיו נקבע האם הפסח נעשה בטהרה (כשרוב ציבור טהורים או זבים), בטומאה (כשרוב ציבור טמאי מת) או שאינו נעשה כלל (כשרוב ציבור זבים ומיעוטם טמאי מת, או שכולם זבים). מדברי הרמב"ם נראה שהטהורים וטמאי המת נמנים בכניסה לעזרה, ובעצם אין הציבור כולו נמנה אלא רק העומדים להיכנס לעזרה, ואילו הזבים נמנים במקומם ולא בעזרה, כל שאינם בדרך רחוקה. מקור דברים אלו במה שנאמר בירושלמי שמשערים את העומדים להיכנס לעזרה, והרמב"ם הבין שבשונה מהבבלי שייחס קביעה דומה לזו לר' אליעזר הסבור שמחוץ לעזרה הוא בכלל דרך רחוקה, דברי הירושלמי תואמים לשיטת ר' עקיבא המקובלת להלכה, שדרך רחוקה היא מן המודיעין לאילך.

אופן החישוב שכתב הרמב"ם מעורר קשיים רבים, ובעיקר הצורך לומר בדעתו אחת משתיים: או שמצויים בהר הבית זבים שמתכוונים להיכנס לעזרה ולעשות פסח, או שהזבים נמנים במקומם ורק הטהורים וטמאי המת אינם נמנים אלא אותם שבאו לעזרה, שזה קשה בסברה. וכן יש קשיים נוספים שהתבארו לעיל.

מדברי ריב"א, ר"י הזקן, הר"ש משאנץ והתוס', נראה שכל מי שנמצא בדרך קרובה נמנה, ואין המניין נעשה בעשרה. אלא שצידדו לומר שטמאים שגם אם היו קרובים לא היו יכולים לעשות פסח, נמנים אף בדרך רחוקה.

נראה שערל ומשומד לעבודה זרה אינם מצטרפים למניין, אחר שהוציאו עצמם מן הכלל, והדעת נותנת שלא רק משומד לעבודה זרה אינו מצטרף, אלא גם משומד להימנע מפסח אינו מצטרף, אך אין הכרע בכל זה, וצ"ע.

יהי רצון שנזכה ודברים יעלו על שולחן מלכים ויתבררו להלכה ולמעשה בידי יושבי על מדין.



הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

בעניין פסח שני

א.

"למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו בתוך בני ישראל" (במדבר ט, ז). יש להעיר, דהנה שם "קרבן ה'" לא מצינו אלא בקרבן פסח בלבד ולא בשאר קרבנות שבתורה, וצ"ע מה נשתנה קרבן פסח מכל הקרבנות להיותו נקרא קרבן השם^(א).

עוד יש להעיר, דאף לענין קרבן פסח לא מצינו שם זה בתורה אלא בכתוב הנ"ל ובכתוב לקמן (שם, יג) "והאיש אשר הוא טהור וגו' וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה כי קרבן ה' לא הקריב במועדו". ויש להבין למה רק בשני מקומות הללו נקרא הפסח בשם קרבן השם, ודלא כמו בשאר מקומות בתורה [ואף בכל שאר פסוקי פרשה זו], שלא נקרא אלא 'פסח'.

ב.

והנראה בזה, דהנה כתב הרמב"ן עה"ת (סוף פרשת בא) וז"ל: "ולכן יאמר הכתוב במופתים (שמות ח, יח) 'למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ' - להורות על ההשגחה, כי לא עזב אותה (ר"ל את הארץ) למקרים, כדעתם, ואמר (שם ט, כט) 'למען תדע כי לה' הארץ' - להורות על החידוש, כי הם שלו, שבראם מאין, ואמר (שם ט, יד) 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ' - להורות על היכולת, שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו. כי בכל זה היו המצריים מכחישים או מסתפקים. אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כולה. ובעבור כי הקב"ה לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר, יצוה אותנו שנעשה תמיד זכרון ואות לאשר ראו עינינו, ונעתיק הדבר אל בנינו, ובניהם לבניהם, ובניהם לדור אחרון. והחמיר מאד בענין הזה, כמו שחייב כרת באכילת חמץ ובעזיבת הפסח". עכ"ל.

והמבואר בדבריו, שענין קרבן פסח הוא לעשות זכרון למופתי יציאת מצרים, המעידים על מציאות השם והשגחתו ויכולתו וחידוש העולם על ידו, כי בכל זה היו המצריים מכחישים או מסתפקים, כמו שנאמר בשמות (ה, ב): "ויאמר פרעה מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח"^(ב).

(א). ומה שמצינו בשאר קרבנות לשון "קרבן לה'", ענין אחר הוא, דר"ל קרבן הנקרב לשם ה' (וכמו ששינו במשנה פסחים מו, ב לשם ששה דברים הובח נזבח, לשם זבח, לשם זבח, לשם השם, וכו'), אבל הקרבן עצמו אינו נקרא "קרבן ה'" אלא בפסח בלבד.

(ב). ובביאור הענין כתב הרמב"ן בשמות כ, ב עה"כ "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" וגו', וז"ל: "אנכי ה' אלהיך - הדבור הזה מצות עשה, אמר אנכי ה', יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו כי יש ה', וכו', כלומר הוזה, קדמון, מאתו היה הכל בחפץ ויכולת, וכו', ואמר אשר הוצאתיך מארץ מצרים, כי הוצאתם משם תורה על המציאות ועל החפץ, כי בידיעה ובהשגחה ממנו יצאנו משם, וגם תורה על החידוש, כי עם קדמות העולם לא ישתנה דבר מטבעו, ותורה על היכולת, והיכולת

ולפ"ז י"ל שעל כן נקרא הפסח "קרבן ה'", כי כל עיקר ענינו הוא להזכיר ולהודיע את מציאות ה' והשגחתו.⁶



ג.

ולפ"ז יוטעם היטב למה נקרא הפסח "קרבן ה'" דוקא בכתוב הנ"ל, שנאמר בו "והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה כי קרבן ה' לא הקריב במועדו".

הנה, בסוף דברי הרמב"ן הנ"ל מבואר שכל עיקר מה שהחמירה תורה במצות קרבן פסח לענוש כרת על ביטולו, הוא משום שהוא זכרון למופתי מצרים המעידים על מציאות ה'.

ולפ"ז נראה שענין זה מבואר בכתוב עצמו, שמה שאמר הכתוב "ונכרתה הנפש ההיא מעמיה כי קרבן ה' לא הקריב" וגו', בא הכתוב לפרש בזה את טעם חיוב הכרת על ביטול הפסח, על דרך מה שפירש בזה הרמב"ן. והיינו שלשון "כי" הוא נתינת טעם, ור"ל מפני מה המבטל קרבן פסח ענוש כרת, משום שלא הקריב את קרבן ה', כלומר הקרבן שכל עניינו לזכור את ה', ולפיכך החמירה בו תורה (ואולי משום הכי נשתנה דינו מרוב רובם של עשין שבתורה, שאין בביטולן כרת).



ד.

ובזה גם יוטעם היטב למה נקרא הפסח "קרבן ה'" בכתוב הנ"ל שנאמר בו "ויאמרו האנשים ההמה אליו אנחנו טמאים לנפש אדם למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו בתוך בני ישראל".

תורה על הייחוד, כמו שאמר (לעיל ט יד) בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ. וזה טעם אשר הוצאתיך, כי הם היודעים ועדים בכל אלה". עכ"ל.

הרי שידיעת ה' וייחודו מוכרחת מכח מופתי יציאת מצרים, כלומר שיציאת מצרים הוכיחה לעינינו את מציאות ה' ויכולתו ורצונו והשגחתו וייחודו, והיא מחייבת אותנו להאמין שיש ה', כלומר שם הוי"ה, שהוא השם המורה על כל הענינים האלו. [וכלשון הרמב"ן: ואמר אשר הוצאתיך מארץ מצרים, כי הוצאתם משם תורה על המציאות ועל החפץ וכו']. וזוהי כונת הכתוב, שמאחר שהוצאתיך מארץ מצרים וראית בעיניך את מציאותי ויכולתי, [וכלשון הרמב"ן: "וזה טעם אשר הוצאתיך, כי הם היודעים ועדים בכל אלה], מזה תדע שאנכי ה'".]

ג. ובביאור דברי הרמב"ן שם, שקרבן פסח מזכיר ומודיע מציאות ה' והשגחתו, כתב הרמב"ן במקום אחר (שמות יב, ג), וז"ל: טעם המצוה הזאת, בעבור כי מזל טלה בחדש ניסן בכחו הגדול, כי הוא מזל הצומח, לכך צוה לשחוט טלה ולאכול אותו, להודיע שלא בכח מזל יצאנו משם אלא בגזרת עליון. ועל דעת רבותינו שהיו המצרים עובדים אותו, כל שכן שהודיע במצוה הזאת שהשפיל אלהיהם וכחם בהיותו במעלה העליונה שלו. וכך אמרו, קחו לכם צאן ושחטו אלהיהם של מצרים (שמות רבא טז, ב). עכ"ל.

ועוד י"ל עפ"מ שמצינו בגמ' פסחים (צו, א) ג' מזבחות היו שם [רש"י: להזאת הדם], על המשקוף ועל שתי המזוזות, ע"כ, הרי שעיקר עבודת הקרבן, דהיינו הזאת הדם, היה סיבה להשגחת ה' על ישראל, וכמו שנאמר בשמות (יב, יג) "והיה הדם לכם לאות על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עליכם".

כי הנה העיר האור החיים שם וז"ל: צריך לדעת טענת האנשים במאמר "למה נגרע", הלא טעמם בפייהם יענו, אנחנו טמאים, ומה מבקשים ליתן להם תורה חדשה, עכ"ל (וכבר עמדו בזה הראשונים שם).

ואשר י"ל בזה הוא ע"פ מש"כ החינוך (מצוה שפ) בטעם מצות פסח שני, וז"ל: "משרשי המצוה, לפי שמצות הפסח הוא אות חזק וברור לכל רואי השמש בחדוש העולם, כי אז בעת ההיא עשה עמנו האל ברוך הוא נסים ונפלאות גדולות ושינה טבע העולם לעיני עמים רבים, וראו כל עמי הארץ כי השגחתו ויכלתו בתחתונים, ואז בעת ההיא האמינו הכל ויאמינו כל הבאים אחריהם לעולם באמת שהוא ברוך הוא ברא העולם יש מאין בעת שרצה, וכו', על כן היה מרצונו ברוך הוא לזכות במצוה זו הנכבדת כל איש מישראל, ואל יעכבהו אונס וריחוק מקום מעשותה, כי אם יקרהו עון שנאנס בחדש הראשון ולא זכה בה עם הקודמים, יעשה אותה בחדש השני. ולפי שהוא יסוד גדול בדת, הגיע החיוב גם כן אף על הגר שנתגייר בין פסח ראשון לשני, וכן קטן שהגדיל בין שני הפסחים שחייבים לעשות פסח שני". עכ"ל.

לפ"ז י"ל שזו היתה טענת האנשים הטמאים לנפש אדם, אף קודם שנצטוו על פסח שני, שמאחר שהפסח הוא יסוד גדול בדת, והוא מביא לידיעת ה', הרי ראוי הוא שיהא דין תשלומין למי שנאנס ולא עשאו [כמו שמצינו תשלומין לחגיגה^(ד)], כי לא מסתבר שמחמת אונסו יפסיד את עיקרי הדת (וצדקו בזה, שכן הדין נותן, שהרי גם לולא שטענו כן היו מצטווים בפסח שני, אלא שהם זכו שתיאמר על ידם, וכמש"כ רש"י: "ראויה היתה פרשה זו ליאמר על ידי משה כשאר כל התורה כולה, אלא שזכו אילו שתיאמר על ידם שמגלגלין זכות על ידי זכאי").

וא"כ, י"ל שזה פירוש מאמרם "למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה'" וגו', כלומר שמאחר שאינו כשאר קרבנות, אלא "קרבן ה'" הוא, כלומר קרבן המביא לידיעת ה', א"כ אין ראוי שנגרע לבלתי הקריבו.



(ד). וכמש"כ האור החיים שם, וז"ל: "או ירצה לומר שיעשו לפסח תשלומין, כחגיגה שיש לה תשלומין כל שבעה, שאמרו (חגיגה ט, א) חוגג והולך כל הרגל, כמו כן יצו ה' להם שיעשו פסח למחר". וכו'. עכ"ל.

הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

בני ברק

לאופייה של העלייה למירון בימי האריז"ל והבית יוסף*

פתיחה

מאז ומתמיד היתה נשגבה ונפלאה בעיני השמחה היתירה בל"ג בעומר. לשמחה זו מה עושה? מה מביא את המוני בית ישראל לפזז ולכרכר בכל עוז, בשירה ובזמרה, בתוף ובמחול, סביב למדורות אור בכל אתר ואתר, ובפרט סביב ציונו של התנא הקדוש במירון.

פשוט היה לי שטעמים עמוקים על פי הסוד המיועדים ליחידי סגולה, לא יכולים להשפיע על היהודי-לומד התורה-שבנגלה בעוצמה כזאת, עד שיניעו את רגליו וידיה לפצוח במחול עד כלות הכוחות.

דרשתי אצל ידידי ומכרי, בינוני בספרים, וטרם הצלחתי להגדיר את הנקודה הגורמת לשמחה כפולה ומכופלת זו. הרי השמחה המובאת בפוסקים מסתפקת באי אמירת תחנון ובהפסקת מנהגי האבלות, אך עד כדי כך?

עד שנתוודעתי לתורתו של מוריני ורבינו, לשמו ולזכרו תאוות נפש, איש האשכולות, הגאון המופלא רבי לייב מינצברג זכר צדיק לברכה.

אצל רבינו זצ"ל לא היה מושג לעשות דברים 'סתם' כי כולם עושים, או כלאחר יד כ'מתעסק'. הוא היה יושב וממשכן עצמו להבין את עומק חובת עבודתנו את אלוקי ישראל, יורד לתהומות השיתין של טעמי המצוות, דרשות חז"ל, תקנות חכמים, ואף מנהגי ישראל ומסתרניה של תורת הסוד, והכל בדרך הפשוטה ובהירה והאמיתית. באמונתו העזה בתורה הקדושה ובדברי חכמים שקבעו: 'אם ריק – מכס הוא ריק', נעשו שתי כליותיו כשני רבנים וזכה להשיג תעלומות חכמה על דרך הפשט, ליישר כל עקוב ולבאר כל נעלם. אוי לנו כי אבדנו כלי חמדתינו בעודו בשיא אונן.

וממנו שמעתי על מה השמחה בל"ג בעומר.

רבי לייב שמח בל"ג בעומר עם התורה שבעל פה - תורתם של רבי עקיבא ותלמידיו. הוא פיזז ורקד עם המשניות והברייתות, עם התלמודים והמדרשים, עם השקלא וטריא ופילפולא דאורייתא.

(* מאמר זה מתבסס הרבה על מקורות המובאים ומנותחים אצל ההיסטוריונים: אברהם יערי, 'תולדות ההילולא במירון', תרביץ שנה ל"א, עמודים 72-101; מאיר בניהו, 'הנהגות מקובלי צפת במירון', ספונות ו', עמודים י"א-מ'. בניהו משיג במקומות רבים על יערי, אינני מקבל את כל טענותיו, אך לא תמיד אציין לכך במהלך הדברים. כמו-כן אין בדעתי להרבות במקורות כדרך שעשו הם, אלא להתמקד בשאלה שלדאבוני כבר אינה פשוטה לבני דורנו - מי היו העולים למירון ולמה, באותה תקופה אליה נשואות עיני כל: "תור הזהב שבצפת", זמנם של האר"י, הבית יוסף ושאר חכמי התורה.

אני מודה לידידי הרב אברהם אומן, שבוכותו נכתב מאמר זה.

כאן אדגיש, כי אין כוונתי להידרש לשאלת זיהוי הקברים המוזכרים במאמר זה, אלא נקטתי כפי המקובל בפי הבריות.

ביום זה אנו מציינים את תחילת לימודם של גדולי התנאים אצל רבי עקיבא, גדולי רבותינו אשר מהם נוסדו המשניות התוספתאות הבריות הספרא והספרי: "סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא" (סנהדרין פ"ו).

אם בשמחת תורה אנו רוקדים כשספר-תורה-שבכתב בידינו, הרי שבל"ג בעומר [כהכנה לחג השבועות] אנו שמחים עם התורה שבעל פה כפי שנתגלתה ונדרשה על ידי רבי עקיבא וחבריו. וכי מתי יש לנו עוד הזדמנות לשמוח ולעלוז עם המשניות ודרשות חז"ל?

במאמר זה ניווכח כי אכן הטעם האמיתי, כפי שנתבאר בכתבי האר"י, לשמחה בל"ג בעומר דוקא אצל רבי שמעון בר יוחאי, הוא מכיון שביום זה פסקו מלמות ובזכות הרחמים ששפיעו באותו יום זכה רבי שמעון יחד עם חבריו ללמוד תורה אצל רבי עקיבא רבם! מסיבה זאת, כתב הבן איש חי, ישנה חשיבות לפקוד את קברי כל התנאים תלמידי רבי עקיבא ובפרט את קבר רבי עקיבא עצמו!

זכיתי להגיש מאמר זה לעיונו של רבינו זצ"ל אך נטרפה השעה ולא קיבלתי את תגובתו. יהיו הדברים לעילוי נשמתו הטהורה של רבי נתן יהודה ליב בן אלימלך. לו נאה ולו יאה היה לשמוח בכל עוז עם התנאים הקדושים אשר את דרשותיהם וסברותיהם למד ולימד באהבה וביגיעה כל ימיו.

ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין



א.

פסח-שני במירון

הזמן: ט"ו אייר פסח-שני שנת ה'רפ"ב. המקום: הכפר הגלילי מירון.

כאלף (!) יהודים מהגליל ומדמשק שבסוריה, התקבצו ועלו כמדי שנה בשנה ל'זיזי'ארה' (جيزارة, פירוש מילולי "ביקור"; מסע לביקור בקברים) לפקוד את קברי הקדושים שבמירון ובסביבתה.

וכך תיאר זאת רבי משה באסולה מאיטליה^א, ששהה באותו זמן במקום התרחשות האירועים:

ובט"ו באייר שקורים לו פסח שני^ב, עשו שם במירון השיירה גדולה. היו שם יותר מאלף נפשות, כי באו רבים מדמשק עם נשיהם וטפם, ורוב קהל צפת, וכל קהל לבוקע [- פקיעין], הוא כפר שיש בו המערה שנטמן בה רשב"י ובנו י"ג שנה כנוצר פ' במה מדליקין, ועדין המעיין שם, אפס האילן של חרובים איננו. וגם מכל הסביבות באו אז למירון. ועמדנו שם ב' ימים וב' לילות חוגגים ושמחים, והתפללנו על כל ציוני הצדיקים אשר שם כנוצר".

א. המפורסם מהסכמתו להדפסת הזוהר. הציטוט מספר 'מסעות ארץ ישראל' לרבי משה באסולה, יצא לאור על ידי יצחק בן צבי מהדורה שניה ירושלים תרצ"ט, דף י"ז ע"א שורות 10-20.

ב. רבי משה קורא לט"ו אייר פסח שני. היום מקובל לכנות כך את יום י"ד.

מה חיפשו העולים בפסח-שני דווקא במירון, כפר קטן שלא גרו בו כלל יהודים באותה עת?⁶ קבר רשב"י לא הוזכר כאן ביחוד, גם לא קברים מסוימים אחרים.⁷ מתיאור נוסף של רבי משה ומעדות אחרות מתקופה זאת ותקופות קודמות, אנו למדים על ה"אטרקציה" שמשכה אליה את ההמונים [מלבד עצם הביקור בקברים]. המדובר היה ב"פלא המים", בור שהיה מתמלא במים מתוקים לשתייה מבלי שהיה תחתיו מעיין מים חיים, היווה תופעת טבע פלאית ומרתקת ששבתה את ליבם של ההמונים - יהודים בני הארץ ורעיהם הישמעאלים. הם, כדרכם של בריות, הוסיפו הנה וכהנה בסיפורי מופתים על מקום זה.

רבי משה באסולה ממשיך ומתאר⁸:

מירון הוא מקום שמן טוב ומעין מים טובים, ואין דרים בו יהודים. שם ראיתי מערת ר' שמעון בן יוחי ובנו ע"ה, והיא סגורה אין מקום להיכנס בה. ולמעלה על המערה שני ציורים יפים זה כנגד זה של רשב"י קודם מעט לצד חוץ.

אחר כך הלכתי בשפוע ההר לצד מירון, שם מערת הלל הזקן ותלמידיו והיא מערה גדולה ויפה עשויה בכפות מן הצדדים, בכל כפה ג' ארונות של אבן עם מכסה גבוה והם י"ח ארונות בתוך המערה, ושל הלל כנגד הפתח. וגם חוץ לפתח כשתכנס בתוך ההר יש ב' כפות עם ארון א' מימין וא' משמאל. ואמצע המערה רחב יעמדו בה יותר מג' מאות אנשים. והנה מכסה קבר הלל נטוי מעט וכן מקצת האחרים, ואדם משים ידו בה, ויש בה מים ומתוקים, ואני שתיתי מהם ופליאה היא מאין באים שם המים. ועוד, מאחר שהם מכוונים איך הם טובים לשתייה. וגדולה מזאת, כי הכל מעידים ונשבעים כי כשיכנסו שם קהל רב ומתפללים, מיד המים מתרבים ושופכים לארץ, אמנם בימי לא היה כן. גם אומרים כי נס אחר נעשה בו, כי באים היהודים שיירה גדולה וכל אחר מדליק נרות תוך המערה סביב, ואם נכנס בה אשה נדה מיד תכבינה הנרות. כלם מעידים ונשבעים שהוא אמת ואנכי לא ראיתי.

עדות זו היא אחת מני רבות מסך העדויות על פלא-המים בקברי הלל ושמאי שנשתיירו בידינו, וזו אף מאוחרת בשנים לעומתם.⁹ נוסעים רבים, יהודים וגם ערבים¹⁰, סיפרו על תופעה זו.

(ג). ראה דברי רבי משה להלן.

(ד). רבי משה כתב: "ציוני הצדיקים אשר שם כנוכר". לעיל הזכיר את קבר רשב"י, רבי טרפון, רבי יוסי בן קסמא, רבי יוחנן הסנדלר. קברים נוספים הזכיר בקטע אחר, יצוטט מיד להלן.

(ה). ראה בהערה א.

(ו). המקור הראשון הידוע לנו המתאר את 'פלא המים' הוא מסוף האלף החמישי (סביבות ד' תתק"מ) תיאור ממסעו של רבי פתחיה מרגנשבורג תלמידו של רבינו תם. וכך כתבו מפיו: "ובגליל התחתון יש מערה, ובפנים היא רחבה וגבוהה, מצד אחד מערה של שמאי ותלמידיו, ומצד אחד הלל ותלמידיו. ובאמצע המערה אבן שוקעת, אבן גדולה חלולה כמו כוס, ונכנס בבית קיבולה כארבעים סאה ויותר. וכשבאין שם בני אדם הגונים יראו האבן מלאה מים יפים וירחץ ידיו ומתפלל ויבקש מה שירצה. ואין האבן חלולה מתחת, כי אין באים המים מן הקרקע אלא נעשה אם אדם הגון הוא, ואדם שאינו הגון לא יראה המים. ואם ישאבו מן האבן אף כדי מים, לא תהיה חסירה אלא מלאה כהווייתה, ואין המים נובעים" (א' יערי, מסעות ארץ ישראל, עמודים 51-52).

(ז). נזכיר כאן עדות אחת כזו: "הגיאוגרף הערבי אל-דמשקי שהתגורר זמן-מה בצפת המאה הארבע-עשרה, כותב: במירון מערה, ובה ארונות, והיא יבשה כל השנה, אין בה טיפת מים, ובבא מועד השנה, ונאספו אליה יהודים מארצות רחוקות וקרובות,

המקור הראשון הידוע לנו מחגיגות פסח שני במערת הלל ושמאי הוא מנוסע המוכר כתלמיד הרמב"ן, שהיה בארץ למעלה ממאתיים שנה קודם רבי משה באסולה, בסביבות שנת הס' לאלף השישי, וכה סיפר⁹⁰:

במירון, שם מערה לשמאי והלל ותלמידיהם, סך כולם שלשים ושנים. שם מתקבצים כל ישראל והישמעאלים בפסח שני. וישראל מתפללים שם, ואומרים שם מזמורים, וכשהם [רואים] יוצאים מים בתוך המערה, כולם שמחים, כי הוא סימן שתתברך השנה. והרבה פעמים שלא נמצאו שם מים ובעת תפלתם היו נראים המים כהרף עין.

ושם ר' שמעון בן יוחאי, ועליו ציון נאה, וסמוך לו ר' אלעזר בנו, אומרים כי שם היה מדרשו של ר' שמעון בן יוחאי.

ושם ר' יוסי בן קסמא בין הכרמים. ועוד שם צדיק אחד, אומרים כי שמו ר' יהודה. ושם נחמן חטופה ור' יוחנן הסנדלר.

ושם בית הכנסת לר' שמעון בן יוחאי, בנין מפואר מאד, ושם אבן גדולה חלולה מראשה עד למעלה קרוב לארץ, אומרים כי שם היה מזבח, והדם היה שותת ויורד דרך אותו מקום חלול.

כאמור, ישנם מקורות נוספים⁹¹, אך נסתפק באלו שציטטנו. נוכחנו לראות כי את העולים למסע-קברים במירון עניינה במיוחד מערת הלל ושמאי ופלא-המים שבה, בוודאי הרבה יותר מקבר רשב"י, שתפס מקום קטן יותר, אם בכלל, במסע. ניתן להיווכח בכך מכמות המילים שהוקדשה, אצל כותבי תיאורי המסע, לתיאור הנעשה במערת הלל ושמאי, לעומת האזכור של קבר רשב"י.

התאריך פסח-שני, מועד מקובל וידוע במסורת, הוזכר לגבי עליית ההמונים למירון לראשונה אצל תלמיד הרמב"ן, ונהג כנראה מאות שנים⁹².

ופלחים וכיוצא בהם, ועשו שם כל אותו היום, בתוכה ומחוצה לה, והיא יבשה. והנה בטרם ידעו דבר, וראו פתאום את המים יוצאים מתוך הארונות, ניקוים במערה משך שעה או שתיים ופוסקים שוב. ואותו יום חג הוא ליהודים, ונשאו איתם את המים אל ארצותיהם הרחוקות והקרובות, ביבשה ובים, וקראו לה מי מירון" בהמשך ציטט מסופר ערבי אחר בשם אל-ע'ת'מני שפירש באיזה יום היה האירוע סביב המים, ונקב בתאריך: "מחצית אייר", והיינו "פסח-שני" (ממאמרו של א' יערי עמוד 75).

(ח). 'מסעות ארץ ישראל' עמוד 90.

ט). מקור חשוב שעמד בוויכוח בין יערי ובניהו הוא תיאורו של כותב בשם דניאל, שכתב מפיו של נוסע אלמוני מקנאדיה שעלה לארץ בשנת רל"ג (מסעות ארץ ישראל עמוד 113). יערי מציין, ובצדק, כי תיאורו משובש וניכר שלא היה במקום אלא שמע איש מפי איש. לדוגמא, הוא כותב שאין מעיין במירון, והרי יש. הוא כותב שהיו עולים ג' רגלים בשנה למירון, ומתיאורים אחרים איננו שומעים על כך. הוא כותב שהיהודים התפללו לה' שייתן להם מים כדי שיוכלו לשהות במקום (על סמך כך שלא היה במירון כלל מים!), ומיד ירד גשם! האם חשב שירדו גשמים בקיץ? פלא-המים התחלף לו בנס הגשם. לבסוף סיפר שהישמעאלים מילאו בגשם את כליהם במים ואז נתנו ליהודים לאכול ולשתות. הסיפור נשמע אכן גרסה שונה [מוטעית ומבלבלת] למה שידוע לנו ממקורות אחרים. בניהו קיבל את העדות כפשוטה ומסיק ממנה שהיו עולים על קבר רשב"י שלוש פעמים בשנה.

י). ברבות השנים חזר "פסח-שני" להוות למוקד עליה, והפעם לקבר רבי מאיר בעל הנס. על כך סיפרו רבני הספרדים בטבריה במכתבם לרבי חזקיהו מדיני (נדפס בחלקו בספרו שדי חמד חלק ד', מערכת ארץ ישראל, עמוד תרפ"א): "אלא הוא הדבר, כי ישראל קדושים באים מקצו ארץ וים רחוקים, לעלות וליראות בחג המצות ובחג השבועות כדי להשתטח על קברי הצדיקים, וקורין זה זיזארא. ובאים גם על קבר רשב"י ורבי מאיר בעל הנס זיע"א ורוצים לשמוח על מקום קבורתם. והנה במקום מצבת

נדגיש כי במאמר זה אנו מתחקים אחר עקבותיהם של המתפללים ושמחים במירון [והעולים לשם ענין המים], אותם מצאנו בפסח-שני, ולא של המתפללים בקברי הצדיקים שם במהלך השנה. עוד נדגיש כי י"ח אייר [ל"ג-בעומר] לא נזכר במקורות בתקופה זו גם לא לגבי עליה לתפילה^(א), לא בקשר לקבר רשב"י ולא לקברים אחרים.



ב.

המוסתרבים

נחזור לתקופה שאחרי גירוש ספרד^(ב) והכיבוש העות'מני של ארץ ישראל^(ג), בה פתחנו עם תיאורו של רבי משה באסולה. תקופה זו התאפיינה, בין השאר, בעליית יהודים רבים מספרד וארצות נוספות לארץ ישראל.

עולי ספרד בבואם לארץ פגשו ביהודים המקומיים שדרו בארץ ישראל מדור-דור, והיו שומרי תורה ומצוות כהלכה אך עם מנהגים יחודיים. יהודים אלו בשל תרבותם הקרובה מאד לתרבות העממית הערבית המקומית נקראו בפי הספרדים בשם "מוסתרבים"^(ד), הכוונה

רבי מאיר בעל הנס ייסדנו שם בעה"י בית הכנסת ובית המדרש, ולומדים שם בקבע בשם כל ישראל המחזיקים בידי לומדי התורה. ומאת ה' היתה זאת חנוכת הבית המקודש בית הכנסת ובית המדרש הנ"ל, היא היתה ביום פסח קטן. והיה אסיפה גדולה דקרו ותנו בתורתו של רבי מאיר בעל הנס. ואחרי כן היה ששון ושמחה עד להפליא, וענו כולם ואמרו כן נעשה ביום זה בכל שנה וכן נזכה לחזות בנועם ה' בנין בהמ"ק בב"א". היינו, הדבר נולד מכך שחנוכת-הבית הזדמנה לתאריך זה באחת השנים, ומאז המשיכה המסורת [עובדה זו אינה מונעת כמובן ממפרסמים שונים לשוב ולטעון שי"ד אייר הוא יום פטירתו של רבי מאיר בעל הנס].

מענין לענין אצטט כאן מדבריו של הרב רפאל בנימין הכהן, רב המושב ברכיה ומרבני קהילת ג'דבה, על פי ראיון איתו עם אהרן טייטלבוים, ג'רבה; חיים יהודיים פועמים, מרוה לצמא ה' באייר תשע"ו גליון 2233:

"ל"ג בעומר בג'רבה. אחד האירועים המפורסמים הוא ההילולא הגדולה בל"ג בעומר ובל"ד בעומר, בבית הכנסת 'אלגריבה'. בשנים האחרונות, הפכה ההילולא המיוחדת הזאת למקור לא אכזב של עליה לרגל, שהכנסות נאות בצידה.

לדברי הרב הכהן, המסורת הזו נולדה בסה"כ בשנת תרס"ד, בידי הקהילה, אך התקדשה בקרב היהודים והם שומרים על מנהג זה עד היום, גם בריכוזי יהודי ג'רבה המפורזים בארץ, כמו במושב ברכיה, נתיבות ועוד.

להשערת, יהודי ג'רבה, ששמעו על השמחה הגדולה במירון בל"ג בעומר הגו את הרעיון לקיום הילולא זו גם אצלם, לכבוד רשב"י. הרבנים לא אהבו את היוזמה הזו בתחילה, אבל לאחר שראו כי הציבור נלהב ואינו מוכן לוותר על כך, החליטו לאשר את ההילולא בכפוף לתקנות שונות, בנושא הצניעות בעיקר, כדי לוודא כי החגיגות תיערכנה בקדושה. הרבנים עצמם אכפו את התקנות, ועקבו מקרוב כדי לוודא כי הנהלים יקוימו, ואכן במרוצת השנים הפכו הרבנים עצמם לחלק מהמעמד; הם היו אלו ששרו את הפיוטים לכבוד רשב"י ונצחו על השמחה והשירה.

אגב, בעיר נוספת בתוניס רצו להעתיק את רעיון ההילולא בל"ג בעומר אבל הרבנים התנגדו נחרצות, מחשש שלא יוכלו לאכוף גם שם תקנות שתשמרנה על קדושת המעמד^(ה) (ההדגשים שלי. להתנגדותו של רבי כלפון משה הכהן להילולת רשב"י בג'רבה ראה: לוי יצחק רבינובין, 'יהודי האי ג'רבה', מחניים צ"ג צ"ד, עמוד 100).

יא). למקורות מהם משתמע הזמנים בהם היו עולים לתפילה בקבר רשב"י ואחרים, ראה במאמריהם של יערי ובניהו.

יב). בשנת רנ"ב.

יג). בשנת רע"ו.

יד). כלשונו של רבי משה באסולה (מסעות ארץ ישראל (באסולה) עמוד 149): "מסתרבים, הם מוריסקים תושבי הארץ מקדם". מוריסקים 'מורים' הוא כינוי לערבים.

למתעורבים, דהיינו מתנהגים כערבים בשפה, לבוש ותרבות. יהודים מוסתערים היו גם בעוד ארצות כמו מצרים סוריה ולבנון. לעיתים היו גם חיכוכים ביניהם לבין העולים החדשים, וגם יכוחים על מנהגים עליהם אפשר לקרוא בשאלות ותשובות מאותה תקופה^(ט).

זכור, רבי משה באסולה סיפר גם על יהודים מדמשק שהגיעו למירון, ואכן בדמשק שכנה קהילה של מוסתערים, כפי שכתב בעצמו^(טז). גם בפקיעין, ובכלל בגליל, הייתה קהילה מקומית של מוסתערים^(יז).

מוסתערים אלו הם שנהגו בעלייה לקברים בחגיגות ומשתאות סביבם^(יח), כפי שהתרגלו מהתרבות המקומית הערבית. נוכחנו לעיל שלמסע הקברים עלו עמם אף הישמעאלים^(יט), ואכן בתרבות הערבית מושרש מאד הנוהג לעלות בחגיגות ומשתאות לקברים קדושים. אדגיש ואציין, כי אין עובדה זו באה להתנגד להנהגה כזאת גם ביהדות, ואכן בדורות הבאים מצאנו נוהג זה של חגיגות בקברים גם אצל יהודים רבים מארצות המזרח, ביניהם גדולי תורה מפורסמים^(כ).

(ט). ראה בהרחבה במאמרה של מ' רוזן, 'מעמד המוסתערים והיחסים בין העדות ביישוב היהודי בארץ-ישראל משלהי המאה ה-17 עד שלהי המאה ה-19', קתדרה 17, אוקטובר 1980, עמודים 73-101.

(טז). 'מסעות ארץ ישראל' (באסולה) עמוד 152.

(יז). ראה על כך אצל מ' רוזן שם.

(יח). על 'זיזארה' של יהודי מצרים וסוריה בתקופה זו ועל תקנות שרבני העיר עשו לשמור על גדרי הצניעות ראה: א' שטראוס, תולדות היהודים במצרים ובסוריה, הוצאת מוסד הרב קוק, עמוד 385. והנה ציטוט מדבריו: "אין ספק שמנהג זה התפתח בהשפעת המסלמים, כי אצלם נודעת להערצת קברי הקדושים חשיבות מיוחדת".

(יט). ראה גם: זאב ווילנא, מצבות קודש בארץ ישראל, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג, עמוד של"ה: "בחגיגה עממית זו השתתפו לא רק כל מיני טיפוסים של יהודי מתושבי הארץ ומתפוצות הגולה, אלא גם ערבים ממירון ומהכפרים הסמוכים. הערבים היו מעורבים עם היהודים ושמחו בשמחתם ורקדו בריקודיהם. הערבים קראו לחגיגה זו בשם עיד א-שעלה - חג ההדלקה. ולפעמים קראו לרבי שמעון צדיק א-שעלה - צדיק ההדלקה. בהילולא היו שרים כמו בימינו שירים מיוחדים לכבודו של רשב"י, השירים היו בעברית וגם בערבית, ובעיקר היו מושרים ע"י היהודים הספרדים".

בשלושה קטעי וידאו מיוחדים שהופצו לאחרונה מאירועי מירון בשנים תרצ"ה, תרצ"ז ות"ש, נראים בבירור הישמעאלים חוגגים בקבר רשב"י יחד עם המון היהודים. וכך סיפר הרה"ח רבי יהושע דב רובינשטיין מחשובי חסידי ברסלב בראיון לאהרן קליגר 'עם חמורים במעלה ההר לרבי שמעון', מגזין כדור, אייר תשע"ט, עמוד 21. נעתיק קטע מהראיון: "בין אלפי החוגגים שרקדו בחצר המפורסמת, היו נוהגים לרקוד גם כמה אורחים לא צפויים: דרוזים, צ'רקסים וערבים שהתגוררו בסמיכות למירון, היו אף הם עולים פעם אחת בשנה אל ציון הרשב"י להשתתף בשמחת היהודים. "אני זוכר את אותם דרוזים ורקדים עם החברות שלהם", מספר הרב רובינשטיין. "היו להם ריקודים מיוחדים וניגונים מיוחדים, והם היו רוקדים איתנו שעות ארוכות. אגב, חלק נכבד מניגוני מירון הידועים לנו הגיעו דוקא מאותם דרוזים. הם לימדו אותנו ניגונים חדשים שברכות הימים התקדשו והיו לניגוני מירון".

"... כאשר שאלתי פעם כמה מהדרוזים למה הם באים, הם אמרו לי שידוע להם שיש צדיק גדול שקבור פה, וצריך לבוא ביום מסוים להתפלל על קברו. הם האמינו, שאם יבואו להתפלל ביום שבו כל היהודים מגיעים להתפלל, יזכו אף הם לברכות". המנהג הדרוזי פסק לאחר מלחמת ששת הימים, אז לדברי הרב רובינשטיין, "הייתה מתיחות גדולה בין יהודים לערבים בכל רחבי הארץ, והחבורה הדרוזית חדלה להגיע. מאז ועד היום הם נעלמו אך היו אלו שנים שלא יישכחו אצל מי שהיו שם".

(כ). מאידך, רבי שמואל גרמיואן, מגדולי ירושלים בתחילת שנות ה'ת' ומחבר הספרים אמרי בינה, כתב בתמיה לשואל שביקש לברר אצלו על עניין תגלחת בקברי צדיקים: "אני העני לא ידעתי מה שורש מצוה יש בנדר זה להסתפר על קברי הצדיקים. והלא אפילו זיכרון להשתטח על קברי הצדיקים לא הוה ידעין מה מצוה יש... לולי שכתב הרח"ו זלה"ה שיש עיקר בויארה זו, אבל להסתפר לא שמענו" (שו"ת משפטי ארץ סימן ע"ד).

רבי יוסף משאש, רבה של חיפה, ערך תשובה בענין היחס לקברי צדיקים, ושם הציג את דעתו השוללת את מנהג ההילולות העממי שרווח בקרב יהודי חו"ל [כנראה בצפון אפריקה]. על המעיין ללמוד את דבריו בגוף תשובתו ובמקורותיו, שכן הוא דן

מאידך, נסתייג ונאמר כי אצל בני ספרד לא היה מקובל כלל מנהג הליכה בהמון עם לקברים בימי פטירה. כך כתב רבה של טבריה רבי מאיר וועקנין. המדובר היה בעקבות תלונה של אחד מגדולי האדמורי"ם שכביכול הספרדים לא מעריכים מספיק (ואף יותר מכך...) כמו ה'חסידים' את בעל האור החיים, וזאת לאחר שלא ראה אותם עולים לקברו ביום פטירתו. על כך ענה הרב וועקנין^(א):

שרי להו מארייהו לאותן האנשים שנתנו טעם לפגם ויחפאו דברים מגונים בהוצאת לשון הרע ודבה, על עם ה' הישרים והתמימים קהילות קודש ספרדים יצ"ו, אשר מעולם לא עלתה מחשבת פיגול בלבבם חס ושלום כלפי מאורן של ישראל רשכבה"ג מרן הקדוש אור החיים נ' עטר זלה"ה אשר שמו הקדוש מהלול ומפואר בפיהם... והסבה שלא הולכים על ציונו הקדוש ביום ההלולא שלו אין זה מחוסר ידיעה מגדולתו הרוממה, כי מי הוא אשר לא ידע מיקר תפארת גדולתו והלא תורתו מכרות עליו, אלא הסבה היא פשוטה^(ב)... לא כן הספרדים מעולם לא ראו שיטה כזו ולא נסעו ממקומם, וכל רבותינו גאוני וצדיקי עולם המפורסמים בקדושתם וחסידותם הלכו במשטר ובסדר אחר ולא הנהיגום בשטה זו. ולו היה להם כמין הבעל שם טוב זלה"ה שיחנכם בשיטה זאת לא היו נופלים מאחינו האשכנזים. והלא מרן האריז"ל הקדוש שהיה רק עם הספרדים לא הנהיגם בסדר זה, ולזאת אינם

בסוגיות רבות מדברי חז"ל מהן אפשר להסיק מסקנות בנושא. כאן אצטט קטעים קצרים מדבריו: "הרי לך ידידי, שדבר זה להשתטח על קברי הצדיקים, יש לו שורש וענף בש"ס. ואך אם יש מצוה בדבר או לא, הדבר פשוט שאין בזה שום מצוה ולא שום כבוד לצדיקים... ומוזה אתה למד לענין ההדלקה על קברי הצדיקים שאין בה גם היא לא מצוה ולא כבוד לצדיקים... ובפרט עוד אם יש בעירו קברות צדיקים אחרים ומניחם והולך למקום אחר, או אם יש עוד באותה העיר קברות צדיקים אחרים והוא בוחר רק באחד שבתרו להם ההמון הפתאים להדליק עליו הרבה מדורות, ודאי שמוציא לעז על כל אותם הצדיקים... ועם כל זה המנהג להשתטח ולהדליק על קברי הצדיקים, כבר הכה שורש עמוק בלב כל ישראל. והגדיל לעשות בכמה מדינות בעשיית הלילות גדולות לכמה צדיקים ידועים בהמון חוגג ובקבוץ גליות מערים רחוקות... [כאן האריך לפרט את המכשולים הרבים שיש בהילולות ההמוניות עד חילולי שבת ואף עד לאיסור א"א] ואי אפשר להוכיח בשער, כי כל המון ישראל נשקעו בדברים אלו השתקפות גדולה ונוראה, וחושבים את זה למצוה רבה שיש בכחה לכפר על כל עון וכל אשמה כמעשה הישמעאלים שכניהם המעריצים את חגי קדושיהם ועושים כל תועבה רח"ל.

וכל זה נמשך ונתגלגל מההלולות שעושים מההלולות הגדולות שעושים בערי הקודש צפת וטבריא יובב"א, בי"ד אייר ובל"ג לעומר, להתנאים הקדושים רמב"ה ורשב"י זיע"א. ואף שאותם ההלולות נקיים מכל פשע וחטאה החמורים, כבר צווחו עליהם קמאי ובתראי, ורבני ארצות הקודש הליצו בעד המנהג בפטומי מילי וסמוכות ורמזים דחוקים ורחוקים כידוע, כמ"ש בספר שדי חמד אות א' ארץ ישראל. ואך בהלולות חוצה לארץ כל בעל שכל המתבונן בתוצאותיהם, ישאג כלביא, על עם חכם ונבון, איך עזבו ארחות יושר ללכת בדרכי חושך, בשביל מנהגים חדשים מקרוב באו שאין להם שום סמך ושום רמז, לא בש"ס ולא במדרש... (הרב יוסף משאש, שו"ת מים חיים, חיפה תשי"ג, חלק א' אורח חיים סימן ר"ז 'מנהג הילולת הצדיקים'). על הגבלות ותקנות שעשו רבני מרוקו למניעת פרצות שונות בהלולות ראה: אליעזר בן, מחקרי אליעזר, לוד תשס"ו, עמודים 455-472.

בדבריו שם ציין הרב משאש, בין היתר, לדברי הפתחי תשובה יורה דעה סימן שע"ב סק"ב. וזה לשונו: "ועיין בתשובות בתי כהונה (בית דין סי' כ"ג) שכתב, דמה שנהגו איוה כהנים להשתטח על קברי צדיקים אין להם על מה שיסמוכו... ולהשתטח על קברי צדיקים לא מצינו בזה מצוה ידועה או כבוד חכמים..."

(כא). שו"ת ויאמר מאיר, טבריה תרצ"ט, סוף סימן י'.

(כב). המשך דבריו: "שאחינו האשכנזים קהילות קודש החסידים, מעת שהופיע עליהם עיר וקדיש נחית מן שמיא כ"ק מרן האדמו"ר הבעל שם טוב הקדוש זלה"ה, הנהיגם בשטה זו ונטע בלבם רשפי אש להבת שלהבת שיטת וסדר החסידות והנסיעה להאדמורי"ם מעיר לעיר וממחוז למחוז, והתרגלו בכך לזה הולכים לכל יארציט של הצדיקים חסידי עליון".

הולכים לשום יארצייט, לא להאר"י ז"ל ולא למרן הבית יוסף ולא להרמב"ם ז"ל, ואפילו לרשב"י זיע"א מעט המה שהולכים למירון להלולתו. והסבה אחת שהאבות לא נתרגלו וממילא הבנים לא נתחנכו בזה. והאם חלילה נאמר שקהילות קודש הספרדים היה להם מחלוקת עם הרשב"י זיע"א והאריז"ל והבית יוסף וכל הצדיקים?^(כ).

יכולים אנו איפוא, לענות כבר על השאלה: מה היה אופיים של החוגים בקברי הצדיקים במירון. הלא הם יושבי הארץ היהודים המקומיים [שכנו 'מוסתרבים'] וגם ישמעאלים שנהגו במנהגי הליכה לקברי קדושים וחגיגות סביבם [נזכור, המדובר הוא בעיקר על פסח שני; עדיין לא נתקלנו באיזכור על י"ח-אייר וגם לא ביחוד על קבר רשב"י].

ג.

י"ח אייר במירון

לאחר שהתמונה התבהרה במקצת, והכרנו את אופיים של יהודי הארץ ואת מנהגם לעלות בפסח-שני ט"ו-אייר ובעוד זמנים בשנה, למסע קברים בגליל, עלינו לחפש כעת מתי עברו החגיגות לארבעה ימים אחר כך - לי"ח-אייר הוא ל"ג-בעומר.

לצער אין על כך תשובה ברורה, ולשוא נחפש גם מקור היסטורי שיעיד לנו על "ההחלטה הגורלית" להעביר את יום העלייה לל"ג-בעומר. כדרכם של מנהגים התגלגלו העניינים כך או כך, וההמון החל לתת יחס גדול יותר לקבר רשב"י [מאשר למערת הלל ושמאי]. מסתבר מאד שהשפעת יהודי ספרד שהביאו עמם את ספר הזוהר שיצא לאור בדפוס^(כז) וכבש את הלבבות באותה עת, הוסיף לעניין. אט-אט נזנח גם התאריך ט"ו-אייר ועבר לי"ח-אייר, אף הוא יום פגרה ושמחה מסורתית בקרב עדות מסויימות^(כח). אך, האם ידעו או סברו ההמונים על קשר מסויים בין רשב"י ליום זה? אין סיבה להניח זאת, והדבר עודנו בגדר תעלומה^(כט), להלן אנסה להציג את השערתו בשאלה זו.

כג). הרחבה נוספת וכן מכתבו של רבי יעקב חי זריהן, ותגובתו של בית האדמו"ר, הודפסו בספר בהמשך הדברים.

כד). במנטובה שנת ש"ח.

כה). כך על פי מסורת מימי הראשונים. ראה על כך אצל: ר' משה אייזיק בלוי, 'ל"ג בעומר כיום שמחה והלולת התנא האלוקי רבי שמעון בר יוחאי זיע"א', 'ישורון ט"ו, עמודים תתנ"ו-תתע"ב. למקורות 'ראשונים' נוספים ראה בספר קובץ שיטות קמאי יבמות דף ס"ב. הרמב"ם לא הוכיר את מנהגי האבלות בימי הספירה, ויתכן שתושבי הארץ המוסתערים שנהגו כהרמב"ם לא נהגו כלל במנהגי האבלות של ספירת העומר וליום ל"ג בעומר לא היה מעמד הלכתי בעיניהם כיום שמחה (וראה שו"ת רדב"ז חלק ב סימן תרפ"ז, שהעיד: "ובר מן דין אני ראיתי כמה קהלות שלא נהגו מנהג זה כלל ומסתפרים בכל שבוע כפי מנהגם לכבוד השבת...").

כו). אין צורך כאן לשוב ולשרש את טעות ההמונים כביכול נפטר רשב"י ביום זה [וממילא נאמרו סודות האידרא אז], שנולדה מגירסה משובשת בפרי עץ חיים בדפוסים הנפוצים (ולא בדפוס^(כ)). חושבני שכבר ביררו זו מספיק, החל מהחיד"א (בספרו מראית העין, ליוורנו תקס"ה, ליקוטים פרק ח' אות ז') ועד ימינו. מאידך, ראה להלן בסוף הדברים את דברי החמדת ימים. ראה על כך במיוחד אצל רמ"א בלוי הנ"ל שברר את הנוסחא המדוייקת של רבי חיים ויטאל, ואוסיף שלפני עמדו כתבי יד נוספים של 'פרי עץ חיים' ובכולם כתוב בסיגנון זה: 'וטעם שמחת רשב"י ביום ל"ג לעומר, כי הוא מתלמידי רבי עקיבא, שהוא שמח בל"ג לעומר'. והשווה למאמר מעיין גנים לרמ"ע מפאנו, ספירת העומר, ליל ל"ג, שכתב שטעם השמחה ביום זה הוא על רבי עקיבא שלא מת עם תלמידיו.

עוד אדגיש, כי בניגוד למהרי"ל^(כ) באשכנז, והרמ"א^(כח) בפולין, שהזכירו את יום ל"ג-בעומר כיום שמחה, רבי יוסף קארו התעלם מיום זה כיום שמחה ואף נראה כי לדעתו אומרים בו תחנון, וכך נהגו במקומו^(כט). ויש להוסיף כי מעדותו של רבי חיים ויטאל שאביא להלן, עולה כי אחד מחכמי צפת, רבי אברהם הלוי, היה רגיל לאמר 'נחם' במשך שנים רבות אף בל"ג-בעומר [והאר"י הורה לו שלא יאמר זאת על קבר רשב"י^(ל)].

להלן נראה כי החוגגים במירון היו עדיין אותם ה'מוסתערבים' שהיו עולים מאז ומקדם לקברי קדושים במירון. כאן נציין כי המקובלים בצפת, אחרי תקופת האר"י, היו עולים לקבר רשב"י לשם תפילה ולימוד, אך לא דווקא בל"ג-בעומר, אלא בשני זמנים אחרים בשנה: לפני שבועות ולפני ראש השנה^(לא). עלייה לשם משתה ושמחה לא מצאנו אצלם.

לפני שאצטט את דברי רבי חיים ויטאל, אביא כאן שני מעשים שסופרו מתקופה זו. ואקדים: אף שאיננו יכולים לקבל עובדתית את כל הפרטים שבהם ועלינו להעמידם מול כללי הביקורת, דומה כי את רוח הדברים היוצאת משניהם והיא שחכמי התורה שבצפת התנגדו לחגיגות סביב קבר רשב"י ולבסוף לא ממשו את ההתנגדות, אפשר לקבל^(לב). לאור הנחה זאת נוכל לראות את דברי רבי חיים ויטאל כ"לימוד זכות" למנהג העלייה במקום בו נמצאו מתנגדים לה, ולא כשביעות רצון וכעידוד לעלות, כך גם נראה מלשונו של רבי חיים ויטאל וכפי שנראה בהמשך. כך נמצא בין כתבי רבי חיים יוסף דוד אזולאי, החיד"א^(לז):

אברהם יערי (במאמרו הנ"ל) האריך להצביע על כך כי העלייה החגיגית המסורתית בכ"ח אייר לקבר שמואל הנביא פסקה בערך בשנות הש"ל, וממילא הדבר תרם רבות לחלופה - קבר רשב"י במירון. בניהו, כדרכו, השיג עליו מכמה טעמים. אכן, גם אם יש צדק בדבריו של יערי וסגירת קבר שמואל הנביא הגבירה את העלייה למירון, לא נראה שהמנהג התחיל מאז. ועל כל פנים, אין זה מיישב את השאלה מפני מה הגיעו דווקא לקבר רשב"י.

כז). מנהגי מהרי"ל, דיני הימים שבין פסח לשבועות: "ל"ג בעומר לעולם הוא י"ח באייר. ובשחרית א"א תחינה. במגנצא ובוורמיישא אומרים תחינה בל"ג בעומר. אמר מהר"י סג"ל אף על גב דאיתא בגמרא דתלמידי ר"ע מתו מן פסח עד עצרת, מכל מקום עושין ביום ל"ג בעומר יום שמחה, משום דמתו רק הימים שאומרים בהן תחינה בשבעה שבועות העומר, וכל יום שא"א תחנה לא מתו, והשתא דל מן המ"ט יום של הספירה, ז' ימי ההג, וג' ימים דחל בהן ר"ח, שנים לאייר ואחד לסיון, וז' שבתות, פשו להו ל"ב, נמצא דלא מתו רק ל"ב ימים, לכן כשכלו אותן ל"ב ימים שמתו עושין למחרתן שמחה לזכר".

כח). הן לענין אי אמירת תחנון (אורח חיים סימן קנ"א סעיף ב'), והן לענין הפסקת האבלות בו (שם סימן תצ"ג).

כט). כך העיר [בפליאה, יש לציין] רבי חיים בנבנשתי בספרו שיירי כנסת הגדולה סימן תצ"ג על הבית יוסף אות ב'. בנוסף, ראה גם בציטוט דברי מהרי"ל שהביא מנהגי קהילות אשכנזיות שנהגו לומר תחנון בל"ג בעומר.

ל). על קברו בלבד! כך שיער החיד"א, שהרי לפי הסיפור נענש רבי אברהם על שאמר 'נחם', והרי כך היה מנהגו שנים רבות ואיך לא נענש בשנים עברו. אלא יתכן והקפידה הייתה על זה שאמר נחם בקברו של רשב"י ביום שמחתו (ראה בספרו ברכי יוסף אורח חיים סימן תצ"ג אות ד', ובספר [שציטט שם] יד אהרן, לרבי אהרן אלאפאנדרי, על טור אורח חיים סימן תצ"ג, שכתב שמוכח ממעשה זה שאפשר להגיד תחנון בל"ג בעומר, רק לא בהילולא דרשב"י). על מעשה זה אעמוד להלן.

לא). כך כתב, בשנת שס"ז, כותב תולדות האר"י רבי שלמה שלומיל (נעתק בספר תעלומות חכמה, לרבי יוסף שלמה דילמידיגו, באסיליה שפ"ט, דף מ"ו ע"ב). מקורות נוספים על מנהג זה בהמשך הדורות ראה אצל יערי הנ"ל עמוד 32.

לב). במיוחד שההתנגדות היתה פומבית וידועה, וממילא מסתבר אכן שעקבותיה נשארו במסורת יהודי המקום.

לג). קטע זה (מספרו 64) הוא חלק מקובץ מעשיות (שחלקים גדולים ממנו) נדפסו מכתב ידו שנים רבות אחר פטירתו. ראה: טוביה פרידמאן, 'לקטות מתוך כתב יד של הרב חיד"א', בתוך: ספר החיד"א, מאיר בניהו (עורך), הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ט. ראה גם אצל רא"י בלוי במאמרו הנ"ל. בקובץ הסיפורים ישנם מאות רבות של מעשיות מסוגים שונים, מתקופות שונות וממקורות מגוונים.

בימי מרן הסכימו שלא יעשו ישראל הערביים^(לד) מחול בל"ג לעומר על ציון רשב"י (והבנין בנאו הרב קול בוכים). ונראה למרן ובית דינו שהוא חס ושלום זלזול שאוכלים ומרקדים, ונכתבה ההסכמה ולא נחתמה. בלילה חלם מרן עם הרשב"י, ואמר לו שתבא מגפה גדולה בעבור זו ההסכמה, כי רצונו שישמחו בהלולא. ולמחר קרע ההסכמה.

לפי מסורת זו, בית הדין החשוב שבצפת התנגד לחגיגות של המוסתערבים בציונו של רשב"י. החיד"א לא הדפיס את המעשה בספריו ואיננו יודעים האם עבר את שבט ביקורתו. והנה, סיוע לכך שהרבנים התנגדו לחגיגות אלו מצאנו במקור נוסף בספר שבחי האר"י^(לה):

שוב יום אחד והם לומדים, אמר הרב לחברים: תדעו שהרבנים נתקבצו במעמד ורוצים לבטל הלולא דרשב"י, באמור שלא ילכו נשים מקושטות למירון, ואם ילכו בבגדי חול לא ילינו שם, זולת זקנות. ואם ככה יעשו ח"ו יבוא מגפה גדולה ויכלה רעים וטובים. והשיב הרח"ו: ולמה מר לא יודיע להם הדבר להציל את ישראל.

אמר לו הרב: אינם מאמנים בי.

אמר הרח"ו: אני אלך ואודיע להם.

אמר לו: לך.

הלך שם והודיע להם. מהם לא האמינו, ומהם אמרו יבא הרב פה ונראה דבריו, ושלחו אחריו ובא.

ודברו עמו שמה שהם רוצים לעשות כן לפי שבימים ההם יש שמחות וגילות במאכל ומשתה, ואם מידי עבירה יצאנו מידי הרהור לא יצאנו, ואין ראוי במקום הקדוש הזה לעשותו.

והשיב להם האמת עמכם, ומה נעשה שהרשב"י מרוצה בזה, וכמה שנים שנוהגים כן, וח"ו יקפיד עלינו ויבא הנגף בעם. אבל אני אומר לכם דבר, אם תאמינו לי שבאלו הימים במירון לא יש ערבות^(לו) אלא החוטא ימות לבדו, ואז בשמעם [דבריו] נמנו וגמרו לבטל הסכמה זו, ונתבטלה.

מנקודת מבט השקפתית הלכתית, קשה לקבל את כל הפרטים כנכונים^(לי). לכאורה דווקא ערוות-דבר היא סיבה לפרוץ נגף בעם. וכי יש יום בשנה בו אין ערבות?! ומהו המשפט "רשב"י מרוצה בזה"?

אולם, את גרעין הסיפור, המאושש גם ממה שנמסר לחיד"א, בו אנו שומעים על מתח בין החוגגים בקבר רשב"י ובין "הרבנים", נוכל לקבל. נכון הדבר גם שהאר"י הגן על העולים, כפי שנראה להלן.

(לד). "ישראל-הערבים" אלו הם המוסתערבים.

(לה). שבחי האר"י - סיפורים מלוקטים בתוך: תולדות האר"י, מאיר בניהו (עורך), ירושלים תשכ"ז, עמוד 219. מקור מעשה זה הוא מכתב-יד תימן מהמאה הי"ח, ראה שם בהערות המהדיר ובעמוד 139.

(לו). כלומר: אין ערבות.

(לז). יש להדגיש, כי מהצגת הדברים נראה, שלא עמדה על הפרק אפשרות של עלייה לקבר על פי תקנות הרבנים. השאלה הייתה רק האם לבטל לגמרי את העלייה או להשאירה על מתכונתה.

נעיר גם כי ידוע לנו על התנגדות חכמי ירושלים לחגיגות המוסתערבים בקבר שמואל הנביא בדור הקודם. כך העתיק רבי משה באסולה^(ח) את לשון תקנתם:

שלא ילכו שתויי יין להתפלל לרמה, מקום שמואל ע"ה, וכל זמן שיעמדו שם לא ישתו יין. וזה נעשה^(ט) כי היו הולכים אנשים ונשים ושותים ומשתכרים, וגדרו בו משום חשש עברה, כי מנהג המדינה שהנשים הולכות מכוסות פניהן ומעוטפות ובלכתן שם הולכות מגולות. וכפי שהובא בהערה לעיל, וכידוע, לא תמיד עמדו ההילולות בקברי צדיקים ברמת הקדושה והצניעות המקובלים.

כעת אפשר לבחון את לשונו של רבי חיים ויטאל^(ט) – המקור הראשון לקשר בין רשב"י והעליה לקברו לתאריך ל"ג-בעומר:

ענין הגילוח במ"ט ימים אלו. לא היה מו"ל מגלח ראשו אלא בערב פסח ובערב חג השבועות, ולא היה מגלח לא ביום ר"ח אייר ולא ביום ל"ג לעומר בשום אופן.

ענין ל"ג לעומר שאסור בהספד ותענית ובנפילת אפים. דע כי הנה מ"ט ימי העומר הם ימי הדין ... וכאשר באו ימי העומר שבין פסח לעצרת ... והם ימי הדין כנ"ל ואז הוא זמן יניקת החיצונים לכן פגעה בהם אז מדת הדין ... ובבוא יום ל"ג לעומר אז נתגלה ... אשר הוא בחינת רחמים ... הנה בהגלות נגלות השם הנזכר ביום ל"ג לעומר ... שהוא יותר רחמים כנזכר, אז פסקו מלמות.

והנה אחר זמן הקטנות בא זמן הגדלות, ואז מתבטלים דיני הקטנות ומתקיימים בחינת הגדלות, ולכן סמך אחר כך רבי עקיבא את חמשה תלמידיו הגדולים.

ענין מנהג שנהגו ישראל ללכת ביום ל"ג לעומר על קברי רשב"י ור"א בנו, אשר קבורים בעיר מירון כנודע, ואוכלים ושותים ושמחים שם.

אני ראיתי למו"ל שהלך לשם פעם אחת ביום ל"ג לעומר, הוא וכל אנשי ביתו. וישב שם ג' ימים ראשונים של השבוע ההוא. וזה היה [בפעם הראשונה שבא ממצרים, אבל אין אני יודע אם אז היה בקי ויודע בחכמה הזו הנפלאה שהשיג אחר כך.

והה"ר יונתן שאג"ש^(א) [ז"ל] העיד לי שבשנה הראשונה קודם שהלכתי אני אצלו ללמוד עם מורי [ז"ל], שהולך את בנו הקטן שם עם כל אנשי ביתו ושם גילחו את ראשו כמנהג הידוע, ועשה שם יום משתה ושמחה.

גם העיד הה"ר אברהם הלוי ז"ל, כי בשנה הנזכרת^(ב) הלך גם הוא שם, והיה נוהג לומר בכל יום [ויום] בברכת תשכון נחם ה' אלהינו את אבלי ציון כו', וגם בהיותו שם אמר נחם

(ח). מסעות ארץ ישראל (באסולה) דף כ' ע"ב 'תקנות והסכמות שיש לק"ק ירושלם ע"ה והם כתובות על לוח בב"ה'.

(ט). נראה כי מכאן אלו מילותיו של רבי משה, המבאר את סיבת התקנה.

(מ). שער הכוונות דרוש י"ב. במאמרו של רמ"א בלוי הנ"ל, עמוד תתס"ז, הוצגו בזה אחר זה שני כתבי יד מקוריים מרבי חיים ויטאל ורבי שמואל בנו של קטע זה. השתדלתי לעבור על הקטע הנדפס כאן ולהשוותו לכתבי היד.

(מא). היה מבוגר מהאר"י ורבי חיים ויטאל.

(מב). יש מקום להשערה שהמעשה הקודם בענין גילוח הבן לא היה מכוון דווקא לתאריך ל"ג בעומר, שחל ביום האסור לחלוטין בתספורת לדעת האר"י. רבי חיים ויטאל מתאר את האירוע שהיה ב"שנה הראשונה" אך לא דווקא בתאריך הנזכר. כמו כן יתכן שאין הכרח שגם המעשה באמירת ה'נחם' ובעקבותיו האמירה "יום שמועתינו/שמחתינו" היה דווקא בתאריך ל"ג בעומר. סימוכין

כו'. ואחר שגמר העמידה אמר לו מורי ז"ל, כי ראה בהקיץ את רשב"י עומד על קברו ואמר לו: אמור אל האיש הזה אברהם הלוי כי למה אומר נחם ביום (שמחתנו) [שמועתינו]²⁴², והנה לכן הוא יהיה בנחמה בקרוב. ולא יצא חדש ימים עד שמת לו בן אחד, וקבל עליו תנחומין.

וכתבתי כל זה להורות כי יש שרש במנהג (הזה) הנזכר. ובפרט כי רשב"י ע"ה הוא [א'] מחמשה תלמידיו הגדולים של רבי עקיבא, ולכן זמן שמחתו ביום ל"ג לעומר כפי מה שביאר[תי] לעיל [ב'ענין] יום ל"ג לעומר.

מסגנון דברים אלו נראה כי רבי חיים ויטאל התכוון להגן בדבריו על מנהג העליה העממי מפני המתנגדים [אף כי לא בהתלהבות יתירה, ולא מצאנו אותו מעורר לעלות. ואף משמע כי האר"י ברוב חייו, ובוודאי בזמן בו לימד אותו את סודות הקבלה, לא עלה למירון בל"ג-בעומר], והוא רק מראה כי יש "שורש" למנהג²⁴³.

לכן ניתן להביא מגירסה אחרת לסיפור זה המקשרת אותו עם אירוע אחר שלא היה דווקא בל"ג בעומר, כך הובא בשבחי האר"י נוסח תימן, בתוך: מ' בניה, תולדות האר"י, עמוד 271, אות ל': "גם שנה [נ"א: יום] אחת הלך הרב עם החברים למירון לגלח בנו בשמח' ומאכל ומשתה, וא' מהחברים הר"א הלוי היה מנהגו לומר תמיד נחם בברכת המזון... והזהיר הרב שבהלולא דהרשב"י בימים ההם שלא להצטער כלל אלא יהיו בשמחה רבה. ומשם הלכו למקום שנתקבצו הרשב"י וחביריו לעשות האידרא וישב הרב במקום שישב הרשב"י והרח"ו במקום ר' אלעזר וכן על זו הדרך... וגמרו האידרא והלכו".

התאריך המופיע כאן הוא כללי "שנה אחת" ללא ציון מיוחד, ומקושר עם מעשה אחר ללא קשר לל"ג בעומר. יתכן ולפי סיפור זה נוכל להציע גם מהו 'יום שמועתינו': יום לימוד האר"י עם התלמידים. אמנם, אם כן הוא יש להבין מה הכוונה ב'הלולא דרשב"י' שהיתה 'בימים ההם', ויתכן שכן כונתה עצם העלייה או שזו מילה מאוחרת שהוכנסה בפי האר"י בידי כותב המעשה. עוד יש להעיר כי באירוע זה נכח רבי חיים ויטאל, להבדיל מהמקרה המתואר בשער-הכוונות ממנו נראה שלא היה רבי חיים בזמן התרחשות הדברים.

אם נכונים הדברים, הרי שכל 'עדות השמיעה' שמסר רבי חיים ויטאל הייתה כבדרך אגב, ולא לחזק את מנהג העלייה למירון דווקא בל"ג בעומר, מכיוון שהוא מתייחס לאירוע שהיה בתאריך אחר.

אוסף על כך כי רבי יעקב צמח, בעריכתו לכתבי האר"י נגיד-ומצווה (דפו"ר), אמסטרדם תע"ב, דף ס"ד), לאחר שהביא מעשים אלו סיכם: "נראה מכל זה שיש שורש בהשטחות על קברי צדיקים", משמע: באופן כללי ולא דווקא בל"ג בעומר. הדבר מחזק את ההשערה שאכן מעשים אלו לא אירעו בל"ג בעומר.

אני משאיר השערה זו בינתיים בהערות שוליים, ובגוף המאמר אצעד לאור הגישה המקובלת, המייחסת הן את יום התגלחת והן את יום אמירת ה'נחם', וממילא את ההגדרה: יום שמועתינו/שמחתינו, ליום ל"ג בעומר.

(מג). בכתב ידם של רבי חיים ורבי שמואל ויטאל כתוב "שמועתינו".

(מד). בועז הוס במאמרו 'מקום קדוש, זמן קדוש, ספר קדוש: השפעת ספר הוזהר על העלייה לרגל למירון ותגיות ל"ג בעומר' בתוך: כתב עת קבלה כרך שביעי תשס"ב, עמוד 249, כתב כי: "דברי ר' חיים ויטל משקפים את מרכזיותו של קבר רשב"י בתודעת האר"י ותלמידיו בלבד ולא מעתק ממשי במנהגי הזיכרון ובתודעת עולי הרגל מקרב המסתערים". לטענתי, לכל הפחות ביחס לל"ג בעומר, הרי שרבי חיים ויטאל שם דגש רב יותר דווקא על "מנהג ישראל" שהם הרקע והכותרת לנושא, מאשר על הנהגת האר"י ותלמידיו, שבאה להצדיק את אותו מנהג ישראל הטעון ביאור. מה גם שמנהג האר"י ותלמידיו בא הרבה פחות לידי ביטוי מהמנהג הכללי, שהרי ההתייחסות כלפיהם היא רק על שתי שנים בודדות (ולא כמנהג קבוע), ולגבי אחת מהם הודגש כי כלל לא ידוע אם השיג החכמה הנפלאה.

עוד כתב (עמוד 251) כי: "הציון של ל"ג בעומר כתאריך העלייה לרגל בדברי רח"ו משקף את תודעת האר"י ותלמידיו ואיננו מלמד על שינוי בדפוס העלייה לרגל... האר"י ותלמידיו, שהצטרפו לעולי הרגל למירון, הניחו שהחגיגות מתמקדות בדמותו של רשב"י ושל"ג בעומר הוא התאריך המשמעותי במנהגי הזיכרון". לא ברור לדבריו כיצד ולמה הניחו האר"י ותלמידיו הנחה זו, בעוד שהאר"י ותלמידיו לא הקפידו בעצמם על מנהג זה. מדברי רבי חיים ויטאל משתמע במפורש שבכוונתו רק למצוא סמך ושורש למנהג ישראל ולא לתקן ולהנהיג יום מיוחד.

ניתן לסכם לעת עתה כי היו שעלו לקבר רשב"י בתקופת ל"ג-בעומר, רבני צפת התנגדו לאופי חגיגות ההמוניות^{מח}, ורבי חיים ויטאל הגן על המנהג ומצא לו "שורש" על פי קבלה.

ולעצם דבריו של רבי חיים ויטאל. מבחינה מסויימת הטקסט קשה לקריאה, ורבים התקשו לתארך את השנים עליהם התכוון רבי חיים ויטאל, להלן אנסה אף אני את כוחי בהבנת דבריו.

כדי "להורות שיש שורש" במנהג הנוהגים לעלות למירון, השתמש רבי חיים בשתי ראיות: א. מעשה רב מהאר"י, שמחולק לעדות-ראיה ועדות-שמיעה. ב. יסוד קבלי אותו כתב לעיל, המחלק בין הימים שעד ל"ג-בעומר שהם ימי דין ובל"ג-בעומר מתגלה שם של רחמים [יחסית לימי הדין], ורבי עקיבא העמיד את תלמידיו בתקופה זו של רחמים^{מט}.

כפי שהערתי לעיל, הקושי כאן הוא גדול. אף כי מצא רבי חיים ויטאל שורש בקשר בין ל"ג-בעומר לרשב"י [מכיוון שמתגלה בו שם מסוים של רחמים, שבעקבותיו העמיד רבי עקיבא את רשב"י וחבריו], אך האם זו הסיבה שלכן אותם חוגגים עשו כן בכל השנים שעברו? האם עלינו להניח שגונב לאזניהם דבר-מה מתורה זו שנים רבות לפני שהתגלתה? וודאי שלא! והרי לא מצאנו גם את האר"י עצמו מקדש את העליה לקבר-רשב"י ביום זה ומייעד אותו להילולא-דרשב"י [לשון שאגב לא נזכרת כלל בכתבי רבי חיים ויטאל]. המילים היחידות שידועות לנו מהאר"י הם רק במחאה על אמירת 'נחם'^{מז} של אחד מתלמידיו. רבי חיים ויטאל רק מצא סמך ושורש לעולים ולא קרא בעצמו לעלות לקבר רשב"י, וכאמור הוא בעצמו לא עלה, על כל פנים בזמן לימודו עם האר"י^{מח}. והאמת שגם בעשרות השנים הבאות לא מצאנו מי שעלה לקבר רשב"י דווקא בל"ג-בעומר^{מט}.

וכפי שחידדתי זאת לעיל: לפני שער-הכוונות לא מצאנו שום זיקה בין רשב"י לל"ג-בעומר! ועוד יותר, לפני שער-הכוונות גם לא מצאנו מי שיזכיר כלל את המנהג, עליו הצביע רבי חיים ויטאל, לעלות לקבר-רשב"י בל"ג-בעומר. יש בידינו עדויות על עליה בזמן פסח-שני ולקברים אחרים, אך על ל"ג-בעומר מאן דכר שמיה. ואם נדייק בדברים ניווכח שגם האר"י כשעלה למירון היה זה במשך שלושה ימים, ויתכן שעלה מט"ו אייר, כשאר העולים, והתעכב עמם עד ל"ג בעומר.

מח. לאחר מאות שנים, התנגד נשיא ארץ ישראל, רבינו משה סופר בעל החתם סופר, לאופי ההילולא בקבר רשב"י, מנימוקים שורשיים יותר. לדבריו: "לעשותו יום שמחה והדלקה ובמקום ידוע דוקא, שיהיה תל תלפיות שהכל נפנים לשם, לא ידעתי אם רשאים לעשות כן" (שו"ת חתם סופר חלק ב (יורה דעה) סימן רל"ג). עצם הפיכתו של קבר-רשב"י לאתר מקודש המושך אליו את המוני ישראל, כדרך שנצטוונו בתורה ביחס לבית המקדש, היה לצנינים בעיניו. מצב זה לא היה קיים בזמן בית-דינו של הבית יוסף, ועל כן לא העלו אותה הם.

מו. איני יודע אם רבי חיים ויטאל התכוון שרבי עקיבא העמיד את תלמידיו באותו יום ממש [אף שלא כתב זאת במפורש, אלא כתב שהעמיד "אחר כך"], או שהעמיד את תלמידיו בזכות אותו שם של רחמים שהתגלה בל"ג בעומר, אך בזמן מאוחר יותר [כך מסתבר יותר]. על כל פנים, לדעתי יש קשר בין לימוד רבי עקיבא לתלמידו רשב"י ובין יום ל"ג בעומר. מדברי האר"י, בשם רשב"י, לרבי אברהם, שיום זה הוא יום שמחתינו/שמועתינו, מוכח לכאורה שביום זה העמיד רבי עקיבא את תלמידו.

מז. אגב, מכאן למד בעל עטרת זקנים על גליון השלחן ערוך, אורח חיים סימן תצ"ג, שאין לומר תחנון בל"ג בעומר. וראה בספר 'יד אהרן' (לעיל הערה לא) שהוכיח להיפך.

מח. גם בכל ספר החזיונות שלו, המתעד אירועים רבים בקשר שלו עם האר"י, אין זכר לל"ג בעומר.

מט. גם בספרים תיקון ישכר-עיבור שנה וסדר-היום, שחיברו חכמי צפת באותה תקופה, אין זכר לעליה למירון בל"ג בעומר.

דומה ואין מנוס כי אם להניח, שאותם עולים נהגו זאת לאו דווקא ב"ח אייר אלא בסביבות ט"ו אייר ובימים הסמוכים לו. אלא שרבי חיים ויטאל עצמו או אף האר"י, כשבא למצוא טעם למנהג העולים, עשה זאת לא עם אף אחד מימי העליה - אלא רק על ל"ג-בעומר י"ח אייר, מכיוון שבו מצא טעם ושורש.

בפעם הראשונה שעלה האר"י ממצרים^(ג) הוא עלה לקבר-רשב"י בתקופת הזיכרון, שם פגשו רבי חיים ויטאל. רבי חיים ויטאל הדגיש שני נקודות בעניין זה: א. האר"י היה במירון במשך כמה ימים. ב. הוא אינו יודע אם האר"י השיג את החכמה הנפלאה. נראה כי כוונתו בהסתייגות זו היא להראות כי יתכן שהאר"י עוד לא התכוון בדווקא לקשר בין רשב"י לל"ג-בעומר, קשר אותו הבין רק בחכמה שהשיג אחר כך, אף ששהה שם גם בל"ג-בעומר.

בפעם השניה שהגיע האר"י למירון בשנת ש"ל^(א), והפעם ללא נוכחותו של תלמידו רבי חיים ויטאל, שהה האר"י בקבר רשב"י בל"ג-בעומר ואף ראהו בהקיץ. בפעם זו העיר לרבי אברהם הלוי, בשם רשב"י, על אמירתו 'נחם' כמנהגו יום-יום, כיון שיום זה הוא יום שמועתינו/שמחתינו^(ב) של תלמידי רבי עקיבא. כאן מצאנו את האיזכור הראשון הידוע לנו המקשר בין רשב"י ליום זה^(ג)!

בפעם השניה שהגיע האר"י, הוא כיוון בדבריו את העולים לקברי הצדיקים במירון לעשות זאת דווקא בקבר רשב"י ובל"ג-בעומר. יתכן שהוא לא התכוון בדווקא "לייצר" מנהג עלייה מיוחד ליום זה, אלא שבפעולותיו עם תלמידיו, ובעיקר בדבריו בשם רשב"י על שמחתו המיוחדת בל"ג בעומר, קיבל יום זה יחס מיוחד אצל העולים. בשלב הבא קבע רבי חיים ויטאל את המעשה עם האר"י, בכתביו, בתור "שורש" למנהג, בתוספת ביאור ליום ל"ג בעומר.

נמצא, כי מנהג העליה לקבר רשב"י בל"ג בעומר הוא מיסודו מנהג ההמון, עם הצדקה של האר"י ורבי חיים ויטאל.

כאמור, לא עלו האר"י ורבי חיים ויטאל פעמים נוספות בל"ג-בעומר, ומכאן שלא ראה זה האר"י כחיוב או כמצווה, אלא כמנהג שניתן לתת לו טעם וסיבה. האר"י גם לא המליץ או הציע לתלמידיו לעלות לקבר-רשב"י בל"ג-בעומר, שאם כן היה רבי חיים ויטאל כותב זאת

(ג). קשה להחליט האם האר"י עלה פעמיים ממצרים, ורבי חיים ויטאל אכן מתייחס לשתי שנים (בשנה אחת ראה בעיניו [ואותה שנה לא ידע אם השיג האר"י את חכמתו] ועל השנה השניה רק שמע), או שהכל מכוון לאותה שנה. בהצעת הדברים כאן אני יוצא מנקודת ההנחה המקובלת כי מדובר בשתי שנים נפרדות.

(א). שנת עלייתו של האר"י לארץ ישראל. ראה בספר החזיונות לרבי חיים ויטאל חלק א' "הם הדברים שארעו לי מן היום שנולדתי, והיא ר"ח חשוון ה'ש"ג ליצירה: ... ו. שנת [ש]ל... כי בשנה ההיא בא מורי ז"ל ממצרים. ו. שנת [ש]לא. נכנסתי ללמוד עם מורי ז"ל האשכנזי...".

(ב). כמובא לעיל בכתב ידו של רבי חיים ויטאל (אוטוגרף) כתוב: "יום שמועתינו". אך בכל הדפוסים נכתב: "יום שמחתינו". הכוונה בשניהם יכולה להיות אחת: שמחה בלימוד השמועות. יש לשים לב גם לשון-רבים בה השתמש, נראה שהכוונה לכלול את כלל חמשת תלמידי רבי עקיבא החדשים.

(ג). היה אפשר לפרש את דברי האר"י בשם רשב"י לא על ל"ג בעומר ההיסטורי בזמן רבי עקיבא, אלא על שמועתינו/שמחתינו של עכשיו ביום ל"ג בעומר זה [שבו למדו ושמוחו האר"י התלמידים], וממילא לא ניתן להוכיח מכאן על היחס לל"ג בעומר באופן כללי (גם בלי ההשערה שהעלנו כי מעשה זה לא היה בל"ג בעומר). אך רבי חיים ויטאל לא הבין כך את הדברים, והוא הזכיר מעשה זה כדי להראות שיש קשר בין ל"ג בעומר לעליה לקבר רשב"י ביום זה בכל שנה.

מפורש, ולא מסתפק בחיפוש עדויות על הנהגת האר"י בעבר בכדי לבסס את מנהג העליה לקבר-רשב"י. נראה כי האר"י כיבד את מנהגי המקום העממיים, ואף השתתף איתם בטקסיהם, כמו תגלחת הבן הקטן^{נד} והעליה לקברים במירון. האר"י בוודאי לא התנגד למנהגים אלו^{נז}, אך מאידך הוא גם לא תמך בהם נלהבות, לא אימץ אותם כמנהג אישי ולא לימד את תלמידיו לנהוג בהם.

ככל הנראה עדיין לא היה בכוחו של ה"שורש" שנתן רבי חיים ויטאל למנהג העליה לקבר-רשב"י דווקא בל"ג-בעומר, וגם בשנים הבאות לא מצאנו את המקובלים עולים ביום זה.

מן העניין לצטט כאן מאגרתו של ר' שמעון ב"ר יעקב מצפת, שבשהותו בפרנקפורט-דמיין בשנת תנ"ה בערך, הדפיס "אגרת מספרת יחוסתא דצדיקיא"^{נח} וכה כתב:

ועל מערת אדוננו התנא האלקי רבי שמעון בן יוחאי ר' אלעזר ור' יצחק תלמידו בפתח המערה. ועל המערה עצמה בית גדול ושם הולכים בכל שנה כל יושבי עיר הקודש צפת תוב"ב, אנשים ונשים וטף ביום ל"ג בעומר, ונשארים שם שבעה ימים ואין אומרים בהם תחנון, והם נקראים הילולא דרבי^{נח} ר' שמעון...

ואחר שבעה ימים הנ"ל כל אחד פונה למקומו וביתו, ונשארים שם התלמידי חכמים יותר עשרה ימים אחרים, ולומדים בספר הזוהר הקדוש וטובלים ומתענים ויושבים כל היום בתענית. וכן מנהגם גם כן בחדש אלול, לומדים שם עשרה ימים ספר הזוהר בקדושה ובטהרה.

למעלה ממאה שנה אחר פטירת האר"י, אנו שומעים על חלוקה בין העולים למירון: כל בני צפת נמצאים שם החל מל"ג-בעומר למשך שבוע (ולא אומרים תחנון! יש לדעת האם היה זה ברצון חכמים). ותלמידי החכמים נשארו שם למשך העשרה ימים הבאים בלימוד מתוך טבילה ותענית, כמו בימי חודש אלול. כפי שהבאתי לעיל, מנהג המקובלים לעלות לפני שבועות ידוע לנו גם מכותב תולדות האר"י רבי שלמה שלומיל, ואילו העליה ההמונית והחגיגות ביום ל"ג-בעומר היו נחלת הכלל [אכן, מקור זה מעיד שבנוסף ללימוד לפני שבועות, השתתפו גם התלמידי חכמים בעליית ל"ג-בעומר, אף כי לא נמסר לנו באיזו מדה ובאיזה אופן].

נד). ראה לעיל בהערה כ, את דברי רבי שמואל גרמיוזאן, שאף שראה את דברי רבי חיים ויטאל (כמבואר שם) כתב שאינו יודע מה מצוה יש בתגלחת בקברי צדיקים. משמע, שלא סבר שיש ללמוד מהנהגת האריז"ל הלכה לדורות.

נח). בנותן טעם להפנות כאן לסיפור עממי הרווח בציבור בקשר ליחסו של האר"י למנהגיהם, התמוהים לפעמים, של היהודים התמימים והפשוטים. המעשה במלואו נעתק בתולדות האר"י הקדוש מאת רי"ש וינשטוק, ירושלים תשל"ד, עמוד לא. תמצית המעשה היה כאשר נהג איש פשוט אחד לאפות י"ב חלות ולהניחם בארון הקודש, כתחליף לקרבן לחם הפנים. רב העיר הגיב על כך בחריפות ומנע את היהודי הנ"ל מלנהוג כן להבא. כאשר שמע זאת האר"י אמר לאותו רב כי בן מות הוא כיון שמחורבן בית המקדש לא היתה כזאת נחת רוח להקב"ה. ואכן אותו רב נפטר לבית עולמו.

(לגופו של מעשה זה, ראה בספר חסידים מהדורת ויסטנעצקי סימן ה' מעשה דומה, שנראה כמקורו הראשוני של המעשה על האר"י).

נו). האיגרת יצאה לאור כבר בשנת תל"ו במנטובה, על ידי שליח צפת רבי יוסף שליט ריקיטי. ר' שמעון בן יעקב שינה והוסיף על האיגרת מזכרונותיו הוא. ראה במאמרו של בניהו בהערה 55. הציטוט כאן הוא מתוך: זאב ווילנא, 'מצבות קודש בארץ ישראל', הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג, עמוד של"ג.

נז). אולי צ"ל: דבי ר' שמעון. זו הפעם הראשונה שמצאנו מאן דהו המכנה את אירועי ל"ג בעומר בשם הילולא. על כך בהמשך.

יש להניח כי הקורא שאל את עצמו לאור הנ"ל, אם אכן שמחתו של רשב"י קשורה לשם של רחמים שהתגלה ביום זה ובזכותו למד תורה מפי רבי עקיבא, לכאורה זו סיבה גם לשמחתם של שאר תלמידי רבי עקיבא החדשים: רבי מאיר, רבי יהודה בר עילאי, רבי נחמיה^(ח), ורבי אלעזר בן שמוע, ומדוע נבחר דווקא רשב"י מביניהם?

התשובה על כך פשוטה, אכן אותה שמחה שיש לרשב"י יש גם לחבריו, ואין לכאורה לחלק בין העליה לקברו (לפי אותו "שורש" שמצא רבי חיים ויטאל) לעליה לקברם. אך מי ילמדנו זאת? הן רבי חיים ויטאל לא כתב אף לעלות לקברו של רשב"י [רק הצדיק את מנהג העולים] ומדוע שיקרא לנוהג עליה חדש?

אך בשנים מאוחרות יותר, כתב זאת מפורש רבי יוסף חיים, הבן איש חי^(ט):

גם יש לנו ללמוד מכל הנזכר לעיל שגם לרבי עקיבא זיע"א יש שמחה ביום ל"ג לעומר בגילוי השם הנזכר, ולכן יושבי עה"ק טבריה תוב"ב גם המה ילכו להשתטח במערת ר' עקיבא ולשמוח שם.

גם עוד ילכו למצבת רבי מאיר בעל הנס זיע"א אשר הוא גם כן יש לו שמחה ביום זה, כי הוא מחמשה תלמידי ר' עקיבא זיע"א הנרמזים בשם הנזכר המתגלה ביום זה.

וכן יושבי עה"ק צפת תוב"ב ההולכים למירון ביומא דהלולא הוא יום ל"ג לעומר, אותם שדרכם לחזור ביום ל"ג עצמו לביתם בצפת תוב"ב, צריכים הם ללכת אצל מצבת התנא הקדוש רבי יהודה בן אלעאי זיע"א, כי גם ר' יהודה זיע"א הוא מחמשה תלמידים של ר' עקיבא, ויש לו שמחה ביום זה בגילוי שם הנזכר.

הכרנו את היהודים-המוסותערים ואת ה'זיירה' בקברי הקדושים שבגליל, בתקופת 'בין-פסח-לעצרת'. ראינו כיצד התנגדו הרבנים הן בירושלים [בהקשר לקבר שמואל הנביא] והן בצפת [בהקשר לקבר רשב"י], לאופי החגיגות ההמוניות על הקברים. מצאנו גם כי רבי חיים ויטאל הגן על מנהג העליה לקבר רשב"י ביום ל"ג-בעומר דווקא. אך עדיין לא מצאנו מי שיקרא, יורה או ימליץ לעלות לקבר-רשב"י בל"ג-בעומר^(ס).

ד.

"הלולא רבא"

ללא ספק, את ה"דחיפה" הרצינית למעמד העליה לקברו של רשב"י ו"סדר הלילה" של ל"ג-בעומר, נתנו שני מקובלים^(א) בספריהם שנדפסו בסמיכות שנים זה לזה: החמדת ימים, לא

נח). כאן המקום להעיר, כי לכאורה שער הכוונות הוציא את רבי יוסי מרשימת התלמידים החדשים של רבי עקיבא (הנזכרת ביבמות ס"ב:) והכניס במקומו את רבי נחמיה (הנזכר בסנהדרין י"ד). בהקשר לתלמידים שסמך רבי יהודה בן בבא). אציין כי בבראשית רבה ס"א ג' הובאה רשימה של שבעה תלמידים. וראה גם בקהלת רבה י"א ו'.

נט). בסוף הקונטרס הלולא רבא שנדפס על פיו.

ס). אין כוונת לדברי הבן איש חי המובאים, שכן אנו עוסקים בתקופת מוקדמת יותר.

סא). כאן המקום להעיר: רבי יוסף חיים מבגדד בספרו דעת ותבונה, ירושלים תרע"א, סוף פתיחה ראשונה, ציטט מדברי מרן

נודע מי מחברו [אך אף שהוא לא כותב זאת, למעשה רובו ועיקרו מלאכת ליקוט²⁰], והמשנת חסידים לרבי עמנואל חי ריקי.

משנת-חסידים יצא לאור באמסטרדם שנת תפ"ז לאחר שמחברו רבי עמנואל חי ריקי שהה כשנתיים בצפת, לאור השתוקקותו לחכמת הקבלה, שלאחריהם נאלץ לחזור לארצו איטליה. החמדת-ימים יצא לאור באיזמיר שנת תצ"א/ב. כתב המשנת חסידים²¹:

וביום ל"ג... משם... שנתגלה... שהם יותר רחמים פסקו מלמות. וכנגד חמשה אותיות דשם זה... סמך אז חמשה תלמידים אחרים ובסוד הדעת דגדלות שבו למד להם תורה.

ועל ידם, ועל ידי ר' שמעון בן יוחאי שהיה אף הוא תלמידו [של רבי עקיבא], נתקיים העולם. לפיכך אין להתאבל ביום זה כלל על החרבן שלא יענש²², אלא מצוה לשמוח שמחת ר' שמעון בן יוחאי. ואם דר בארץ ישראל ילך לשמוח על קברו. המשנת חסידים מתבטא בקשר לקבר רשב"י בלשון הוראה: "ילך לשמוח". ולשון החמדת ימים²³:

ונמצא כתוב בספרי הקדמונים, שיום ל"ג לעומר הוא יומא דאתפטר רשב"י ע"ה מן עלמא. ונוהגים לקבוע בליל זה לימוד ברזין דחכמתא דיליה ובאדרא זוטא, וששים ושמונים בהילולא דיליה. אשרי אנוש יעשה זאת.

נציין כי החמדת ימים לא מתייחס כלל לעליה לקבר, אלא רק באופן כללי על מנהג לשמוח וללמוד בכתבי הזוהר בליל ל"ג-בעומר. אך חידוש גדול קבע החמדת ימים: שבל"ג נפטר רבי שמעון מן העולם – ולא שמענו זאת עד ימיו. בעקבות כך כתב שיום זה נקרא 'הילולא'²⁴.

הרש"ש בספרו נהר שלום: "עוד כתב [רבי שלום שרעבי] לחכמי המערב וז"ל גם בעיני יפלא איך כת'ר משגיחים על דברי ספרי שאר המקובלים, כגון חמדת ימים ומשנת חסידים וכיוצא, שדבריהם מעורבים ומיוסדים על שאר תלמידי הרב וז"ל אשר לא סמך ידו עליהם, ואין ראוי לסמוך כי אם על דברי האר"י ז"ל ותלמידו מהרח"ו זלה"ה. וכנוכח בספרו נהר שלום ע"ש". אין בדבריו כוונה לפסול את הספרים, אלא רק להצביע על כך שהם לא מבוססים רק על כתבי רבי חיים ויטאל אלא גם על דברי שאר התלמידים שדבריהם פחות מוסמכים, ראה באריכות בפתחה הנ"ל.

סב). ראה: ר' נחום גרינוואלד, 'יחסם של גדולי החסידות לספר חמדת ימים', בתוך: היכל הבעש"ט חלק ו', ניסן תשס"ד, עמוד מ' הערה 31.

ג). מסכת אייר וסיון פרק א' אותיות ד'-ו'.

סד). רימז כאן למעשה ברבי אברהם שאמר נחם ונענש.

סה). חלק ב' 'עומר' פרק ב'.

סו). אכן, לעיל ציטטתי מאיגרת נוסע משנת תנ"ב, שאף הוא כינה את העליה למירון בשם "הלולא", וכן שבחי האר"י מכתב-יד תימן שציטטתי לעיל ונכתב במאה הי"ח, קורא לעליה למירון "הלולא". גם בספר הכוונות ומעשה ניסים שיצא בקושטא בשנת ת"פ כשמספר את המעשה באמירת 'נחם' של רבי אברהם (דף ד' ע"ב) מזכיר את המילים "בהלולא דיליה". מכאן ששם זה היה כבר מוכר עוד לפני הדפסת החמדת ימים. אך נראה שעיקר ההשפעה לדורות בקריאת שם זה, בוודאי כתיאור ליום פטירת רשב"י, הגיע מהחמדת ימים.

רבי יעקב חיים סופר, בעל כף החיים, העיר (סימן תצ"ג אות כ"ו) כי מדברי רבי חיים ויטאל לא נראה שהוא יום הילולת רשב"י, והסיבה לשמחה זו מתבארת שם שהיא על שמחת חמשת התלמידים שלמדו תורה מפי רבם רבי עקיבא. [אמנם, לבסוף הוסיף שאפשר ואולי שניהם נכונים, גם כדברי רבי חיים ויטאל וגם כפי יש אומרים שהוא יום הילולא דרשב"י "ואפשר דהא והא איתא"].

החמדת ימים לא המציא זאת מדעתו ולא קיבל זאת ברוח הקודש, הוא קרא זאת, לדבריו, בספר מסויים קדום, שרשב"י נפטר בל"ג-בעומר. אך עד היום לא נמצא שום מקור כזה בספרים שקדמו לו⁽¹⁾.

בשנים הבאות נדפסו, על פי דברי החמדת ימים, קונטרסי סדר לימוד ותפילה לל"ג-בעומר. הקונטרסים הודפסו במהדורות רבות⁽²⁾, ומאז הכל היסטוריה. דבריהם של המשנת-חסידים והחמדת-ימים נכרכו יחדיו, ומעתה פשוט וברור לכל דרדקי כי יום ל"ג-בעומר הוא יום פטירת רשב"י, ולכן מצוה גדולה לעלות להילולא על קברו וללמוד בלילה שלפניו מאמרי זוהר – וכל המהרהר על כך כמהרהר על השכינה⁽³⁾.



העולה מן הדברים

א. יהודי הארץ המוסתערכים [ובניהם גם ישמעאלים] היו עולים ל'זיזארה' בקברי הקדושים בגליל בתקופת 'בין פסח לעצרת'. המטרה לא הייתה כלל קבר רשב"י ובוודאי לא יום ל"ג-בעומר [אלא פסח-שני].

ב. הזיקה המיוחדת בין רשב"י ליום ל"ג-בעומר לא היתה ידועה כלל לפני שחידש זאת האר"י, וממילא אין להניח שלפני כן עלו יהודים לקבר רשב"י דווקא ביום זה.

ג. יתכן שהאר"י, או רבי חיים ויטאל, הם שהסבו את תשומת לבם של העולים, ש"שורש" במנהג זה יש רק בקבר רשב"י ובל"ג-בעומר. או על כל פנים בכתביו נתן רבי חיים ויטאל טעם רק לעליה ביום ל"ג בעומר ולא לכל העלייה המסורתית.

ד. נמצא כי העליה למירון היא המשכה של אותה זיזארה מסורתית לקברי הצדיקים.

ה. מסיבות שונות התנגדו הרבנים לאופי החגיגות העממי סביב הקברים [הן בקבר שמואל הנביא והן לימים בקבר רשב"י, ועד לדורות האחרונים כלפי הילולות בקברי צדיקים שונים].

סז). ככל הנראה מקורו היה בגירסה משובשת של אחד מהעתקות הרבות של כתבי תלמידי האר"י. לא אכנס כאן לבעייתיות שבמקורותיו ולסימן השאלה על מוסמכותו ומהימנותו של ספר חמדת ימים.

סח). רבים מהם נקראו בשם "הילולא רבא". יערי (במאמרו, הערה 40) מנה 16 מהדורות החל מאיזמיר תק"ד ועד ג'רבה תרפ"ט.

סט). לסיום אצטט כאן ממכתב שקבלתי מאחד משומעי לקחו של מרן הגר"ש וואזנר זצ"ל, וכה כתב לי: "מרן רבינו בעל השבט הלוי זצ"ל דרש בשיבתו הרמה בפני הבחורים, שאם חברות ההסעות רוצות להרויח כמה אגורות אין זה אומר שצריך ליסוע למירון...". כל מילה מיותרת. אך ארצה להדגיש שאין מטרת מאמרו זה בכדי להציג דעה מתנגדת או מאשרת את מנהג העליה בצורתה כיום, שמטבע הדברים חלו בו שינויים רבים מהתקופה הנידונה בגוף המאמר, לטוב ולמוטב. כאן סקרתי את אופי העלייה בשנות הש', ותו לא.

- ו. האר"י הגן במדה מסויימת על החוגגים, ואף אירע שהשתתף עמם במנהגיהם. רבי חיים ויטאל כתב להצדיק את מנהג העולים דווקא בל"ג-בעומר ובקבר רשב"י.
- ז. ידוע לנו כי האר"י עלה לקבר רשב"י בל"ג-בעומר לא יותר משתי פעמים בחייו. הפעם הראשונה לא הייתה בהכרח קשורה להשגותיו בקבלה. בפעם השניה גילה לראשונה לתלמידו, כי לרשב"י יש שמחה על תחילת לימודו עם רבי עקיבא בהשפעת יום זה.
- ח. אותה שמחה קיימת גם אצל שאר התלמידים החדשים שלימד רבי עקיבא [כמו: רבי מאיר, רבי יהודה ועוד] ואכן אותו הטעם שיש בעלייה לקבר רשב"י יש גם בעלייה לציונם.
- ט. האר"י לא לימד את תלמידיו לעלות לקבר רשב"י בל"ג-בעומר, וגם לא רבי חיים ויטאל. ואכן, בשנים שלאחריהם לא עלו המקובלים דווקא ביום ל"ג-בעומר לקבר רשב"י, אלא בזמנים אחרים. מידע היסטורי נוסף על גדולי תורה מצפת בתקופת האר"י שחגגו בקבר רשב"י בל"ג-בעומר, אין בנמצא בידינו: לא על הרדב"ז ולא על מרן הבית יוסף, לא על מהר"י בירב ולא על מהר"ם אלשיך, לא על הרמ"ק ולא על בעל החרדים, לא על המבי"ט ולא על מהר"ש אלקבץ.
- י. לאחר שהמשנת חסידים עודד לעלות לשמוח בקבר רשב"י, ובמקביל החמדת ימים הביא 'מקור עלום' כי רשב"י נפטר ביום זה ויש ללמוד בלילה שלפניו קטעי זוהר, הודפסו סדרי לימוד מיוחדים, שהתפשטו עד מהרה בקרב הציבור.
- יא. במהלך השנים התייסד נוהג עלייה לציון רשב"י, אותו אימצו, במיוחד, קהילות החסידים ואנשי ירושלים, בחגיגות שירים ריקודים והדלקת משואות, עד לימינו אנו.



אוצר אורח חיים

◆ עוגיות פפושדו, מצת ביצים ומצה עם פרי [הוספות ומכתבים] ◆

הרב עידוא אלבה

עוגיות פפושדו, מצת ביצים ומצה עם פרי

הוספות ומכתבים

בגליון האוצר כז כתבתי מאמר השלמה לספר שכתבתי 'מצה עשירה'*, ובו הבהרתי בתמצית את הבעיות ואת הדברים שהתחדשו לי בזה. קיבלתי כמה תגובות, וראיתי דברים נוספים שאתייחס כאן אליהן.

א.

עוגיות פפושדו ו'עד הצות' של עלית

כידוע בעוגיות פפושדו וגטניו יש חומרי התפחה. אך מה שלא היה ידוע כמעט לכל מי שכתב על הנושא הוא שחומרים אלו נוצרים ממים. טענתי במאמר שכיון שהראשל"צ הרב עובדיה יוסף לא ידע על דבר זה, ובלי קשר לזה הוא כתב לאסור לתת מלח בעיסה, מסתבר שהיה מורה לאיסור אילו יודע שהם נוצרים ממים, כפי שאנו רואים שהוא אסר לתת מלח לעיסה, שכן לפי האמת שחומר זה נוצר ממים הוא לפחות כמלח, ולמעשה גם גרוע ממלח כי למלח אין תכונה של מחמיץ כמו מים.

על ענין זה קיבלתי תגובות שונות משני רבנים האוחזים בכל עוז בשיטת הגרע"י.

אפתח בדברי נותן הכשרות, הרב אברהם יוסף.

בנוסף לשיחה עם הרב אברהם יוסף לפני כתיבת המאמר הקודם, שתמציתה הובאה בהערה ח במאמר, רציתי להבהיר את המציאות ואת עמדתו יותר. לפיכך שאלתי על כך שוב את הרב אברהם יוסף בשידור ברדיו קול חי ביום שישי ו' ניסן (אפשר לשמוע את הדברים בארכיון השיעורים), וגם דיברתי איתו עוד בענין זה בח' ניסן תשע"ט בשיחת טלפון, ולהלן אביא את דבריו.

מדברי הרב אברהם יוסף עולה שוב, כפי שכתבתי בהערה ח, שהוא אינו מפקפק כלל בכך שאם החומר הוא ממים יש כאן בעיה, ולפחות לכתחילה אין להכניסו לעיסה. אולם, טענתו היא שהכל טעות במציאות, ד"ר ליכט אינו צודק, המציאות היום שונה ממה שכתבו באנציקלופדיות, והחומרים האלו אינם עשויים כלל וכלל ממים.

אך יש לשים לב שלא מדובר כאן על מציאות שהרב אברהם יוסף ראה בעצמו, אלא לפי הדברים שהוא אומר בעצמו כל דבריו מבוססים על שמועה בעלמא. הרב אמר שחומרי ההתפחה אינם באים מאיזה מפעל בפיקוח מיוחד, אלא במפעל רגיל וסטנדרטי למשפרי מזון באיטליה, שהוא זה שמספק את החומרים הללו לפפושדו כל השנה. הרב יוסף אמר שהוא דיבר עם

(* תודתי לרב רועי זק והרב אריאל דוד שהפנו אותי למקורות נוספים הנמצאים ברשת בענינים אלו. אתקן כאן שתי טעויות מהמאמר בגליון כז. את הספר שכתבתי על זה 'מצה עשירה' אפשר להשיג בכתובת של המכון לרבני ישובים marabanim@gmail.com. במאמר ציינתי בטעות שהכתבתי בזה עם הרב כ"ץ באתר כושרות. ועתה התברר לי שההכתבות היתה עם הרב יצחק דביר.

מומחה מהמפעל באיטליה, ולמעשה מתברר שהוא התיר להשתמש באותם חומרי ההתפחה של כל השנה גם עבור מצה עשירה, אך ורק על סמך מה שהבין מאותה שיחה. לדבריו, מה ששמע מהמומחה הוא שהיום כל משפרי המזון לא נעשים במים, ועושים זאת כדי שישתמרו טוב יותר. כל החומרים האלו עשויים ממחצבים שלכל היותר שוטפים אותם מלכלוך במים. הרב אברהם יוסף הוסיף ואמר בשידור ברדיו כעין סיוע לקביעה שהיום הכל עשוי ממחצבים, ממה שראו עיניו בארץ, שהיום גם המלח הוא ממחצבים. הרב אמר שכך ראה בעצמו במפעלי ים המלח, ובודאי גם בעתלית עושים כך. הוא הוסיף והבהיר שאמנם לדעתו, גם אם חומרי ההתפחה ומשמרי הטעם היו פעם בתוך הים לא היינו מתחשבים בזה, כי עכ"פ עכשיו הם סלעים בעלמא, ואע"פ שהפוסקים בסי' תנט החמירו במלח, זה רק משום שבעבר בדרך כלל הוא היה מיוצר במים. ע"כ תוכן דבריו שאת עיקרן אפשר לשומעם ברדיו, והשלמתי כאן קצת ממה שאמר לי עוד פרטים בשיחת הטלפון.

אמרתי את הדברים האלו לד"ר אליהו ליכט, וכך כתב לי בתגובה:

בייצור אמוניום קרבונט או בי קרבונט יש צורך באטומים של מולקולות המים כדי ליצור את החומר המבוקש. אמוניה ופחמן דו חמצני יבשים אינם יכולים ליצור קרבונט או ביקרבונט ללא השתתפות מים.

לבקשתכם מצ"ב קטע מתורגם מערך "אמוניום קרבונט" בויקפדיה באנגלית:

"ייצור: אמוניום קרבונט מיוצר ע"י צירוף פחמן דו חמצני ותמיסה מימית של אמוניה. כ 8000 טון יוצרו בדרך זו נכון ל 1997.

פירוק: אמוניום קרבונט יכול להתפרק ספונטנית. בשלב ראשון לאמוניום ביקרבונט ואמוניה. בשלב שני לפחמן דו חמצני, מים ומולקולה נוספת של אמוניה'.

באשר למלח: אין זה ענין של היום או אתמול. כל השנים וגם היום יש מלח המיוצר ע"י אידיוי מי ים, ויש מלח הנחצב מרובצי מלח ביבשה - כמו למשל בהר סדום, הבנוי כמעט כולו ממלח. על כל פנים - בניגוד לקרבונטים וביקרבונטים - גם מלח המופק ממי ים הוא תרכובת "עצמאית", שאינה נוצרת במים אלא רק מומסת בהם.

יש בשוק העולמי מלח שמקורו מחציבה יבשתית, אבל אי אפשר להתעלם מכך שחלק חשוב מייצור המלח בעולם ובישראל הוא מאידוי מי ים. גם כשמקור המלח הוא מאידוי מי ים - האיסוף שלו נעשה ברוב המקרים כחומר יבש. כלומר: את מי הים מעבירים ל"בריכות אידוי", מנתקים את המגע בין הים לבריכה וממתנים עד שכל המים שבבריכה יתאדו ע"י חום השמש, ואז אוספים את החומר היבש שנשאר בבריכה לאחר אידוי המים - שהוא המלח. כמוכן שמלח זה אינו נקי, ויש צורך בתהליכי ניקוי הכוללים המסה מחדש במים מתוקים, ואידוי חלק מהם כך שחלק מהמלח ישקע - והמשקע הוא נקי יותר. זה מה שעושים בעתלית - שם אין שום מרבצי מלח יבשתיים, וזה מה שעושים גם באילת, ואף במפעלי ים המלח (שם יש בעיית ניקוי קשה יותר, משום שמי ים המלח מכילים גם אחוזים גבוהים של מלחים אחרים שאינם "מלח בישול"). בים המלח קיימים כיום כביכול "מרבצים" של מלחים שלא במסגרת בריכות האידוי, אבל מקורם של אלו גם הוא במי ים המלח, שכל חלקו הדרומי

(מה"לשון" דרומה) התייבש עקב השאיבה המוגברת ורבת השנים ממנו לברכות האידוי (גם ע"י מפעלי ים המלח שלנו וגם ע"י אלו הירדניים).

בויקיפדיה קיים ערך 'מלח בישול', ובו סעיף בשם 'הפקה', שם יש תיאור די מפורט של המקורות היבשתיים ושל השיטות השונות המבוססות על אידוי מי ים או מים מלוחים אחרים. כמו כן קיים שם גם ערך 'תעשיות המלח לישראל', וערך 'מפעלי ים המלח', שגם בהם יש תיאורים מפורטים של בריכות האידוי וכו'.

והנה מי ששמע את הרב אברהם יוסף ברדיו בלבד היה יכול לחשוב שהשואל מעלה ספיקות משום שאינו נמצא בשטח, כשלעומתו הרב אברהם יוסף, שהוא המשגיח, מבהיר שאין כלל ספק, כי הוא מכיר את המציאות בשטח. אך כבר הזכרתי במאמר שהמציאות אינה כך, לכן שוחחתי עם הרב מיד אחר כך להשלמת הפרטים ובקשתי את תגובת ד"ר ליכט בכתב עם מקורות כדי שאוכל להעלות את הדברים על הכתב ויהיה הדבר ברור במה נקודת המחלוקת. כפי שכתבתי כאן הרב אברהם יוסף הבהיר לי בשיחת הטלפון שהוא לא מדבר מתוך ראית המציאות במפעל שמייצר את חומרי ההתפחה אלא הוא ניזון משמועה בעלמא, בעוד שדברי ד"ר ליכט הם דברים מפורסמים וידועים על המציאות בימינו, וכפי שציין שכך כתוב באנציקלופדיה. לענ"ד אחר בקשת המחילה, ככל הנראה הרב יוסף לא הבין מה ששמע מהמומחה. מכל מקום האמת היא שחומר זה נעשה ממים, כי אין דרך להכין אמוניום ביקרובנט בלי מולקולה של מים, וגם משפרי טעם אחרים מיוצרים במים ולא ממחצבים (וענין זה נפק"מ למוצרים בהם כן מכניסים חומרי טעם כפי שאציין לקמן שכך עושים ב'עד חצות' של עליה).

העיקרון ההלכתי הוא שכאן אנו עוסקים בחומר שהוא יותר חמור ממלח, והרבה יותר דומה למים מאשר מלח. מלח כלל לא נוצר ממים, יש מרבצי מלח יבשים שלא נוצרו מהמים, וגם תכונת המלח אינה להחמיץ כמים, ובכל זאת מצינו בחז"ל שעשאוהו כמים לכמה עניינים, אולי משום שהוא מקום גידולו הטבעי ונראה כאילו נוצר ממים, והוא מתמוסס במים (אמנם, לענין מקוה מסתבר שהוא יועיל רק כשנלקח ממקום שהיו בו מים).

לעומת זאת, חומר ההתפחה הוא מוצר שנצרך למים כדי שייווצר. הוא משקע הנוצר במים, ומתמוסס במים, ויוצר מים. לכן, אם במלח פסק הגרע"י (יביע אומר ח"ט סי' מג) שיש להחמיר, כל שכן בוודאי ובוודאי שיש להחמיר ולדון את החומר הזה כמים.

פניתי גם לרב שמואל אליהו, שבעקבות דברי עשה סירטון שמבהיר דבר זה, ואני מעורר שוב לכל מי שיש כח בידו שיפנה בבקשה לרבנות הראשית ולרבנים המתירים שיבדקו את הענין, אם האמת היא כפי שכתב ד"ר ליכט וכפי שכתוב באנציקלופדיה, וכפי שיאמר כל מומחה. זו בדיקה פשוטה בתכלית שנקל לעשותה.

תשובה אחרת קיבלתי מהרב שמעון ללוש, שכתב קונטרס על מצה עשירה (נשמע קולם ח"ב סי' א-ב). את הדברים שהשיב לי בזה אפשר לראות באתר מורשת מרן כתשובה לשאלתי בענין מכ"ד ניסן תשע"ט (אפשר למצוא זאת כשעושים חיפוש באתר לפי המילה פפושדו), וזה תמצית הדברים שהשיב לי בתחילה:

א. החשש מחמת המים אינו חדש, כי הגרע"י התיר לאחר שכבר ראה את הטענה שנוצר מיעוט מים, ומתשובת הגרע"י מוכח שהוא קיבל את דברי הרבנים שכתבו שאין לחוש מצד זה.

ב. בקונטרס (עמ' יד) כתבתי שאין לחוש למים שנוצרים בפעולת האמוניות גם מפני שהם מיעוטא דמיעוטא. והוספתי דאפשר שאף האוסרים מיעוטא דמיעוטא יודו להתיר בנידון דידן כיון שלפי דברי הכימאים במים היוצאים יש חמיצות המעכבת את פעולת ההחמצה.

ג. אין להשוות דין זה למה שהחמיר הרב עובדיה יוסף במלח לכתחילה, כי יש שתי סיבות להחמיר במלח יותר מאשר בחומר המתפיח. האחת היא שבמלח י"א שהוא כרותח, והשניה, שבמלח היה מנהג להחמיר לא לשים אותו בעיסה שנילושה במים. וכמבואר בתשובת הגרע"י ס' מג אותיות ב-ג. טעמים אלו לא קיימים בחומר ההתפחה.

אך לענ"ד אין דבריו מספיקים:

א. יש לחלק בין החשש שדנו בו מחמת המים המועטים הנוצרים, לבין החשש שלא דנו בו-שחומר זה עצמו נוצר ממים. הגרע"י מעולם לא דן בסברה לאסור משום שחומר זה עצמו נוצר ממים, והסיבה שהוא לא דן בזה ברורה, והיא שהגרע"י לא ידע על דבר זה. זה לא כתוב בבנין אב ובשמע שלמה, וכשם שהם לא ידעו עליה כך הוא לא ידע. לכן יש להתבונן האם הנימוקים שכתבו המתירים למה אין לחוש למים שנוצרים מהחומר מספיקים גם כדי לא לחשוש לזה שהחומר נוצר ממים.

ב. על החשש מחמת המים שנוצרים כתב הרב עמאר (עמ' סה) שמלבד זה שהמים מועטים יש להקל משום "דכל מי פירות כשיפרקו אותם ימצא בהם אחוז מסויים של מים וחז"ל התירו ללוש בהם, וגם חומר זה עשוי בסיבי דגנים ומים היוצאים מהם מי פירות הן". נימוק זה כמובן אינו מספיק כשאנו באים לדון בחשש מחמת שחומר זה עצמו נוצר ממים, שהרי כאן אנו דנים בזה שלפי האמת חומר זה אינו מסיבי דגנים אלא הוא עשוי ממים רגילים.

ג. תשובה נוספת לחשש זה, שלא כתבה הרב עמאר (ומדברי הרב בורשטיין אפשר להבין שכן שמע, מהרב עובדיה כפי שצינתי במאמר שבגליון כז), היא שאין אנו רואים את המים שנוצרים כעומדים בפני עצמם, ומים כאלו לא יחשבו מים, אך כמובן שגם נימוק זה אינו שייך לנידון דידן.

ד. תשובה נוספת לחשש זה שכתב הרב אברהם יוסף היא שהמים נוצרים רק בתנור, אך כמובן שגם נימוק זה אינו שייך לנידון דידן (וגם אינו נכון במציאות, כדלקמן).

ה. הרב בקשי דורון והרב עמאר כתבו שיש להקל בחשש שיש מחמת המים שנוצרים גם מצד זה שהכמות מועטת, ודימו זאת למה שמקילים במלח שכמותו מועטת. נימוק זה אמנם שייך לאומרו גם בחשש שבו אנו דנים, אך נראה פשוט שדבר זה לכשעצמו אינו מספיק. קודם כל משום שמרן הרב עובדיה לא סמך על זה להתיר לכתחילה אלא רק בדיעבד, כמבואר בדבריו סי' מג סעיף א, דחזינון שם שמצד החשש שמלח הוא כמים כתב להקל אך ורק בנימוק של צירופי ספק ספיקא, שאינם מספיקים להיתר של לכתחילה, ואינו כותב שם הכרעה של לכתחילה. אמנם, יש במלח צדדים נוספים לאסור לכתחילה, מחשש שהוא מחמם, ומחמת המנהג שלא להכניס מלח לעיסה שנילושה במים, אך בסופו של דבר, מתוך דברי הגרע"י ברור שגם מצד

החשש שמלח הוא כמים אין להתיר לכתחילה, כי עכ"פ יש ראשונים שאסרו בזה. הריטב"א בפסחים לט ע"ב כותב שהפירוש ממנו עולה לאסור בזה הוא העיקר. גם הביאור הלכה (סי' תסג ד"ה משמן) שפסק שלכתחילה יש לאסור, לא כתב כך מצד החשש לחימום או למנהג, אלא מחמת דברי הריטב"א.

ו. לפי הצד שמלח דינו כמים הכא גרע הרבה ממלח, כי שם נומק מה שבכל זאת מתירים לא רק מפני שהוא מועט אלא בכך שנשתנתה צורתו, וכמבואר בר"ן. הרב עמאר (עמ' סה) כתב לגבי המים שבפירות שנשתנתה צורתם הביולוגית, וכן לגבי מלח מסתבר שכוונת הפוסקים לגבי מלח היא לשינוי הצורה המהותית ממים, ובאמת מלח ראוי להיחשב כדבר שונה ממים, כי אין למלח תכונה שהוא מחמיץ. אבל חומר התפחה זה שאנו דנים בו רק נראה חזותית כמלח, בעוד שתכונתו היא כמים כי אין בו תכונה כלשהיא מונעת חימוץ.

ז. מה שכתב הרב ללוש שבמציאות יש במים ובחומר זה תכונה מעכבת חימוץ מנוגד לדברים מפורסמים. כבר הראיתי שבויקיפדיה כתבו שהוא מורכב ממים, גז אמוניה, וגז דו תחמוצת הפחמן, ומשמע להדיא שאין בו שום דבר אחר. החומר הזה גם חוזר ומתפרק אך ורק לאותם שלושת החומרים, כפי שכתב ד"ר ליכט (כמובא בספרי מצה עשירה עמ' 282). הרב ללוש מפנה למה שכתב בקונטרס בספר נשמע קולם ח"ב עמ' יד אך שם מובא אך ורק שהרב בוארון הוא שהעלה השערה "דמכיון שמקור המים האלו מהחומר הכימי מסתמא יש להם חמיצות רבה", זו השערה לא נכונה, ובכל מקרה לא מדובר כאן על חוות דעת של מומחה.

ח. בקונטרס שכתב הרב ללוש חוזר ונשנה הענין הזה שמה שכתב הגרע"י נחשב לדברי המומחים, כשלענ"ד המציאות אינה כך כלל וכלל. ואביא עוד דוגמאות. בעמ' יב כתב על התפיחה שעל ידי חומר התפחה "כבר ביארו המתירים על פי המקורות, דלא דמי (התפחה זו) אלא לעיסת אורז שתפחה, דטעמא דליכא בהו משום חמץ משום שאינו אלא ניפוח. על פי הכימאים המומחים אין (בהתפחות האלו) את השינוי בהרכב הפנימי של הקמח, דהיינו שהעמילן שבקמח אינו נהפך לסוכרים שיהפכו הגזים על ידי השמרים, אלא רק יש גזים חיצוניים מחומר ההתפחה, דנעצרים על ידי דביקות העיסה, שזהו ניפוח חיצוני, בדיוק כמו שנעשה במי פירות בלבד, שגם אז הרטיבות יוצרת דביקות וגורמת ניפוח".

דבריו אלו מיוסדים על מה שכתב הגרע"י ביביע אומר (ח"ט סי' מב), לאחר שכתב שהמומחים הסבירו שחומר ההתפחה עושה רק פעולה חיצונית, והוסיף הרב עובדיה שחימוץ של חומר התפחה "אין לו שייכות לחימוץ, שאין התפחה לבדה סימן לחימוץ, וכמ"ש הרמב"ם (הל' חמץ ה, ב): מי פירות בלי מים אין באים לידי חימוץ שאפילו הניח הבצק כל היום ושהה עד שנתפח הבצק, מותר באכילה, שאין מי פירות מחמיצים אלא מסריחים". הרי שדימה חימוץ של חומר התפחה לחימוץ של מי פירות, ומזה למד הרב ללוש שחימוץ של מי פירות הוא חיצוני ומוסיף שגם החימוץ של עיסת אורז הוא כזה ומייחס את כל הדברים אלו למה שאומרים המומחים, כי הרב עובדיה כתב זאת לאחר הבאת דברי המומחים על חומר ההתפחה.

אך לענ"ד פשוט שבפועל אין זו המציאות, גם בעיסת אורז שתופחת, וגם באופן של חמשת מיני דגן שהותפחו במי פירות, נעשית התפיחה על ידי תסיסה כהלית שנעצרת בחלבון הדגן,

כפי שהבאתי בספרי עמ' 275 את דברי ד"ר מונק על אורז, ובעמ' 278 את הסברו של ד"ר ליכט על כל תהליך חימוץ שיש בו פעולה של שמרים, ובכלל זה חימוץ שעל ידי מי פירות. ברור מדבריהם שהתפיחה של מי הפירות ושל אורז אינה חימוץ חיצוני כהתפחה של חומר התפחה.

ט. ועוד כתב שם הרב ללוש (עמ' יג) שמדברי המומחים עולה "דאף שחומר ההתפחה מפחית את החומציות שבמי פירות, מכל מקום אין בזה כדי לגרום לאנזימים שבקמח לפעול את פעולתם בעמילן שבקמח על ידי המי פירות, שלפעולת האנזימים בעמילן צריך דוקא מים, ואפילו מעט". גם כאן דבריו בנויים על הסברו של הגרע"י שם על יסוד דברי האור שמח, אך הם אינם מתאימים כלל למציאות. כיצד יסביר הרב את העובדה שראינו במי אבטיח ומלפפון שההחמצה על ידם נעשית בדיוק כמו במים, כמובא בספרי עמ' 289. אלא ודאי שאין זה נכון שהמים צריכים לעמוד לבד כדי שתתחיל פעולת האנזימים. במי פירות יש מים שפועלים על העיסה כמו מים רגילים, אלא שבהרבה מי פירות יש כנגד זה חומציות שמעכבת את הפעולה, אך יש גם מי פירות שבהם האנזימים יכולים להתחיל לפעול עם מי הפירות בדיוק כמו עם מים העומדים לבד, וכפי שראינו במי אבטיח ומלפפון שהחמצה שלהם היא כמו במים בלבד.

הרב מרדכי אליהו כתב לאסור מחמת החשש שחומרי ההתפחה יוצרים מים, כמובא בהסכמתו לספרי מצה עשירה. וגם בענין זה לענ"ד יש כאן טעות במציאות של המתירים, כפי שציינתי לעיל הרב אברהם יוסף אמר שאין לחוש לדבר זה כי יצירת המים נעשית אך ורק בתוך התנור, ואמר לי שבכלל אין סרט נע חם שנכנס לתוך התנור, וכך כתבו בכמה תשובות העוסקות בזה שהחומר מתפרק רק בתנור. אך אני אמרתי לרב יוסף באותה שיחת טלפון מה שראיתי בעצמי במפעל, עם חברי ר' אורי שמריה, שהעוגיות מונחות על סרט נע באורך של כ-3 מטר הנכנס לתנור כשהסרט הזה הוא בודאי בחום של 60 מעלות, כך שלכו"ע הן מתחממות לחום שבו נוצרים מים לפני ההכנסה לתנור. ועוד, שגם בלי חום החומצה פועלת שיווצרו מים מחומרי ההתפחה. הרב אברהם יוסף השיב לי שעכ"פ זה זמן קצר ולא חוששים לזה. אך הלא מצד השהיה עם החמצה של הפרי והקמח בודאי אין זה זמן קצר. מהזמן שמתחילים ללוש עד התנור יש זמן רב, מה גם שבכלל לא מנקים כל היום. גם אם נאמר שעכ"פ בלא חום ההשפעה היא קטנה, הרי בפועל החום גורם לפירוק לפני ההכנסה לתנור ואין נפקא מינה בכך שהזמן קצר. הם מונחים על הסרט הנע החם למשך כדקה עד שנכנסים לתנור, וזה זמן מספיק כדי שיווצרו בעיסה מים לפני ההכנסה לתנור. השו"ע (תסב, ב) פסק שאסור ללוש במי פירות עם מים אפילו אם עד הכניסה לתנור תהיה רק דקה.

אחר הדברים האלה שב הרב ללוש וכתב לי תשובה אחרת באורך וזה לשונו:

אני מבין כעת יותר את עיקר טענתו, חזק וברור!

וכעת לקחתי מועד לעיין בדבריו החשובים הנכתבים בדקדוק ועיון רב, אולם למעשה עדיין אני סבור בעניותי, שאין במידע זה כדי לשנות את עמדת ההלכה לגבי פסח, ואבאר שיחתי בס"ד:

הנה כל חומר שנוצר בתהליך יצור כימי, שפעולתו לאחר מכן נעשית אף היא תהליך כימי, הרי הוא מתחיל מפירוק והרכבה ראשוניים ביסודות הבריאה, כמבואר בדברי הכימאים בלשונות ההגדרתיות משלהם. אולם לענין השלכות הלכתיות התלויות בתרכובת מוצר מדף שעליו דנים, אין באותם מרכיבי יסוד ראשוניים כימיים כדי להחשיב את המוצר מדף כמכיל את אותם מרכיבים.

ותדע, שהרי כתב הרמב"ם בפ"ד מהלכות יסודי התורה ה"א, בזה"ל: "אֲרֻבָּעָה גוֹפִים הָלְלוּ שֵׁהֶם אֵשׁ וָרוּחַ וַיִּמִּים וָאָרֶץ הֵם יְסוּדוֹת כָּל הַנִּבְרָאִים לְמִטָּה מִן הָרָקִיעַ. וְכָל שִׂיְהִיָּה מֵאֲדָם וּמִבְהֵמָה וְעוֹף וָרֶמֶשׂ וְדָג וְצִמָּח וּמִתְכַּת וְאֲבָנִים טוֹבוֹת וּמְרַגְלִיּוֹת וְשָׂאֵר אֲבָנֵי בְנֵי וְהָרִים וְגוֹשֵׁי עֵפֶר הַכֹּל גִּלְמָן מִחֶבֶר מֵאֲרֻבָּעָה יְסוּדוֹת הָלְלוּ. נִמְצְאוּ כָּל הַגּוֹפִים שְׁלֹמֹמָה מִן הָרָקִיעַ חוּץ מֵאֲרֻבָּעָה יְסוּדוֹת הָאֵלֹהִים מִחֶבֶרִים מִגֶּלֶם וְצוּרָה. וְגֶלֶם שְׁלֹהֶם מִחֶבֶר מֵאֲרֻבָּעָה יְסוּדוֹת הָאֵלֹהִים. אֲבָל כָּל אֶחָד מֵאֲרֻבָּעָה הַיְסוּדוֹת אֵינוֹ מִחֶבֶר אֶלָּא מִגֶּלֶם וְצוּרָה בְּלִבָּד" ע"כ.

נמצא שבכל מי פירות יש מים שביסודם טהורים מיסוד המים, א"כ מהי מזה עשירה המדוברת?

ועל כרחק שיש מידה וגבול מאימתי מחשיבים את המימן היסודי שבמרכיבים, להגדיר את החומר הנוצר מהתרכובת כ"מכיל מים". ולכן אפילו כאשר עברה צורתם הראשונה של חומרים קיימים, יש התייחסות מחודשת לגבי ה"הגדרה" של החומר מאחרי השינוי, ראה לדוגמא בשו"ת יחיה דעת ח"ב (ס"ו סב), והרי זה דבר שקיים בכל תהליך כימי לגבי מרכיביו, כ"ש שמעביר צורתם הראשונה של יסודי התרכובת שמעולם לא קיבלו הגדרה של תוצר. והבן.

ובפרט בהשלכות הלכתיות הנובעות מ'פעולת' המרכיבים ולא רק מ'הגדרתם', שאז גם יש לבחון אם אכן אותם מרכיבי יסוד אכן פועלים את אותה תכונה בעלת ההשלכה ההלכתית.

ותדע לך שכן הוא, שהרי אפילו שמו של יסוד המים המשתתף בתהליך הכימי, אינו נקרא "מים" אלא "מימן", נתון המוכיח בהחלט על מהות אחרת ממה שנקרא "מים", הן מצד ההגדרה, והן ממילא מצד התכונה והפעולה. שבודאי במים יש הרבה יותר מרכיבים מאשר "מימן" כנודע, ומימן לבדו אינו כלום, ורק בתרכובת מתקבלת צורה, וא"כ תלוי מהם יסודי התרכובת ומהי התוצאה שלהם, שיש תרכובת שתביא להגדרה של "מים" ודומי המביאים לחימוץ, ויש תרכובת שתביא להגדרה של "מי פירות" ודומי שאין בהם כדי להביא לידי חימוץ, וכמו שלמדנו חז"ל, על אף שבשניהם העיקרי שבמרכיבי היסוד שלהם הוא "מימן".

ולכן גם החשש שהעלה כבודו בענין יסודי החומר הנזכר, אין בהם כדי לשנות את ההתייחסות ההלכתית, וכמבואר (ומסתברא שמחמת כן לא עסקו בזה הפוסקים שכתבו בזה, כי היו יחסית ברורים אצלם יסודות אלו שלא להתחשב ביסודות לכשלעצמם).

וגם מה שהעלה שוב כבודו את החשש הנוסף שכן הובא בפוסקים, לגבי המים הנוצרים אח"כ מהחומר בתוך העיסה, ודחוהו מחמת החמיצות המעורבת בהם, שנידונים כמי פירות, וכבודו כתב כאן לדחותם: שאין בחומר הזה ובמים שנוצרים ממנו דבר שמעכב את החימוץ, ושאלו דברים מפורסמים, והראה שבויקיפדיה כתבו שהוא מורכב ממים, גז אמוניה וגז דו

תחמוצת הפחמן, ומשמע שאין בו שום דבר אחר, והוא גם מתפרק רק לאותם שלושת חומרים כדברי ד"ר ליכט, ולא ראיתי כימאים ופוסקים האומרים דבר אחר. עכת"ד.

הנה במחכ"ת אבל הן הן הדברים, שהרי גז אמוניה וגז דו תחמוצת הפחמן הן הן חומרים "שליליים" ובעלי חומציות, בדיוק הנתונים הקיימים במי פירות, שמעכבים את התעוררות האנזימים שבקמח וממילא את תהליך החימוץ, וכדברי הכימאים. ונמצא שאין זה סותר כלל לדברי דו"ר ליכט, אדרבא מסבירים זה את זה, כי אותם חומרים שאליהם זה מתפרק, הם עצמם מוגדרים בכימיה בתכונות הכימיות שיש בחומציות, שיש בהם לפעול מה שפועלת החומציות.

ושוב, הרי גם בתרכובת של "מי פירות" יש מימן, אלא שמחמת כלל יסודי התרכובת, שיש בהם חומציות וכו', כדברי הכימאים, אין במימן זה כדי לפעול חימוץ. והן הן דברי הרב שמע שלמה, שהמים הבאים מן החומר התפחה הנזכר, אינו אלא לכל היותר כמי פירות.

ולכן למעשה בנידון דידן, אינו דומה כלל למלח הנוצר מן המים. שהמלח נוצר בדרכים שונים של תהליכי אידוי פשוטים של מי מלח מהים וממקומות שונים, ולכן לדעות הראשונים שביארו את ההווא אמינא בגמרא לדון אותם כמים, הוא מפני שהם עצמם כמות שהם בלי שום שינוי, באים ממקור מים, ולא עברו תהליך של שינוי מהותי שישנה את הגדרתם מכאן ולהבא (ואפילו שמם שהוא מהותם לא נשתנה 'בעצם', שכבר קודם נקראו "מי מלח", או "מים מלוחים", וכעת הופרד המלח מן המים ונקרא "מלח"). משא"כ האמוניום ביקרבונט, שכל התהליך הכימי של תרכובת היסודות, שנעשה קודם לגמר הרכבת החומר, אינו משמעותי לענין הגדרת החומר לקרותו על שם מרכיביו היסודיים, וכנ"ל. אלא יש לדון בו מעת גמר השלמתו כחומר, האם כעת הוא מים או לא, וכאן התשובה בהחלט שלמעשה כעת אינו מוגדר כלל כ"מים", אלא כתוצר אבקה כימית שזה עתה נתהווה יצירתו.

זולת אם אכן היו מבארים הכימאים, שמפגש אבקה זו פועל בהיפגשו עם הקמח ומי פירות, את פירוק מרכיבי הקמח עצמו שמתפרקים סוכריו של הקמח לגזים ונתפח העיסה על ידם. וכמו שאכן פועלים המים שבאים עם מי פירות וקמח. אבל הרי אנו יודעים שהכימאים מסבירים באופן ברור שאינו נעשה כדבר הזה כלל, ואין בזה חולק. והסברא בזה כתב הרב שמע שלמה, גם מפני שהם מועטים מאוד, וכדברי ר"כ הראשונים ודעת מרן הש"ע בעיקר דינא, וגם מצד שהם עצמם בטבעם הבא מיסודי הרכבתם, יש בהם חומציות, וממילא אינה נותנת למימן לפעול פעולתו. ונידונים כמי פירות גמורים. (ותדע, שהרי מרן הש"ע התיר אפילו מים שבשעת הבציר שנתבטלו קודם לישא ביין, שאין שם שינוי מהותי בטבע היצירה, רק גדר "ביטול" גרידא, וק"ו ב"ב של ק"ו בביטול ושינוי המהותי היסודי שנעשה בהליך הכימי.

ונמצא דממ"נ אין חשש. אם מצד "שמו והגדרתו" של החומר, הרי שמוגדר כמוצק ולא כנוזל, כאבקה ולא כמים (בשונה ממלח ששייך להגדירו כמים, שמקורו ממים ולא חל בו שינוי מהותי וכנ"ל, וממילא אף אם אינו פועל חימוץ י"ל מעין לא פלוג, ועוד שבטבעו הוא לח אחר האידוי, אם לא כזומננו עם ההתפתחות, שמייבשים אותו אח"כ באמצעים מחודשים), ואם מצד פעולתו, הרי שאינו

פועל מה שפועלים המים במגע עם הקמח ומי פירות לעניין החימוץ, ושוב אין מקום לחוש בזה.

ואף למטוניה דמר שסבר להחשיב המימן למים, איני רואה סיבה שלא לסמוך על ר"כ הראשונים ע"פ כללי הפסיקה, להתיר משום מיעוט מים, וממלח אין ראיה, דכפי שביארנו גם יש בו עוד טעם שהובא בראשונים דמליח כרותח, וראו בזה צד חומרא, וגם שלא כתב כן מרן הש"ע מן הדין אלא שכך נהגו, ומכיון שהמנהג לחוש לכתחילה בא מחמת דעה של ראשון שחשש לפחות לכתחילה אף שהם מועטים, ונהגו כמותו כמובא בב"י בשם הכל בו, ובש"ע הביא המנהג ואישר אותו כפי כללי המנהגים (דברים המותרים ואחרים נוהגים בהם איסור אין אתה רשאי להיתיר בפניהם), אבל ללמוד משם כלל בדין מצה עשירה שאין להקל לכתחילה במיעוטא דמיעוטא של תערובת מים במי פירות, אדרבא, בזה קי"ל בכללי המנהגים, דמאי דנהוג נהוג ומאי דלא נהוג לא נהוג, והוא דלא לוסף עלה, כמ"ש הראשונים בחולין ריש פרק ראשית הגז. ע"ש. ומעתה אין מקום להחמיר בזה אף לכתחילה. וכדין מים שנתבטלו במים שהיו בשעת הבציר שהביא בש"ע ללא כל חשש, ופשוט.

אבל כבר כתבנו שעיקר דעתנו בזה כאמור, שאין במידע שהזכיר כבודו כדי לשנות את עמדת ההלכה לגבי פסח, ממה שביארו לנו רבותינו פוסקי הזמן ועל צבא תהילתם מרן רבנו הגדול זיע"א בספרו יבי"א שם, וכעת ביארנו העניין באר היטב בס"ד.

וזו תשובתי אליו:

א. החשש שחומר ההתפחה כמים אינו משום שחומר שנוצר ממימן הוא כמים, אלא משום שהחומר נוצר על ידינו ממים גמורים. ככל הידוע לי אין חומר כלשהוא אחר שנוצר ממים על ידינו, שחו"ל אומרים עליו שאינו נחשב מים. אנו מדברים על יצירה ממים ממשית ולא על ענין תיאורטי. לפי הידע של ימינו נראה שמה שמובא גם במקורותינו שכל החומרים הם מארבע יסודות, הוא ענין של יסודות רוחניים ולא התכוונו לומר שכל החומרים הם יצירה ממולקולה של מים, כי לא כל החומרים נוצרים ממולקולות של מים.

ב. השו"ע תסב, ז פסק שמלח נחשב כמים וכלשון הטור והמשנה ברורה הוא "תולדת מים", ומזה אנו למדים שחומר שמציאותו בטבע היא במים נחשב כמים. המלח לא זקוק למים כדי להיווצר, ולכן נראה שהוא נחשב מים רק בגלל שהמים הם המקום הטבעי שבו נמצא המלח. החומר שאנו עוסקים בו אינו דומה לסתם פרי שהשרו אותו במים, הוא זקוק למים כדי להיווצר, ולכן נראה ששייך לומר גם בו שמציאותו בטבע היא במים וממילא הוא נחשב כמים כמו מלח.

ג. בפפושדו משתמשים גם בסודיום קרבונט שיכול להיווצר גם ממחצבים אך בדרך כלל גם הוא נוצר בימינו ממים. בעבר היה ידוע על נתר. אחד ממיני הנתר, הוא הנתרן הפחמתי הקרוב במבנהו לסודה לשתייה. הרמב"ם מגדיר את הנתר כ"אחד מהמלחים המצויים במצרים", וכן מצינו שר' אברהם פורטיליאונה בעיסוקו בסוגית המלחת הקרבנות כותב "עוד יש בכלל מיני המלח שבמחצב המלח ההוא הנקרא בלשונם סל ניטרו הבא ממצרים" (כ"כ פרופסור עמר בספר חמשת מיני דגן עמ' 159). נראה שהנתר הזה הדומה לסודיום נחשב אצלם כמלח כי הבינו שהוא נוצר ממקום שהיה בו מים.

ד. יש חומרים רבים שמכילים מים כמו דם וחלב ופירות. יתכן שכולם מבחינה הלכתית לא יחשבו למים, מפני שהם אינם דבר שאנחנו יוצרים ממים, אך גם לא נאמר בחז"ל שרק מים מחמיצים, אלא שמי פירות לא מחמיצין, ולפי הרמב"ם כל המשקים נחשבים מי פירות. מי פירות לא מחמיצים, כי כך קבעו חז"ל ולא בגלל הגדרה של כימאים. נראה שאין זה בגלל חוסר יכולת בטבע שלהם להחמיץ כי ראינו שמי אבטיח ומי מלפפון עושים אותה פעולה שעושים מים, וסימני החימוץ בקמח מופיעים באותו זמן שבהם הם מופיעים כשלשים במים. יתכן שזה בגלל שאין דרך זו החמצה, ואולי יש טעם אחר.

ה. תערובת מים בחומר טבעי אחר הוא דין אחר. למ"ד שמים שהתערבו ביין בזמן הבציר לא נחשבים למים הוא משום שהתבטלו וקיבלו שם אחר על ידי התסיסה. ולמ"ד שבטלים גם אחרי התסיסה כשנשתנו ביין לפני הלישה הוא מדין ביטול בעלמא. אך דיון זה הוא על ביטול של מים, ולא זה הדיון כאן. מדין מלח חזינן שבמשקע הנלקח ממים לא דנים אם המים שהיו סביבו או בתוכו התבטלו אלא אם הוא גופו חשיב מים.

ו. כבודו כותב שהמלח נחשב כמים כי שמו שהוא מהותו לא נשתנה 'בעצם', שכבר קודם בהיותו במים נקראו "מי מלח". ומסכם שממ"נ אין חשש. אם מצד "שמו והגדרתו" של החומר, הרי שמוגדר כמוצק ולא כנוזל, ואינו כמלח שבטבעו הוא לח אחר האידוי ומקורו ממים ללא שינוי, ואם מצד פעולתו, הרי שלפי דברי הכימאים אינו פועל מה שפועלים המים במגע עם הקמח.

אך לענ"ד דוקא מחמת שני הדברים האלו יש לדונו כמים, מצד שמו הוא ממש כמלח, גם חומר זה נעשה על ידי אידוי ונלקח ממים, גם הוא בא לעיסה כמות שהוא בלי כל שינוי ממה שהיה בהיותו בתוך המים, וגם שמו היה מוגדר בתחילה, תמיסת אמוניום דהיינו מי אמוניום. ויש גם צד שהוא חומר ממלח כי הוא לא יכל להווצר בלא מים.

גם בענין פעולתו הוא זהה למים, ובזה הוא בודאי חומר ממלח. האבקה הזו אכן פועלת בהפגשה עם הקמח ומי הפירות גם בדיוק מה שמים רגילים היו עושים בכמות שלהם, כי המים שנוצרים מהאמוניום והסודיום הם מים רגילים ולכן בסופו של דבר הם עושים לעיסה גם מה שעושים מים רגילים בכמות שלהם. כך ברור מדברי כל הכימאים שמדברים על כך שנוצר ממנה מים, אלא שכיון שהכימאים לא נשאלו ישירות את השאלה אם המים האלו פועלים כמו מים רגילים ולכן לא אמרו זאת להדיא.

מים רגילים הניתנים בעיסה אוסרים גם בכמות מועטת, ולא מסתכלים על השאלה עד כמה הם הספיקו להשפיע בצורה ניכרת.

התוספת של הגזאים אינה מאיטה את הפעילות של המים המועטים האלו. בפחמן דו חמצני יש אמנם חומצה פחמתית אך אין לחומצה זו את אותן תכונות של החומצות שבמי הפירות כי הם חומצות מסוג אחר, והראיה שהיא לא גורמת שפעולת המים תהיה איטית יותר, שכל הנראה אם נשים מי סודה בעיסה במקום מים קצב ההחמצה של העיסה לא ישתנה. באמוניה אין כלל חומצות ודבר שמעכב את פעולת המים. ואף אם תמצוי לומר שיש איזשהו שינוי בין זה למים רגילים, לא נראה שהוא משמעותי כפי שבמי אבטיח יש חומרים נוספים אך אין הם

גורמים לשינוי בתהליך החימוץ שנעשה כמו במים, ומה שעכ"פ גם מי אבטיח בכלל מי פירות שאין מחמיצין הוא מטעם אחר, וכן"ל.

ז. אמנם עיקר הפירוק למים נעשה רק בחום של ששים מעלות, אך במציאות העיסה נמצאת בחום הזה עוד לפני ההכנסה לתנור כי העוגיות מגיעות לתנור בסרט נע שחומו עולה על ששים מעלות. הסודיום מגיב לכל חומצה ולכן גם הוא מתפרק לפני ההכנסה לתנור.

ח. בענין הטעמים הנוספים שיש להחמיר במלח. בריטב"א שהוא המקור להחמיר ולהחשיב גם מלח מועט בעיסה כמחמיץ לא מוזכר טעמים אחרים מלבד זה שהמלח ניתן למים, וברא"ה שהוא ככל הנראה מקור דבריו כתוב על פי אורחות חיים (הלכות חמץ ומצה אות ס): "ומלח שנתך אותן מים ודאי מחמיצין, וכן מי הים, ולא עוד אלא שממהרין להחמיץ ואסורין". יתכן שכונתו לומר שמלח אסור כי הוא בא ממים, והוסיף שהוא גם ממהר להחמיץ אולי משום שהוא כרותח, אך גם בלא זה היה אוסר^א.

ובענין זה שלא כותבים על האריזה שלאשכנזים אין לאוכלה, אמר לי הרב אברהם יוסף באותה שיחת טלפון שכך שמע מאביו, שאשכנזים שאינם יודעים לא צריכים לדעת, ומי שיודע שיש בעיה במצה עשירה לא יאכל. אך לענ"ד יש להעיר שלא כך כתב ביחודה דעת ח"א סי' י, והסברה בפשטות היא כפי שכתב ביחודה דעת, שכן רב הנותן כשרות אחראי כלפי כל האוכלים, כפי שרב ספרדי של עיר צריך להיות גם הרב של האשכנזים, גם הוא צריך לדאוג לכך שלא יכשלו אנשים שמנהגם לא לאכול בדבר שיתכן שאילו היו יודעים לא היו עושים. מה גם שכאן מדובר בדבר שהרבה ראשונים, ובכללם הרמב"ם לאחר שחזר בו, אוסרים. כבר ציינתי שעל חלק מהעוגיות האלו אפילו לא כתוב שהם מצה עשירה.

א). מכתב מד"ר ליכס ביחס לדברים שכתבתי כתשובה לרב ללוש:

הרב עידוא אלבה שלום רב

לענ"ד כל מה שכתבתם נכון, פרט לשתי נקודות שברצוני לחדד כאן.

א. הקביעה שמי פירות אינם מחמיצין בגלל החומציות שלהם - היא השערה בלבד של כמה כימאים שעסקו בנושא ואני בכללם. לא ידוע לי על שום ראיה לכך מדברי הגמרא והפוסקים. השערה זו מתאימה להתנהגות המעשית של מי הפירות הרגילים, אבל לא לזו של "מי פירות" שאינם חומציים כחלב, ביצים או מלפפונים, כפי שכבר דיברנו בעבר.

ב. אם לא נתייחס להלכה עצמה של "מי פירות אינן מחמיצין" אלא לעובדה המעשית שחומציות מעכבת תסיסה: בכימיה קיים מדד מקובל של "חוזק חומצה" (חוזק איכותי, להבדיל מ"כמות חומצה") הנקרא בשם pH (פי אייץ' או בעברית "הגבה"). לפי מדד זה (לא ניכנס כאן להגדרתו ולדרך מדידתו) כאשר ערך ה-pH הוא 7 התמיסה היא "נייטרלית", כשהוא פחות מכך היא חומצית וכשהוא יותר מכך היא "אלקלית" (או "בסיסית" בעברית; ההיפך מ"חומצית". כששתי תמיסות "מנוגדות" כאלה נפגשות הן "מנטרלות" זו את זו, ותוצאת הניטרול היא יצירת "מלח" בתוך המים). ה-pH של מי הפירות הרגילים (הדרים, ענבים וכיו"ב) הוא באיזור 4 ומטה, ו-pH בתחום זה אמנם מעכב תסיסה. אבל החומצה הפחמתית הנוצרת ע"י המסת פחמן דו חמצני במים, היא חלשה מאד, ולכן גם במי סודה בעלי תכולה גבוהה של פחמן דו חמצני ה-pH יישאר עדיין גבוה באופן משמעותי מ-4, וחומציות חלשה כזו אין בכחה לעכב תסיסה.

ג. כמו שכתבתם - כשגזו אמוניה מומס במים לא נוצרת חומצה כלל; התמיסה המתקבלת היא "אלקלית" (pH מעל 7). כתוצאה מיצירת החומר האלקלי "אמוניום הידרוקסיד". תהליך הייצור של "אמוניום קרבונט" (וכן "ביקרבונט") מבוסס על ניטרול חומצה פחמתית (הנוצרת ע"י המסת פחמן דו חמצני במים) ע"י החומר האלקלי "אמוניום הידרוקסיד" (הנוצר ע"י המסת גז אמוניה במים).

בברכה

אליהו ליכס

והנה עתה ראיתי שגם עלית מייצרים ממתק של מצה עשירה עם חומר התפחה (e500!!)², מוצר זה אף נקרא באותו שם מסחרי של כל השנה 'עד חצות', ובנוסף לחומר ההתפחה יש בו גם חומרי טעם וריח, שהרבה פעמים מייצרים ממים ויש בהם אחוזי מים.

ראיתי שרבה של נשר, הרב יצחק לוי, עשה סירטון על עוגיות פפושדו, ועיקר תוכנו הוא שלאחר ביקור במפעל שלהם נוכח לדעת שההשגחה טובה, וכל הבעיות שהעלו נפתרו. ואכן כבר עמדתי במאמר על כך שככל הנראה באמת ההשגחה שם טובה על מה שהם רוצים להשגית, דהיינו שלא יכניסו ממש מים, אך הדגשתי שאין זה פותר כלל את בעית חומרי ההתפחה, שאליה לא התיחס הרב יצחק לוי כלל וכלל. הבעיה היא שחומרים אלו, לדעתי, הם עצמם כמו מים.

גם יש להעיר שבפועל ההיתר לעשות מצה עשירה לא נאמר רק לפפושדו אלא כהיתר כללי. לענ"ד, הרבנים צריכים לחוש ולבדוק מה קורה בשטח בכל המפעלים, וגם לחשוב מה עוד יקרה במציאות של ימינו, שכידוע מפעלים מוסיפים חומרים חדשים בכל מוצר, האם הם יכולים לשלוט על כך שבכל מקום תהיה ההשגחה טובה?



ב.

מצה עם פרי (מצה עשירה של אביב ושל יהודה)

במאמר שבגליון כז התייחסתי גם למצה עשירה שנעשית במפעלים ללא חומר התפחה. ציינתי שמצה עשירה של אביב נעשית ברכו תפוחים ללא חומר התפחה, אלא שהערתי בזה שהמשגיח של מצות אביב אמר לי שאין השגחה על אופן ייצור הרכו, ולדעתי היה להם לחוש לזה שרגילים להכניס במיצים כאלה ביסולפיט וחומר זה עשוי מתוך מים ויוצר מים, ולכן צריך לבדוק שלא הוסיפו אותו לאחר גמר תסיסת הפרי.

עתה ראיתי בזה דבר נוסף. לפי מה שכתבו באנציקלופדיה נהוג לדלל את הביסולפיט במים בכמות פי שמונה ממנו לפני שמוסיפים אותו (אתר התורה והארץ אנציקלופדיה הלכתית חקלאית שלבי הכנת היין). ואם כן יש לחזור ולעורר את הממונים על ההשגחה איך יתכן שלא משגיחים על אופן עשיית הרכו ועל הכנסת הביסולפיט, הרי יתכן שמה שעשו במפעל ממנו הם קונים הוא מה שמתואר באנציקלופדיה. גם ענין זה מתווסף למכשול שיש במצה עשירה שכבר כתבתי במאמרים הקודמים.

המשגיח של מצות יהודה, הרב זאב, אמר לי שגם אצלם המצה נעשתה ברכו של תפוחים והוא אינו יודע אם הדבר נבדק, אך ציין שהרב עמאר, שאחראי על הכשרות, לא היה מרוצה מכך שהשתמשו ברכו תפוחים, והורה ששנה הבאה ייעשו עם מיץ ענבים (אולי הכוונה שבעתיד ייעשו במיץ שישגיחו בו שלא יכניסו בו ביסולפיט, וכדרך שעושים בפפושדו)³.

(ב). יש כאן עוד בעיה מיוחדת. המשגיח, הרב מיכאל קולסקי, אמר לי שהוא נתן הוראה שלא יכניסו חומרי התפחה, אך כששאלתי על כך שכתבו על המוצר שיש חומר כזה, אמר לי שהוא צריך לבדוק את הדבר. מציאות כזו היא מציאות מתמיהה מאוד, ומעוררת לחשוב על המכשלות הרבות הנוצרות.

בענין זה כתב לי הרב עזריה אריאל שלדעתו יש מקום להקל גם אם מוסיפים ביסולפיט אחרי התסיסה, וזאת על סמך לשון המהרי"ט (ח"ב או"ח סימן ב) בבארו את ההיתר של הריב"א לא לחוש למים שהתווספו בזמן הבציר: "האי דקאמר הואיל וכבר נתבטלו המים, שנתבטלו מתורת מים לא מפני מיעוטן, אלא מפני שנתיישנו עם התירוש ונשתנו מבריתן ונעשה הכל יין". ומשמע לרב עזריה אריאל שעצם העובדה שהם הושארו זמן רב עם התירוש משנה את ברייתן, וכתב הרב עזריה שכדי לא להרבות במחלוקות יש לפרש כך גם בשאר האחרונים שהביא הביאור הלכה סי' תסב.

אך לענ"ד כוונת המהרי"ט במילה "נשתנו" היא כפי שהביאו האחרונים, וכיניהם הביאור הלכה שם, את מה שכתב אביו של המהרי"ט, המבי"ט, שהוא הביא בשם הרשב"ץ לגבי המים שבמין צימוקים - "דהוה כמו מי גשמים שנשתנו בתוך ענבים", וכן הביאווה המג"א והברכ"י וכל האחרונים שדנו ביין צימוקים. כלומר, שהמילה "נשתנו" אינה פועל יוצא של היישון, אלא תנאי נוסף להיתר, כלומר שעצם היישון אינו מספיק ללא השינוי מבריתן על ידי התסיסה, וכל מה שהוזכר היישון הוא רק כדי להבהיר שהמים היו כבר מתחילת העסק של הכנת היין. עכ"פ, גם אם כוונת המהרי"ט שונה, הרי שכל שאר האחרונים מדברים להדיא על תסיסה או בישול כדי שישתנה הדין, ולכן לא נראה שיש מקום להקל לדינא בלא שהיה שינוי מהותי של תסיסה. בנידון דידן של הוספת הביסולפיט בודאי שאין בו שינוי של תסיסה ובישול, כל המטרה של הוספת הביסולפיט דוקא אחרי התסיסה היא שעתה היין או המין לא ישתנו. ועוד יש להעיר שכיון שאין השגחה לא ברור כלל שלוקחים דוקא ממה ששהה בו הביסולפיט זמן רב.

ג.

ההתפחה מגדירה את העוגיות כמחמצת שחייבים עליה כרת

עיקר החשש דאורייתא שיש בעוגיות פפושדו הוא מצד החשש שעצם ההתפחה שלהם תחשב לחימוץ, אלא שהמתירים טוענים שזו חימוץ חיצוני, ולדעתם התורה אסרה דוקא חימוץ שבו משתנה הקמח לגז. ראיתי עתה שפרופסור זהר עמר בספרו חמשת מיני דגן (עמ' 159-161) דן בשאלה זו האם חימוץ חיצוני נחשב חימוץ בהקשר לדיון על לחם הפנים, והוא מביא מקורות המראים שהנדר הדומה לסודה לשתייה שמתפיחה חימוץ חיצוני שימש כחומר התפחה עוד מימי קדם, ואביא את תורף דבריו.

הנדר (נטרון, סודה) הופק בימי קדם ממלחות במצרים. אחד ממיני הנדר, הוא הנדר הפחמתי הקרוב במבנהו לסודה לשתייה, ולכן אפשר להתפח בו. מצינו בחז"ל את המושג 'נדר אלכסדרית' בתוספתא נידה ח, י, וכן בגמרא (שבת צ ע"א נידה ס ע"א). בספר הישר (בראשית מ, א) מצינו קישור של הנדר ללחם שכתב שחטאו של שר האופים היה שמצאו אצלו אבני נדר

(ג). עוד אמר לי המשגיח, שלפי הוראת הרב עמאר שנה הבאה ייעשו את המצות האלו בצורה שונה, כדי שיהיה היכר בינם למצה רגילה, ולא כפי שעשו עד עתה.

בלחם. גם פלניוס (חי בזמן חורבן הבית), ציין שהנתר משמש כתחליף למלח בעשיית הלחם (אך הוא לא ציין שהוא מועיל להתפחה). ונראה שכבר בימי קדם היו משתמשים בו להתפחה, כי באנציקלופדיה גאופוניה (xxx33), שנערכה בתקופה המקבילה לתחילת ימי הגאונים ומתבססת על מקורות הלניסטיים, כתוב "אלו המכנים לחם ללא שאור מוסיפים נתר". הרי שהנתר היה גם סוג של תחליף לשאור. וכן מצויין פרופסור עמר מקורות מלפני אלף שנה שמזכירים סוג של נתר הנקרא "נתר הלחם". מסתבר שהייתה התמחות מיוחדת לכך במצרים שלפי כמה מקורות רואים שהם היו המומחים בעשיית לחם (וכתב שאולי מטעם זה לא יכלו לאכול עם העברים לחם, והיה הבדל בין לחם לאדונים ומצה לעבדים), ולכן כשרצו חז"ל להביא אומנים לעשיית הלחם פנו למצרים כמבואר במשנה ביומא (לח ע"א). גם הרמב"ם הגדיר את הנתר כ"אחד מהמלחים המצויים במצרים"⁽¹⁾, ומצינו שר' אברהם פורטיליאונה⁽²⁾ בעיסוקו בסוגית המלחת הקרבנות כותב "עוד יש בכלל מיני המלח שבמחצב המלח ההוא הנקרא בלשונם סל ניטרו הבא ממצרים", ועולה מדבריו שהוא נחשב כסוג של מלח לגבי מליחת הקרבן.

פרופסור עמר הביא את דברי חז"ל שלחם הפנים היה בגובה טפח⁽³⁾, וכתב שכיון שהלחם נאפה היטב מבפנים ללא חומר שיהפוך אותו לחמץ, מסתבר שהשתמשו בעשייתו בנתר, ואם יש מצוה למלוח גם את לחם הפנים כמו כל הקרבנות, יתכן שמאחר שהותפח בנתר, זה גופא נחשב כמליחה.

ועולה מהערה שכתב שם, שאם כל הדברים האלו נכונים, משמע שהמצה בעזרת חומרי התפחה אינה בגדר חמץ כיון שהלחם מוגדר כמצה.

אך יש לי להעיר על דבריו, שהוא ביסס את ההנחה שלחם הפנים הותפח על כך שקשה לאפות לחם עד גובה טפח באופן שיאפה טוב מפנים ולא יחמיץ בלי חומר התפחה. וזה שאלה לא כ"כ קשה כי יתכן שהיה להם תנור מיוחד, וכך מובא בפוסקים אפשרות לעשות מצה לגובה טפח, אך נראה שיש יותר סיוע להנחה זו שהוא הותפח על ידי נתר, מהשואת כמות העיסה לגודלו ונפחו של הלחם בפועל. דהנה כל חלה מלחם הפנים היתה שני עשרונים, כמבואר במשנה (מנחות ו, ו), ובכסף משנה על הרמב"ם בהל' תמידין הביא את דברי הרלב"ג (שמות כה, ל) שתמה שהרי מצה אינה תופחת, ועשה חישוב שלפי הנפח של כל חלה (שני עשרונים) וגודלה לאורך (10 טפחים) ולרוחב (5 טפחים), צריך להיות גובה כל חלה של לחם הפנים פחות מאצבע, ואם כן נשאלת השאלה איך אמרו חז"ל שהיה גובהו טפח?

פרופסור עמר (עמ' 172) כתב שאולי חלק ממנו היה בגובה טפח, וחלק נמוך יותר, אך לענ"ד מחז"ל משמע שבאופן כללי הוא הותפח לגובה טפח (ומה שכתב הרמב"ם שם שרומז 7 אצבעות הוא

(ד). פרופסור עמר מציין 'הרמב"ם, ביאור, מספר 51'. והסביר לי שכוונתו לחיבור 'ביאור שמות התרופות', מתוך המקור הערבי במהדורת מאיירהוף (בגירסה העברית במהדורת מונטנר עמ' 27), וראה בפירוש המשניות כלים (ב, א) שנתר האו אלטפל - אבן רכה מאוד.

(ה). שלטי הגבורים פרק עו.

(ו). בפסחים לו ע"א איתא: "וכמה פת עבה? אמר רב הונא: טפח, שכן מצינו בלחם הפנים טפח". ובירושלמי (פסחים פרק ב, ד) "יוצאין במצה עבה עד טפח כלחם הפנים". הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין ה, ט כתב שגובהו שבע אצבעות (כנראה שפירש שהוא מה שנאמר בגמרא שקרנותיו 7 אצבעות).

משום שבקרנות זה היה גובהו). ומכל מקום מעצם זה שמכמות של שני עשרונים הגיעו לאורך ורוחב כזה בגובה של טפח יש לכאורה הוכחה טובה לכך שהיתה בו התפחה.

אלא שמכל מקום המסקנה מזה לגבי פסח אינה הכרחית כלל. בחמץ של פסח יש ריבוי מיוחד מ'כל מחמצת' לחימוץ מחמת דבר אחר שחייבים עליו כרת, ולא מצינו ריבוי כזה במנחות, לכן יתכן שגם אם התפחה כזו אינה נחשבת חמץ למנחות, והשתמשו בה ללחם הפנים, מ"מ הוא איסור כרת בפסח. אף שגם במנחות יש ריבוי "כל שאור" יש על זה דרשה בגמרא מנחות נח ע"א, אך המילה "מחמצת" שפירשה חז"ל לרבות חימוץ מחמת דבר אחר היא ריבוי מיוחד בפסח. ולפי זה את לחם הפנים של פסח באמת לא התפיחו, וגובה טפח קאי על כל השנה.

ואדרבה, דוקא אם נאמר שהייתה ידועה לחז"ל אפשרות התפחה בסודה לשתייה, יש לומר שזה בדיוק מה שכיוונו לרבות בחמץ שנתחמץ מחמת דבר אחר, וכפי שכתבנו במאמר, שלחז"ל ככל הנראה הדבר האחר הזה היה ידוע, אך לראשונים הוא לא היה כ"כ ידוע (חוץ ממהר"ם חלאווה שמדבר על חימוץ מאבנים), ויתכן שלכן הרמב"ם לא הזכיר להדיא דין זה.



ד.

גדר חימוץ

כתבתי במאמר שבגליון כז שגדר החימוץ הוא כאשר חלבון החיטה מגיע לרמה שבו הוא עוצר את הגז בצורה חזקה, וזה גורם לעיסה להסדק ולתפוח יותר, ולגז שמתפיח את העיסה יש גם טעם חמצמץ.

הרב יואל עמיטל שלח לי מאמר שכתב עם ד"ר משה רענן "היבטים ביולוגיים בהלכות חמץ ומצה". ושם הפנו גם למה שכתב ד"ר משה רענן בפורטל הדף היומי בנוגע לדין בצק החרש (פסחים מו ע"א), ובמאמרים נוספים. במאמרים האלו צידדו בהגדרה שונה לענין החימוץ.

בתחילת דבריהם הביאו את הרמב"ן על התורה (ויקרא כג, יז), שכתב: "כי נקרא 'חמץ' כאשר יקרא היין אשר יקהה חומץ יין וחומץ שכר (במדבר ו ג), והלשון נגזר מלשון מעול וחומץ (תהלים עא ד), כי נגזל מהם טעמים ולא יאכלו, וכן כי יתחמץ לבבי (שם עג כא), יכעוס ויאבד טעמו ממנו. ובעבור שהקרבנות לרצון לשם הנכבד, לא יובאו מן הדברים אשר להם היד החזקה לשנות הטבעים". וכעין זה ברד"ק (ספר השרשים ערך חמץ) "וחומץ יין וחמץ ענין אחד כי הבצק כשהוא חמוץ יותר מדאי טעמו טעם חומץ".

מדברים אלו משמע שהחימוץ הוא ענין שקשור לטעם חמוץ. הרב שרשבסקי (חוברת מהדרין ה' תשנ"ד, במאמרו 'למהותו של תהליך החימוץ בעיסה' עמ' ק-קו) כתב שהדבר נובע מהטעם החמצמץ של החומצה הפחמתית של הגז, אך הרב עמיטל וד"ר רענן הקשו עליו שהחומצה הפחמתית מועטת ומתנדפת באפיה, ואמרו שלכן נראה לתלות את הגדרת חמץ בחומצה הלקטית ובחומצה האצטית, שנוצרות בעיקר על ידי חיידקי הלקטובצילוס, ולהם יש טעם חמוץ חזק שנשאר בלחם.¹

אך לענ"ד ההגדרה הזו היא מרחקת לכת כי החומצה הלקטית נכרת רק אחרי זמן רב ובעיקר על ידי שאור, בעוד שחמץ הוא גם בלי שאור. מהרמב"ן והרד"ק אפשר ללמוד שחמץ הוא דבר העשוי להגיע לטעם של חומץ, אך הלא בודאי יקרא חמץ אעפ"י שהוא עדיין אינו חמוץ כ"כ, והוא חמץ גמור. לכן מסתבר יותר שאכן ענין השם חימוץ נובע מהטעם החמוץ שבגו דו תחמוצת הפחמן, ואין נפק"מ בכך שבאפיה החמיצות שבאה ממנו מתנדפת, כי לאחר שכבר היה חמץ לא פוקע ממנו דין זה, ונקרא חמץ על שם התחלת הטעם החמוץ שמורגש על ידי הגו.

ועוד הביאו מקור לחידוש שיש חימוץ מהחומצה הלקטית שאינו תלוי בגו ובתפיחה מסוגית בצק החרש.

בפסחים מו ע"א איתא: "משנה. בצק החרש, אם יש כיוצא בו שהחמיץ - הרי זה אסור. גמרא. אם אין שם כיוצא בו מהו? - אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש: כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא, מיל. - ונימא מיל! - הא קא משמע לן דשיעורא דמיל כממגדל נוניא ועד טבריא. אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש: לגבל ולתפלה ולנטילת ידים - ארבעה מילין".

המעין בראשונים בסוגיא יראה שחלק מהראשונים מבארים שבבצק חרש עדיין לא הופיעו סימני החימוץ, ולפי ראשונים אחרים עדיין לא הופיעו כל סימני החימוץ (יש לדון מי מהראשונים התכוון לומר שהופיעו חלק, ומי מתכוון לומר שאין בו כלל סימנים). מכל מקום, הרב שרשבסקי (מהדרין שם) כותב שלפי המפרשים שלא הופיעו כלל סימני חימוץ משמע שטעם החימוץ בלבד מגדיר חמץ, וכתבו הרב עמיטל וד"ר רענן שכיון שהרמב"ם כתב שישירף משמע שהוא חיוב כרת, ולא הזכיר שיש בו סימני חימוץ, מוכח שלפי הרמב"ם טעם החימוץ מספיק כדי להגדיר חמץ גם בלי שיווצר גו הכלוא על ידי העיסה. מכיוון שלשיטתם חימוץ ניכר דוקא על ידי החומצה הלקטית, העמידו דין זה בעיסה שנילושה על ידי שאור, ובאופן שנוצר חימוץ של החומצה ולא של הגו. וכתבו שאכן במציאות, בתנאי טמפרטורה מסויימים, על ידי שאור יכולה להווצר חומצה לקטית גם בלי קשר להווצרות הגו⁽¹⁾.

אך לענ"ד מכיוון שלא הוזכר כאן שאור, משמע שמדובר בלא שאור, וכן בכל הפוסקים אסרו חמץ ששהה גם כשאין בו שאור. וכבר כתבתי שכשהבצק שוהה מיל בלא שאור אין היכר טעם של חומצה לקטית. לכן י"ל כפי שכתבתי במאמר, שהאיסור נובע מכך שהבצק כבר הגיע לשלב שבו הוא יכול לעצור את הגו, גם אם עדיין הוא אינו עוצר אותו, ולכן העיסה לא נסדקה ותפחה. בכל עיסה שנוצר בה המצב שבו הגלוטן כולא את הגו הדבר אינו נעשה בבת אחת אלא הוא תהליך, וממילא לפעמים חלק מהגלוטן יציב וחלק אינו יציב, ולכן זה שבעיסה מקבילה כבר הוא נעצר מלמדנו שגם בעיסה זו כבר הגיע שלב זה, אף שבה עדיין אין הדבר נראה.

(1). הרב עמיטל הדגיש שמה שיוצר את החומצה לקטית הם חידקים בעוד שהשמרים אינם חידקים אלא פטריות, ולא כפי שכתב ד"ר ליכט כמובא בספר מצה עשירה עמ' 278.

(ח). כמו כן העלו אפשרות להעמיד בעיסה שיש תערובת אורז וחיטה או בשיבולת שועל. וגם אלו אוקימתות שלא משתמעות מפשט הדברים, וגם נראה שלא יועילו בלא להכניס לענין את השאור כיון שבלעדיי אין חומצה לקטית בצורה משמעותית.

ונראה לענ"ד שאין הכרח לומר שלפי הרמב"ם זה איסור כרת, דייטכן שהרמב"ם בא רק לומר שאנו חוששים ואוסרים אותו כבעיסה המקבילה, ולא נכנס לדון בשאלה אם הוא חמץ גמור. ונרחיב עוד לבאר סוגיא זו.

בירושלמי פרק ג ה"ב איתא על האי משנה: "רבי אבהו בשם רבי יוחנן בצק שצינן לא היה שם אחר. כיוצא בו שהחמיץ עד איכן. רבי יעקב בר אחא ר' עולא דקיסרין בשם רבי חנינה עד כדי הילוך ארבעת מיל".

בירושלמי משמע שעניין זה שהבצק התעכב ללא סימני חימוץ קשור לצינון, וגם בפירוש רבי נתן אב ישיבה הזכיר בזה מים קרים. בשיעור של הרב בוך (שנמצא ברשת) צידד במה שכתב ליברמן שלפי זה יש לגרוס בצק התרש וזה מרמז על צינון כפי שמצינו (ראה במפרשים על הטור יו"ד סי' סט) שמים קרים מטרשים (דהיינו מקשים).

אך רוב המפרשים (ר"ח, רש"י, רמב"ם וראב"ה, וכן שאר הראשונים והפוסקים שהביאו את הסוגיה להלכה בלי לפרשה) לא הזכירו ענין צינון בהאי סוגיא של בצק החרש, ונראה שהם סברו שענין בצק החרש לא קשור לצינון, ואולי הבינו שענין הצינון שהוזכר בירושלמי הוא שם מושאל לבצק שלא גמר את החמצתו, ולכן לא ראו צורך להזכירו.

והנה על המימרה השניה של רבי אבהו בשם ריש לקיש על ענין הארבע מילין שמזכיר בתוך דבריו גם גבל, מצינו בראשונים הסברים שונים, שלא קישרו דבר זה לענין החימוץ, אך מצינו גם מי שקישר זאת לחימוץ.

בבה"ג הל' תפילה (עמ' 36 במהדורה שעל פי כת"י רומי), אחרי הבאת הברייתא של לגבל ארבעת מילין: "פירוש לגבל עד כדי הילוך ארבעת מילין משעת גיבול לשעת אפיה, נפקא מינה דחייב עליה על אוכליה".

ובאשכול (אלבק ליקוטים מהלכות תפילה עמ' 50 במהדורה עם נחל אשכול) כתב: "ורב נטרונאי אמר לגבל (ארבע מילין) שגיבל עיסה ומחמצת וחייבין עליה אוכליה".

ונראה שדברים אלו הם מה שכתוב בתשובות הגאונים - שערי תשובה סימן צד: "וששאלתם בצק החרש פי' בצק שלא החמיץ כל צרכו ונעשית כחרש ואם נעשה שאור ונעשה אצל כל שאור שבעולם כמו חרש בבני אדם ואמדינן אם שם כיוצא בו כמה משערין אותו בדרך. אמ"ר אבהו אמר ריש לקיש כדי שיהלך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל. וכי בעינן שיעור מיל לבצק החרש, אבל לגבל שגבל העיסה תחילה עד מתי נקראת חמץ וחייב עליה כרת, כדי שיהלך ד' מילין משעת גבילה עד שעת אכילתה (הרב בוך הציע לגרוס עד שעת אפיתה)".

צריך להבין מה ההבדל לפי הגאון המשיב בין בצק החרש כשאין בצק אחר עמו, לדין הגבל. ולענ"ד יש מקום לומר בזה כמה פירושים. אפשר להבין שהגאון מחלק בין בצק החרש שיש בו ריעותא שלא החמיץ כל צרכו, אך עכ"פ נראה בו שנוטה להחמיץ ולכן אמרו מיל, אבל בבצק רגיל, שאין בו כל סימן, השיעור לפוסלו הוא ד' מיל משעה שהפסיק לגבל, ואז הוא חמץ גמור וחייב כרת אע"פ שאין בו עדיין ריעותא ברורה, כי אנו מניחים שבדאי נעשתה בו ההכנה לחימוץ, למרות שאין אנו רואים אותה.

ובאופן אחר יש לפרש שהוא סובר שבבצק החרש כששהה מיל יש איסור אך אינו חייב כרת, בעוד שאם שהה ארבע מילין באותו בצק החרש הוא חייב כרת, וכן פירש שם בנחל אשכול.

ונראה ששני פירושים אלו נמצאים בראשונים.

המאירי (מה ע"א) כתב: "בצק החרש ר"ל אטום ומשתנה מגונו ואין חימוץ ניכר בו ר"ל שלא היה שם סדק... בתלמוד המערב ראיתי ששאלו על משנה זו ר"ל משנת בצק החרש בלשון זה בצק שצנן ואין כיוצא בו שהחמיץ עד היכן ר' יעקב בר אחא ועולא דקיסרין בשם ר' אחא עד כדי הלוח ארבעה מילין. ונראה שבצק שצנן הוא בצק החרש הנזכר במשנה ואף לרב ר' יצחק אבן גאית ז"ל ראיתי שכתב בנוסח זה בצק החרש וכו' פי' **בצק שנצטנן** ואינו מחמיץ ואמאי קרי לה חרש שדומה לחרש שאינו מרגיש כשמדברים אליו ואף חמץ זה כשטופחין לו על פניו אינו מרגיש ומתחרש אם יש כיוצא בו שנילוש עמו בבת אחת והחמיץ הרי זה אסור, אין שם כיוצא בו ושהה כדי הלוח מיל משנגמרה לישתו אסור עד כאן נוסח דבריו. נראה שבצק שצנן האמור בתלמוד המערב הוא פירוש של בצק החרש אלא שהוא פוסק כתלמוד שלנו לשיעור מיל. ונראה הענין שבצק החרש הוא שנצטנן הבצק מחמת קור חזק שנכנס בתוכה ואותו קור מעכבה שלא יוכרו בה סימני חמוץ כשיעור שיוכר בשאר עיסות שלא נכנס קור בתוכן אלא שמ"מ בא לידי חרשות ויש לחוש שמא מתחלת להחמיץ אלא שהקור מעכב שאין סימני החמוץ ניכרים ומתוך כך כל שיש כיוצא בה שהחמיץ דנין שאף זו החמיצה ואם אין כיוצא בה משערין בשהיית הלוח מיל אחר שנגמרה לישתה ונסתלקו הידים מלהתעסק בה אחר שהכרנו חרשות שבה על הדרך שכתבנו. ובתלמוד המערב שנתנו בה שיעור ארבעת מילין קולא יתירה היא, **אלא שיש למדין ממנה לבצק שלא נתחרש ושלא נראו בה סימני חמוץ**, אלא שראוי לבעל נפש להזהיר בני ביתו למהר האפיה כמו שאפשר שלא כל העיסות שוות וכלל גדול בדבר כל זמן שאדם מתעסק בבצק אפילו במשמוש ידים אינו בא לידי חמוץ וכן כלל גדול תפח תלטוש בצונן".

וכעין זה כתב המאירי בספר מגן אבות ענין טז: "ובירושלמי אמרו (ירושלמי פסחים פ"ג סוף ה"ב) לשיעור ארבעה מילין והיא קולא יתירה, **אלא שמכל מקום אפשר ללמוד הימנה לבצק שלא נתחרש ושלא הוכרו בו סימני חמוץ**, אלא שראוי להזהיר למהר באפיה כמו שאפשר דרך זריזות".

נראה שבתחילה כתב לפי רש"י שהוא כחרס, ואח"כ הביא את דברי הירושלמי על בצק שצינן כפירוש אחר. ונראה שהבין כפירוש הראשון שפירשתי בתשובת רב נטורנאי שכשיש רעותא אמרינן מיל ובלא רעותא ד' מילין. ומשמע מהמאירי שבגלל הקור אין סימני החימוץ ניכרים, וכיון שאם הוא לא היה קר היו ניכר בו החימוץ מחמירים בו, ומסתבר שהוא משום שבתנור העיסה מופשרת ומתרחש בה החימוץ עוד לפני שיאפה. ואם זה ההסבר יש מכאן ראיה להחמיר באבקת אפיה, כשיש בה תהליך של חימוץ מיוחד שעיקרו נעשה בתוך התנור. אמנם, בלא"ה כתבתי במאמר שבגליון כז שמסתבר שאם היא מחומצת בצורה לא רגילה יש להחמיר גם במה שמוחמץ בתוך התנור.

אך בפסקי רי"ד (פסחים דף מו ע"א) אחרי הבאת סוגית הגמרא על שיעור מיל כתב: "ובירושלמי אמרי' ר' אבהו בשם ר' יוחנן בצק שצנן ולא היה שם כיוצא בו שהחמיץ עד היכן, ר' יעקב בר אחא ור' עולא דקסרין בשם ר' חנינ' כדי הילוך ד' מילין. ויש לומר, לפי דברי הירושלמי היינו לגבל דאמ' ר' אבהו ד' מילין, למגבל עיסה בפסח. אמ' ר' אבהו אמ' ריש לקיש לגבל ולתפילה ולנטילת ידיים ד' מילין".

מכיוון שדברי הירושלמי בפשטות מוסבים על בצק החרש, וגם הרי"ד מביא בתחילת דבריו את דין בצק שצנן, י"ל דמפרש כפירוש השני שכתבנו בדעת רב נטרונאי, ששיעור ד' מיל הוא לענין חיוב כרת.

אמנם יש עוד פירוש לדברי הירושלמי.

בשבולי הלקט סי' ריא כתב: "ולא ישהה מתחלת לישתה עד שעה שיניחנה בתנור כשיעור מהלך ארבעה מילין כדאי' בירושלמי". וכן הוא בספר המנהגים (טירנא) דיני הגעלה ולישה אות פא: "ולא ישהה מתחילת לישתה עד שיניחנה בתנור כשיעור ד' מילין, כדאיתא בירושלמי".

נראה שהם הבינו דהירושלמי אינו מוסב כלל על שיעור בצק החרש אלא הוא מימרה בפני עצמה על שהיה בעסק הלישה.

וכן הוא בפסקי ריא"ז (פסחים פרק ג הלכה ב): "בתלמוד ארץ ישראל מפרש שיעור השהייה כדי הילוך ארבעה מילין, ולא נאמר השיעור ההוא אלא משתתחיל ללוש את הבצק עד שתדביקהו בתנור. ונראה בעיניי שאע"פ שלא לשה האשה יותר מן השיעור שאמרו חכמים ולא הגביה ידה מן העיסה כל עיקר אלא שהיתה עושה ריקקין דקין ביותר והיתה מתעצלת בהן, אם שהת' בהן כדי הילוך ארבעת מילין הרי הבצק אסור ואף על פי שאין סימן חימוץ ניכר בו". והובא בשלטי הגבורים על הרי"ף. ובב"ח וח"י ועוד אחרונים בסי' תנט שכתבו לחוש לדבריו, מבלי לציין שכבר כתבו כך בשיבולי הלקט ובספר המנהגים^ט.

אך לענ"ד אפשר היה לפרש כך את דברי רב נטרונאי על מה שנאמר לגבל ד' מילין, אלא ששבולי הלקט לא הסתמך על דברי רב נטרונאי בענין הגבל אלא על הירושלמי. ולכאורה דוחק לומר שזו כוונת הירושלמי כיון שבפשטות דברי הירושלמי נאמרו בענין בצק החרש ולא על שיעור לזמן העסק בעיסה.

והרב יוסף שווארץ בדברי יוסף (ח"ב תשובה ג) כתב דנראה שיש להגיה בבבלי ד' מיל במקום מיל, או שאין גורסים בכלל את המילה מיל בבבלי^י, וכתב ששיעור חימוץ ד' מיל הוא המרחק בין מגדלא, שהיא מגדל נוניא, לטבריה, וכן החזיקו בדבריו עוד חוקרים, כמובא בספר ארץ

ט). בריטב"א החמיר טפי וכתב "משנתינו בעוסק מיירי ואפי' על ידי עסק אם יש כיוצא בו שהחמיץ אסור ואם אין שם כיוצא בו אסורה כשיעור מיל.

י). הרב בוך אמר בשיעורו (נמצא ברשת בשם 'שיעור חימוץ') שמצא שבכת"י הנקרא מינכן 6, וכן בכת"י ניויורק קולומביה שהוא כת"י תימני מדויק לא כתוב את המילה מיל. ועוד ציין שהרי"ף ורש"י כתבו "דהיינו מיל", ולדעת הרב בוך זה מלמד שלא היה כתוב נוסח זה בגמרא לפנייהם, ולכן הוסיפו את הביאור שהוא מיל. לענ"ד בהוכחה מכת"ה יש להתחשב, אך מרש"י ורי"ף אין להוכיח דבר כי משמע שהיה נוסח זה לפנייהם, שאם לא כן מניין להם ההוספה והקביעה 'דהיינו מיל'. ומכל מקום גם אם לא גורסים מיל, יתכן שזהו השיעור לתחילת סימני החימוץ, ושיעור ארבע מיל הוא לחיוב חימוץ.

הגליל (שמואל קליין עמ' 200), וכן נקט הרב יהושע בוך, וציין שלפי ממצאי חוקרי העתיקות המרחק במפה הוא 6 וחצי ק"מ מטבריא למגדל. ולפי דרך זו נאמר ש'לגבל' היינו שיעור החימוץ משהפסיק לגבל, ויוצא שהירושלמי והבבלי והמימרה של רבי אבהו על ארבע מיל, כולם אמרו דבר אחד.

אך יש להעיר שמהירושלמי עירובין פ"ד ה"ג עולה שבין מגדלה לטבריה היה תחום של שני תחומי שבת החופף בחלקו, כלומר שהם בערך 4000 אמה ולא ד' מיל, והקושי גדל לפי החוקרים האומרים שחמת היא בדרום טבריה ומגדל בצפונה. ועוד יש להעיר מהירושלמי עירובין פ"ה ה"ז דמשם עולה שהמרחק בין חמת למגדל הוא פחות מתחום שבת.

אכן, ראיתי בפורום אוצר החכמה (כדיון סביב קריאת המגילה בלוד) שאחד הכותבים ציין שבתוספתא, שהיא המקור לירושלמי בעירובין פ"ה, נראה ששם מדובר על גדר בלבד. ונראה שכוונתו לכך שנוסח התוספתא (פרק ד הלכה טז) הוא: "מעשה בזקן אחד רועה שבא לפני ר' ואמ' לו זכור הייתי שהיו בני מגדל גדר יורדין לחמתה עד חצר החיצונה הסמוכה לגשר והתיר ר' שיהיו בני מגדל יורדין לחמתה עד חצר החיצונה סמוכה לגשר". והיינו שאמנם מדובר על מגדל, אך מבואר שהכונה היא ל'מגדל גדר'.

גם הביא מדברי יוסף בן מתתיהו בחיי יוסף פרק ל"ב שם מספר יוסף "יצאתי למגדל הרחוקה מטבריה שלשים ריס", ומציין הרב הכותב שמגדל היתה עיר הפלך של המחוז והיו בה עשרות אלפי תושבים, ומצינו שנקראה גם מגדל טרייכי שמשמעותו דגים, וזה מקביל לשם מגדל נוניא.

אך נראה שמכל מקום יתכן ש'מגדל נוניא' אינו המקום בו מתחילה מגדל או מגדל כפי שסוברים כמה חוקרים אלא מקום נקודתי אחר, ומה שנקט כאן לשיעור מיל את המרחק למגדל נוניא ולא את המרחק לחמת המוזכרת בשם רב חייא בר אבא במגילה ב ע"ב הוא משום שכאן לא עוסקים בדיון עיר סמוכה ולכן רצה לנקוט שם של מקום מוגדר יותר ולא שם של עיר (וכתבו עוד תירוצים בזה, ראה במתיבתא לפסחים).

ובכל אופן גם אם לא גורסים בגמרא מיל מסתבר לומר ששיעור ארבעה מיל נאמר לגבי חיוב, ושיעור האיסור הוא בפחות מזה. בניסוי שעשיתי עם ד"ר ליכט (בספרי מצה עשירה עמ' 286) נראה שאכן השיעור שמתחיל חימוץ הוא בערך מיל. אחרי כרבע שעה מתחיל להשתנות גוון העיסה, והוא נעשה דביק וזה כנראה גדר של הכסיפו פניו, ואחרי חצי שעה רואים בה בועות וסדקים, ולאחר שעתיים יש תפיחה כוללת של הבצק.

ומצינו עוד הסברים לענין החימוץ. הרב שבתי רפפורט⁹⁶ דן בגדר החימוץ וכתב במסקנתו: "הגדרת חמץ אינה פיזיולוגית, אלא נובעת מן התפיסה האנושית של שיפור טעם הבצק על ידי התססתו והחמצתו, או שיפור הדגן על ידי ניפוחו. כל מקום ששייך שיפור כזה נחשבת עצם השחייה לחימוץ. אבל אם אין השחייה, ואין שיפור טעם, דהיינו שאין סימני חימוץ, ועובדים בבצק או בגרעיני הדגן, אין כאן חימוץ".

(יא). קובץ שפתי כהן גבעות תש"ס עמוד 179. דנו בדבריו בפורטל הדף היומי במאמר של ד"ר משה רענן "מאמר תגובה לשעורו של הרב שבתי רפפורט", וכן בספרו של זהר עמר חמשת מיני דגן עמ' 96.

יש בדבריו שני חידושים, שיש לדון בכל אחד מהם בפני עצמו. החידוש הראשון הוא שחימוץ אינו חייב להיות פיזיולוגי אלא עיקרו הוא מה שמוגדר בעיני אנשים כשיפור על ידי התססה הגורמת תפיחה או ניפוח, והחידוש השני הוא שגם השהיה עצמה בלי כל סימן היא בגדר חימוץ.

ראיה לחידוש שהחימוץ אינו דוקא שינוי פיסיולוגי אלא תלוי בתפיסה של בני אדם הוא מביא ממה שכתב הב"י בס"י תנג: "כתבו הגהות מיימון (פרק א ה"ה) בשם סמ"ק (סי' רכב עמ' רלא הגהות הר"ף אות יב ד"ה ועל הדגן) על הדגן שצמח מלחלוחית הארץ שקורין גירמ"י אומר רבינו יחיאל שזהו חימוץ גמור".

חזינן מזה שגם נביטה של החיטה נחשבת חימוץ, ושם אין שייכות לתפיחה שנעצרת על ידי הגלוטן. ומפרש הרב רפפורט שזה משום שידוע שעכ"פ על ידי המים נעשה פירוק העמילן לגלוקוז, והניפוח והנביטה זו ההשבחה האוסרת. ועוד כתב שלפי עיקרון זה נוכל להבין גם את דין מי פירות שאין מחמיצין. כיון שלא מסתכלים כאן רק על הפעולה הפיזיולוגית, אלא בכך שהחימוץ שיפר את החמץ, על כן היכא שחימוץ לא הכרחי לשיפור טעם, כגון במי פירות, שגם בלא פעולת ההחמצה יש בהם טעם, לא חשיב חימוץ. וגם כתב שאין להקשות שהלא פירוק של עמילן לגלוקוז אפשר לעשות גם לאפוי, כפי שעושים בהכנת כוהל מחיטה, דעל זה יש להשיב שאפוי וחלוט אינו מחמיץ כי נחשב בעיני האנשים שנגמרה מלאכתו, ולכן לא מתייחסים לזה כהשבחה.

ובתחילה חשבתי שאכן יש להביא מדין ההנבטה ראיה שהחימוץ אינו דוקא תפיחה שעל ידי תסיסה כהלית הנעצרת בגלוטן, אך אכתי יתכן שהדבר צריך להיות קשור לדבר פיזי, או לתפיחה או לגדילה.

אך כתב לי ד"ר ליכט: "לענ"ד רבינו פרץ אינו נכנס לשאלה אם הנביטה היא חימוץ, אלא שמעיקר הדין חטה שנרטבה אינה חמץ גמור אלא אם התבקעה- כלומר: כל עוד הגרעין אינו מבוקע יתכן שהמים לא נכנסו אל תוכו או לפחות לא פעלו בו שום דבר, והביקוע מלמד שהם כן נכנסו ואף פעלו. ורבינו פרץ אומר שגם הצימוח מלמד שהמים נכנסו לתוך הגרעין ואם הם הצליחו להנביט - סביר שהם הצליחו במקביל אף לחמץ. לענ"ד אין קשר בין נביטה לחימוץ. הנביטה היא חלק מכח הצמיחה המוטבע בחלק "הנבט" שבגרעין שהוא "רדום" כל עוד הוא יבש, וכשהוא נרטב ו"מתעורר"- אין הוא זקוק כלל לפעילות שמרי התסיסה כדי להוציא את תהליך הצמיחה אל הפועל".

ונראה לי כדבריו, שלא הנביטה לכשעצמה היא החימוץ, אלא התהליך שמתרחש בזמן שהמים גורמים לנביטה. ומכל מקום, ההסבר שכתב הרב רפפורט לדין מי פירות נראה לענ"ד דחוק כי אין הבדל משמעותי בין הטעם של מי הפירות לטעם אחר שמוסיפים לעיסה. וכן ההסבר שכתב לזה שחלוט אינו מחמיץ נלענ"ד דחוק, כי בפשטות גמר המלאכה הוא דוקא האפיה.

ולגבי החידוש השני שהשהיה בלי עסק אוסרת גם אם לא נעשה כל שינוי מלבד הגו שנוצר, הביא הרב רפפורט ראיה מדין בצק החרש, דחזינן שהבצק נאסר ללא סימני חימוץ, וביאר

ששורש הענין הוא מה שמוזכר בתורה שאיסור החימוץ קשור בזה שהיה מצה כשלא יכלו להתמהמה.

אך על חידוש זה הקשה ד"ר רענן בפורטל הדף היומי קושיות רבות, ובעיקר קשה דהלא מהמשנה (פסחים פ"ג מ"ג) משמע שגם אם משהים חמץ שעות רבות לא בטוח שיתחמץ, ומבואר שעצם השהיה לא הגדירה את הדבר כאיסור. וגם, לדבריו לא יוכן למה אמרו במשנה שצינון מועיל להתיר עיסה שהחלה לתפוח, הרי עכ"פ הזמן ששהתה עבר. אכן לפי מה שביארתי לעיל י"ל בביאור דין זה שהתהליך הפיזי של יצירת רשת העוצרת את הגז באופן שמעתה העיסה עשויה לתפוח, הוא המגדיר את הדבר כחימוץ גם אם כרגע התפיחה מתעכבת על ידי צינון.

הרב איזנברג (תחומין כו עמ' 123) רצה לחדש שכיון שבתחילת תהליך הכנת בצק יש התנגדות למתיחה ורק בשלב מאוחר יותר הבצק מאפשר למתוח אותו י"ל שגדר חימוץ הוא ביטול התנגדות המתיחה. אך ד"ר רענן (פורטל הדף היומי פסחים מו ע"א) העיר גם על דבריו שזה אינו עולה בקנה אחד עם סימן הסידוק. במציאות הסידוק אינו מהווה הוכחה שהעיסה כבר הפסיקה להתנגד למתיחה, כפי שכתב הרב איזנברג, אלא הוא מוכיח שהגלוטן התחזק ויש עתה מאבק בין הגז שרוצה לצאת לבין הגלוטן שרוצה לכלוא אותו. וראה גם במאמר של הרב שמואל טל (פסח סי' ו) שדחה את דברי הרב איזנברג.

והנה שאלוני על צורת התפחה נוספת שיכולה להיות בלי פירוק העמילן לגז והיא התפחה על ידי חום כפי שעושים היום חיטה תפוחה בצורות שונות.

ד"ר ליכט הסביר לי תהליך זה: "גם בגרעיני חטה יבשים יש כ- 10 אחוז של מים, וכשמחממים אותם מעל לנקודת הרתיחה תוך כדי יצירת מצב שאינו מאפשר לאדי המים להשתחרר מהם בנקל – הם מנפחים אותם מבפנים (נפח אדי המים במשקל גרם אחד 0- הוא מעל ליטר בלחץ אטמוספרי רגיל), וכך נוצרת החיטה התפוחה".

ואם כן בתפיחה כזו אין דו תחמוצת הפחמן אלא אדי מים. קשה לדון על דברים אלו מסברה בלא ראיה, אך בפשטות נלע"ד שאין להחשיב דבר זה לחימוץ, כי אין כאן את הגז החמצמץ דו תחמוצת הפחמן, וכפי שביארתי מסתבר שעל שם זה נקרא החמץ בשם זה כי זה הקשר לחימוץ שיש בעיסה ללא שאור.

לפי כל האמור בסעיף זה נראה שהתורה אסרה בחמץ את המצב שבו נוצרה בדגן ההכנה הביולוגית המעשית להתנשאות על ידי חמיצות. ונראה שיש אפשרות להעמיק ולהתבונן בדבר זה לאור מה שמבואר בספרי פנימיות התורה (ראה דרך מצותיך מצוה ט-יב, ועיי"ש שמבאר מדוע לפי הרמב"ם יש לאו מיוחד של כל מחמצת לאסור תערובת אף בלי טעם, והוא רק בפסח) על חשיבות הביטול והענוה המרומזים במצה, ובפרט בפסח שבו אנו חוזרים לראשית יצירתנו כעם. לפי דרכינו נאמר שהחמיצות מורה על התכונה של הרגשת יישות ויצר הרע, והתורה מורה לנו שבמיוחד בתחילת יצירתנו אנו צריכים להמנע מהמצב שבו התכונה הרעה שנכנסת בנו מהחיצוניות ומהשפעות זרות (גם אם דו תחמוצת הפחמן הוא רק חיצוני) תהיה מסוגלת להביא אותנו להתנשאות וגאווה.



ה.

הערות נוספות

א. בענין מה שכתבתי במאמר שקמח לבן לא תופח כ"כ ללא תוספת חומרים כתב לי ד"ר ליכט: "הקמח בימינו עובר תהליך הנקרא הנטוליטר הגורם לכל גרגרי המלח וגם לביצי התולעים ליחבט בעוצמה רבה וגם ביצי התולעים מתבקעות. יתכן שתהליך זה פוגע גם בשמרים הטבעיים, מה גם שסביר שהקמח מתחמם. צריך לברר מבחינה הלכתית אם הדבר דומה לקמח קלוי".

ב. הזכרתי במאמר את הדיון על שיבולת שועל, שיש בה חלבון הדומה לגלוטן שבחיטה. פרופסור עמר (חמשת מני דגן עמ' 99) כתב שההגדרה היותר מדויקת לענין זה היא שיש בה חלבון הדומה לגליאדין המצוי בחיטה. הגליאדינים הם חלבוני אגירה הנקראים פרולאמינים על שם חומצת האמינו פרולין שנמצאת בהם. למעשה בכל מין דגן מצוי חלבון פרולאמין אחר. גם פרולאמין של השיפון ושל הכוסמין ושל השעורה נקרא בשם אחר מזה של החיטה. בשיבולת שועל הוא נקרא אבנין ויש לו דמיון לתכונות גליאדין, בעוד שבאורז ותירס למשל חסרות התכונות של הגליאדין.

בירושלמי (חלה פ"א ה"א) למדו את חמשת מי דגן מהפסוק '[שעי' כח כה] 'ושם חיטה שורה ושעורה נסמן וכוסמת גבולתו לחם'. ודרשו "שם חיטה אלו החיטים, שורה זו שכולת שועל ולמה נקרה שמה שורה שהיא עשויה כשורה. שעורה אלו השעורים. נסמן זה השיפון. וכוסמת זה הכוסמין. גבולתו לחם. עד כאן גבולו של לחם". וראה ציורי חמשת מיני דגן באנציקלופדיה תלמודית ערך דגן. לענ"ד אכן רואים שבכל ארבעת המינים הגרעינים צמודים לגבעול העולה, בעוד שהשיבולת השועל נראית עשויה כשורות לרוחב זו מעל זו, וזה חיזוק גדול למסורת, שלא ראיתי שצויין במקומות אחרים שדנו בזה.



סיכום

א. חומרי ההתפחה מיוצרים ממים. מדברי הגרע"י ביביע אומר עולה שאסור להכניס לעיסה חומר שמציאותו הטבעית היא במים גם כשהוא מועט (מלח). חומר (חומרי התפחה) שאנו עושים ממים נראה שמוגדר כחומר שמציאותו הטבעית היא במים, ולכן נראה שלפי הגרע"י יש איסור להכניסם לעיסה, ואין לתת הכשר למצה עשירה של עלית, גטניו ופפושדו.

ב. המים מחומרי ההתפחה נוצרים בחום עוד לפני ההכנסה לתנור, ולכן גם הנימוק שכתב הרב אברהם יוסף להתיר את המים הנוצרים בעיסה מפני שהם נוצרים רק בתוך התנור, אינו נכון.

ג. בפסח התורה אסרה מחמצת, שהוא חימוץ מחמת דבר אחר, על פי גודל לחם הפנים יש מקום לומר שחימוץ כזה היה ידוע לחז"ל והשתמשו בו ללחם הפנים, והוא נחשב למצה, אך מכל מקום כיון שבפסח יש ריבוי מיוחד מהמילה "מחמצת" גם חימוץ חיצוני שעכ"פ יש בו יצירת גז חמצמץ נאסר. יש בכל זה חשש לאיסור חמור של כרת, ואין להקל בזה ללא ראיה.

ד. גם כשאין חומר התפחה נכון למנוע הכנת מצה עשירה במיץ פירות תעשייתי כשיש בו חשש לביסולפיט, כי יתכן שגם זה יקרא לישא במי פירות עם מים.

ה. נראה שגדר החימוץ תלוי בהוצרות הגז החמצמץ. התורה אסרה בחמץ את המצב שבו נוצרה בדגן ההכנה הביולוגית של חמיצות הגורמת להתנשאות.

על ענין הכנת מצה עשירה בלי חומרי התפחה וכלי ביסולפיט, נשאתי ונתתי עוד בהרחבה עם הרב עמנואל מולקנדוב. אביא כאן את חלופת המכתבים שלו עמי בעניין הזה.



מכתב א'

בס"ד

לכבוד הרב עידוא אלבה.

יישר כח על המאמר המקיף והיסודי בסוגיית מי פירות עם חומרי ההתפחה, שבו ביררת שיש איסור בחומרי ההתפחה שמוסיפים לעוגיות פפושדו, אולם, ברצוני להעיר על הפרק שהקדשת לעניין מי פירות לבד ללא מים, בו העלית לפקפק בפסק השו"ע להתיר בזה, והבאת את עדות בנו של הרמב"ם וגם עוד ראשונים רבים שאוסרים את הדבר, ושאלו השו"ע היה רואה כן יתכן והיה מחמיר בענין.

אולם, לפי דעתי פסק השו"ע ברור וקיים, כדעת 'כל' הגאונים ורוב הראשונים, וכפי שאבאר בעז"ה:

ראשית, הראשונים העידו שדעת הגאונים שמי פירות ללא מים אין מחמיצין ומותרים לכתחלה. ולא מצאנו אף אחד שכתב בדעת אחד מהגאונים דס"ל כדעת רש"י, שיש איסור כל שהוא במי פירות ללא מים. וכפי שכתב המ"מ בפ"ה ה"ב שדעת הגאונים כך היא עי"ש, וכ"כ הרשב"א בתשובה ח"א סי' של"ג וז"ל דע כי מי פירות אין מחמיצין לעולם חימוץ גמור ואפילו ע"י מים, אלא כשהן בעין בלא תערובת מים אין מחמיצין כלל ומותר ואפילו לכתחלה וזו היא ותיקא ושיבולי דאביי ורבא וכן הסכמת 'כל' הגאונים ז"ל עי"ש. וכן מתבאר מדברי הגאונים שנביא לקמן, שנחלקו רק לענין מי פירות עם מים אם מחמיצין או לא, אבל ללא מים לכו"ע אין מחמיצין ושרי אפילו לכתחלה.

דעת בה"ג. סמכת על דברי שו"ת תומת ישרים סי' ק"ח, שכתב בדעת בה"ג שמי פירות לבד יש בהם איסור. אולם דברים אלו אינם נכונים כלל בדעת בה"ג, ומפורש בדבריו וכן בדברי הראשונים בשמו להתיר. ז"ל בה"ג דקא אמרין מי פירות אין מחמיצין – ההוא ביין ושמן ודבש דלית בהו מיא כלל וכו', וליילה ראשון אפילו ביין ובשמן ודבש לחודיה אסיר למילש משום מצה עשירה עי"ש, ומבואר מדבריו שבשאר הימים מותר ללוש ביין ובשמן ודבש, דכשאין בהם מים אין מחמיצין כלל. וכן מפורש בראבי"ה ח"ב עמ' 98 [מהדורת אפסטיבצר] שהב"ד בה"ג וכתב מדבריו שמעינן דבלא מים מותר ללוש בהן ע"כ. וכן מפורש במנהיג סי' ל"ג, שסיכם את הדעות וכתב שג' מחלוקות בדבר: לדברי רש"י אף במי פירות לחודיהו אסור ללוש וכו',

ולרי"ף אפילו עם מים מותר, ולדברי ה"ג ור"ח אסור במי פירות עם המים ע"ש, ומבואר שבה"ג מתיר ללא מים. וכ"כ להדיא בפירוש ר"ש מפלייזא באו"ז סי' רנ"ו, וז"ל ואע"ג דמי פירות אין מחמיצין – הכא כשמערב בהם מים, וכן פירש בה"ג ובמגילת סתרים וכו' ע"ש, ומפורש שבה"ג מתיר במי פירות לחודייהו. וכ"ה בפירוש ר' יקותיאל משפירא לפיוט אדיר דר מתוחים, שנדפס ע"י הרב גבריאל צינער עמ' ס"ז, שם כתב שדעת ר"ת וה"ג שמי פירות לבד שרי עיש"ב. והדברים פשוטים מאוד בדעת בה"ג דס"ל להתיר, ודלא כהרב תומת ישרים.

דעת רה"ג. ראשית, יש לציין את דברי הריצ"ג בעמ' צ"ג, שם הביא את כל הגאונים שדברו בענין מי פירות עם מים וכלי מים ולא הזכיר דעת רה"ג לאסור ללא מים. ויותר מזה, הוא הביא שם את דברי מר רב שרירא – אביו של רה"ג – שכתב וז"ל כך שמענו מפי ראשונים ומקובל בידיהם שאין אופין בימי המצה בשמן ומים כל עיקר וזהו מנהג החכמים כולם וכו' ועל אודות הנעשה בפסח מן הסולת אמר אם תרצו להנצל מידי איסור תלושו אותו בשמן לבדו ללא מים כלל דכי שרו רבנן ללוש את העיסה בשמן – בזמן שאין בה מים כלל ואם יש בה מים אסורין ע"ש. ומפורש בדבריו שהתיר ללוש במי פירות בלבד, ולא יתכן שרה"ג יחלוק על אביו בענין זה, ועוד שהריצ"ג ושאר לא הזכירו שיש בזה מחלוקת ושדעת רה"ג לאסור. וע"כ נראה ברור שרה"ג מתיר בזה כדעת אביו.

ועתה נראה את ב' הראיות שהבאת בדעת רה"ג לאיסורא:

ראשונה – הבאת את דברי הריצ"ג בעמ' פ"ג-פ"ד מתשובת רה"ג שנשאל בחיטים שקלאם והשליכם לחבית של יין שענה רה"ג שאין זה מחמיץ משום שכבר נקלו וכתב עליו הריצ"ג ואנו אומרים כיון דקי"ל דמי פירות אין מחמיצין לא שנא חטין ושעורין כשהן חיון לא שנא כשהן קלויים כי נפלו להו לחבית של יין וכו' אין חוששין להן ומותרים אפילו בפסח, ואם נתן לתוכן מים אסורים ע"ש. ולכאורה נראה שריצ"ג חולק על רה"ג, ולדעת רה"ג אפילו שאין בהם מים מחמיצין. אולם, אין זה מוכרח, דאפשר בהחלט שרה"ג שנשאל בשאלה זו במקרה שכבר קלו החיטים והשיב דשרי בכל גווני 'אף אם נתנו ביין מים', ולא רצה לדון בזה מאחר והחיטים קלויים שרי. והריצ"ג פליג בענין חיטים קלויים וס"ל שאפילו שהן קלויים אם יש בהן מים אסור, אבל באין מים לכו"ע שרי גם אם הן לא קלויים. ואם ריצ"ג הבין בדעת רה"ג שאוסר אפילו במי פירות בלבד היה לו להביאו בדף צ"ג, שם האריך בדעות הגאונים ולא הזכיר אף דעה שאוסרת במי פירות בלבד.

שנית – הבאת את דברי ר"ח בשם רה"ג בענין ותיקא ודייקת מדבריו ומדברי ר"ח דס"ל לאסור מי פירות. הנה ז"ל הר"ח במהדורת וגשל (עפ"י כתי"ו): סנבוסך נמי אסורה דהא לוותיקא דמי, דאמרי דבי ר' שילא ותיקא שרי והא איתמר ותיקא אסור, לא קשיא הא דחליט ליה במיא ומילחא והא דחליט ליה במישחא ומילחא, במיא אסיר במישחא שרי. וכן מי שעורין שמרתיחין ומטילין לתוכן שעורין בין בהמעסה בין בהחלטה הכל אסור בזמן הזה, כך אמר רבינו גאון צז"ל, ע"כ. והבנת שמה שהביא בשם רה"ג הוא כל הקטע, אולם אין זה מוכרח כלל, דהקטע הראשון בפירוש ותיקא דמירי בחלט שהביא גם הריצ"ג בשם י"א – אין זה מוכרח דהוא רה"ג, אלא רק החלק האחרון לגבי מי שעורין. ובאמת הריצ"ג בעמ' צ"א הביא בשם תשובת רה"ג,

שכתב להדיא שמי שעורין שמרתיחין רותחין ומטילין שעורים לתוכן בין בהמעיסה בין בהחליטה אסור ולא התירו אפילו לחולים ע"ש. וא"כ נראה ברור שרק קטע זה בר"ח הוא מרה"ג, אבל הקטע הראשון אין שום ראיה שהוא מפירוש רה"ג ולא מצאנו שיביאו כן בשמו.

וא"כ התבאר שאין שום ראיה בדעת רה"ג דס"ל לאסור במי פירות לבד, ואדרבה מזה שרב שרירא גאון אביו פשיטא ליה ומקובל לו מהגאונים להתיר נראה ברור שגם רה"ג ס"ל להתיר.

דעת ר"ח. ראשית, מפורש בדברי רבינו חננאל בדף ל"ו ע"א במהדורת וגשל (עפ"י קטעי גניזה), וכ"ה בריצ"ג עמ' צ"ג בשם ר' חננאל וכ"ה בשו"ת הגאונים שערי תשובה סי' ק' בשמו, וז"ל: "והלכתא יום ראשון אסור ללוש ולקטף במי פירות כל עיקר בין בפני עצמן בין כשהן מעורבין במים קבעין לחם עוני למצה, מכאן ואילך בפני עצמן מותרין ע"י עירוב אסורין בין ללוש בין לקטף ע"ש. ומפורש שדעת ר' חננאל להתיר שמי פירות אין מחמיצין כלל, וכן הבין הריצ"ג שפסק כן למעשה שמותר ללוש במי פירות ואין מחמיצין כלל, וכ"כ להדיא המנהיג שהעסקנו לעיל בדעת בה"ג ור"ח, דס"ל שמי פירות אין מחמיצין, ודלא כרש"י, ע"ש. ומה שהבאת מפירוש ר"ח לענין ותיקא מכתיו – נראה שפירוש זה הוא גיליון ואינו פירוש ר"ח האמיתי, דהא ר"ח שם פירש כבר לפני זה את הפירוש הרגיל ולא כתב לישנא אחרתא וכדומה, ואין יכתוב מיד פירוש אחר. ועוד, שכבר כתבנו שהוא ז"ל ס"ל להתיר במי פירות לבד, ועוד שהמילה סנוסך או סמבוסך לא נמצאת באף אחד מכתבי הראשונים והגאונים [לפי בדיקה באוצר החכמה ואוצרות התורה], וע"כ נראה שהוא גיליון ואינו לר"ח. ואף אם נאמר שזה לר"ח או לראשון אחר, דהא הריצ"ג הביא דעה כזו – עדיין אין זה אומר שמי פירות לבד אסורים, דהא לפירוש זה אפשר לומר שזו המציאות, שותיקא היא חליטה של קמח עם מלח ושמן או מים ושמן מותר ומים אסור, אבל אין מכאן ראיה שמי פירות לבד אסורים. וכך נראה מדברי הריצ"ג, שהביא דעה זו בשם י"א ואעפ"כ לא הזכיר דעה שאוסרת מי פירות לבד.

ושאר הגאונים שמתירים להדיא ללוש במי פירות אפילו ששהתה העיסה הם רב נטרונאי גאון (אוה"ג עמ' 33), רב שמואל הכהן [בן חפני], מר רב כהן צדק ומר רב שרירא גאון בריצ"ג עמ' צ"ג, וכ"ד רב ניסים גאון במגלת סתרים וכפי שהובא בפירוש ר"ש מפלייזא באו"ז סי' רנ"ו, שמחלק בין יש בהם מים לאין בהם מים ע"ש, וע"ע מקורות לזה בפירוש רב ניסים גאון בסוף פירוש ר"ח מהדורת וגשל.

וא"כ נתבאר באר היטב שדעת 'כל' הגאונים שמותר ללוש במי פירות ואין מחמיצין כלל.

בדעת הקליר. דייקת מדבריו דס"ל לאסור ללוש במי פירות. ותמוה דהא ממקום שבאת – הר"ש מפלייזא עמד בזה וכתב: "ואע"ג דמי פירות אין מחמיצין הכא כשמערב בהן מים וכ"פ בה"ג" וכו' ע"ש, הרי דס"ל שאין ללמוד כלל מדברי הקליר לאסור במי פירות בלבד. ומעתה נעבור לדעות הראשונים:

דעת הרי"ף. כתבת שלא ברורה דעת הרי"ף. אולם, דעת הרי"ף ברורה להתיר. א. הרי"ף בסוגיית ותיקא כתב בסתמא דכיון דלית בה מיא – משחא מי פירות הוא ומי פירות אין מחמיצין. וסתמת דבריו ברורה מאוד שאין חילוק בין לישא לבישול או שאר חילוקים, אלא מי

פירות אין מחמיצין כלל. ב. הרי"ף פירש גם את ר"ל וגם את הבריתא בדף ל"ו ע"א במי פירות עם מים, וע"ז אמרו שאין חייבים על חימוצם כרת, אבל ללא מים לא מיירי הסוגיא שם, וכפי שפירשו שם הר"ן וחידושי אנשי שם להדיא. ג. הרי"ף לא הכיר דעה שאוסרת ללוש במי פירות לבד, דעד רש"י לא היה אדם מעולם שאמרה וכל הגאונים שלפניו התירוהו.

דעת הראב"ד. הבאת את הסתירה בין הראב"ד בהשגות לבין מה שהביא הרשב"א בתשובה בשם הראב"ד, וכתבת שהעיקר כדעת הראב"ד בהשגות להחמיר כרש"י. אולם, במאמר שנדפס ממש בחודש זה (ניסן תשע"ט) בקובץ עץ חיים באבוב בענין 'הסתירות בחיבורי הראב"ד השונים' הארכתי להוכיח מכל הראשונים שתמיד נקטו והביאו את דברי הראב"ד בחידושי יוטר מאשר השגותיו, אע"פ שהשגותיו נכתבו באחרונה עי"ש"ב. אמנם, ראייה זו לא הבאתי שם, אולם זה גם מצטרף לראיות הרבות, שהרשב"א בחר להביא את דברי הראב"ד בחידושי ולא בהשגותיו. ויש להוסיף שגם בכתוב שם, שהביאו ההשלמה ושא"ר, יישב הראב"ד את דברי הרי"ף, ונראה שהוא מסכים לדבריו לגמרי. וכפי שכבר כתבנו, דעת הרי"ף ברורה להתיר במי פירות בלבד, וזו עוד ראייה שהעיקר בדעת הראב"ד להתיר. ועכ"פ ספק הוא, ואין לומר שדעת הראב"ד לאסור.

דעת העץ חיים מלונדריין. כתבת שבעמוד שי"ד כתב לאסור. ותמהני, דהא שם אסר במי פירות 'עם מים' אבל ללא מים כתב להדיא להתיר עי"ש.

דעת היראים. כתבת שבסי' נ"ב דעתו לאסור. אולם, המעיין שם יראה שהביא את דעת רש"י וקושיות ופירוש ר"ת, וכתב שראיית ר"ת מותיקא 'יכולני לדחות' וכו' עי"ש, אך לא הכריע למעשה כרש"י אלא רק דחה את ראיית ר"ת, וא"כ אין דעתו לאסור אלא שלא הכריע בדבר.

דעת הרי"ן. כתבת שבתשובה סי' נ"ט חשש להחמיר, ובפירושו אין ראייה מה ס"ל. אולם, אין נראה כן, דו"ל בתשובה שאפילו הדבר כן [שהחטים בשאלה שם התלחלו מחמת עצמן] החטים ההם יהיו אסורות לדעת רש"י והרבה מן המפרשים וכו' ועוד דאפילו למאן דאמר שאין מחמיצין כלל ה"מ בלא מים וכו' עי"ש. הרי שלא הכריע ולא כתב להחמיר כדעת רש"י, אלא ס"ל שבנידונו אסור לכל הדעות, ואין ללמוד מכאן מה דעתו. ואדרבה, מפירושו לרי"ף נראה דס"ל להתיר, דהא הביא את דעת רש"י והקושיות שעליו וסיים בדעת ר"ת, ואם לא תירץ את הקושיות על רש"י – בודאי ס"ל כר"ת, דלא יתכן שיסבור כרש"י ולא יתרץ את הקושיות שעליו. ועוד נראה שאת פירושו לרי"ף כתב לאחר תשובה זו, דהא בתשובה זו כתב על דעת רש"י והכי דייק לישנא דאמרינן אין חייבין על חמוצם כרת אלמא איסורא מיהא איכא עי"ש, והרי בפירושו כתב שגם ר"ת הסכים לדיוק זה, אלא שהוא ס"ל שהסוגיא שם מיירי במי פירות 'עם מים' ולכן איסורא איכא, אבל ללא מים אין איסור כלל, ולפ"ז אין התחלת ראייה לרש"י. ועוד, שלא רבים כתבו כרש"י אלא אדרבה רבים מן המפרשים כתבו כר"ת, וע"כ שכשכתב תשובה זו עוד לא עמד בעיקרי הדברים, וגם שאינה נ"מ לנידון ההוא דהא אסור לכו"ע, אולם למעשה הרי"ן ס"ל להתיר, וכמו שמתבאר מפירושו לרי"ף.

דעת הארח"ח. ציינת את דבריו באות נ"ו דס"ל לאסור. אולם, יש לידע שהארח"ח מלקט הוא, ובד"כ אין לומר שכך דעת הארח"ח, ופעמים רבות יש סתירות בדבריו שפעם העתיק מזה ופעם מזה. וראיה לזה גם בנידוננו, דבאות נ"ב העתיק את דברי רה"ג שהביא הריצ"ג בעמ' פ"ג

לענין החיטים שנפלו ליין שאם אין ביין מים הא קי"ל מי פירות אין מחמיצין עי"ש, ומבואר דס"ל להתיר. וכן באות נ"ח הביא בפשיטות לגבי חיטים שאכלום עכברים האם חשיב כמי פירות וסיים בדברי הר"י, שדוקא מי פירות לבד אין מחמיצים אבל הכא זה בתערובת מים. וכן הביא במהדו"ב [מהדורת אור עציון] את דברי הר' שם טוב שרק מים מחמיצים אבל ביצים וחלב ודם אין מחמיצין עי"ש, הרי דס"ל להתיר. וע"כ שאין להחשיבו כלל בתור דעה עצמית.

דעת תוס' במנחות. כתבת שהם סוברים לאסור. אמנם, התוס' בדף נ"ג ע"א כתבו ומיהו יש לנטות ולהחמיר דלעולם אפילו בלא מים נהי דחמץ גמור לא הוי – נוקשה מיהא הוי, אולם בסוף דבריהם כתבו ומיהו ומותיקא קשיא לפירוש זה וכו' עי"ש, ולא תירצו, ומבואר שנשארו בקושיא על פירוש רש"י. ובאמת, שבפסקי התוס' שם אות קע"א כתבו עיסה שנילושה במי פירות בלי שום מים אין מחמץ בהם כלל וכשיש מים מחמיצים ע"כ, הרי שפסקו למעשה להתיר, וכנראה שזה משום הקושיא מותיקא.

דעת ר"י וריב"א. כתבת שהסמ"ג כתב בשם ר"י וריב"א לאסור. המעיין בסמ"ג יראה שריב"א ס"ל להתיר ולא לאסור, ואף בענבים שהיה עליהם טיפת מים בשעת הבציר היתיר, וכ"ש כשאין מים כלל, אלא שכתב שר"י כתב בתשובה אחת שירא להקל מפני הירושלמי שמחמיר בהלכה למעשה, אולם הסמ"ג עצמו סיים אמנם בתוספות דפסחים פירש רבינו שמשון בשם ר"י ור"ת היתר גמור בחימוץ מי פירות עי"ש. ומבואר שהסמ"ג עצמו הביא בשם ר"י בתוספותיו שהוא 'היתר גמור' ולא סמך על התשובה שכתב הר"י לאסור, וא"כ לכל היותר יש ספק בדעת ר"י ולא שהוא סובר להחמיר בזה.

דעת ריצב"א. לא מצאתי בתוס' חכמי אנגליה התיחסות לענין זה ובשם ריצב"א, אם תוכל תשלח לי את הקטע שמדבר בענין.

דעת ר"פ. כתבת שצורר החיים העיד בשמו לאסור. אולם אין זה מדויק, דהצורר החיים מיירי בתאנים ששמים אותם בקמח, שר"פ היה נוהג בהם איסור, וכתב צורר החיים מעצמו כמה טעמים, דאע"פ שאמרו מי פירות אין מחמיצין הא יש מי שסובר שמחמיצין, ועוד שהקמח הוא בענין ולח ונדבק בחיך, ועוד דכשאמרו אין מחמיצין לענין כרת אמרו אבל איסורא דרבנן איכא, כפי דעת מקצת המפרשים עי"ש. הרי שאסר רק בצירוף כל הטעמים הנ"ל, שאחד מהם הוא שהקמח הוא בעין ולח ונדבק בחיך, שלפ"ז אין זה מי פירות לבדם אלא עם רוק, ובצירוף הדעות האוסרות כל מי פירות אסר, אבל לא מצאנו שאסר מי פירות לגמרי.

עוד הבאת מהגהות סמ"ק אות ו' שכתב שאין לעשות מצה עשירה דגורין אין בה מים אטו יש בה מים. גם זה אינו מדויק, דר"פ שם מיירי בערב פסח שחל בשבת לגבי סעודה שלישית שר' מאיר היה מחמיר ללוש קמח במי פירות ולקיים בה סעודה שלישית, וכתב ר"פ ונראה דהיינו דוקא לחסידים שאינם מבטלים כלל כל השנה סעודה שלישית בשבת, אבל אנשים אחרים שפעמים בלא אונס אין מקפידים לעשות סעודה שלישית אין להם להכניס עצמם בזה הטורח דגורין מי פירות בלא מים אטו כשיש בו מים דכשיש בו מים קדמי ומחמצי עי"ש. ומבואר מדבריו שהחסידים שעושים כל שבוע סעודה שלישית יעשו במי פירות. ואין זו גזירה שגור אלא מיירי רק באותו ענין של סעודה שלישית. שמכיוון שכל שבוע אינו מקפיד לעשות

למה יכניס עצמו לדבר זה שיש בו חשש שאולי יעשה עם מים, אבל בעלמא בכל השבוע מי שרוצה לאכול לא אסר עליו, ואדרבה מבואר מדבריו באות ב' שהתיר גבי ברירת החיטים מאכילת עכבר שיש שהתירו משום מי פירות אין מחמיצין והקשה עליהם דמי פירות משמע דוקא מי פירות ולא עכבר, ועוד שלאחר מכן מערבים בו מים בשעת לישא דהא דמי פירות אין מחמיצין היינו דוקא מי פירות לבדן בלא תערובת מים כדפירש ר"ת בפרק כל שעה ע"ש. ומבואר שהוא ס"ל להתיר אם זה רק מי פירות, וכמו שמבואר גם ממנהג החסידים שלא מפסידים סעודה שלישית שהתיר להם לעשות במי פירות, ומבואר דס"ל להתיר. וכ"ה בפסק דאיתא בתור"פ ל"ט ע"ב שאשה אינה יכולה לעשות תבשיל לבנה אם לא תפרר המצה וכו' או יעשנה כולו מחלב בלא מים דאז הוו מי פירות ומי פירות אין מחמיצין ע"ש, ומפורש דס"ל למעשה להתיר.

בדעת הרמב"ן. כתבת שר' דוד כתב בשמו שר"ל אסר ללוש במי פירות גזירה שמא יערב בהם מים, ואף תמהת על מרן הגרע"י זצ"ל שמנה את הרמב"ן כמתיר ללוש במי פירות. וגם כאן אין דברין מדויקים, דהא כבר הזכרת את דברי הריטב"א, שכתב שדעת הרמב"ן ש"ע מים חמץ גמור הוי, ובלא מים אין מחמיצין כלל שכך כחן של פירות ע"כ, ומזה נראה שלרמב"ן שרי לכתחלה. ומה שהבאת בשם ר' דוד – הנה ר' דוד כתב כן 'בתחלה' 'בשם עצמו' שאפשר לומר כן ליישב את רש"י, אולם בסוף הקטע כתב וז"ל אבל בפ"ק דחולין כתבה בלשון אחר וכו' ולפ"ז יש לנו לומר וכו' ולפי שיטה זו יבא בפשיטות מה שמתירין לכתחלה מי פירות שלא ע"י מים ע"ש, ומפורש שלמעשה כתב בדעת הרמב"ן במסכת חולין, שמותר לכתחלה ללוש במי פירות.

בדעת הרמב"ם. עדות ר' אברהם צריכה עיון, דהא עיקר חילו הוא מדאמרו אין חייבים על חימוצה כרת ולא אמרו מותר, וזה צ"ע דהא הגאונים והרי"ף מסכימים לזה, אלא שהעמידו מימרא זו במי פירות 'עם מים' ולכן אין חייבים על חימוצה כרת ואינו מותר לכתחלה. ואדרבה, משאר הסוגיות, כותיקא וחצבא, מבואר שמי פירות אין מחמיצין כלל, ולכן אינו מובן מה שגרם לרמב"ם כפי עדות בנו לחזור בו ולחלוק על כל הגאונים והרי"ף משום דקדוק זה שאינו קשה כלל. ולכן נראה שאין לראות בזה את דעת הרמב"ם אלא דעת בנו ותו לא. ועי' לקמן שאף אם נאמר שדעת הרמב"ם כן – אין זה משנה לפסק ההלכה בזה.

נמצא שלמעשה מכל האוסרים שהבאת נשארו רק רש"י, ראב"ן, המנהיג, הרמ"ך, ההשלמה והמאורות [המכתם נראה שלא הכריע בזה], ר"ש מאיורא בשם ריב"א [בתור"פ] ואולי גם הרמב"ם.

אולם, המתירים הם רבים; מלבד דעת הגאונים הנ"ל כ"ד הרי"ף, העץ חיים, ריב"א, ר"פ, פסקי תוס' במנחות, הר"ן בהלכות, העיטור, המ"מ, הרשב"א, הרמב"ן, הריטב"א, מהר"ם חלאוה, המאירי, ראבי"ה, רי"ד, ריא"ז, ר' מנוח, מהר"ם, רי"ן, צד"ל, אהל מועד, תלמיד הרשב"א, הרשב"ץ, הרוקח, תוס' חכמי אנגליה ושכן התיר מורו, הר"י מלוניל בדף מ' ע"ב ובעוד מקומות, הסמ"ג, סמ"ק, הר"ש מפלייזא, ר' יקותיאל משפירא ועוד.

והב"י כתב בסוסי' תס"ב שלענין הלכה המנהג הפשוט הוא ללוש במי פירות ללא תערובת מים כלל ואין חוששין בהם לחימוץ כלל עי"ש, הרי שתלה הדבר במנהג ולא משום דעת הרמב"ם וכדומה, אלא המנהג הפשוט היה שלא חוששים כלל לדעת רש"י וסיעתו, ולכן גם אם היה רואה הב"י את דברי ר' אברהם והיה מקבלה לאמת – לא היה חושש לה כלל נגד המנהג הפשוט שנהגו בספרד. ולפי מה שהבאנו, כן הוא בדיון, דהא כן דעת כל הגאונים ורוב המוחלט של הראשונים [קרוב ל 40 גאונים וראשונים], ובפרט שרבני ספרד פסקו ונהגו להתיר בזה, וע"כ אין בזה ספק שהב"י לא היה משנה פסקו גם אם היה רואה את עדות ר' אברהם.

וע"כ המסקנא היא שלדעת הספרדים הפוסקים כשו"ע מותר לכתחלה ללוש במי פירות ללא מים כלל ואין בזה שום פקפוק.



בעניין מי ביצים

ולעניין מי ביצים גם בזה כתבת הרבה דברים שאינם מדויקים.

כתבת שר"ש מפלישא כתב בשם ג' ראשונים, ראבי"ה ומרדכי שאין ללוש במי ביצים. ואין זה מדויק – הר"ש מפלייזא כתב כן בשם ר' דוד, ר' יהודה ור' מנחם, וכך דעתו ג"כ לאסור. ויש להוסיף עוד את דעת הריצב"א המובא באו"ז, המנהיג והריטב"א.

אולם, גם בזה דעת רובא דרבנותא כדעת ר"ת, ראבי"ה, תוס' והרא"ש שהתירו; כ"ד הסמ"ק ור' נתנאל שהביא שם, הרוקח [במעשה רוקח], ר' יקותיאל משפירא, רי"ו ושכן עמא דבר, ארח"ח אות נ"ט שכן נהגו, ובמהדורה החדשה כתב כן גם בשם ר' שם טוב עי"ש, שה"ל [והנראה בעיני דלא מחמצי], ר' מנוח, צדה לדרך, מהר"ם חלאוה, תלמיד הרשב"א, ר"ן, רשב"ץ, וכ"נ דעת האו"ז שסיים אבל ר"ת וכו'.

וגם בזה הב"י כתב שהמנהג ללוש במי ביצים. וכתבת שהברכ"י כתב שנהגו בירושלים לא ללוש, ושלא ברור אם היה מנהג א"י ללוש בביצים. וגם בזה דברך לא נכונים. הברכ"י לא כתב שכן מנהג ירושלים אלא העתיק בקצרה את דברי מורו, הנחפה בכסף, שכתב שטוב לחוש לספקו של רש"י. אולם, הנחפה בכסף עצמו שם כתב וז"ל ומנהגן של ישראל תורה היא וכו' וכיון דהפוסקים המפורסמים הכריעו להקל כותיהו נקטינן 'ופוק חזי מאי עמא דבר' ומ"מ טוב לחוש וכו' עי"ש, הרי שהוא ז"ל העיד שנהגו להקל, והוא היה הראשון לציון בירושלים, ומבואר שבירושלים נהגו להקל בזה. וכן מפורש בשו"ת מהרי"ט צהלון החדשות סי' קמ"א וז"ל שהרי כמה חומרות כתבו ההגהות והמרדכי בענין חמץ 'ואין אנו נוהגים כן' ומכללן שלא ללוש במי ביצים דמחמצים 'ואין אנו נוהגים כן' עי"ש, ומפורש שגם בצפת נהגו להקל בזה.

וע"כ גם בזה אין אחר המנהג ודעת רוב הראשונים כלום, ולספרדים מותר לכתחלה ללוש במי ביצים וכפסק השו"ע.

ובהערה כתבת לחלק בין זה לבין בשר שיש בו סירכא – כמה יש להצטער על הפיכת היוצרות בזה וע"ז אפשר לומר את אשר הקלת החמרי וכו' ואת אשר התרת אסרתי וכו', דהא במי פירות רוב הפוסקים מתירים, וכמו שהבאתי, אלא שבאשכנז נהגו להחמיר בזה כמיעוט

הפוסקים כדרכם, והרמ"א כתב שלזקן וחולה שרי, ופשט הדברים דשרי אף בשיהוי, וכן מתבאר מדברי הערוך השולחן שכתב שמה שנהגו להקל בזה הוא שלא כדין וכו' ולבד זה לדעת רש"י הוא חמץ נוקשה 'כששוהין בה' וכו' וע"כ שומר נפשו ירחק מזה אם לא לחולה ולזקן וכו' עי"ש, ומבואר שהתיר לזקן וחולה גם בשהיה. וכן פשטות דברי החזו"א שהזכרת. והמ"ב - חידוש הוא, וגם זה אפשר לומר שנקט כן אם אפשר, אבל מעיקר הדין לחולה ולזקן מתיר אף בשיהוי, כפשט דברי הרמ"א, ועכ"פ זוהי דעת מיעוט הפוסקים. לעומת זאת, בסירכא דעת רוב הפוסקים ופשטות הגמ' לאסור למעך וכנודע, אלא שבאשכנז נהגו למעט הסירכות, נגד פשט הדין ורוב הפוסקים, וע"ז אתה אומר שלהכשיל את הספרדים כשכותבים כשר אין בזה בעיה, אולם במצה עשירה יש בעיה? אתמהה.

ועוד, מה עם בישול גוים לדעת מרן השו"ע, שלא כותבים בהשגחת הרבנות אלא כשר [ואף במהדרין יש כאלה שלא מקפידים ע"ז]? ומה עם חדש בחו"ל שלדעת השו"ע הוא איסור תורה וה OU לא מקפידים ע"ז כלל ומכשילים את הספרדים באיסור תורה? אלא שידועים שכשרות רבנות היא סומכת על היתרים מסוימים וכל אחד יבדוק, כיון שאם לא כן אין לדבר סוף, ועל כל דבר נצטרך לכתוב לפי דעה זו ולפי דעה זו ולכן הרבנות סומכת על פוסקים שונים ובכשרויות מהדרין עושים לכל הדעות.

לסיכום. לספרדים הנהגים כפסק השו"ע מותר ללוש לכתחלה קמח במי ביצים ובמי פירות [לבד ללא חומרי התפחה] וכך מנהג הספרדים מקדמת דנא. ואף מותר למכור זאת בחנויות, בתנאי שלא יכתבו שזה כשר למהדרין אא"כ יוסיפו למהדרין לדעת הספרדים. ושוב יישר כח על הברור המציאותי בענין חומרי ההתפחה שיש בהם בעיה של החמצה.



מכתב ב'

בס"ד

לכבוד הרב עמנואל מולקנדוב

תודה על ההערות שזיכתני לעסוק בהם בחג, להלן תשובתי*:

א.

מה שכתבתי שהדין של מי פירות מעיקרו אינו מוסכם, לא באתי לומר שמי שפוסק על פי השו"ע בסי' תסב ומתיר ללוש במי פירות אין לו על מה לסמוך, אלא כתבתי זאת רק כסיבה נוספת להחמיר. כיום עושים מצה עשירה בכל המפעלים בתוספת של חומרי ההתפחה או של בסולפיט, וכתבתי שגם אם יוציאו את החומרים האלו, או שיכינו בבית בהשגחה מעולה אכתי אין ההיתר פשוט אף לספרדים. לכן אין כ"כ נפק"מ כמה ראשונים עומדים בשיטה המחמירה

(א). המשנ"ב בביאור הלכה תפט, י כתב להחמיר גם לאשכנזים. ע.א.

(*) בתשובה שולבו הערות נוספות של הרב מולקנדוב (בשוליים, ממוספרות במספרים במקום אותיות) ואתייחס אליהם בתשובה הבאה.

וכמה במקילה, העיקר הוא שגם הרמב"ם חזר בו והחמיר בסוף ימיו, על פי עדות רבי אברהם בנו, ולכן יתכן שאם הב"י היה יודע זאת היה גם הוא חושש להחמיר.

רבי אברהם כתב שהרמב"ם חזר בו מחמת דיוק לשון ריש לקיש בפסחים לה ע"א "אין חייבים על חימוצה כרת", דמשמע שעכ"פ איכא איסור, וכתב כבודו על זה "צ"ע דהא הגאונים מסכימים לזה אלא שהעמידו מימרא זו במי פירות עם מים, ולכן אין חייבים על חימוצה כרת ואינו מותר לכתחלה ולכן אינו מובן מה שגרם לרמב"ם כפי עדות בנו לחזור בו ולחלוק על כל הגאונים והרי"ף". ומחמת קושיה זו הסיק כבודו שיש ספק אם הרמב"ם חזר בו.

ראשית, אני תמה על המסקנה, דגם אם יש קושיה על הדיוק של הרמב"ם אין בזה בכדי לערער על עדות ברורה של בנו, שהרמב"ם חזר בו ותיקן בעצמו מה שכתב ביד החזקה.

ושנית, לענ"ד אכן הדיוק של הרמב"ם הוא דיוק חזק, כי דוחק גדול מאוד לפרש מימרה זו כשנלושה במים עם שמן יין ודבש. והטעם לכך הוא מה שהקשו התוספות עצמם על שיטת רבינו תם בשם הרשב"א (הוא הר"ש): "וקשה לרשב"א דחומץ האדומי חשיב ליה בפרק אלו עוברין (לקמן דף מג.) חמץ דגן גמור ע"י תערובת, ואמאי והא חומץ האדומי מפרש התם דרמו ביה שעורים, פי' משימין השעורים ביין כדי שיחמיץ היטב, והא מי פירות אין מחמיצין ואפילו אם משימין מים עמהן אכתי לא הוי אלא חמץ נוקשה". אמנם, התוספות כתבו על זה תירוץ "ואומר ר"י שהשעורים שורין במים קודם שמשמין ביין". אך תירוץ זה לכאורה דחוק מאוד, דהא אמרו בירושלמי בריש פ"ג דפסחים "וכלהון על ידי מוי" ופשט הדברים שלא מדובר כאן בעירוב שעורים מוחמצות, כפי שדחקו התוספות, אלא בעירב בזה מים בלבד. ונמצא שמהמשה מוכח כמעט להדיא שבחימוץ של מי פירות עם מים הוא חימוץ גמור. על כרחך שבמימרה של ריש לקיש שאין חיוב כרת מדובר בלא מים, וזה דיוקו של הרמב"ם¹.

ושלישית, מה שכתב כבודו שהגאונים והרי"ף מעמידים את המימרה של ריש לקיש באית בהו מים, לענ"ד נכתב אגב שיטפיה ולא דק כלל. בה"ג (סי' יא) מפרש להדיא על המימרה של ריש לקיש² "ההוא ביין שמן ודבש דלית בהו מיא כלל". וגם ר"ח והרי"ף כתבו רק לגבי המחלוקת שבדף לו ע"א שמדובר עם מים, ומשמע דהם מפרשים את המימרה בדף לה ע"א בלי מים³. הרי"ף בפ"ג הביא רק את דברי הירושלמי שמדובר באית בהו מים ולא פירש שמדובר בשעורים מוחמצות, וכן הרא"ש על הגמרא בדף לה הביא רק את דברי רבינו תם, ולא את דברי

1. לפי זה, הקושיא הייתה צריכה להיות כתובה כך לא משמע שהמימרא של ר"ל היא עם מים אלא בלי מים, ולא כפי שכתב ר' אברהם, שמשמע שתמיד הבין הרמב"ם שהמימרא היא בלי מים, והשאלה אם אין חייבים עליה כרת היא בדוקא או לא.

2. תמה אני על דבריו, בה"ג לא הזכיר כלל את מימרא ר"ל, אלא שלאחר שהביא את הברייתא בדף ל"ו ע"א שאוסרת כתב 'דקא אמרינן מי פירות אין מחמיצין ההוא ביין ושמן ודבש דלית בהו מיא כלל', אבל את מימרת ר"ל לא הזכיר, ובהחלט יתכן שהוא מסבירה כמו שא"ר, דמירי עם מים דומיא דבריתא בדף ל"ו ע"א.

3. הלשון במימרת ר"ל ובברייתא בדף ל"ו זהה - עיטה שנילושה ביין וכו', אין לשין את העיסה ביין וכו', והרי"ף העתיק בצמידות אחת לשניה, ולומר שאחת מהם עם מים ואחת בלי מים לא נראה כלל. וכן מפורש בר"ן להדיא [שהזכרת במכתבי הראשון בקצה] לפיכך פר"ת וכו' אבל ע"י מים אין חייבין וכו' אבל נוקשה וכו' וכן פירשה הרב אלפסי ז"ל בהלכות ע"י מים וכו', וכתב שם בחידושי אג"ש וז"ל אבל הרי"ף שפירש הברייתא דר"ל עם מים - גם דברי ר"ל נפרש כן ע"כ, ומפורש שפירש כן בדעת הרי"ף, וזה ההסבר הפשוט בדבריו, וכן הרשב"א בתשובה סי' של"ג פירש כן בדעת הרי"ף שמתיר לגמרי ללא מים ומימרא דר"ל היא עם מים עיי"ש.

התוספות בשם ר"י המפרש שמדובר בשעורים מוחמצות, וכן בפ"ג הביא את דברי הרי"ף שמדובר שאית בהו מים, ולא הזכיר שמדובר בשעורים מוחמצות, כך שנראה שגם הרי"ף והרא"ש אינם מקבלים אוקימתא זו. וכ"כ הבית יוסף בסי' תסב "וכן צ"ל בחומץ האדומי שנותנים בו מים, שאל"כ אינו מחמץ, וכ"כ הרי"ף והרא"ש", ומשמע שהוא סבור שעל ידי תערובת מים בלבד הוא חמץ גמור. וכן כתבו האחרונים (פר"ח, פמ"ג, בית מאיר, פתחי עולם, לבושי שרד, הגר"ז, ביה"ל בסי' תסב. אבני נזר או"ח תקלא, חזו"א קדשים מנחות לה ע"א) לדייק מדברי הרמב"ם, גם לפני שחזר בו, שהוא סובר שחייבים על זה כרת. גם באשכול (אלבק הל' פסח קנט א) ובאגודה (ריש אלו עובדיו) הביאו רק את דברי הירושלמי שמדובר באית בהו מים, ולא פירשו שמדובר בשעורים מוחמצות. ואף הראשל"צ הרב שלמה עמאר, ראש המדברים בזה להיתר, כתב (שמע שלמה ח"ו סי' ה עמ' לח) "לרוב הראשונים" גם ביין ושאר מי פירות המתערבים עם המים שבעיסה יש כרת".

ועל פי זה מובנת שפיר קושית הרמב"ם, שכיון שאין להעמיד את דברי ריש לקיש בעיסה שנלושה ביין עם מים, בודאי משמע שבעיסה בלא מים איכא איסור.



ב.

כבודו מביא שהראב"ה והמגיד משנה והר"ש מפלייש כתבו בדעת בה"ג, ר"ח וכל הגאונים שיש להתיר מי פירות בלא שימור. אך כל זה מוכיח רק מה ראו והבינו אותם ראשונים, ואין זה מונע מלומר שבעיון שלנו בגאונים הנמצאים לפנינו נגיע למסקנה אחרת. הראב"ה, הר"ש מפלייש, והמגיד משנה ככל הנראה כלל לא ראו את תשובת רב האי גאון, שהרי הם לא הביאוה⁴, וכן הם לא הזכירו את הפירוש של רבינו חננאל בכ"י ותיקן לסוגית ותיקא, ממנו עולה להחמיר, ואם היו רואים אותם אולי היו מסיקים שכיון שאין הדבר מוסכם על הגאונים אלי נפרש גם את דעת בה"ג באופן שונה, שכן מדבריו אין הכרח להסיק להקל⁵. אמנם, רי"ף גאות כן ראה את תשובת רב האי ופירוש ר"ח (שהוא כתבו בשם י"א), אך הוא אינו נמנע מלחלוק על רב האי ורבינו חננאל. ומצאנו כה"ג במקרים אחרים שראשונים סותמים שכן דעת כל הגאונים מפני שלא ראו את כל הגאונים הידועים עתה לנו. דוגמא שראיתי בחיפוש אקראי הוא דין מחוייב שבועה שאינו יכול להשבע, המובא בסוגית הגמרא שבועות מה ע"ב, דהריטב"א כתב שם בשם "כל הגאונים" דבר אחד, ובסמ"ג כתב זאת רק בשם "מקצת הגאונים", ובאמת אנו רואים

4. מלבד הרמב"ן שהביא הריטב"א לא מצאנו לשאר הראשונים שיכתבו להדיא שחייבים כרת בעירוב מים, וגם ברמב"ם אין זה מוכרח, דלא נחית לפרש עניני כרת אלא כתב הרי אלו מחמיצין. ואין לדייק מזה נגד כל הראשונים, שכתבו להדיא שהוא חמץ נוקשה.

5. המ"מ וכן הרשב"א ראו את דברי הרי"ף, שהרי הם מזכירים אותו בכל מקום, והרי"ף הביא את תשובת רה"ג הנ"ל, ואעפ"כ לא נמנעו מלכתוב שכל הגאונים סוברים שמותר ללא מים.

6. בדעת בה"ג א"א להסביר אחרת מלבד מה שכתב ההוא בין ושמך דלית בהו מיא כלל - הרי סיים ולילה ראשון אפילו בין ובשמן ודבש לחודיה אסיר למילש משום מצה עשירה ע"כ, הא בשאר ימים 'מותר' ללוש ואין שום איסור, ולכן כל הראשונים כתבו בדעת בה"ג להתיר, והם ראו בדעתו את מה שאנו רואים, וזה הפירוש היחיד שניתן לפרש בדבריו.

שאין זה מוסכם כלל בגאונים, ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך חשוד על השבועה הערות 695-700.



ג.

רב האי כתב בתשובה (מובאת בשערי תשובה סי' רצב) לגבי חיטים קלויות שהניחו ביין, "ומאי חששא דלמא אישתייר מיניה מאי דלא איקלי שפיר, חששא רחוקה היא". ומסגנון דבריו משמע להדיא שאם לא היו קולים את החיטים איכא איסור. ונראה שכך הבין מדבריו הרי"ץ גיאות, דלאחר שהביא את דברי רב האי (בהלכותיו עמ' רפא) הוא מסיים "ואנו אומרים כיון דקיי"ל דמי פירות אין מחמיצין לא שנא חטין ושעורין כשהן חיין לא שנא כשהן קלויין", משמע שרב האי לא אמר כמוהו, ובא לחלוק⁷, וכן סגנון דבריו במחלוקתו על גאונים במקום רבים, וכן כתב בהערות דבר הלכה על הרי"ץ גאות שהוא בא לחלוק. ומה שרי"ץ גיאות לא הביא דבריו לאחר מכן כשמדבר על עיקר האי דינא שמי פירות אין מחמיצין אינה ראייה, שהרי הוא כבר הזכירו לפי כן, והוא סובר שאין לנקוט כך לדינא.

ועתה מצאתי שכ"כ להדיא בדעת רב האי הרב אלברצלני, כמובא בתשובות הגאונים - שערי תשובה סימן צג אחרי תשובת רב האי: "והרב ברג'לוני ז"ל אמר האי דכתב גאון בחיטי דקלנהו הוא דקא שרי, שהאפוי והמבושל אינו בא לידי חמץ, אבל אי שוי לישא בההיא חביטא דחמרא כדי לעמוד בפני הנקב או כיוצא בזה אסיר ההוא חמרא בפסח, וכן נמי המוריס וכותח הבבלי כיוצא בזה".

וממה שכתב בתחילה שההיתר הוא דוקא משום שהאפוי אינו מחמיץ מוכח שהאיסור בסיפא אינו דוקא בבצק אלא כל היכא שלא אפאו⁸.

ולכאורה קשה על רב האי, שהרי בפסחים לט ע"ב אמרו שאין למלול את הקדירה בקמחא דאבישונא שמא לא נקלה היטב, ומדוע כתב שאין לחוש לזה שלא נקלו החיטים היטב, לכן נראה שההיתר שלו מבוסס על מה שמי פירות אין מחמיצין, שהוא מפרש שאינו מחמיץ חימוץ גמור, ולכן דוקא לגבי נתינה ביין אמר שאין לחוש, אך מכל מקום אם החיטים לא נקלו היה אוסר.

ומאחר שזו דעת רב האי מסתבר לומר שזו גם דעת רב שרירא גאון שהבאת בדבריו, שכן הוא כתב רק שמותר ללוש בשמן, אך הוא לא כתב להתיר ללוש בשמן ומי פירות ללא שימור⁹.



7. נכון שבא לחלוק, אולם אפשר לומר שחולק רק על הקלויין, שגם בזה אוסר אם יש מים, וכבר כתבתי שיתכן מאוד שרב האי הטיב להם אפילו על צד שיש מים ביין, כמו שמצוי, ולא רצה להיכנס לפרטים, אלא כיון שהם קלויים מותר בכל גוני, ואם אינם קלויים היה חוקר אם יש מים או לא. ואין די בדיוק קל זה בכדי להוכיח שרה"ג חולק על כל הגאונים שלפניו ועל אביו.

8. לפי מה שכתבתי, דמייירי עם מים, אין ראייה כלל.

9. לשון רב שרירא אם תרצו להנצל מידי איסור תלושו אותם בשמן לבדו ללא מים, ופשט הדברים נראה שבשמן לבדו אין איסור כלל, וכך נראה שהבין הריצ"ג, דהא הביאו יחד עם שאר הגאונים, שכתבו להדיא להתיר מי פירות ללא מים אף ללא שימור.

ד.

במאמר בגליון כז הבאתי את דברי רבינו חננאל בדף לט ע"ב בפירוש ענין ותיקא לפי כתב יד ותיקן. כתבתי שכיון שהוצרך להעמיד באופן של חליטה משמע שבבישול אין לדעתו היתר לכתחילה. כבודו מפקפק בעצם הפירוש הזה אם הוא בכלל מהגאונים. אך ראה בהקדמת רבינו חננאל החדש שכתב יד זה הוא מהימן ביותר והוא משלים את המקומות שרואים בכתב יד מינכן חסרונות¹⁰. ובודאי שפירוש זה הוא מהגאונים, שהרי דברים אלו הובאו גם ברי"ף גאות בשם י"א, והרי"ף גאות חי בזמן רבינו חננאל והוא מקביל לסוף תקופת הגאונים. ומה שהעיר כבודו שהוא סותר למאי דפירש רבינו חננאל לפני כן שהיתר הותיקא נובע מדין מי פירות אין מחמיצין, לענ"ד אין זו סתירה. גם לפי פירוש זה היתר הותיקא נובע מדין מי פירות אין מחמיצין, והשאלה היא רק האם מדובר במאכל שנעשה בבישול או בחליטה, וגם אם מדובר בבישול אין הכרח להסיק מזה שמי פירות לא מחמיצין כלל, אלא רק שהם אינם מחמיצים בבישול¹¹. ובכלל נראה שמצוי ברבינו חננאל שני פירושים כשאנו כותב להדיא שמדובר בשני פירושים (לדוגמא, כך נראה מדבריו ביומא כח ע"ב בעניין משחרי כתלי).

ואכן, גם רש"י עצמו ביאר בדיון זה שהוא תלוי במי פירות אין מחמיצין, ואפשר שלדעתו נמי מדובר בחליטה, או שנאמר, כפי שהבאתי פירוש ראשונים אחרים בדעת רש"י, שלגבי בישול במי פירות מקלים. וממילא גם אין ראייה ממה שהרי"ף תלה דין זה בזה שמי פירות אין מחמיצין, דמה שנפרש ברש"י נפרש גם ברי"ף.

ומה שרבינו חננאל והרי"ף כותבים שבדף לו מדובר עם מים אינו מוכיח שלדעתם מי פירות בלא מים מותרים, כי אפשר שכתבו כך רק כדי ליישב את התמיה, איך אנו אומרים בדף לו שהם מחמיצים כמו מים או מהר יותר מאשר מים, בעוד שאמרנו לפני כן בדף לה שהם לא מחמיצים כמים, ולזה אמרו שבדף לו מדובר עם מים. ומעתה, לכל היותר נאמר שיש לנו ספק מה דעת רבינו חננאל¹² והרי"ף לדינא, אבל בדעת רב האי נראה על פי תשובתו על החיטים הקליות, כפי שכתבתי בתחילה, שדעתו להחמיר לפחות היכא ששהה ביין זמן רב¹³. ובימינו, המצה עשירה נעשית ללא שימור כלל, לכן לפי רב האי יש לאוסרה כי דינו כשהה ביין זמן רב.



10. זה שהוא כתי"י טוב יותר מבחינת החסרונות זה לא אומר שלא נכנסו בו גליונות, ואדרבה מזה שהרי"ף הביא פירוש זה בשם י"א, ולא בשם ר' חננאל כמו שהביא בדף צ"ד שהעתיק את כל לשון רבינו חננאל שיש לפנינו - זה אומר שהוא שהיה בדור ממש סמוך לר' חננאל לא גרס כן בר"ח, וא"כ זה גיליון. וכן הערוך, שדרכו להביא בסתמא את פירוש ר' חננאל, העתיק כדרכו בסתמא בערך ותקא את הפירוש של ר"ח לפנינו ולא הזכיר את הפירוש השני, וזו ראייה ברורה שזהו גיליון ואינו פירוש ר"ח המקורי. ועוד, המילה סמבוסך וזה היא כפי שציינת.

11. כוונתי היא שאין לדייק מהפירוש של חליטה שללא חליטה אלא בבישול מחמיצין, דאפשר שנחלקו רק בביאור הדבר, וראיה לזה, שאם הפירושים היו חולקים בעצם היה צריך לציין זאת שיש מחלוקת בדיון.

12. לשון ר"ח מכאן ואילך מותרים - משמע לגמרי, דלא בא לסתום אלא לפרש, וכן הבין הרי"ף שהביאו בסתמא יחד עם שאר הגאונים שמתירים גם ללא שימור. וכבר כתבתי שגם המנהיג הבין כך בר"ח, וזו ההבנה האמיתית בדבריהם, ועכ"פ אני נסמך בענין זה על דברי הראשונים בדעת הגאונים, ואתה מדייק דיוקים שאינם מוכרחים נגד הראשונים במקום שהם ראו את כל מה שאנו רואים.

13. כבר כתבתי שאינו מוכרח כלל.

ה.

גם דעת הריב"א לאסור כששהה ביין זמן רב, כמפורש בשמו בדברי תוספות רבינו פרץ (לו ע"א ד"ה עיסה) "דמכל מקום מי פירות לבדם מחמיצין כשנשתהו זמן מרובה". וכן הובא ברבינו ירוחם (נתיב ח"ג) בשמו של הריב"א, וכן הובאה דעה זו במהר"ם חלאווה "או אין מחמיצין כ"כ מיד כמים".



ו.

ולגבי דעת הרמב"ן. בחידושי רבינו דוד בונפיד (על דף לה ע"ב) פירש דריש לקיש אסר עיסה שנילושה ביין שמן ודבש ללא שימור מחשש שמא ילוש כך גם היכא שיש מים וסיים על פירוש זה "אבל עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש על ידי מים חייבין על חמוצה כרת, שאע"פ שאמרו שעיסה שנתחמצה בתפוחין היא נוקשא, לענין תודה הוא שאמרו כן, לומר שאינה מן המובחר... כך אמר לי הרב מורי נ"ר. אבל בפרק קמא דחולין (כג ע"ב) כתבה בלשון אחר שחמוץ של תפוחים הוא גרוע יותר מנוקשא של שיאור והוא פסול לתודה אע"פ שאין השיאור פסול כדאיתא התם בפ"ק דחולין, ולפי זה יש לנו לומר שמה שאמרנו כאן שאין חייבין על חמוצה כרת הוא שלשין את העיסה במי פירות על ידי מים...".

כבודו כתב שמה שכתב בתחילה הוא דעת עצמו, והפירוש השני שבסיפא הוא על פי הרמב"ן בחולין, והוא עיקר דעת הרמב"ן. אך לענ"ד פשטות הענין היא להיפך. מתחילה הביא את מה שאמר לו מורי הרמב"ן לפרש בדברי ריש לקיש, שמדובר בלא מים ואיכא איסור, ואין לפרש עם מים, כי בכהאי גוונא הוא חימוץ גמור שיש עליו כרת, ומה שאמרו במנחות נד ע"א שהוא נוקשה, הכוונה רק שאינו מן המובחר. גם אם נדחוק שמה ששמע מהרמב"ן הוא רק את הפירוש לסוגיא במנחות, נראה מדבריו שהרמב"ן אמר לו כך כדי להבהיר לתלמידו למה אין סתירה לפירוש שדברי ריש לקיש נאמרו בלא מים, ועם מים הוא חימוץ גמור. ואח"כ אמר רבינו דוד מעצמו שעכ"פ לפי מה שכתב הרמב"ן בחולין, שאפשר גם לומר שנוקשה בפירות גרע משיאור, יש אפשרות לפרש אחרת גם את דברי ריש לקיש, אבל מכל מקום הוא לא כותב ששמע ממורו הרמב"ן פירוש אחר לדברי ריש לקיש, ואין כל הכרח שבגלל מה שפירש הרמב"ן בחולין יחזור בו ממה שפירש בדברי ריש לקיש. וגם בחולין הוא לא כתב שכך העיקר אלא כתבו כעוד (פירוש). אפשר רק לומר שבגלל פירושו בחולין אין הכרח לפרש את ריש לקיש כפי שפירש בתחילה, אך אין זה אומר שהרמב"ן עצמו חזר בו מהאיסור ללוש בלא שימור במי פירות בלבד¹⁴.

ולפי מה שראינו לעיל מדברי בה"ג, ר"ח והרי"ף דמשמע להם שריש לקיש מדבר בלא מים, ועם מים הוא חימוץ גמור, וביארתי שהוא משום שכך עולה מהירושלמי וסתימת הבבלי שלא מדובר בפ"ג בשעורים מוחמצות, לענ"ד לא מסתבר שהרמב"ן יחזור בו מיסוד זה בגלל האופן הנוסף שכתב לפרש על הגמרא במנחות. וכן נראה מלשון רבינו דוד שדבר זה היה פשוט

14. לפי דעתי לאחר העיון בדבר ר' דוד הוא כמו שכתבתי בתחלה ואין טעם להאריך בזה, והבוחר יבחר, מה גם שהריטב"א מסייע לזה.

לרמב"ן בתחילה בלא כל קשר להבנה שלו בגמרא במנחות, אלא שהוא רק בא ליישב את הגמרא במנחות שלא יקשה ממנה על ההבנה הפשוטה שעם מים הוא חימוץ גמור. ולפי זה נראה לענ"ד שכשהוא פירש בחולין באופן אחר את הגמרא במנחות הוא לא בא לעקור את ההבנה שעם מים הוא חימוץ גמור אלא שלפי פירושו שם מדובר במנחות בלא מים, ולכן הוא נוקשה גרוע. וכפי שנראה מרבינו ניסים המובא בראבי"ה סי' תסח שמבין בגמרא מנחות שמדובר בלא מים (רבינו ניסים סובר שבלא מים לדינא גם לא חשיב נוקשה, ולכן הגיע מכח זה למסקנה שהגמרא במנחות אינה להלכה).



ז.

במאמר שבגליון כז עמ' סט מניתי ראשונים שחששו לרש"י, ואין כוונתי לומר שהם הכריעו בדבריו, לכן אין להקשות עלי ממה שחלקם לא אמרו הכרעה כרש"י. כל כוונתי הייתה שמסגנון דבריהם של הראשונים נראה שהם סברו שיש להמנע מללוש במי פירות בלי שימור.

אמנם, מה שכתבתי על הפיוט המובא באו"ז (ח"ב סי' תנו) כאילו הוא של ר"א הקליר זו טעות (והעמידני על כך ידידי, הרב דוד מונק), אלא מדובר בפיוט של רב יוסף טוב עלם. ומכל מקום גם הוא מקביל לסוף תקופת הגאונים (הוא בן דורו של הרי"ף), ויש להתחשב טובא בדבריו. וכבר כתבתי שלענ"ד מסתימת לשונו שמותר ללוש לאחר היום הראשון משמע שאין הבדל בין לישא במים ולישה במי פירות בלבד, ולכן צריך שימור בזה ובוזה, ולא כפי שהבין האו"ז¹⁵.

לשון תוספות חכמי אנגליה (פסחים לה ע"ב ד"ה ומי פירות): "ומי פירות אין מחמיצין, הוי מן התורה אבל מדרבנן מחמיץ. ורי"ף בן אברהם היה נוהג בו היתר, ושוב חזר בו רי"ף"¹⁶. ואינו מובן לי כלל למה כתבת שתוספות חכמי אנגליה מסיק בזה להיתר ושכן עשה רבו¹⁶.

ובעץ חיים של רבי יעקב חזן מלונדריץ (עמ' שיד) כתב מה שמובא גם בסמ"ג:

"אבל ר"י כתב בתשובה שירא להקל שהרי הירושלמי אחד המחמיר כדאיתא: חד מן אילין דבי ביראי הוה ליה גרבא דמשחא, פירוש אוצר חיטי, אמר ליה רבנן זיל גרוף מה שתחתיו. ובמי ביצים נסתפק רש"י אם מחמיצין שנמנפחין העיסה. ומכל מקום מה שמותר ללוש במי פירות אינו בלילה הראשון, דהויא מצה עשירה.

15. גם זה תמוה שהר"ש מפלייזא דנחית טובא לפרש את כל הפיוט הנ"ל הבין בדבריו דס"ל להתיר, ואתה חולק עליו ללא הכרח אלא בדיוק קלוש שאינו מוכרח כלל.

(א). הרב שמואל טל (פסח סי' ז) העיר שבתוספות רבינו פרץ בדף לו ע"א הביא אותו מעשה על הריב"א – רבינו יצחק בן אברהם, וכתב שכנראה הוא ט"ס בתוספות רבינו פרץ. אך המעיין יראה ששם לא הביא את המעשה הזה, שהיה נוהג היתר וחזר בו, אלא ציין מה שהבאתי לעיל, שהריב"א אסר אם שהה ביין זמן מרובה. ובדף מא ע"ב כתבו בתוספות רבינו אנגליה אחרי הבאת דין על מים שלנו מהריב"א שכך התיר הרי"ף ללוש ביין אעפ"י שאי אפשר ליין בלא מים, וסיימו "האי וכן ביין לא שמיע לי, כלומר לא סבירא לי ר"מ". ונראה ששם הכונה לריב"א, שהוא אסר רק בשהה בזמן מרובה והתיר ללוש ביין, וההוספה של הר"מ היא מבעלי תוספות אנגליה שהם פסקו לדינא כרש"י, ולכן פקפקו בהיתר של הריב"א.

16. כוונתי היא למה שכתב בדף ל"ו ע"א וז"ל בלא מים מותר דמי פירות אין מחמיצין, ומטעם זה התיר ר' שיכולת חטים בחבית יין תפוחים דלא שגא דבש תמרים ולא שגא דבש דבורים אין מחמיצין ע"כ, ושם מדובר בשהה והתיר, וכנראה שגם הוא ליקט מכמה מקומות וא"כ אין להביא ראיה מדבריו.

בישל חטין במים, כגון ריפות וקמח, כגון לביבות ונתבקעו בתבשיל חמץ גמור. לא יקלה בשמן על המחבת אבל מבשל הפת והקמח הקלוי. ואם הרתיח המים ואחר כך השליך לתוכן הקמח מותר, שמתבשל מיד קודם שיחמיץ. ובשנער ובספרד ובכל המערב אוסרין, גזירה שלא רתיח המים יפה".

חזינן דהביא את דברי הר"י בתשובה למעשה שחשש להחמיר, והספק של רש"י שהביא הוא גם לשיטתו דמי פירות מחמיצין, דיש להסתפק האם ההתפחה של מי ביצים, אע"פ שעשאה במהירות, כבר נחשבת החמצה, וכמפורש בתשובת רש"י שבמחזור ויטרי שזה היה הספק שלו. ומה שסיים בעץ חיים "מכל מקום מה שמותר ללוש במי פירות אינו בלילה הראשון" אינו שולל מה שכתבתי דנראה שנוטה למעשה להחמיר בזה, דהלשון "מכל מקום", מתפרשת שהכי קאמר- מכל מקום גם המקלים מסכימים שבליילה הראשון אסור. ויש להביא ראייה שנוטה למעשה להחמיר ממה שהביא מיד אח"כ את דברי הרמב"ם בפ"ה ה"ג, אך השמיט מה שכתב בה"ד שבו התיר לבשל במי פירות, ומשמע שהשמיט זאת כי למעשה חשש להחמיר, וכדעת הר"י המובא בתחילת דבריו¹⁷.

אמנם, באו"ז (הנ"ל) כתב שדעת הר"י כר"ת להקל, אך כתב זאת על פי דברי ר"י המובא בתוספות פסחים, ולא הזכיר את תשובת הר"י למעשה, ובפשטות נראה שבתוספות כוונת הר"י היתה רק ליישב את הקושיה על רבינו תם, אך למעשה חשש להחמיר¹⁸.

זו גם פשטות דעת התוספות במנחות, שבתור הוראה כתבו שלמעשה יש להחמיר, ומה שסיימו אח"כ בקושיה אינו ראייה, כי קושיה אפשר לישב, ובפרט לפי מה שכתבתי שהיישוב עולה גם לפי מה שכתבו הם עצמם בתחילת דבריו, שיש בזה סוגיות חלוקות. ולכן אין זה בגדר תיובתא. וגם אם בפסקי התוספות לא הבינו כך, פשט התוספות נראה כפי שמצאנו בתשובת הר"י.

גם בדעת הראב"ד, כתב הרב שמואל טל (פסח ס' ז) שהראב"ד הרבה לחזור בו וההשגות נכתבו בסוף ימיו, וגם אם נאמר כדברי כבודו, שהראשונים החשיבו יותר את דבריו בחידושו, מכל מקום למעשה נראה מההשגות שהראב"ד עצמו לא היה מורה בזה להיתר.

ובדעת הר"ן כתבת להוכיח שמה שעולה מהתשובה לחוש לרש"י והרבה מהמפרשים נכתב לפני חידושו, כי הר"ן מזכיר כאן את הדיוק הלשוני מדברי ריש לקיש בעוד שלפי רבינו תם קושיה זו מתורצת. ולענ"ד אין זו ראייה כלל, כי כבר ביארתי שאכן דיוק לשונו של ריש לקיש הוא קושיה אלימתא על רבינו תם, וגם דעת רש"י אינה דעת יחיד.

ובדעת אורחות חיים הבאתי מה שציין בהל' חמץ ומצה אות נו לשיטת רש"י וכתב "ונראה מדעת זה שצריך להיזהר מאוד כשלשין בפסח בשמן ודבש ושאר משקין אפי' בלא מים שאין ראוי להקל להשהותן בעיסה כדי שלא יבא לידי חמוץ ונוקשא בעיניה ע"כ". וכתבת שבדרך כלל אין לומר מה דעת האורחות חיים כיון שהוא מלקט, וגם כאן במקומות אחרים הביא דעת

17. לפי דעת, המעיין בכל דברי העץ חיים יראה שדעתו להתיר, והבוחר יבחר.

18. הסמ"ג כתב שהר"י בתוספות כתב שהוא 'היתר גמור', ולפ"ז אפשר שהתשובה כתבה לפני שכתב את תוספותיו, ועכ"פ ספק הוא בדעת ר"י.

המקלים. אך בנידון דידן נראה מלשוננו שיש כאן חוות דעת למעשה שנכון לחוש לרש"י ואינו רק מביא את הלשון שכתב רש"י. גם כבודו בהמשך מסתמך על מה שכותב האורחות חיים על לישה בביצים כהכרעה שזו דעתו.

ועוד הבאתי מה שכתב בצרור החיים, והתכוונתי למה שכתב (דיני הלישה והאפיה אות ד) "ויש שהיו אוסרין נמי אפילו בלא מים משום דטעמם שהם מחמיצין ורי"ף ז"ל (הוא מורו רבינו פרץ) אמר איכא מאן דאסר ואיכא מאן דשרי", ונראה שמסקנת דבריו להחמיר מספק. וכבודו הביא ממה שכתב (מובא בקובץ שיטות קמאי לפסחים קיד ע"א) "התאנים הנמצאים באלו הארצות שמשמין אותם בתוך הקמח, מורי הר"ף ז"ל היה נוהג בו איסור, ונראה כדבריו ז"ל, ואע"פ שאמרו מי פירות אין מחמיצין הא יש מי שסובר שמחמיצין, ועוד שהקמח הוא בעין ולח ונדבק בחיך, ועוד דכשאמרו אין מחמיצין לענין כרת אמרו אבל איסורא דרבנן איכא כפי דעת מקצת המפרשים (נ"א הגאונים ז"ל¹⁸)". וכתב כבודו שאסר רק בצירוף כל הטעמים, אך לענ"ד יש כאן למעשה רק שני טעמים, ומשמע שלדעתו יש לצרף דעה זו לאסור אפילו בדיעבד, ולא כסוברים שאין להתחשב בה כלל.

ועל מה שהבאתי מהגהות סמ"ק אות ו', שכתב שאין לעשות מצה עשירה דגורין אין בה מים אטו יש בה מים, כתב כבודו שגם זה אינו מדויק, דאין זו גזירה שגור אלא מיירי רק באותו ענין של סעודה שלישית, שכיון שכל שבוע אינו מקפיד לעשות למה יכניס עצמו לדבר זה שיש בו חשש שאולי יעשה עם מים, אבל בעלמא בכל השבוע מי שרוצה לאכול לא אסר עליו.

ולא הבנתי סברה זו, דודאי מה שיש לחוש לו בסעודה שלישית יש לחוש בו כל הפסח. ואף שבמקומות אחרים מדבריו עולה להתיר בדיעבד או שיש על מה לסמוך, עכ"פ מדבריו עולה היסוד, שהתבאר אח"כ ברמ"א, שכאשר דנים בלכתחילה אין להתיר כי יש לחוש לכך שיוסיפו בטעות מים.



ח.

כבודו סיכם שלמעשה נשארו מכל הראשונים שמנתי רק רש"י, ראב"ן, המנהיג, הרמ"ך, ההשלמה והמאורות, ואולי גם הרמב"ם. וכנגדם מנה בין המתירים את הרי"ף, העץ חיים, ריב"א, ר"פ, והרמב"ן, ותוס' חכמי אנגליה, והסמ"ג. אך לענ"ד לפי האמור לעיל כל מי שמנתי בין החוששים לזה יש למנות, בעוד שמהראשונים שמנה כבודו בין המתירים, בכל המצויינים כאן נראה שדעתם למעשה בעוגיות שעושים בימינו ללא כל שימור מחימוץ לחוש ולאסור¹⁹ (הריב"א, הרמב"ן ותוספות חכמי אנגליה מכריעים לאיסור, ומהאחרים שלא הכריעו להתיר נראה שחוששים לאסור).

ולמעשה, כפי שהדגשתי בתחילה אין בדיון על כל ראשון וראשון נפק"מ כי עיקר הסיבה שלענ"ד ראוי גם לספרדים להחמיר היא שהרמב"ם חזר בו, ודבר זה ברור ללא כל ספק. אמנם,

(ב). לפי הנוסח 'הגאונים', יש כאן סמך נוסף למה שכתבתי שרב האי ור"ח אוסרים ואולי גם בה"ג.

19. לא יהא אלא ספק בדעתם [מה שלפי דעתי אין ספק וכמו שכתבתי] – מ"מ ודאי שרוב המוחלט של הראשונים והגאונים מתיר להדיא, ואין ספק בדעת חלק מהראשונים מוציא מידי ודאי של רוב הראשונים.

כבודו כתב שגם אם היה רואה הב"י את דברי ר' אברהם והיה מקבלה לאמת – לא היה חושש לה כלל נגד המנהג הפשוט שנהגו בספרד, אך לענ"ד אין זה פשוט כלל לאור החשיבות הרבה שמייחס הב"י לדעת הרמב"ם, וסביר שהיה אומר אמנם נהגו כך כי לא ידעו שהרמב"ם חזר בו, אך עכשיו כשנודע לנו הדבר יש להחמיר. כפי שכתב הרב עובדיה יוסף בהסכמה לשו"ת פאר הדור שבהוצאת בנו, שאם מוצאים תשובה של הרמב"ם שלא היתה ידועה לב"י יש להחמיר כוותה.²⁰

ט.

לענין מה שהזכרתי שיש ראשונים שהקלו במי פירות אך החמירו בביצים, וגם אצל הספרדים יש שנהגו להחמיר בביצים, אכן יש לדון על כמה פרטים שלא כתבתי במדויק, וכפי שהערת, אך העיקר שבאתי להוסיף בזה הוא שיש ראשונים שמחמירים בביצים למרות שהקלו במי פירות. וכבר הזכרתי בספרי שכן כתבו הריטב"א והסמ"ג²¹, ויש מקומות שהחמירו בכל מי פירות אצל הספרדים²², ובפרט לגבי ביצים. אמנם, כפי שכתבת הברכ"י לא כתב שמנהג ירושלים להחמיר בביצים (אני נגררתי בזה אחרי מה שכתב בבנין אב), אלא רק העתיק את דברי מורו הנחפה בכסף שכתב שטוב לחוש לספקו של רש"י. אולם, עכ"פ ברור שהביא את דברי רבו כהוראה ולדעתו אין זו רק חומרה, כי במורה באצבע אות רטו כתב להלכה למעשה להחמיר, ולא כתב שהוא בניגוד למנהג, ואביא את לשונו שיש בה גם חידוש לגבי ברכת מצה עשירה: "שהמצה שהיא לחמו בפסח אף אם תהיה עשירה אינו יכול לומר בה מזונות ודינה כלחם כי לחמו הוא, לכן ישתדל שיהיה שינוי במצה שאוכל בבקר (לאחר הקידוש) ולא תהיה ממין המצה של הסעודה כגון שתהיה בבצים. אמנם אם היא בבצים צריך שיהיו ביצים לבדם ותהיה נעשית מהרה יותר משל מים, ולא יערב בה יין לחוש לספיקו של רש"י ז"ל".

אמנם, הנחפה בכסף גופו כתב וז"ל ומנהגן של ישראל תורה היא וכו' וכיון דהפוסקים המפורסמים הכריעו להקל כותיהו נקטינן 'פוק חזי מאי עמא דבר' ומ"מ טוב לחוש וכו' עי"ש, ולפי זה כתב כבודו שהוא עצמו העיד שנהגו להקל, ואם כן גם במקומו בירושלים נהגו להקל בזה.

20. אינו ענין כלל, דהכא יש רוב גאונים וראשונים שמתירים ומנהג ברור בספרד להתיר ולמה שיחזור משום הרמב"ם, וראיה לזה מענין חזר ונעזר שאף שידע שדעת הגאונים והרמב"ם להחמיר כתב בסתמא בסי' תמ"ז להקל, ואף עם הסתירה שיש מסי' תמ"ב וכו' מ"מ עיקר דעתו להקל, ואף ששם יש דעות שלכתחלה ס"ל להחמיר – זהו משום שכך דעת הגאונים בנוסף לרמב"ם, וגם אין מנהג ברור להקל, אבל כאן שהגאונים לא ס"ל כרמב"ם [לפחות רובם, בזה גם אתה מודה] וגם המנהג כדעת רוב הראשונים המתירים – בזה שרי אפילו לכתחלה ואין סיבה שהיה הב"י חוזר בו.

ג. מהסמ"ג נראה שנוטה לאסור כי לא ציין שר"ת היקל. אבל הריטב"א שהזכרתי כמחמיר לא החמיר דוקא בביצים, אלא בכל מי פירות, כפי שמבואר בתוספות חכמי אנגליה שהבאתי לעיל. הרשב"א (ח"א סי' תנד) נשאל על טיחת העיסה בביצה וכתב "והרבה מן הגאונים אסרו בין לקטף ובין לוש, וכן אסרו מגדולי המורים האחרונים, וכן אנו נוהגים לאיסור", אך נראה שכוונתו באיסור ללוש הוא כדין כל פירות, כלומר אם לשים עיסה שיש בה מים וביצים.

ד. וכפי שכתבתי במאמר על מנהג איזמיר בכל מי פירות, וכן כתב כפה"ח תסב, מא שיש מקומות גם אצל הספרדים שהחמירו במצה עשירה, ובפקודת אלעזר תסב, א אסר ללוש בתפוזים.

אך לענ"ד אין דבריו בגדר עדות על מנהג ירושלים, כי דבריו מוסבים על מה שכתב הב"י להקל בגלל שכך נהגו, ולא כתב שהוא עצמו ראה שנהגים להקל בזה²¹, ולמעשה הוא כותב שטוב לחוש ולהחמיר בזה²². ובנתיבי עם (תסב, ב) כתב שבירושלים נהגו ללוש ביין או בשמן, ורק בחו"ל ראה שלשים בביצים, ושפיר כתב על זה בבנין אב (ח"ד סי' כה) שמדבריו משמע שבירושלים לא נהגו להקל בזה.



י.

בענין בשר שיש בו סירכא לא כתבתי את דעתי, אלא את דעת הרב שמואל אליהו, דסבר שהוא קל מענין מצה עשירה, דאזיל בשיטת אביו הסוכר שהקובע בענין מנהגים הוא מה שנהגו בפועל בדורות האחרונים יותר ממה שנהגו לפני מאות שנים, וזה יסוד המחלוקת בינו לבין שיטת הגרע"י, גם במה שהוא מתחשב יותר במנהגים על פי הקבלה והבא"ח. הראשל"צ הרב מרדכי אליהו זצוק"ל סבר שבפועל נהגו גם הספרדים להקל בבשר שיש בו סירכא בכמה מקומות²³ לכן הוא היה מיקל בזה בשעת הדחק (כגון בצבא)²⁴. ואכן, מבחינת תוקף המנהג נראה שאצל האשכנזים ענין מצה עשירה בדורות האחרונים נקבע כאיסור חזק ומוסכם יותר מאשר בשר שיש בו סירכא אצל הספרדים²⁵.



יא.

בנידון חובת הרב המשגיח להזהיר את העם, הצורך באזהרה בענין מצה עשירה לאשכנזים הוא גדול יותר מאשר ענין הסירכות, כי בענין הסירכות גם האשכנזים ידוע שמחמירים לכתחילה ואין הבדל כ"כ גדול בין אשכנזים לספרדים²⁶, בעוד שבענין מצה עשירה אצל האשכנזים יש מנהג חזק המיוסד על שיטת ראשונים חשובה והחשש למכשלה מצויה, כי יש

21. המעיין היטב בלשונו יראה שאינו כן.

22. המעיין בדבריו יראה שכתב להחמיר בזה משום שהביא ג' פוסקים שאוסרים נגד ג' שמתירים, אבל אם היה רואה שרוב הראשונים מתירים - יתכן והיה משאיר המנהג על כנו ולא כותב שנכון להחמיר.

23. עי' בכה"ח ביו"ד סי' ל"ט אות ר"כ ורכ"א שבבגדאד [מקום מוצאו של הרב מרדכי אליהו] וכן בירושלים נהגו הספרדים לאסור כדעת מרן, וע"ע בארץ חיים שם שהעתיק את דברי השל"ה והפר"ח שהעידו שמנהג א"י לאסור כדעת מרן, ולא כתב שהמנהג בזמנו אחרת. וכן העתיק דבריהם הנתיבי עם שם, ומבואר שעד דורו של הרב מרדכי אליהו נהגו הספרדים כדעת מרן, ואם ראה ספרדים שקונים בשר כשר זה עפ"י הטעות שעשו בזמנו, וכפי שהעיד הכה"ח שכיון שעשו כשר וגלאט התחילו לקנות בלא ידיעה את הכשר, אבל לא לזה יקרא מנהג להקל.

24. גם מרן הגרע"י זצ"ל היה מיקל, אבל משום ס"ס ולא משום שלא נהגו כדעת מרן.

25. מצד האמת מי שיאכל מצה עשירה [לא משנה מאיזו עדה] לא יקבל בשמים עונש כמו מי שיאכל בשר שיש בו סירכא, וזה מה שחשוב ולא מה שהתקבל אצל האנשים. ולפי דעתי הדבר פשוט שעדיף לאשכנזי לאכול מצה עשירה ובשר חלק מאשר בשר שיש בו סירכא ולא לאכול מצה עשירה.

26. אני דיברתי על הבשר הכשר המשווק בהשגחת הרבנות שהוא ע"י מיעוץ, וכבר כתב הכה"ח שם שהספרדים טועים וקונים זאת מחמת שגם האשכנזים הרבנים קונים, והדבר ברור עד היום שכולם קונים גם ספרדים שאינם מדקדקים כ"כ משום שכתוב ע"ז כשר, ואם היה כתוב ע"ז 'טרף לדעת השו"ע' - הרבה מהספרדים ודאי שלא היו קונים.

אנשים רבים ותמימים שרוצים להחזיק במנהג אבותיהם, ובפרט בזה שהוא חומר יותר מקטניות, אך אינם יודעים כלל מה המנהג במצה עשירה, וכשלא כותבים על מצה עשירה כל אזהרה לאשכנזים מכשילים אותם. זה למעשה היסוד לכך שהרב עובדיה יוסף בעצמו ביחוד דעת ח"א סי' י כתב שבזה צריכה להיות הודעה מפורשת וברורה להזהיר את האשכנזים, אלא שבפועל הדבר לא נעשה.

ומה שהציע כבודו לכתוב 'למהדרין לספרדים' לענ"ד תמוה, דהא ודאי אינו מהדרין כשאינו מצה שמורה²⁷, ובפרט לא מובן איך נכתוב למהדרין על דבר שרבים מהפוסקים חששו ואסרוהו, שהרי גם לפי דבריו יש לפחות ספק בדעת הרמב"ם בזה, וכמה וכמה מהראשונים אסרוהו.

ונגד מזה מכשלה נוספת, ששמעתי שכיון שנתנו הכשר לפפושדו חייב הבג"ץ את כל הרבנויות נותני הכשרות לתת הכשר למפעל שמבקש זאת. בעלית מיצרים ממתק הנקרא "עד חצות", שם הזהה לחלוטין למוצר של כל השנה, וידוע לכולם שבאופן כללי לעלית יש הכשר טוב והם מקפידים גם על אבקת חלב ישראל. המשגיח מטעם הרבנות נצרת עלית אמר לי שעכ"פ מקפידים שיראה שונה בצורתו, אך בסופו של דבר נראה שההמון לא יודעים כלל להיזהר בזה, כי הוא נראה כממתק בעלמא, ולא כולם בקיאים בכל צורה של ממתק.

אמת, שגם בענין בישול גויים צריכה להיות אזהרה ברורה, במוצר שכשר רק לאשכנזים, אם כי בזה יותר ברור שהאיסור רק מדרבנן, ודומני שכיום במפעלי תעשייה בדרך כלל כל הבישול הוא על ידי ישראל, והבעיה היא יותר במוצרים של קייטרינג, ובזה הגרע"י (יחווה דעת ח"ה עמ' רמב) סבור שאפשר גם לספרדים להקל בדיעבד כשמדובר בשכירים של יהודים²⁸.

ובענין חדש בחו"ל, אין הכי נמי שיש להודיע על כך כמו במצה עשירה, ואותו הכשר של ou שיש עליהם יש גם על מצה עשירה של ראשון לציון בלא שתהיה אזהרה ראויה.

ומה שכתב כבודו להעיר על המשנה ברורה שכתב אין להקל לאשכנזים גם לחולה וזקן בלא שימור שלא משמע כן מסתימת הרמ"א וערוה"ש, לענ"ד אינו מספיק כדי להקל בזה, שכן סתמא דמילתא הוא שזו כוונת הרמ"א כי אין סיבה להקל להם ללא שימור, שאין בזה צורך רפואי, ולכן מסתבר שכוונת הרמ"א וערוה"ש כדברי המ"ב.

לסיכום²⁹: גם לספרדים הנוהגים כפסק השו"ע ראוי להמנע מללוש לכתחלה קמח במי פירות, ובפרט בביצים. ונראה שבירושלים בדורות הסמוכים לדורינו לא נהגו להקל בביצים.



27. כתבתי כן לרוחא דמילתא, למעשה ודאי שיש שם בעיה של ניקיון התנורים שאינו מהודר וכן מצה שמורה, כוונתי היתה רק מצד המצה עשירה, למעשה אם כתוב ע"ז עוגיות מצה עשירה כשר בהשגחת הרבנות, סגי בזה, כמו שבשאר הדברים שמניתי לא מפרטים יותר מדאי.

28. כיום יש הרבה מפעלים בחו"ל ולא בארץ כגון שימורים וטונה וכדומה שבהם לא שייך הקולא של מרן הגרע"י זצ"ל, דהא אין זה בית הישראל, וגם הרבה חלקו על מרן הגרע"י זצ"ל ומהם הגרב"צ אבא שאול והרב משאש ועוד, וא"א לומר שזה בודאי כשר לדעת השו"ע.

29. לסיכום. לספרדים הנוהגים כפסק השו"ע מותר ללוש לכתחלה קמח במי פירות אף עם ביצים וכן מנהג ספרד ומנהג ירושלים וצפת הקדום וכן עיקר.

מכתב ג'*

בס"ד

שלום וברכה רבה

ובמענה להערותיך:

א. הערה 1: בדברי הרמב"ם

כתבתי שלפי עדות בנו של הרמב"ם המובא במעשה רקח, הרמב"ם חזר בו והחליט לאסור ללוש במי פירות בלבד, מפני שמהמימרה של ריש לקיש בפסחים לה שעיסה שנלושה ביין שמן ודבש 'אין חייבים על חימוצה כרת', משמע שעכ"פ איכא איסור. וסבר הרמב"ם שאין מקום לפרש מימרא זו בעיסה שנלושה גם במים כי על זה יש חיוב כרת. ועל זה כתבת שלפי דברי הקושיא של הרמב"ם היתה צריכה להיות שלא משמע שהמימרא של ריש לקיש היא עם מים אלא בלי מים, ולא כפי שכתב ר' אברהם, שמשמע שתמיד הבין הרמב"ם שהמימרא היא בלי מים והשאלה אם אין חייבים עליה כרת הוא בדוקא או לא.

תשובתי: לכאורה השאלה אינה במקומה כלל, וכבר ביארתי את דברי. מכל מקום, כיון שכנראה הדבר לא הובן אסביר שוב את דברי. כשפוסק בא לתת טעם למה שהוא חוזר מדבריו ברור שהוא מתייחס לשאלה מדוע לא נאמר כפי שהבנתי בתחילה, ולא יתייחס לשאלה למה לא נפרש הבנה שלדעתו כלל אינה שייכת. לדעתי, תמיד הבין הרמב"ם שהמימרא של ריש לקיש היא בלי מים³⁰, וכפי שכתבתי שכך מוכח מלשון רבי אברהם (וראה עוד לקמן סעיף ד בביאור של החזו"א). אלא שבתחילה הרמב"ם הבין כדברי הראב"ד המובא בתשובות הרשב"א (א, שלג), שריש לקיש לאו דוקא כרת קאמר, אלא שעל זה קשה כפי שהקשה הרשב"א, שלא מסתבר לומר דלאו דוקא קאמר, ולמה לא אמר לשון מדוייקת שעיסה כזו מותרת באכילה. ולכן הסיק הרמב"ם לדינא דצ"ל שדוקא כרת קאמר, אבל עכ"פ איכא איסור באכילה. לדעתי, הרמב"ם לא דן בכלל באפשרות שהמימרה של ריש לקיש היא עם מים, וכפי שביארתי זה משום שלדעת הרמב"ם לא יתכן כלל לפרש כך מחמת דברי הירושלמי בפ"ג. ולפי קוצר דעתי אכן דברי הרמב"ם מיושבים ומסתברים.

יש להוסיף שמדובר כאן על עדות של בנו של הרמב"ם מה אמר לו אביו כשלמדו, כלשונו "וזה הדקדוק קבלתי אותו מפי אבא מארי", ולא כתב "אמרתי לפני אבא מארי והסכים לדברי".

(*) כל הערות השוליים במכתב זה הם מהרב עמנואל מולקנדוב ותשובתי עליהם במוסגר.

30. בזה גופא איני מסכים, וכפי שכתבתי, ולכן הערתי נכונה לפע"ד.

(עיקר הדיון שלנו בדעת הרמב"ם הוא האם ברור שחזר בו, או שאכתי יש בכך ספק. וכתבתי שאין לדחות את דברי המעיד שהרמב"ם חזר בו בגלל הקושיא למה דייק מדברי ריש לקיש להחמיר גם מפני שמחמת קושיא כזו לא דוחים עדות וגם כי יש הגיון רב בדיוק הזה, והוא בנוי על מה שפשוט לרמב"ם שמי פירות עם מים הוא חימוץ גמור, ובסעיף ד הבאתי את דברי החזו"א שביאר מדוע מוכרחים לומר שהיה פשוט לרמב"ם שמי פירות עם מים הוא חימוץ גמור, ואף ביארתי למה הדברים פשוטים להם לפי הגמרא. גם כבודו מסכים שרבי אברהם הבין את דעת אביו כפי שפירשתי, ואם כן על מה נשאר כאן להתווכח. בסופו של דבר כבודו צריך להודות שאין שום סיבה לפקפק בעצם העדות של רבי אברהם. ע.א). [לדעתי עדיין יש ספק בדעת הרמב"ם. ע. מ.]

אם היתה רק אמירה שכך שמעתי מפי אבא מארי היה שייך להעלות השערה שהוא לא ירד לסוף דעת אביו שהעלה זו רק כהווא אמינא, או חשב כך רק לרגע. ואם היה רק כתב יד אפשר היה להעלות השערה שמדובר בזיוף, אך צירוף שני הדברים ביחד הוא שמורה שכאן מדובר בעדות אמינה שחייבים לקבלה.

אמנם מצינו בכסף משנה בהל' אישות א, ב שכתב על "עדות" של רבי אברהם על שראה כתב יד של אביו ששינה את הנוסח הראשוני שקידושי כסף מדברי סופרים וכתב שקידושי כסף דאורייתא שנראה שהעדות אינה נכונה, אך שם אפשר לשער שהיא לא נכונה כי אמר רק שראה כתב יד של אביו, ובכלל לא אמר שהוא שמע כך מאביו, ויכולים לזייף את כתב ידו, וכנראה זו כוונת הכסף משנה, מה שאין כן בנידון דידן, אין אפשרות לומר שהיתה לרבי אברהם טעות בהבנת הרמב"ם.



ב. הערה 2: בדברי בה"ג

לשון בה"ג (הל' פסחים סי' יא עמוד קעה במהדורת פרויקט השו"ת) "ודקאמרינן מי פירות אין מחמיצין, ההוא ביין ושמן ודבש דלית בהו מיא כלל". ופירשתי שדברי בה"ג על עיסה שנילושה ביין שמן ודבש שעליה אמרו מי פירות אין מחמיצין היא בלא מים, ועל זה כתבת: בה"ג לא הזכיר כלל את מימרא דריש לקיש, ולכן הסקת שלא על דברי ריש לקיש מוסבים דבריו.

תשובתי: והרי הוא מזכיר בענין זה יין ושמן ודבש, ומי דיבר על עיסה שנילושה ביין שמן ודבש אם לא ריש לקיש, הרי במקומות האחרים שמוזכר בהם מי פירות לא מחמיצים לא מדובר על 'יין שמן ודבש'³¹?

ועוד כתבת בהערה 7 להוכיח שבה"ג סובר שבמי פירות עם מים אין שום איסור ממה שסיים "ולילה ראשון אפילו ביין ובשמן ודבש לחודיה אסיר למילש משום מצה עשירה" - הא בשאר ימים אין שום איסור.

אכן, גם לענ"ד יש לדייק מדבריו הוא שבשאר ימים אין כל איסור ללוש, וכפי שאין כל איסור ללוש במים, אך עכ"פ בה"ג אינו אומר שאין צורך להקפיד בזה כמו שמקפידים על עיסה הנילושת במים.

31. עירוב דברים יש כאן. ריש לקיש אמר רק את המשפט עיסה שלשה ביין וכו' אין חייבים על חימוצה כרת, ותו לא. המשפט 'מי פירות אין מחמיצין' אין זה מדברי ר"ל אלא אמוראים אחרים אמרו זאת בפסחים ל"ה סע"א ובדף מ' ובמנחות נ"ז ע"ב, ובה"ג לא העתיק את מימרת ר"ל, שרק ממנה ניתן לדייק שאין היתר של מי פירות לכתחלה, אלא העתיק את הבריתא בדף ל"ז האם לשים את העיסה במי פירות או לא, וכתב שהטעם שאין לשין משום שיש שם מים אבל ללא מים - מי פירות אין מחמיצין, והלשון הזו מורה להדיא שאין מחמיצין כלל, ולא העתיק את מימרת ר"ל 'אין חייבין על חימוצה כרת', והדברים פשוטים מאוד לכל מודה על האמת.

(כתבת 'אמוראים אחרים' כאילו הם אמרו אמירה בפני עצמה שאינה קשורה כלל לדברי ריש לקיש, והרי אין זה כך. רב פפא בדף לה אמר זאת כביאור לדברי ריש לקיש, וכיון שבה"ג מדבר על עיסה שנילושה ביין שמן ודבש לענ"ד נראה שכוונתו לאותה מימרה של רב פפא בדף לה שהיא זו שנאמרה בהקשר לדברי ריש לקיש, ולכן בה"ג כאומר זאת על דברי ריש לקיש. וכן הבאתי לקמן שכך הבין הראב"ן שאחרי הבאת בה"ג, ר"ח ורי"ף סיים "ודקאמ' ר' יהושע בן לוי וריש לקיש דמי פירות אין מחמיצין לחודיהו בלי מים". ע.א.).

ואציין עוד על מה שכתבת בתחילה, שהראבי"ה כתב דלדעת בה"ג בלא מים לא מחמיצין כלל, דגם זה אינו נלענ"ד, דז"ל הראבי"ה (בח"ב סי' תסח) אחרי הבאת דברי בה"ג: "ומדבריו שמעינן נמי דבלא מים שרי ללוש בהן" - דייק וכתב רק שמדבריו עולה שמותר ללוש בהן ולא כתב שאין מחמיצין כלל³² (הראבי"ה גם כתב שם שהראיה שהביא ר"ת מהגמרא במנחות נו יש לדחות, וכבר ציינתי שגם הרשב"א סובר שאין להסתמך על ראייה זו). הראבי"ה עצמו אכן סובר שאין מחמיצין כלל, אך הוא לא דייק כך מדברי בה"ג.

גם מה שהבאת מדברי הראב"ן בספר המנהיג (הלכות פסח עמוד תמט - תנא במהדורת פרויקט השו"ת) וכתבת שגם הוא פירש בדעת בה"ג שאין מחמיצין כלל לענ"ד אינו נכון. הראב"ן הביא את דברי בה"ג רק לענין זה שמותר ללוש במי פירות בלי מים, ואסור ללוש כשיש מים, וגם כשהביא את דברי רש"י תמה אך ורק על מה שעולה מדבריו שאיכא איסור ללוש במי פירות לחודיהו, ולא הביא כלל דעה שמותר ללוש במי פירות ללא שימור, לא בשם רבינו תם ולא בשום חכם אחר. וסיים שם שלמעשה יש להחמיר כדברי כולם, והיינו גם כדעת רש"י, שהוא מבין מדבריו שאסור בכלל ללוש במי פירות אפילו אם ירצה לשומרם יותר מבמים³³.



32. ראבי"ה בא להוכיח מבה"ג כדעתו וכדעת ר"ת ודלא כרש"י דהא כתב מדבריו שמעינן 'נמי' וכו', וכוונתו שגם מדברי בה"ג שמעינן כמו שכתבתי בתחלה ודחיתי דברי רש"י, ורש"י שאמר שהוא חמץ נוקשה ורק אין חייבין עליו כרת - בהחמיצו מיירי וע"ז קאמר ראבי"ה שמבה"ג שמעינן לא כך, ופשוט.

(לדעתי הראבי"ה לא מוכיח מבה"ג כדעת ר"ת. הוא מביא בתחילה את המחלוקת של רש"י כנגד רבינו תם אם חימוץ של מי פירות מותר לכתחילה, וכשדן בזה לא הזכיר שם כלל את בה"ג. אחרי שסיים לדון במחלוקת זו, הביא את התוספתא שיוצאים ידי חובה במצה מתובלת, ולאחר מכן עבר לדון בגוף דברי הברייתא בדף לו שדנה בגדרי לחם עוני, ורבן גמליאל אסר ללוש בעיסה שיש בה יין שמן ודבש, בעוד שר"ע התיר. והוא בא עתה לדון האם יש לפסוק כרבן גמליאל או כר"ע, דיון זה אינו תלוי במחלוקת הקודמת, כי בפשטות מדובר כאן כשהוא עם מים, ולכן פסיקה כרבן גמליאל אינה בהכרח סותרת את הכרעתו הקודמת כרבינו תם, שמי פירות לחוד אינם מחמיצים ומותרים לכתחילה ללא שימור. ועל זה אמר שהלכה כרבי עקיבא שלש במי פירות, ונימק דבריו בלשון זו: "וכיון דרבי יהושע בן לוי קאי כרבי עקיבא הילכתא כרבי עקיבא, דמעשה רב, ו[ל]רבי עקיבא ודברי יהושע בן לוי מותר בלישה וקטוף. לבד מליל הראשון, דאפילו בקיטוף [אסור] כחמץ, שהי מצה עשירה, ואפילו בלא מים. ובהלכות גדולות, כתב דישורף מיד, וכתב שעל ידי מים מיירי. ומדבריו שמעינן נמי דבלא מים שרי ללוש בהן". נראה שהביא את בה"ג לענין זה שאינו סובר שהלכה כרבי עקיבא, והראבי"ה רק מוסיף שעכ"פ גם לפי דבריו בלא מים מותר ללוש בהן, ולא בא ללמדנו מה דעת רב בה"ג במחלוקת שהזכיר לפני כן כי באמת אין ללמוד מדבריו להתיר אף בלא שימור. ע.א.). [לדעתי פירוש הראבי"ה כפי שכתבתי. ע. מ].

33. לא ידעתי איך למדת כן מדברי המנהיג, לשונו: 'אף במי פירות לחודיהו אסור ללוש דקאי בלאו דכל מחמצת' נראה בעליל דקאי אם לא שמרן מחימוץ, ולדברין העיקר חסר מן הספר ולא הזכיר שיש איזו גזירה, וקושייתו מריב"ל דמשמע אף שלא שמרן מחימוץ כמו שהבינו שא"ר, וכל דבריו שם הם כשלא שמרן מחימוץ בין בדעת בה"ג ור"ח ובין בדעת רש"י.

(הראב"ן שם מביא ג' דעות, בה"ג, רי"ף ורש"י. אם הראב"ן מדבר בלא שימור מוכרחים לומר שהוא סובר שלפי הרי"ף מותר ללוש במי פירות עם מים ללא שימור, וזה לא מסתבר, כפי שהזכיר הרא"ש מדין ותיקא, ומהגמרא במנחות נד. לכן נראה שכל דבריו בג' הדעות הם כשעושה שימור, ולא דן כלל להתיר בלי שימור, וכתב שלרש"י שתי הסוגיות בדף לה ובדף לו הן בלא מים, ולכן קאמר שלדידיה איכא איסור ללוש אפילו בשימור, כי הבין מדבריו רש"י בדף לו בביאור לדעת רבן גמליאל שרש"י פסק כחמץ ורבן גמליאל דאסור ללוש בהם משום שהם ממהרים להחמיץ וכשיחמיצו קאי בלאו דכל מחמצת. והראב"ן סובר שאין זו גזירה אלא קביעה, שבמציאות יחמיצו מהר ויעבור על מהיר מיין שמן ודבש ללא מים הלאו. אמנם אני כתבתי שלאור הידע שלנו על התהליך שבפועל לא נראה חימוץ נראה שצ"ל שלפי רש"י הוא גזירה, אך הראב"ן לא פירש כך, והבין את דברי רש"י כפשוטו. יש לציין גם שהוא לא הקשה על רש"י מדין ותיקא, ויתכן שהבין שמשם אין קושיה לפי פירוש רבינו חננאל. ע.

(א)

ג. הערה 3: דברי הרי"ף

כתבת: הלשון במימרת ריש לקיש ובברייתא בדף ל"ו זהה - עיסה שנילושה בין וכו', אין לשין את העיסה בין וכו', והרי"ף העתיקן בצמידות אחת לשניה. לכן נראה שמפרש גם את המימרה של ריש לקיש עם מים, וכן הרשב"א בתשובה סי' של"ג פירש כן בדעת הרי"ף. וכן כתב הר"ן.

תשובתי: לשון הרי"ף כלשון רבו רבינו חננאל "ובודאי דהא מתניתא בשמן ע"י מים היא שנויה דהא קיטוף שמן על ידי מים הוא". משמע שמדבר רק על הברייתא. והדגיש 'הא מתניתא' למעט את המימרה של ריש לקיש, ודוקא בגלל הלשון זהה והביאו את הדברים בסמיכות היה צריך להדגיש שהוא מדבר עתה רק על הברייתא³⁴.

הרשב"א והר"ן לא קבעו שהרי"ף פירש גם את מימרת ריש לקיש עם מים. אמנם, הרשב"א עצמו פירש שריש לקיש מדבר עם מים ואומר בתחילת דבריו: "אני אפרש ויעמדו דברי רש"י ז"ל והרב אלפסי בריוח ולא בדוחק". אך יש לתמוה, האם בתוך דבריו בהמשך הוא מעמיד את דברי רש"י ברווח על ידי פירושו זה, שהמימרה של ריש לקיש מדברת עם מים? והרי רש"י פירשה להדיא בלא מים. על כרחך צ"ל שכוונתו היא רק לקחת מתוך דברי רש"י והרי"ף מה שמתאים לביאורו בסוגיות, ועל זה הוא אומר שבדבריו ייעמדו דבריהם". והוא לקח מרש"י את העיקרון שמי פירות עושים חימוץ גרוע, ומהרי"ף את העיקרון שהברייתא בדף לו מדברת עם מים, ואין כוונתו לקבוע שהרי"ף אומר כדבריו בהבנת דברי ריש לקיש, כשם שאין כוונתו לומר שרש"י אומר כדבריו³⁵.

34. הרי"ף כתב 'הא מתניתא' משום שמבריתא זו יש הוכחה דמירי עם מים כמו שדייק מענין הקיטוף משא"כ במימרת ר"ל אין הוכחה דמירי עם מים, אבל לאחר שבריתא זו מירי עם מים - בודאי שגם מימרת ר"ל שהיא אותם המילים מירי עם מים, ועוד דהא אמורא דרכו לפרש יותר מבריתא ולא יתכן כלל שיאמר לשון של בריתא במציאות אחרת שמשנה את הדין בלי לפרש כן להדיא.

(דברך על לשון הרי"ף 'הא מתניתא' אינם פשט הלשון, שלדברך הדיוק מהברייתא מלמד גם על דברי ריש לקיש ולפי זה היה צ"ל 'נראה דהא מתניתא', כלומר שנראה שיש להוכיח שמדובר עם מים בכלל הא סוגיא של העיסה שנילושה בין מפני שכן עולה מהברייתא, אבל מהלשון 'הא מתניתא' משמע יותר שבא לומר דוקא האי מתניתא ולא דברי ריש לקיש. גם אם נאמר שיש מקום לפרש כך עכ"פ עיקר כונתי להראות שאפשר גם לפרש אחרת ברי"ף. אין להקשות למה ריש לקיש לא ביאר את הברייתא כי ריש לקיש לא קאי על הברייתא, אלא על המציאות הרגילה בימיהם שהיו לשים עיסה בין שמן ודבש בלא מים ועושים ממנה לחם טעים. עיקר מה שכתבתי שנראה שלפי הרי"ף עם מים הוא חימוץ גמור הוא ממה שהרי"ף סתם בפ"ג שעל ידי מים הוא חימוץ גמור, ואם אמורא צריך לפרש כל שכן שאם הרי"ף היה הסובר כתירוץ הרי"ף היה צריך לפרש שמדובר בשעורים מוחמצות. ובודאי שהוא אינו סובר כפי שהבנתי מהרשב"א שמשנה זו היא כרחב"ג, שאם כן בכלל לא היה צריך להביאה להלכה. שעורים מוחמצות אינה המציאות הפשוטה, שהרי בטבע הן לא מוחמצות, ולא ברור מאליו שלצורך הכנת שיכר וזיתום המצרי יש צורך בהחמצה ראשונית של השעורה. ואמנם אפשר גם לדחות שהוא סבור שריש לקיש נקט בלשון כרת שזה ודאי אינו קיים במי פירות לחודייהו, אבל לדינא יפסוק שהוא היתר גמור. אך עכ"פ אין כלל הכרח ברי"ף להקל. ע.

(א)

35. הרשב"א העמיד את רש"י בדעת יחיד נגד כל הגאונים והרי"ף, ומבואר דס"ל למעשה שאין הרי"ף כרש"י. (לדעתי הרשב"א לא העמיד את רש"י כנגד הרי"ף. לשונו היא "אני אפרש ויעמדו דברי רש"י ז"ל והרב אלפסי בריוח ולא בדוחק". הוא אומר שלפי דבריו יהיו דברי רש"י קיימים, למרות שברש"י מבואר שמי פירות מוחמצין חימוץ שאינו גמור, שלא כדבריו, ולמרות שגם מהרי"ף משמע שהמשנה באלו עוברים היא דעת חכמים, ולא כדברי הרשב"א שהיא דעת רחב"ג, כי הוא מתייחס רק לצייטוים מרש"י ומהרי"ף שהביא המקשן, והמקשן לא ציטט מרש"י שאסור ללוש בלא מים, ולא ציטט מהרי"ף שהביא את המשנה בפ"ג למקשן. לכן אומר הרשב"א למקשן שמה שהבאת מרש"י ומרב אלפס ונשאת בתמיא כי הדברים

גם הר"ן רק ציין שגם הרי"ף פירש שבדף לו מדובר עם מים, אך הוא אינו קובע שהרי"ף כרבינו תם.³⁶

גם הראב"ן בספר המנהיג הנ"ל, לאחר הבאת דברי בה"ג ור"ח (שאת דבריהם קיצר ולא הביא בלשונם) ובעיקר את דברי הרי"ף (שאת לשונו הביא באריכות), כתב כפועל יוצא מדבריהם שריש לקיש מדבר בלא מים, וז"ל: "ודקאמ' ר' יהושע בן לוי וריש לקיש דמי פירות אין מחמיצין לחודיהו בלי מים".

לעצם דברי הרשב"א יש להעיר שכדי לומר שריש לקיש מדבר עם מים הוא מחדש שיש מחלוקת תנאים האם מה שהוחמץ במי פירות עם מים הוא בחיוב כרת או נוקשה בלבד, וריש לקיש אזיל כרבנן במנחות נד ע"א הסוברים שהם נוקשה, בעוד שלפי רחב"ג המובא שם הם חמץ גמור. הרשב"א לא מתייחס למה שהקשה הר"ש בתוספות על ההבנה שריש לקיש מדבר כשיש בעיסה מים מהמשנה והירושלמי בפ"ג, דמשמע שעם מים הוא חמוץ גמור, וכיון שהרשב"א לא פירש שהמשנה בפ"ג מדברת בשעורים מוחמצות צ"ל לפי דבריו שהיא כרחב"ג, וזה לכאורה דוחק גדול.



ד. הערה 4 ו 14: בדעת הרמב"ן ושאר ראשונים על מי פירות עם מים

צינת בהערה 4 שהריטב"א בדף לה הביא בשם הרמב"ן שחייבים כרת בעירוב מים, אך שאר הראשונים לא כתבו כן להדיא. ובהערה 14 כתבת עוד שהריטב"א הזה מסייע למה שהעלית בדעת רבינו דוד על פי הרמב"ן בחולין שאף מי פירות עם מים הוא פחות מנוקשה.³⁷

תשובתי: לענ"ד הדברים הפוכים, הריטב"א בשם הרמב"ן הוא תנא דמסייע בדיוק למה שכתבתי בדעת הרמב"ן. רבינו דוד אמר בתחילה שכך אמר לו רבו הרמב"ן שבמי פירות עם מים הוא חמוץ גמור, אך בהמשך הבין מדברי הרמב"ן בחולין כג ע"א עולה שחמוץ במי פירות עם מים הוא נוקשה גרוע, בעוד שמהריטב"א רואים להדיא שהיה פשוט לו שלפי הרמב"ן במי פירות עם מים יש חמוץ גמור. והוא בדיוק כפי שכתבתי בתגובה הקודמת דנראה שכך היה

נראים סותרים מיושב לפי דרכי באופן שכל הדברים שהבאת בשמם נכון. כשם שלא התכוון לומר שרש"י אומר כדבריו, כך לא מוכרחים לומר שהתכוון לומר שרב אלפס אומר כדבריו (איני שולל שעכ"פ יתכן שהוא סבר שהרי"ף אומר כדבריו), עכ"פ כל דבריו הם לבאר שמה שהביא המקשן מדברי רש"י ורב אלפס יהיה נכון לפי דבריו. (ע.א)

36. כבר העתקתי וצינתי במכתבים הקודמים את לשון הר"ן וחיידושי אנ"ש שמפורש למד בדעת הרי"ף כר"ת ואין צריך לכפול הדברים.

(לדעתי בר"ן אינו מוכרח והמעייין יבחר. ובכל אופן כבר הראיתי שהראב"ן הבין ברי"ף כדברי, וכתב שדברי ריש לקיש הם בלא מים, לכן אינך יכול לומר בודאות שלפי כל הראשונים הרי"ף פירש כרבינו תם והעמיד את דברי ריש לקיש עם מים. ע.א)

37. כונתי היתה שבריתב"א מפורש בדעת הרמב"ן שמתיר למעשה במי פירות ללא מים.

(לשון הריטב"א: "ודעת הרמב"ן ז"ל דעל ידי מים חמץ גמור הוי ובלא מים אין מחמיצין כלל שכך חתן של פירות". הוא לא כתב שהרמב"ן מתיר למעשה, אלא כתב שדעת הרמב"ן בביאור סוגיות הגמרא שבלא מים אינו מחמיץ. גם לפי מה שכתב רבינו דוד בתחילה, הרמב"ן אומר בביאור סוגיות הגמרא שמי פירות בלא מים אינם מחמיצין, אלא שמכל מקום הוא פירש בדעת ריש לקיש שאיכא איסור שמא ילוש גם עם מים, ולזה הריטב"א לא מתייחס, ואפשר שהוא לא שמע דבר זה בשם רבו דרבו הרמב"ן, אך אין זה מלמד שהרמב"ן לא אמר כך לרבינו דוד. ע.א)

פשוט מאוד לרמב"ן, ופירושו הנוסף לגמרא במנחות לא בא להוציא מפשיטות זו, אלא אך ורק להעלות עוד אפשרות לפרש בגמרא במנחות (ולפי הפירוש הנוסף צ"ל שמדובר שם בלא מים כדי שלא יסתור את ההנחה הפשוטה של הרמב"ן שעם מים הוא חימוץ גמור).

לענ"ד, כל הראשונים שהביאו את המשנה בריש פ"ג ואת דברי הירושלמי ולא כתבו כדברי ר"י אליבא דר"ת שהמשנה בפ"ג מדברת בשעורים מוחמצות, או כפי שעולה מהרשב"א שהמשנה הזו היא אליבא דרחב"ג, חייבים לסבור שמי פירות עם מים הוא חימוץ גמור, וכבר מניתי בזה כ 10 ראשונים שכך עולה מדבריהם³⁸, וציינתי שכך הסכימו כמה אחרונים שזו הדעה העיקרית.

החזו"א הביא ראיה שזו גם דעת הרמב"ם (אף לפני שחזר בו) ממה שבהלכות חמץ פ"ה הלכה ב כשהרמב"ם עוסק בדין מי פירות עם מים לא הביא את לשון ריש לקיש. אם הרמב"ם היה סבור שריש לקיש מדבר עם מים ולדעת ריש לקיש אינו חייב כרת אבל איכא איסור, בודאי היה צריך לנקוט שם כלשון ריש לקיש, שעיסה שנילושה במי פירות עם מים אין חייבין על חימוצה כרת, ולמה שינה את לשון הגמרא? כיון שאין לשון כזו ברמב"ם מוכח שהוא הבין גם בתחילה שריש לקיש מדבר ללא מים, ולפי שסבר בתחילה שלשון ריש לקיש אין בה כרת אינה מדויקת לא ציטט שם את לשונו, וכתב שבמי פירות בלבד מותר, ולגבי מי פירות עם מים שלא דיבר בהם ריש לקיש כתב בסתמא "הרי אלו מחמיצין", ולא כתב שאין בזה כרת. לפי עדות בנו רבי אברהם, לאחר שהרמב"ם נמלך וחזר בו, תיקן את ההלכה, ומוכן שעתה נקט בה ממש כלשון ריש לקיש על היכא שלש במי פירות בלא מים, דעל זה נאמר שאין בה כרת.



ה. הערה 5: בדעת רב האי

לענ"ד, אליבא דרב האי גאון גם בלא מים יש חימוץ, וההוכחה לזה היא תשובתו בענין החיטים הקלויות שהושלכו ליין המובאת בריצ"ג (עמ' קעט במהדורת פרויקט השו"ת), דמבואר בתשובה זו שהתיר רק משום שהם נקלו. ועל זה כתבת: "המגיד משנה וכן הרשב"א ראו את דברי הריצ"ג, ואעפ"כ לא נמנעו מלכתוב שכל הגאונים סוברים שמותר ללא מים".

38. איך אפשר מדיוק קל כזה לעשות 10 ראשונים שדעתם כן, אין שום נ"מ אם הראשונים לא כתבו מתי שמים את המים, אפשר שהדבר היה פשוט להם, כל מה שהם הביאו מהירושלמי זה בסה"כ שהמי פירות הם לא לבד אלא עם מים, ואידך פירושא הוא זיל גמור, אף אחד מהראשונים מר"ת והלאה לא כתב שהרי"ף וכל הגאונים חולקים על ר"ת.

(לדעתי זה דיוק חזק כי אי אפשר לומר שפשוט להם שמדובר בשעורים מוחמצות כאשר הגמרא אומרת רק שצריך שיהיה מים ולא אומרת שהחמיץ תחילה את השעורים. לדעתי אף אחד מהראשונים גם לא כתב להדיא שהרי"ף סובר כרבינו תם. ברוב הראשונים ממש אי אפשר לפרש שכיוונתם לשעורים מוחמצות, כי הם לא רק מביאים את הירושלמי אלא מפרשים את דבריו. רב כהן צדק (מובא במחזור ויטרי ס' מב) אומר "על ידי תערובת מחמעין, וכן כתוב בירושלמי כולו על ידי מוי". ברור מהלשון "על ידי תערובת" שעצם תערובת המים עם מי הפירות הוא גורם החימוץ הגמור שעליו מדבר הירושלמי ולא מדובר כשהחמיץ לפני כן את השעורים. גם רבינו חננאל (בריש פ"ג) אומר "השנויים במשנתנו שיש בתוכן מים", וכן הוא ברי"ף גאות "עד שיתן לתוכן מים" ולא קאמרי שהוחמצו השעורים במים. גם הרי"ף אומר "בדאית בהו מיא" ולא רק כלשון הירושלמי "על ידי מים", ומשמע כר"ח. וכן הוא בלשון הרא"ש האשכול והאגודה. גם את נפקפק בקביעה שרוב הראשונים סוברים שמי פירות עם מים הוא חימוץ גמור. עכ"פ ברור שחלק נכבד מהסוברים שמי פירות ללא מים אין צריכים שימור סוברים שעם טיפת מים הוא חימוץ גמור, ולא כפי שכותב כבודו שרוב הראשונים סוברים כר"ת. ע.א.)

תשובתי: יתכן שהם הבינו שרב האי כתב להתיר רק אם נקלו מפני שהתכוון להתיר אפילו את"ל שיש בו מים. אך מכל מקום קשה בעיני לומר שזו כוונת רב האי, כיון שאם יש מים הוא כאילו מכניסו למים, ובוזה אין להקל על ידי קלית החיטה כיון שאנו רואים שהגמרא החמירה בקמחא דאבישונא שמא לא נקלה שפיר. אם היה מדובר שיש חשש למים רב האי היה צריך לשאול את השואל האם מדובר כשעירבו מים, ולא להתיר בסתמא, שכן כאשר יש מים אין לסמוך על הקליה³⁹. ולכן נראה שרב האי סבר שלא צריך לחוש שיש בו מים כשלא אומרים לו דבר כזה, ואף שהוזכר בסמ"ג שהיו נוהגים לשים מים גם לפני הכנת היין עוד בשעת הבצירה, במציאות הוספת מים בתהליך ההכנה מזיקה ליין, וכפי שהזכיר כבר בנחפה בכסף (דף קעז) "ומיהו ביינות שלנו אומרים דאם יש בהם מעט מים נעשה חומץ ואם כן אין לחוש לזה פה עה"ק ירושלים ביין טוב שאין בו חומץ כלל". וכן ראיתי באתרים להכנת יין שמזהירים מאוד שהכלים יהיו יבשים ולא יהיו בהם טיפת מים. ואם נאמר שמכל מקום בזמננו כן היה מצוי מים, צ"ל שרב האי סבר שהמים התבטלו. גם תוספת מים לאחר שעת הבצירה, בין בהמשך התהליך לפני התסיסה ובין לאחריו אינה מצויה, כי גם זה מקלקל קצת את היין ואינו כ"כ משובח. היום עושים זאת מטעמי חסכון, וכן על סמך זה שהוספת הסוכר מבטלת את ההשפעה המזיקה של המים, אך כשאדם מכין לבד יין בביתו בלי סוכר לא סביר שהיו עושים זאת.

ויותר מסתבר שהרשב"א והמ"מ לא חשו לדקדק כ"כ בדברי רב האי כי לא סברו כמותו. וכבר כתבתי שמצינו כן בראשונים שלפעמים כותבים שכך דעת כל הגאונים כשרוצים לחזק את דעתם גם אם ידעו שיש גאונים שלא משמע כך מדבריהם. ואביא לזה דוגמא נוספת⁴⁰.

בקידוש, שמצותו על היין, נחלקו תנאים ואמוראים אם מקדשים על השכר (פסחים קז ע"א). הרא"ש (פסחים י, יז) הביא את דברי הראב"ן (עד ע"ב) שהתיר (וכ"כ האו"ז ח"ב סי' כה) וכתב "ורוב הגאונים הסכימו שמקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה". אך ריצ"ג (הל' קידוש ז ע"א) כתב שנחלקו בזה ומסתבר כאוסרים. ובהגהות מימוניות (שבת פרק כט, ג) ציין שדעת בה"ג שאין מקדשין עליו "וכן פסקו כל הגאונים, רב עמרם, ומר רב צמח, ומר רב צדוק, ורב ניסים וכל הקדמונים". ואם כן איך כתב הרא"ש שרוב הגאונים הסכימו שמקדשין, אלא ודאי כתב כך שראה כך בכמה גאונים, וכפי שרואים ברי"ץ גאות שאין זה מוסכם להחמיר, ומשום שזו דעתו מעיקר הדין, רצה לחזקה בקביעה שזו דעת רוב הגאונים.



39. רה"ג האריך שם שאין לחוש שמא לא נקלו יפה וזה גופא כל תשובתו ואתה אומר שאין לסמוך על הקליה?

(כתבתי שאין לסמוך על הקליה כאשר יש מים, ואילו רב האי לדעתי מדבר כאשר אין מים. ע.א.)

40. גם לי יש דוגמאות רבות לזה, אולם כאן זה שונה משום שהראשונים הזכירו סמוך ונראה את דברי ריצ"ג וכל יומא שמעתי בפומייה, וגם אף אחד מהראשונים לא הזכיר דעת רה"ג שהיא כרש"י, וגם הריצ"ג עצמו כשדיבר בנושא זה לא הזכיר את רה"ג שהזכירו לעיל מיניה, ולכן הדבר ברור שרה"ג ס"ל כדעת שאר הגאונים להתיר במי פירות לבד.

(הרשב"א והמ"מ לא הזכירו בהאי ענינא את הרי"ץ גאות. מדברי הרי"ץ גאות כשהביא את תשובת רב האי עולה שלדעתו רב האי סובר שמי פירות מחמיצין, ותמה עליו כפי שהיה תמה על רש"י אם היה חי בזמנו, ואינו צריך לכתוב זאת פעמיים. ע.א.)

ו. הערה 7-8: בדברי רי"ץ גאות על רב האי

לשון הרי"ץ גאות בהשגתו על רב האי (עמ' רפא): "ואנו אומרים כיון דקיי"ל דמי פירות אין מחמיצין לא שנא חטין ושעורין כשהן חיים, לא שנא כשהן קלויין, כי נפלו להו לחבית של יין ושל שמן ושל דבש ושאר מי פירות אין חוששין להן ומותרין אפילו בפסח, ואם נתן לתוכן מים אסורים".

וכתבת: אין הכרח שהבין שלרב האי איכא איסור גם בלא מים כשהם לא קלויים, דאפשר לומר שחולק רק על הקלויין שגם בזה אוסר אם יש מים.

אך אם כך הוא, היה לרי"ץ גאות להקדים את הסיפא שהוא החלק שנאמר כדי לחלוק, וכך היה צריך לכתוב "ואנו אומרים שאם נתן בהם מים אסורים בכלל גוונא, לא שנא קלויים ולא שנא חיים, ואם לא נתן מים מותרים בכל גוונא שמי פירות אין מחמיצין".

וכבר ציינתי שהרב ברצלונז, בעל ספר העיתים, דייק מדברי רב האי שדוקא בקליה הותר, ולמדתי מזה שהבין בדברי רב האי שבלא קליה מי פירות מחמיצין. וכבודו כותב דאין ראייה מדברי הרב ברצלונז כי אולי רב האי מדבר ביין שיש בו מים. אך לענ"ד אי אפשר להבין את דברי רב האי דוקא בדאיכא מים כי אז היה צריך לאסור, וגם דוחק לומר שהבין שרב האי מדבר בהיכא שיש חשש למים, כי אז היה לרב הברצלונזי לפרש זאת להדיא, כאשר הוא בא להסיק הלכה למעשה מדבריו, ולומר שכל זה הוא בדאיכא חשש למים. וגם מצד עצמו קשה לומר שרב האי חשש כאן למים ביין, כי אם כך היה צריך לשאול את השואל האם מדובר כשעירבו מים ולא להתיר בסתמא, שכן כאשר יש מים אין לסמוך על הקליה⁴¹.



ז. הערה 9: בדברי רב שרירא גאון

לשון רב שרירא "אם תרצו להנצל מידי איסור תלושו אותם בשמן לבדו ללא מים". וכתבת שנראה שהוא סובר שבשמן לבדו אין איסור כלל, וכך נראה שהבין הריצ"ג מדבריו דהא הביאו יחד עם שאר הגאונים שכתבו להדיא להתיר מי פירות ללא מים אף ללא שימור.

תשובתי: אין הני נמי, כשהשמן לבדו בו איסור כלל, וכפי שגם כשלש במים בלבד אין בו איסור כלל. אלא שלדעתך כוונת רב שרירא היא שלא יהיה בו איסור אף אם לא ישמר, ולדעתי זה אין בדברי רב שרירא כל רמז לכך ששמן קיל ממים לחודא⁴². אמנם, הרי"ץ גאות (עמ' שה, שו) הביא את דברי רב שרירא לאחר שהביא את דברי רב כהן צדק ורב שמואל הכהן, והם כתבו

41. אתה חולק על רה"ג? רה"ג כתב להדיא שלא חוששים שלא נקלו, ולפי דבריו ודאי שיש להתיר אף במים.

(אני מבאר שרב האי דיבר באופן שאין לחוש שיש בו מים, ולכן אמר שלא חוששים לחיטים שלא נקלו. ע.א.)

42. רב שרירא כתב 'דכי שרו רבנן ללוש את העסה בשמן וכו' - בזמן שאין בה מים כלל, והיכן שרו רבנן? במשפט מי פירות אין מחמיצין, ושם אין מחמיצין לגמרי.

(אפשר לפרש 'שרו רבנן' היינו רבי עקיבא וריב"ל שהתירו ללוש במי פירות. והוא מפרש דבריהם בלא מים. ויותר נראה שכוונתו לרבנן בתראי חכמי הדור שהם התירו ללוש במי פירות, ופירש שכוונתם בלא מים, ולפי האמור כל זה מדובר כשיש שימור ע.א.)

שאין בו איסור אפילו אם תפחה, אך אין זה מלמד כלל מה אמר רב שרירא. הרי"ץ גאות בשום אופן לא רמז שהם אומרים אותו דבר, והוא הביא את דברי רב שרירא לצורך עיקר הדיון שלו שם, שהוא עצם ההיתר ללוש בשמן בלא מים, והאיסור ללוש בו עם מים.



ח. הערות 10-12: בדברי רבינו חננאל

הבאתי מה שכתב רבינו חננאל בדף לט ע"ב לפי כת"י ותיקן שהיתר הותיקא נאמר רק בחליטה, וכתבתי שמזה נראה שלדעת ר"ח בעלמא, בלא חליטה, מי פירות מחמיצין. כבודו כתב שאין לסמוך על פירוש זה כי הוא תוספת של גליון, וכתב שכן מוכח ממה שהריצ"ג הביא פירוש זה בשם י"א ולא בשם ר' חננאל בעוד שבביאור הסוגיא פסחים לו ע"א העתיק בדף צ"ד (לפי המהדורה שבפריקט השו"ת הוא בדף שו) את כל לשון רבינו חננאל שיש לפנינו.

אך לא נראה כלל שזו תוספת של גליון. זו לשון הרי"ץ גאות (עמוד שי): "ותיקא שרי דרשו ראשונים דהיינו שתיתא דעביד במשחא ומלחא. וי"א קמחא דחליט ליה במשחא ומלחא שרי אבל חליט במיא ומלחא אסור".

ובהערות יצחק ירנן כתב: "ז"ל רבינו חננאל בכ"י ותיקא דהוא כגון שתיתא דעביד במשחא ומלחא בקמחא שרי, פי' כי השמן מי פירות הוא ומי פירות אין מחמיצין אבל במיא ומלחא וקמחא אסור עכ"ל ובערוך ערך שתיתא איתא וז"ל שתיתא וכו' פי' לוקחין תבואה שלא הביאה שליש ומייבשין אותה בתנור ועושין מאכל מן הקמח עכ"ל".

נראה שהרי"ץ גאות מתכוון להביא כאן ממש את אותם שני הפירושים של רבינו חננאל, וגם נראה שלפי הפירוש הראשון מדובר כאן בהיתר שמבוסס על קליה כפי שעולה מדברי הערוך, אלא שלפי הפירוש הראשון ההיתר מבוסס על קליה, ולפי הפירוש השני ההיתר מבוסס על חליטה.

איננו יודעים מה בדיוק מפירוש רבינו חננאל היה לפני הרי"ץ גאות, שחי ממש באותו דור. אך בניגוד לדבריו רואים גם בדבריו שבעמ' שו שהוא אינו מביא את לשון רבינו חננאל בדיוק מילה במילה, כפי שהיא לפנינו על פי הכת"י, אלא מביא רק את תוכן דבריו. מסתבר שלמעשה רי"ץ גאות ראה או שמע את כל דברי רבינו חננאל בזה, וכל דבריו בענין ותיקא בין הדעה הראשונה ובין דעת הי"א הם למעשה ציטוט של רבינו חננאל, אף שאינו בלשונו המדויקת של רבינו חננאל. הוא אינו חייב לכתוב כל דבר שכתב ר"ח בשמו של ר"ח, ובפרט שגם הוא, כאחד מהגאונים האחרונים בני דורו של רבינו חננאל, קיבל את הפירושים האלו במסורת. אמנם, הערוך שדרכו להביא בסתמא את פירוש ר' חננאל העתיק כדרכו בערך ותיקא את הפירוש של ר"ח המודפס ולא הזכיר את הפירוש השני, אך הוא גם לא מזכיר הרבה דברים אחרים שכתובים בר"ח. גם אם הערוך לא ראה את הפירוש השני, מסתבר שזו תוספת של רבינו חננאל עצמו שלא הגיעה לידי הערוך, ואין לתלות הגה מאוחרת כשמדובר על חכם המביא אותה באותו דור. אף אם נתעקש לומר שתחילת המשפט שמזכיר 'סמבוסך' היא תוספת מאוחרת (ואין לזה כל הכרח, שכן שם של מאכל יכול להישאר שנים רבות אותו שם) העיקר הוא שאין כל ספק שעצם הפירוש הזה

הוא דבר שנכתב בימיו של רבינו חננאל ויוחס לרבינו חננאל, וגם נראה מלשון רי"ץ גאות "דרשו ראשונים" שלא רבינו חננאל הוא שחידש את הפירוש, אלא משמע שכך שמעו מדורות קודמים. לכן בודאי שיש לייחס פירוש זה לגאונים.

הערוך מגלה לנו שגם לפי הפירוש הראשון ההיתר בעצם מבוסס על קליה. ולכן מה שכתבת שאם הפירושים על ותיקא היו חולקים בעצם הדין של מי פירות היה ר"ח צריך לציין שיש מחלוקת בדין, לענ"ד אינו קשה כלל. אדרבה, מזה גופא משמע שגם לפי הפירוש שמדובר בדבר שהיה קלוי בתנור איכא איסור ללוש במי פירות, ואין כאן מחלוקת עקרונית, ובלא"ה כל הדין הזה אינו למעשה כיון שהגאונים אסרו כל חליטה. גם נראה שרבינו חננאל מקצר, ואין דרכו לפרט להדיא כל מסקנה שיש להסיק מדבריו.

ועוד כתבת שהריצ"ג הביא את ר"ח בסתמא יחד עם שאר הגאונים שמתירים גם ללא שימור. וגם המנהיג הבין כך בר"ח. אך כפי שכתבתי שניהם לא כתבו שר"ח מתיר ללא שימור, וגם לא כתבו להשוותו לגאונים שמתירים ללא שימור. המחלוקת בינינו, שחוזרת ונשנית, היא שכבודו מבין שאם החכם שמביא את רבינו חננאל אומר שמותר ללוש פירוש שמותר ללוש בלא שימור, ואילו לדעתי, הראשונים דייקו בדבריהם ופירשו רק מה שבאמת- עולה מר"ח שמותר ללוש, ולא שמותר ללוש בלא שימור, כי זה באמת לא כתוב בר"ח.

אמנם, אני מסכים שאין הכרח גמור בדעת רבינו חננאל, ויתכן שכתב רק מה פירוש ותיקא במציאות ולא בא ללמדנו שאסור ללוש במי פירות. אך עכ"פ הקושיה העיקרית על האוסרים היא מדין ותיקא, בעוד שמימרת ריש לקיש, מתפרשת טוב דוקא לפי האוסרים, ומאחר שלפי רבינו חננאל אין מדין ותיקא כל קושיה, מסתבר יותר שהוא אוחז בדעת האוסרים⁴³.



ט. הערה 18: בדעת ר"י הזקן

ציינת שהסמ"ג כתב שהר"י בתוספות כתב שהוא 'היתר גמור'. אך לכאורה מה שכתב הר"י בתוספות נמצא לפנינו, ויש ריבוי מהדורות תוספות לפסחים (ר"ש משאנץ הארוכות בשתי מהדורות, חכמי אנגליה, רבינו פרץ, תוספות הרא"ש, תוספות רבינו חזקיה), וככל הידוע לי באף אחת מהם לא מוזכר שהר"י סבר שהוא היתר גמור⁴⁴. דוחק לומר שלסמ"ג היה נוסח אחר של תוספות השונה לחלוטין מכל המהדורות האלו. בתוספות שלפנינו לא כתוב שלפי הר"י הוא היתר גמור, אלא כל מה שכתוב הוא שהר"י כתב תירוץ על קושיית הרשב"א על רבינו תם, וכנראה שעל זה סמך הסמ"ג. לכן נראה שיש לנקוט שדברי הר"י בתשובה הם ההוראה שלו למעשה, ואין לנו לומר שהר"י חזר בו, כשאין כל הוכחה שכתב במקום אחר שאין לחוש לרש"י, ובפרט שגם מהתוספות

43. הראשונים הנ"ל לא למדו כמון, דהא לא הביאו את ר"ח כדעה נוספת כרש"י אלא הביאוהו יחד עם בה"ג שבדבריו מפורש להתיר וכפי שהארכתי לעיל.

(רוב הראשונים שהביאו את ר"ח, הביאוהו לענין זה שאסור ללוש במי פירות עם מים וזה כדעת בה"ג, ולא נכנסו לדון אם הוא סובר כרש"י או לא. ע.א.)

44. אפשר שהסמ"ג הבין מתוך ראיות הר"י החזקות שההיתר הוא היתר גמור בעיניו.

(בתוספות לפנינו ר"י לא הביא כל ראיה, הוא כלל לא אמר מה דעתו, אלא רק אמר תירוץ לקושיית הרשב"א על ר"ת. ע.א.)

במנחות עולה שכך הייתה דעתם למעשה. וגם כבודו מסכים שלפחות באחד המקומות כך כתבו תוספות חכמי אנגליה.



י. הערה 19: דעת רוב הראשונים וכיצד מכריעים

כתבת שלגבי עצם מחלוקת במי פירות אין ספק בדעת חלק מהראשונים מוציא מידי ודאי של רוב הראשונים.

לענ"ד אין זו דרך נכונה לפסיקת הלכה. יש פוסקים ראשונים שפסקו בצורה ודאית לאסור, ודרכם של הפוסקים להתחשב גם בענין הפרסום והמשקל של הראשונים, ולא רק במספר בעלמא, וכפי שאביא להלן מדברי הנחפה בכסף, וגם יש להתחשב במשקל הגדול של אלו שהחמירו מספק גם אם יש אחרים כנגדם שהיה פשוט להם להקל. בנידון דידן יש משקל גדול לאלו שלדעתם בלישה ללא כל שימור איכא איסור (כיון שכבודו בהערה זו מתייחס למה שעולה מהראשונים לפי שיטתי אני מתייחס למה שאני ביארתי בדבריהם), והם: רב האי, רמב"ם, רש"י, ריב"א ורמב"ן. ואני מציין כאן רק את הראשונים שלדעתי מדבריהם עולה בודאות שאיכא איסור ולא מציין את אלו שרק חששו לכך, או שיש עדיין ספק בדעתם. וכשנראה מי כנגד זה הם המתירים בודאות, קשה לקבוע שמשקלם של המתירים גדול יותר משל המחמירים⁴⁵. אף שכח דהיתרא עדיף, זה אמרו כשאנו רואים שהביאו ראיות ברורות להיתר, אך כפי שכתבתי על כל הראיות שהביאו יש להשיב, ומאידך גיסא פשט המימרה של ריש לקיש מורה כרש"י. גם אם נאמר שלכו"ע אין בו איסור לאו כשלא נראו סימני חימוץ, די בכך שרש"י ורמב"ם אסרו בודאות כדי שנאמר שעכ"פ יש לחוש לדעתם באיסור חמץ החמור, ובפרט כשאנו רואים שלפעמים החמירו בו גם בלא סימני חימוץ לדונן כאיסור דאוריתא גמור, כמו בבצק החרש, וכפי שנראה להלן שכך נקטו הנחפה בכסף והחיד"א שיש לירא שמים חוש ולהחמיר כשאין בו כ"כ צורך. וכפי שנראה להלן בימינו באמת אין בקולא זו שום צורך ממשי. יש גם לציין שהנחפה בכסף כתב לחוש ולהחמיר אף שכתב שגם בדעת רש"י יש ספק מה הכרעתו בזה, אבל הגרע"י עצמו

45. איני יודע איך קשה לקבוע זאת, במחלוקת זו קל מאוד לקבוע כדעת המתירים; כנגד רה"ג [לשיטתך] - רוב הגאונים מתירים, וכמו כן הריצ"ג, שהוא המלקט והמכריע בין הגאונים ס"ל להיתר. כנגד הרמב"ן [לשיטתך] - תלמידיו ההולכים בדרכו בד"כ והם הרשב"א והריטב"א והמ"מ ועוד מתירים [ואף לא הזכירו שהרמב"ן אוסר]. כנגד רש"י - רוב ברני צרפת ואשכנז התירו. יש לנו גם את מנהג ספרד הברור וגם את מנהג א"י ולכן אין ספק שלפי כל כללי הפסיקה המקובלים ובפרט לפי כללי הב"י העיקר הוא להיתר בזה בשופי.

(אני מדבר על משקל האוסרים כנגד משקל המתירים. בגאונים לא נראה לי שמשקל המתירים גדול ממשקלו של רב האי. בראשונים לא נראה לי שמשקל המתירים גדול ממשקל רש"י, הרמב"ם, הריב"א והרמב"ן. מה שהרשב"א והריטב"א לא הביאו בשם הרמב"ן להחמיר, הוא כפי שלא הביאו חידושים נוספים שהביא רבינו דוד והם לא שמעו אותם, הריטב"א ציין שדעת הרמב"ן שמי פירות עם מים הוא חימוץ גמור, והרשב"א לא ציין זאת, האם נלמד מכאן שאינו סובר שזו דעת הרמב"ן? ונראה שהרבה מרבני צרפת ואשכנז אסרו או חששו לאיסור, וכפי שכתב המגדל עוז בשם רוב רבותיו, והראינו שראב"ן, ראב"ד ובעלי התוספות - ר"י וריב"א ורבינו פרץ ותוספות במנחות חששו להחמיר, ועכ"פ נראה שבימי המהרי"ל כבר פשט המנהג באשכנז להחמיר, ובודאי כך נהגו מימי הרמ"א. גם אצל הספרדים, אמנם המחמירים כתבו בסגנון חומרה רק לעצמם, אך היו מקומות כאיזמיר שקבלו את החומרה למעשה, והחיד"א פרסם הוראה למעשה לרבים לגבי הביצים, ונראה שמימינו כבר לא היה פשוט כ"כ שהמנהג להיתר, ובימינו כשאין בזה כל צורך נראה שצודקים האומרים שאין ההיתר על סמך המנהג פשוט. ע.א)

הסכים שמלשון רש"י בתשובתו על הביצים מוכח שבעלמא במי פירות דעתו שהם מחמיצין, ולכן הסתפק בביצים רק אם הם מחמיצין יותר ממי פירות.



יא. הערה 20: בדעת מרן השו"ע

כתבת שגם אם מרן היה יודע את עדות רבי אברהם לא היה חושש לרמב"ם מפני שפשט המנהג להקל, וגם הגאונים לא ס"ל כרמב"ם [לפחות רובם].

תשובתי: איני יודע מה דעת רוב הגאונים בענין מי פירות. דעת בה"ג אינה ברורה. ורבינו האי גאון הוא המפורסם שבגאונים, ולכן הוא יכול להיות שקול כנגד רב כהן צדק, רבינו שמואל, רבינו ניסים ורי"ץ גאות. כנראה שגם הב"י לא ידע מה דעת רוב הגאונים, ובפרט דעת רב האי, כי לא ציין בסי' תסב שדעת הגאונים להקל, ולא ציין שכ"כ הרשב"א והמ"מ בשם הגאונים. הוא מזכיר שם אך ורק ראשונים. הב"י גם לא כתב שהרי"ף מיקל בזה, ולא דן כלל מה דעתו בזה. ולכן לפי כללי ההלכה שלו נראה שאם היה יודע שרב האי גאון והרמב"ם מחמירים, היה מורה לחוש ולהחמיר⁴⁶.

אמנם, הנחפה בכסף מביא את דברי המעשה רקח בשם רבי אברהם שהרמב"ם חזר בו, ובכל זאת כתב שלמעשה פשט המנהג להקל, אך בסופו של דבר נראה שדברי המעשה רקח האלו גרמו לו להסיק שלמעשה יש לחוש וללוש ביין במהירות. ומתוך דבריו גם מתבאר למה בכל זאת, למרות שיש ראשונים שאסרו נהגו ללוש ביין, כי כתב שבמים קשה להיזהר לעשות את המצה כראוי, ולכן העדיפו מה שאפשר ללוש ביין שכן גם אם לא יזהרו כראוי יוכלו לסמוך בדיעבד על רוב הפוסקים, שהקלו ביין גם ללא שימור. ונראה שלמעשה הוא הנהיג בירושלים ללוש רק בשימור. וכן ראה כפה"ח תסב, א שציין שכך כתב השו"ג בשם רבו. וכל זה הוא מחכמת החיים של הרבנים לפי דורם. בדורו מה שהיו לשים ביין המעיט את המכשולות שהיו מצויים בלישה במים ולכן לא מנעו זאת. אך בדורינו המצב הפוך. לגבי מצה שלשים במים יש ב"ה הרבה מאפיות מהודרות שיכינו מצות, בין אם יהיו כאלו שילושו ביין ובין אם לא יהיו. ולמעשה אלה שלשים ביין באופן פרטי נכנסים יותר ויותר לחששות שעם הזמן הולכים ומתגברים, כי בפועל קשה לייחד מקום רק לזה ומסתבר שיעשו באותו מקום שבו עבדו לפני כן עם מים, וגם לאחר הנקיונות יש בו חשש לטיפת מים, ויש גם חשש מצוי שיקחו לחומר הלישה מי פירות תעשייתיים שיש בהם בוסלפיט או חומרים אחרים בעתים שכל יום מתחדשים, כמו חומר הטעם והריח שמוסיפים במצה עשירה של עלית⁴⁷.



46. כבר ציינתי שבענין חזור ונעור הב"י ידע שדעת 'כל' הגאונים והרמב"ם להחמיר ואעפ"כ פסק להקל מעיקר הדין, וכ"ש כאן שבודאי שיש גאונים שמחמירים, ורוב הראשונים והמנהג להקל - היה מיקל לכתחלה.

(ההבדל ביננו הוא בבאיור המינוח 'רוב הראשונים'. לדעתי אין רוב כאשר משקל האוסרים אינו פחות מהמתירים. ע.א.)

47. לא דנתי מבחינה מעשית איך לעשות זאת, דנתי מבחינה הלכתית שאין לפקפק בהיתר.

יב. הערות 21-22: בדעת הנחפה בכסף

לגבי ביצים הנחפה בכסף (דף קעו ע"ד) כתב דכיון שר"ת והרא"ש ואבי העזרי התירו להדיא ורש"י לא החליט לאיסור אלא בספק, לא שבקינן פשיטות ג' רבנים מפני ספקו של רש"י, ועוד דבתראי ניהו. ואף ששלשה שהזכיר המרדכי אסרו נראה שלא מפני שהוברר להם שמחמיצין ודאי הוא שאסרו אלא שחששו לספיקו של רש"י, ואסרו מספק, וכיון שהפוסקים המפורסמים הכריעו להקל כוותיהו נקטינן ופוק חזי מאי עמא דבר. ומכל מקום כתב שטוב לחוש ולהחמיר אלא שלפי הנוהרין במי פירות לעשותם תיכף כמו של מים נראה להתיר ודאי ללוש במי ביצים ממה נפשך שאם יש להם דין מי פירות הרי הלכה קיי"ל כסברת רוב הפוסקים דאין מי פירות מחמיצין. ודוק ותשכח דטעם זה לא מהני אלא לעשותן בביצים לבדן, אבל הנוהגים ללוש בביצים ויין אינו אלא על פי הוראת ר"ת וסיעתיה והשו"ע שיש להם דין מי פירות, אבל מי שחושש לשיטת רש"י אסור לעשות כן דדילמא הביצים דינם כמים.

וכבודו כתב שמעיון טוב בנחפה בכסף עולה שהוא מעיד על המנהג להקל בביצים, וגם נראה שכל מה שכתב להחמיר בזה הוא משום שהביא ג' פוסקים שאוסרים נגד ג' שמתירים, אבל אם היה רואה שרוב הראשונים מתירים – יתכן והיה משאיר את המנהג על כנו ולא כותב שנכון להחמיר.

אני מסכים שככל הנראה אפשר ללמוד ממה שאמר 'פוק חזי מאי עמא דבר' שפועל נהגו עד ימיו ללוש בביצים, ולא כפי שכתבתי בתחילה, אך מכל מקום לאחר שהוא הנהיג לחוש ולעשותם מהר, והחזיק החד"א בדבריו כהוראה למעשה, מנין לנו שהמשיכו לנהוג כך. לא מסתבר לי כלל שהוא היה משנה את הוראתו לחוש ולהחמיר אילו היה יודע שיש עוד פוסקים שכתבו להקל בביצים, כי הפוסקים הידועים שמנתי בזה, כמו הר"ן והרוקח, מסתמא היו ידועים לו, ולא ציין אותם, אולי משום שכנגדם יש פוסקים מפורסמים שהכריעו בזה להחמיר והם הסמ"ג והריטב"א. רבינו ירוחם הוא כמו הרא"ש ולא נמנה בפני עצמו, ואלו שפחות ידועים לא חש למנותם גם אם הכיר אותם, בגלל היותם פחות מפורסמים.

ועם כל זה, מצד הסברה של מה שאנו יודעים מטבע הביצים, יותר נראית בזה סברת המקלים, אלא שבלאו הכי לענ"ד ראוי לחוש לשיטת רש"י והרמב"ם בכל מי פירות, ולכן כל הדברים האלו לגבי הביצים נאמרים רק כסניף נוסף להחמיר, ותו לא מידי.



יג. הערות 24-27 מיעוץ בסירכות

כבודו ציין לכה"ח ביו"ד סי' ל"ט אות ר"כ ורכ"א שבבגדאד וירושלים נהגו הספרדים לאסור כדעת מרן. ועל פי זה כתב שעד דורו של הרב מרדכי אליהו נהגו הספרדים כדעת מרן.

אך אין כאן שום דבר חדש שכתב הרב אליהו. הלא אנו מדברים כאן על קולא במכירה ולא על קולא באכילה. כפה"ח בעצמו כותב שם "משנת תרע"ח ואילך שלקח האנגלי את א"י התחילו להקל במיעוץ ומשמוש מפני שרבו האוכלוסין ויש כמה עדות ממקומות שנוהגין להקל

במו"מ כמו מדי ופרס וכדומה ששם מקילין במו"מ כיון הגוים אינם קונים בשר טריפה אלא שעכ"פ הספרדים אשר בעיר קדשנו ירושלים ת"ו עושים שני מיני בשר, דהיינו בשר הניתר ע"י מיעוץ ומשמוש כותבים עליו כשר, וכשתהיה הריאה נקיה בלא סרכות כותבים עליו חלק כדי שיקנו ממנו היראים והנוהגים כפסק השו"ע".

אם כן הקולות במכירה לא התחילו מימיו של הרב מרדכי אליהו. בודאי הרב אליהו היה מורה לקנות ולאכול רק חלק, כשאין סיבה מיוחדת להקל. אך בפועל אנו רואים שעוד משנת תרע"ח לא הקפידו גם במשחטות הספרדיות להטריף כל דבר, והיו הם עצמם עושים מיעוץ ומשמוש בשביל אלו שמקילים בכך. ואף שמרן פסק כל הנוהג כן מאכיל טריפות לישראל, לא נהגו לכתוב 'טרף לדעת השו"ע', כי לא קיבלו על עצמם להחמיר בזה עד כדי כך. לפי דברי כפה"ח נראה שגם לפני שנה זו אם היה נוצר מצב שהגויים לא מוכנים לקנות את הטריפות היה מקילים למעך ולא לכתוב על זה טרף לדעת השו"ע, אם עכ"פ היה שכיח במקום אנשים שמותר להם לקנות. למעשה נראה שלא חשו לדעת השו"ע במקום הפסד מרובה⁴⁸.



יד. הערה 25: מצה עשירה או בשר שהיה בו סירכא

כתבת שפשוט שעדיף לאשכנזי לאכול מצה עשירה מאשר לאכול בשר שיש בו סירכא. אני מסכים עם כבודו שהחשש לאיסור שיש במצה עשירה שנעשית כראוי קל יותר מבחינת החשש לאיסור דאורייתא מאשר בבשר שיש בו סירכא. אבל במצה עשירה שיש בימינו החשש הרבה יותר גדול מבשר שיש בו סירכא⁴⁹. קרוב לודאי שהיא חמץ גמור של איסור כרת, בגלל מה שנאמר "מחמצת" - אף בנתחמץ מחמת דבר אחר, וכפי שביארתי שמסתבר שהכונה היא לחמץ מחמת חומרי התפחה. מכל מקום עיקר הדיון שלי הוא לא בזה אלא בענין הצורך להזהיר את האנשים מאכילת דבר שלפי מנהגם הוא איסור, ולא באתי עתה לקבוע מה היה ראוי לכתחילה לכל עדה ועדה להנהיג. ידוע שלפי שיטת הרב עובדיה יוסף נכון לומר באופן כללי שעדיף שכולם היו נוהגים כספרדים.



טו. הערה 27: לא מספיק לכתוב עוגיות מצה עשירה

בפועל, המפעלים מתחכמים ולפעמים גם לא כותבים מצה עשירה, וכפי שצינתי שבטבעות יין של גטניו לא כתוב כלום, וגם בפפושדו על חלק מהעוגיות כתוב מצה עשירה באותיות קטנות שצריך לחפש הרבה כדי למצוא אותן. וכפי שכתבתי הסברה אומרת שחייבים לכתוב אזהרה יותר ברורה, כפי שכתב הגרע"י, בודאי הוא היה סבור שצריכים לכתוב אזהרה ברורה

48. אבל דבר זה גרם שספרדים קונים לכתחלה בשר כשר אף ללא הפסד מרובה וזה מאכיל טרפות לישראל. (ובכל זאת המשיכו במשחטות הספרדיות למעך כפי שכותב כפה"ח, שלא החמירו כמון בהפסד מרובה לחוש למכשול שנגרם לאשכנזים ולספרדים על ידי זה. ע.א)

49. כל הדיון שלנו הוא על מצה עשירה ללא חומרי התפחה.

גם על חדש בחו"ל לספרדים, ואינו כמו בשר שיש בו סירכה שלא קיבלו עליהם הוראת השו"ע במקום הפסד מרובה כזה, ואף המשחטות הספרדיות היו עושות בעצמן מיעוץ בסירכות.

ובר מן דין אנו רואים את כל התקלות שנגרמות מההיתר שמוסיפים חומרים בעייתיים, ואפילו המשגיח אינו ידוע מה שמוסיפים, כפי שציינתי בתגובה אחרת על שוקולד עד חצות של עלית, שמשגיח אומר שהורה להם לא להכניס חומרי התפחה ובפעול הם מכניסים. גם אם נאמר כדבריו, שמשגיח לכתוב מצה עשירה, בפועל מי שמתיר צריך לחוש שילמדו ממנו אחרים לייצר בלי לכתוב מצה עשירה מפני שהדבר מצוי. החכם עיניו בראשו לא להיכנס כלל להיתר של מצה עשירה בגלל המציאות התעשייתית והמסחרית של ימינו.



טו. הערה 28: בישול גויים

כתבת שיש מפעלים של טונה וכדומה שלא נוהרים בבישול גוי אליבא דהשו"ע. לזה התייחסתי בכך שככל הנראה (מהשערה ולא מדיעה) היום במפעלים כאלו הכל נעשה על ידי ישראל, כי במפעל תעשייתי לא קשה כ"כ להקפיד שכל תהליך ההבאה לבישול ייעשה על ידי המשגיח.⁵⁰



סיכום⁵¹

לסיכום: פשט הסוגיות מורה כדברי הרמב"ם שבעיסה הנילושה במי פירות בלבד יש איסור⁵². כיון שהרמב"ם חזר בו בעקבות פשט הסוגיא מהיתר מצה עשירה ראוי היה גם לספרדים לא לעשות מצה עשירה.

בירושלים הנהיג הנחפה בכסף ואחריו החיד"א לעשות במי פירות רק בשימור, ולא רצו להחמיר לגמרי כי היה צורך הלכתי להתיר להם ללוש ביין, כדי להמעיט את עשיית המצות במים כשאין לזה הכרח. ומכל מקום, מתקופתם ככל הנראה נהגו לא להקל בזה ללא שימור, ובפרט בביצים שנוהרו לעשות במיוחד במהירות טפי שלא יתפחו כלל. גם בנתיבי עם כתב

50. כפי ששמעתי ממומחי כשרות אין הדבר פשוט כלל, אף בהשגחות של בדצים למיניהם או רבנות למהדרין לא תמיד מקפידים ע"ז.

51. עיין בב' הסיכומים שכתבתי במכתבים הקודמים וצרף לכאן.

(סיכום מה שהודגש בהערות: לאחר כל הטיעונים שהעלה כבודו, נשארו בכך שאין ספק הרמב"ם חזר בו ואסר ללוש במי פירות ללא שימור, וסברתו מוצקה ואיתנה. נראה שגם דעת רב האי גאון להחמיר, ומבה"ג ורב שריא אין ראייה להקל. לכן משקל האוסרים אינו קטן ממשקל המתירים, ולכן יש להחמיר בדבר שאין בו צורך, כפי שעולה מדברי הנחפה בכסף והחיד"א).

52. תמוה שכן דורנו מכריע בין גדולי עולם בשעה שרובם אמרו להיפך וראו את כל הדיוקים והסברות שיש והכריעו להתיר ואף הרשב"א ששמע על חזרת הרמב"ם לא קיבלה, ואתה מכריע בסברא כנגד הרשב"א? אם היית אומר שהסברא היא כדעת רוב הראשונים נוח, אבל לומר שהסברא כדעת המיעוט בדבר שלא התחדש לנו שום דבר שלא היה נגד עיניהם זה תמוה.

(אנו חוזרים לכך ש'רוב' נבחן גם לפי המשקל. הרשב"א אינו נותן לרמב"ם משקל גדול כמו הב"י לא באתי להכריע מסברא אלא רק לבאר את סברת הרמב"ם שכתבת שהיא מוקשית, וסוף דבר נראה לי שהעיקר כהמעשה רקח, הנחפה בכסף, החיד"א והשולחן גבוה, שחששו להחמיר גם לספרדים. ע.א.)

שנהגו בירושלים ללוש רק ביין, ומשמע לא בביצים. לכן קשה לומר שהמנהג בזה היה להקל ללא שימור כפי שעושים היום.

בכל אופן במציאות של ימינו יש להורות להימנע מכל צורה של הכנה של מצה עשירה בגלל המכשולים הרבים העשויים להיגרם מזה. בזמנם כשהנהיגו שלשים מהר היה זה קולא המביאה לידי חומרה, כדי להמעיט את הכנת המצות במים שקשה להיזהר בהם בעוד שצורך זה אינו קיים בימינו.

אין שום סיבה מספקת להמשיך במנהג לאפות מצה עשירה.

בסוף כל הדיון הזה אציין שהרב אברהם יוסף אמר בשידור ברדיו שלדעתו אין לסמוך על מה שהתיר הראשל"צ הרב מרדכי אליהו זצוק"ל להכין מצה עשירה בבית, כי במפעל יש אמצעים להשגיח שלא תהיה טיפת מים. אבל בבית קשה להשגיח על דבר זה. אך יש להעיר שגם הרב מרדכי אליהו כתב שלא לעשות זאת. כך היא לשונו במאמר מרדכי פ"ד סעיף יד: "כיום נהגו גם הספרדים שלא לאכול מצה עשירה, ובפרט עוגות שנעשות במפעלי תעשיה שקשה מאוד להשגיח שלא תבוא אליהם טיפה אחת של מים".

לפי כל מה שביררנו כאן אכן ראוי להמנע מלעשות מצה עשירה גם בבית ללא חומרי התפחה וללא ביסולפיט.



הערות וקושיות – אורח חיים

בדעת ר"ת שאשה פסולה לעשיית ציצית - הרב אהרן הכהן פרידמן

בגמ' (גיטין מ"ה ב') מבואר שאשה פסולה מלכתוב סת"ם, דילפינן "וקשרתם וכתבתם - כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה". וידועה דעת ר"ת (תוס' שם ד"ה כל), שלמד מזה שאשה פסולה לעשות ציצית, כיון שהיא לא מצווה על מצות ציצית. היינו, שר"ת למד שעניין הפסול שלמדנו מוקשרתם וכתבתם, שמכיון שאינו בקשירה, במצות תפילין, אינה שייכת גם ביצירת התפילין, בכתיבת הפרשיות, ולמד מזה לכל מצוה שהאשה לא שייכת בה, שאינה יכולה ליצור גם את חפץ המצוה. וצ"ע, שהרי אשה פסולה גם לכתוב מזוזה, אף שהיא חייבת במזוזה, וא"כ ע"כ שיש פסול מיוחד של אשה לכתוב סת"ם, ואי"ז מפני של"ש בקיום המצוה, ואיך למד ר"ת מכאן למצות ציצית.



אוצר יורה דעה

בגדרי ריחא וזיעה והדין בתנורים ומקום פתוח ♦ המעיין בשוב
עזניה ♦ מנהגי אבלות של אשת המת כשעדיין לא התבררה לגמרי
מיתתו

הרב אריה אידנסון

בגדרי ריחא וזיעה והדין בתנורים ומקום פתוח

הקדמה

בענין אדים היוצאים מן האוכל, יש שתי הגדרות בש"ס ופוסקים. יש "ריחא" ויש "זיעה". ולהלכה קיי"ל שריחא לאו מילתא ומותר, וזיעה הוה כאוכל עצמו ואסור. ונאריך לבאר את טעם ב' הלכות אלו. והנה, יש מבוכה גדולה מה מוגדר כריח ומה כזיעה, ואיך להגדיר את המקרים השונים למעשה. ויתבאר שבש"ס ופוסקים האדים הנוצרים בתנורים הוגדרו כריחא, ואילו בתנורים החשמליים של זמננו נחלקו הפוסקים, שהרבה פוסקים נוקטים שזה בגדר זיעה, ואילו אחרים ס"ל שהוא ריחא. וננסה לבאר את הדברים ומה נדרש כדי לקבוע שהאדים בתנורים שלנו שונים מאלו שהיו עד היום.

עוד יתבאר שאע"פ שכדי לאסור דבר שמעל התבשיל די בזה שנגדיר את האדים כזיעה, הרי שכדי שהתבשיל עצמו יחזור ויאסר ע"י אדים שיוצאים ממנו לא די בכך, אלא צריך או שיטפטפו טיפות מלמעלה על התבשיל, או שיהיה רמת זיעה שנחשבת כאילו הכל מלא רוטב והטעם עובר בזיעה. ועל הרמה הנדרשת לשם כך יש הוכחה גדולה ממשנה מפורשת (בחולין דף ק"ח) שנפסקה בכל הפוסקים, והיא מהמקורות לדין זיעה כמבואר בריב"ש או"ה והרמ"א. טיפה שנפלה על חתיכה בתוך קדירה לא אוסרת את שאר החתיכות, אפילו לחומרא, אלא אם ניער או כיסה. הרי שאע"פ שיש הרבה אדים בתוך גובה דפנות הסיר מ"מ אין בהם בכדי לגרום לטעם שיתפשט. וע"כ שאין ברמת אדים כזאת לחבר, וכמו"כ בלי כיסוי אין טיפות שחוזרות ונופלות^א. ומזה נלמד לכל המקרים שרוצים לחזור ולאסור את המאכל שלמטה, שכל שאינו מטפסף על התבשיל צריך לכה"פ רמת אדים יותר ממה שיש בתוך סיר פתוח שמתבשל על האש.

המקרים שצריך שהזיעה תחזור ותאסור את הלמטה:

א. כל הצורך בתנורים נפרדים^ב הוא משום שזיעה אוסרת את המאכל שלמטה, שאל"כ אף אם דפנות וגג התנור יהיו בלועים מאיסור גמור על ידי נגיעה^ג, או כאשר יש הצטברות שומנים

(א). וכבר הוכיח כן המשכנות יעקב (יורה דעה סימן ל"ד), וכפי שיתבאר בהמשך.

(ב). מלבד נושא התבניות, ששם נגיעה. ואם אין ממש וא"כ זה כלי שנוגע בכלי מעיקר הדין מותר. ורק איתא בש"ד וכו' לא לעשות כן לכתחילה. ויש בזה אריכות גדולה בפוסקים עיין במגילת ספר יו"ד סימן צ"ב אות מ"ה, ובמגילת ספר ענינים סימן ג', ושם כתב את עיקר הדברים שנחלקו אם הטעם לכך הוא שלא ברור שאין בליעה דרך כלים, כמ"ש בש"ד בעצמו, או משום שמא ישפך, כמ"ש בפוסקים. ולמעשה החמירו רק בחמץ בפסח וגם שם התירו בהפסק נוסף של נייר כסף, או בתבניות נפרדות, שאז מ"מ זה דרך כלי נוסף.

(ג). עיין תשובה של בעל שבט הלוי (מבית לוי מועדים עמ' תצ"א) שלמעשה אינו מתיר להכשיר תנורים לפסח כי יש חשש נגיעה ממש של חמץ בדפנות התנור ולא רק ע"י זיעה ואז צריך ליבון גמור, וראיתי בשמו שבאפית חלות הרבה פעמים תופח עד שנוגעים בדפנות, ולא מצאתי כעת.

בעין, אפי' אם נאמר שאינם נפסלים מאכילה. מ"מ הצורה היחידה שהדפנות יאסרו את התבשיל הוא ע"י הזיעה, שבל"ז אין שום חיבור ביניהם.

ב. גם בתנור דו תאי, אע"פ שמדובר בתאים נפרדים לגמרי, מ"מ יש שדנו במקרה שפתחי האוורור שיוצאים מב' התאים אח"כ מתחברים לצינור אחד, שהזיעה העולה לתוך הצינור המשותף לחלבי ובשרי יחזור ויאסור את האוכל בתוך התא, משום זיעה¹.

ג. יש שדנו שכאשר יש קולט אדים או ארון מעל הכיריים. שאם האדים העולים מהתבשילים הם בשיעור יד סולדת עד שיגיעו לארון, או גם כאשר האדים אינם יס"ב² אבל הארון עצמו יס"ב כפי ששכיח מחשיפה ממושכת לחום. א"כ הארון יאסור את התבשילים למטה.



פרק א'

ב' הסוגיות של ריחא מילתא בפסחים ועבודה זרה

א. בפסחים דף ע"ו עמוד ב' נחלקו רב ולוי במי שצלה בשר שחוטה ובשר נבילה בתנור אחד, אם בשר השחוטה נאסר. רב אסר משום "ריח" שיוצא מבשר הנבילה ונכנס לבשר שחוטה, ולוי התיר "מ"ט ריחא בעלמא הוא וריחא לאו מילתא". ונחלקו הראשונים איך לפסוק להלכה. רבינו חננאל, בעל המאור ורבינו תם פסקו כרב, שהרי הלכתא כרב באיסורי.

אבל רוב הראשונים פסקו כלוי. ובטעם הדבר כתב רש"י: "ואף על גב דקיימי תנאי כוותיה דרב הילכתא כוותיה דלוי, דהא איפליגו בה אבבי ורבא גבי בת תיהא במסכת עבודה זרה, וקם ליה רבא בשיטתיה דלוי ואמר: ריחא לאו מילתא היא, ואבבי ורבא הילכתא כרבא, וכן הוא בתשובת הגאונים, ואף משמו של ר' אליעזר בן יצחק נאמר לי דלא חייש לה". וכך מבואר גם ברי"ף (חולין דל"ב ע"א) והסכימו עמו הראב"ד בהשגות על בעה"מ והרמב"ן במלחמות כאן בפסחים. וכן בבה"ג (סימן סה - הלכות דם עמ' תרמ"ו). וברא"ש בע"ז שם ועוד הרבה ראשונים.

ומחלוקת אבבי ורבא בעבודה זרה (סו, ב) הוא לגבי מי שרוצה לבדוק חבית יין של גוי, ע"י ששואף את ריח היין. אבבי אסר ורבא התיר "אבבי אמר אסור, ריחא מילתא היא; רבא אמר מותר, ריחא לאו מילתא היא". וא"כ כל הראשונים הנ"ל ס"ל שמחלוקת אבבי ורבא הוא אותו מחלוקת של רב ולוי. וכיון שקיי"ל הלכתא כרבא זה מתגבר על הכלל הלכתא כרב באיסורי.

וצ"ב, שאף שהלשון בב' הסוגיות שווה, האם ריחא מילתא או לא, לכאורה תוכן המחלוקת בב' הסוגיות שונות לגמרי כפי שיתבאר, וא"כ צריך ביאור איך למדו הראשונים לפסוק א' מהשני³.

(ד). כך שמעתי מידידי הרב גלעזר בשם חמיו, הרב דוד מורגנשטרן. וכע"ז כתבו באבן ישראל הלכות פסח תנ"א ובספר הכשרות עמ' מ"ב.

(ה). כפי שיתבאר חלק מהראיות של שיטה זו הוא מפרמ"ג, ששם מוכרח לומר שרק בגובה דפנות הסיר יס"ב באדים ולא מעל לזה. שאל"כ דין זה נסתר משו"ע מפורש. וא"כ אין מקום לומר שעד גובה הארון יס"ב.

(ו). ותוס' בע"ז שם (ד"ה רבא) האריכו לחלוק על רש"י, שאין הכרח להשוות את ב' הסוגיות, אבל יתבאר שאין זה רק חילוק שכ"א לא מכריח את השני אלא מדובר בב' סוגיות שונות.

הסוגיא בפסחים - בגדרי טעם כעיקר: לכאורה, מחלוקת רב ולוי היא בגדרי טעם כעיקר, האם החומר של "ריח" נכלל בדין טעם כעיקר או לא. וכפי שמבואר בהלכות גדולות (הלכות דם סימן ס"ה), שפוסק כלוי שריחא לאו מילתא "והלכה כלוי דקא מסייע ליה קרא דכתיב (במדבר ו, ג) משרת דאטעמא דקא קפיד רחמנא אבל ריחא לא". וזה דבר חדש שלא מוזכר בגמ', ובפשטות כונתו היא שיש ילפותא של טעם כעיקר רק על טעם ממשי שעובר ואילו על ריחא אין ריבוי". וא"כ מפורש שריחא הוא חומר חדש, והספק הוא אם הוא נכלל בדין טעם או שהוא לא התרבה.

הסוגיא בעבודה זרה - אם הרחה כאכילה: לעומת זאת, לגבי מחלוקת אביי ורבא בעבודה זרה מבואר בהרבה ראשונים שהמחלוקת היא בשאלה אם פעולת שאיפה בפה נחשבת מעשה אכילה או לא, שהרי לא די בזה שיחשב דבר האסור, אלא צ"ל שחשיב מעשה אכילה. ובפסחים אי"ז הנידון, שהרי האדם אוכל אכילה רגילה, אלא שיש בדבר שהוא אוכל ריח מדבר האסור⁽¹⁾. ונביא את דבריהם.

ב. בתוספות כאן כבר הוכיחו שאין הנידון כאן בגדרי איסורי הנאה - בשאלה אם נחשב האדם כמי שנהנה מהאיסור, שהרי הגמ' הביאה ראיה גם מתרומה, והרי תרומה אסורה באכילה ולא בהנאה. וע"כ שלמ"ד ריחא מילתא נחשב האדם כשותה את הריח⁽²⁾. אמנם, הם לא ביארו מ"ט חשיב כשותה. ובתוס' דף י"ב עמוד ב' (ד"ה אלא) פירשו שהוא מריח בחוטמו וע"י חוזה הריח שנכנס בגופו חשיב שתייה. אבל ברא"ה וברמב"ן כאן פירשו ששואף בפיו וע"י שנכנס חומר הריח לפיו ומשביעו, נחשב מעשה אכילה.

וזה לשון הרא"ה ע"ז ס"ו: "ולאו משום הנאה דריחא, דהא בגמרא מיייתנן עלה מתרומה, ולכולי עלמא ודאי תרומה לא מיתסרא בריחא, אלא טעמא דפלוגתייהו משום שכשהוא מריח הרבה ושואף ריחו וקולט אותו, והוא שבע ממנו, כעין אכילה הוא, ומדין אכילה אתינן עלה הכא בהא שמעתין בהדיא בגמרא, ולהכי איפליגו עליה, אביי אמר אסור ריחא מילתא היא. פירוש שביעת ריח באיסורין כעין אכילה הוא ואסור. רבא אמר מותר ריחא לאו מילתא היא. פירוש ולא חשיבא אכילה, ואי משום הנאה ריחא לא מיתסרא, דלא מיכוין להכי".

(1). הובא ביד יהודה (ק"ח ס"ק ג'). וכבר הובא בחת"ם סופר (עבודה זרה ס"ו), ובפירוש הראשון כתב שלא בא להכריע בין השיטות אלא רק לומר שע"כ אינו דאורייתא. הובא בבדי השולחן ביאורים ריש סימן ק"ח.

(ח). ועיין בתשובת ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת סל"ז: "ונראה דאפי' רב דאסר התם לגבי נבילה ושחטה הוי שרי לגבי בת תיחא לפי שאינו נכנס ונבלע הטעם בגופו כלל אבל התם כיון דריחא מילתא היא דחתיכה קלטה הטעם וחתיכה עצמה נעשית נבילה הוה אסיר". ולכאורה כוונתו ממש כמש"כ, שבפסחים אוכל אכילה גמורה דבר שקלט ריח, משא"כ בעבודה זרה שרק שואף הריח.

(ט). ותוס' כתבו שהטעם שרבא חלוק ע"ז הוא משום שהריח מזיק. ותמהו עליהם (עיין מהרש"א ומהר"ם ועוד), שמה שיין לומר כן בפת שקלט טעם מכמון. ויתכן שלפי מה שנתבאר יתיישב הדבר. ובשאר ראשונים לא נראה כן, אלא שרבא ס"ל שהריחא לאו כאכילה. עיין תוספות ר"י מפאריש כאן ובר"ן חולין, שפי' כך את מחלוקת אביי ורבא - אי אפשר לאסור משום הנאה, מכיוון שהאדם אינו מתכוין ובהנאה אין את דין פס"ר, ומחלוקת אביי ורבא היא שלאביי חשיב כאכילה ואז האדם מוגדר כמי שנהנה, ולרבא ל"ח כאכילה. הרי שרבא חלק בעניין הגדרת ריחא כאכילה, לא משום שהדבר מזיק לו, שכן ל"ל כלל סברת מזיק.

ובמלחמות פסחים דף י"ט: "אלא הכא בהא קא מיפלגי אביי סבר ריחא דקלוט בפומיה כטעמא ואפילו באיסורי אכילה דלאו איסורי הנאה כגון כמון של תרומה אסור דהא בלע ליה ממש לריח וכטעמא דמי ואכילת כל איסורין שבתורה כי לא מתכוין נמי אסור כדאתמר בעלמא המתעסק בחלבין ובעריות אסור שכבר נהנה ואף על פי דהכא בפרק כל שעה אמרי' בדלא קא מיכוין דשרי כר"ש שאני התם דלא בלע ליה ממש לריח אבל התם טועם הריח וכולעו כטועם איסור ממש הוא שפעמים שהריח כגון זה משביעו ופעמים משכרו ורבא סבר ריחא לאו כטעמא הוא"¹.

ג. הרי שיסוד הדבר הוא שמה שהוא שואף לתוך פיו פועל ענין אכילה, ע"י שהוא גורם לו שביעה או שכרות. וזה הוא ענין נפרד מהשאלה אם התרבה דין טעם כעיקר גם על ריח או רק על רוטב. ואף שיתכן שאי אפשר לחייבו על שאיפה כאכילה בלא שיחשב כטעם, שהרי אינו אוכל מיד, מ"מ להפך אי אפשר להוכיח, שאם חשיב טעם ג"כ יחשב אכילה. שהרי גם אם לא נחשב אכילה עדיין נפק"מ בדין זה כאשר הריח נכנס לאוכל והאדם אוכלו אכילה גמורה, כפי שבאמת מדובר בגמ' בפסחים. והרי כל הראשונים הנ"ל הוכיחו מזה שאם פוסקים שריח אינו כאכילה, ה"נ הוא לא חשיב טעם וצ"ב. וא"כ מוכח שכל ששאפת ריח נחשב מעשה אכילה מוכרח שג"כ נחשב הוא כדבר שיש בו דין טעם כעיקר, ויתבאר בהמשך דברינו טעם הדבר. הטעם לכך שריח לא נחשב כטעם הוא משום זה עצמו שבמצב שלו כריחא אי אפשר לאוכלו והוא לא נחשב כחומר האסור. וגם כאשר אח"כ הוא נכנס לאוכל ואפשר לאוכלו, מכיוון שהיה זמן שהוא לא עמד כדבר אכילה וכאיסור הוא לא חוזר לתורת האיסור שהיה לו קודם, וכפי שיתבאר. ונביא בהמשך דברינו ממש כעין סברא זו מהמשכנת יעקב יר"ד ל"ד (נרחיב בדבריו בהמשך) בדין זיעה, שאם כל עוד שהוא בגדר אדים ועשן אין לו דין משקה ודבר האסור. ורק כאשר נוצר עיבוי ונהיה טיפות חוזר לדין משקה "וא"כ האיך יחזור להיות איסור כשנעשה זיעה כיון שהותר מתחילה". ויתבאר בהמשך ראיות לגדר זה.

קושיות ע"ז מתוך הסוגיא בע"ז:

א. באמת שגם בסוגיא שם בעבודה זרה מיניה וביה קשה דבר זה. שבהמשך הסוגיא איתא "אמר רבא: מנא אמינא לה דריחא ולא כלום הוא? דתנן: תנור שהסיקו בכמון של תרומה ואפה בו את הפת - הפת מותרת, לפי שאין טעם כמון אלא ריחא כמון. ואביי? שאני התם, דמיקלא איסוריה וכו'". הרי שרבא הוכיח מפת שקלט ריח כמון. והרי עכשיו האדם אוכל את הפת אכילה רגילה, וכל הנושא הוא רק אם חשיב טעם. וא"כ מניה וביה עברו מהדיון בשאלה אם חשיב מעשה אכילה, לשאלה אם נחשב טעם כעיקר. וצ"ע כהנ"ל.

ב. וכן מבואר שם שבחבית פתוחה ופת חמה כו"ע מודו, ואם זו שאלה עקרונית אם ריחא נחשב אכילה או לא, מה נפק"מ ברמת קליטת הריח. ובתורי"ד מהדור"ג הביא את דברי ר"ת, שפסק להלכה שפת חמה זה לכו"ע "ואינו נ"ל כלל דאי ס"ל לרבא להא דריש לקיש לא הוה

(י. ובדעת הרמב"ן יש לדחות, שהוא רק מוכיח שריחא הוא דבר ממש. מזה שהוא פועל שביעה או שכרות, אבל לא שפעולת השביעה או השכרות היא הנותנת לריח שם אכילה. וכן יש לדייק מלשונו "לפעמים", ואם צריך פעולה זו לשם יצירת שם אכילה מה מועיל הדבר שזה רק לפעמים. ועיין יד יהודה סימן ק"ח ס"ק ג', שדן בדעת תוס' שרבא ס"ל שאינו כאכילה. מ"מ כיון שנכנס לתוך גופו חמיר ולכן צריך לטעם שמזיק. אבל ברא"ה מפורש דלא כתב אלא שזה תוכן האכילה שיש בזה.

שרי בבת תיהא שאע"פ שאין כוונתו אלא לטעום היין הרי כל עיקר בדיקתו אינה אלא ע"י הריח ומתכוין הוא להריחו יפה כדי שידע מה יין הוא א"ו רבא לא ס"ל לדריש לקיש אלא ס"ל דבכל פליגי ואפי' בפת חמ' וחבי' פתוח' וטעמ' דר' יהוד' דשרי משו' דריח' לאו מילת' הו' והה"נ לוי לא ס"ל לדריש לקי' דהכי אמרי' בפ' כיצד צולין בפלוגתא דרב ולוי כתנאי ומוקמינן לוי כתנאי ורב אליבא דכ"ע כדר"ל ובע"כ בעית למימר התם דלוי לא סבר לה כר"ל אלא אמרי' דבכל פליגי וה"ה הכא רבא לא ס"ל כר"ל". וכן בבית הבחירה למאירי בפסחים שם כתב שצליית בשר בתנור הוא כפת חמה וחבית פתוחה, ומוזה שלוי מתיר ע"כ שלא קיי"ל הדין של פת חמה מודים. ועיין יד יהודה סימן ק"ח ס"ג שהאריך כן. וכן האריך בזה בשער המלך פרק י"א דמאכלות אסורות, שהרי"ף והרמב"ם דחו דין זה, אבל תוס' ורא"ש וכן השו"ע פסקו שגם לדידן, שס"ל שריחא לאו מילתא, בכל זאת אסור בפת חמה וחבית פתוחה, וצ"ב כהנ"ל.



פרק ב'

מקורות שפת חמה לא משום חוזק הריח

מדברי מספר ראשונים מתבאר שדין פת חמה אינו משום חוזק הריח אלא זה דין אחר. עיין בטור או"ח סימן תס"א: "מצה שנאפית עם חמץ בתנור כתב רבינו תם שמותר דריח כי האי לא מצינו שיאסור כל הפת ויש אוסרין אם נגע זה בזה דדמי לפת חמה וחבית פתוחה". ומקורו מהמרדכי פסחים (פרק כל שעה רמז תק"ע): "מעשה אירע בפסח שנכרי השליך עוגת חמץ בתנור מלא מצות והורו להם שאם נגע חמץ במצה אסור ודמי למאי דאמרינן פ' בתרא דע"ז בפת חמה וחבית פתוחה ד"ה אסור ה"נ אסור בנגיעה אבל אם לא נגע מותר דקי"ל ריחא לאו מילתא היא". וכן הוא ברוקח (הלכות פסח סימן רצ"א): "מעשה שאפו מצות בתנור בפסח ובא גוי והשליך עוגות חמץ בתנור ונאפה. אם נגע החמץ במצה אסור. דדמי להא דאמר בפרק בתרא דע"ז בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור הכי נמי אסור בנגיעתו אבל אם לא נגע מותר דקיימא לן ריחא לאו מילתא היא".

וצריך ביאור הדוגמא מפת חמה, אם טעם הדין שם הוא משום חוזק הריח, שאיך שייך לומר שפת שנמצאת ביחד באותו תנור אין ריח מספיק חזק, ואם היא נוגעת בקצה שלה במצה נהיה ריח חזק, והרי לכאורה אין שום השפעה לנגיעה על עוצמת הריח. ואם כוונתו לומר שהמצה נאסרת ע"י נגיעה אין לזה שייכות לדין פת חמה. והתקשו בזה האחרונים, עיין שו"ת ושב הכהן לרבי רפאל מהמבורג סימן מ"א שהאריך בזה.

ובפלתי יורה דעה סימן ק"ח ס"ק ה' כתב: "ובלבד שלא יהיו נוגעים זה בזה. וכן כתבו התוספות בע"ז (ס"ו ע"ב ד"ה רבא) דבתנור גדול מותר לאפות, ובלבד שלא יהיו נוגעים זה בזה. ויש להבין כוונתם בזה שלא יהיו נוגעים, אם הכוונה אם נוגעים אזי אסור במקום נגיעה כדי נטילה, כדלעיל סימן ק"ה (סעיף ד') אסור חם שנגע בהיתר חם דאסור כדי נטילה בלי דבר מפעפע, [קשה] דמה קמ"ל בזה פשיטא. ועל כרחך צריך לומר דכוונתם אם נגעו זה בזה אלים כחם ששואבים ריח אסור ואסור אפילו בתנור גדול וכדומה, וכן כתב מרדכי בפרק כל שעה

(פסחים ס' תק"ע) דאינו יהודי שהשליך לחם חמץ לתוך התנור מצות, דאם נגע אסור, דהוי ליה פת חמה וחבית פתוחה דאסור ע"ש. וזה פת חמה וחבית פתוחה לא מחמת נגיעה, רק ששואבת וקולט הריח ביותר ואסור מחמת ריחא, וס"ל ה"ה איסור והיתר הנוגעים זה בזה קולטים ושואבים הריח ביותר, ובזה לכ"ע ריחא מילתא אפילו תנור גדול^(א).

וצ"ב איך הנגיעה גורמת לריח שיאסור - הרי אם שהריח עובר ע"י מקום המגע, לא מובן איך הוא יתפשט בכולו, שכל שזה יבש ואינו דבר שמן איך יתפשט בכולו ומה עדיף מטעם ממש. וע"כ שהריח מגיע לכל חלק בעצמו, ולא ע"י הנגיעה, אלא שיש דין ריחא לאו מילתא ועל זה מועילה הנגיעה וצ"ב איך זה משפיע על דין זה.



הסבר חדש בדין ריח של טכ"ע

ונראה מבואר בזה כמ"ש לעיל, שיסוד הדין ריח ריחא לאו מילתא הוא משום שבמצבו כריח אי אפשר לאוכלו ואי אפשר לעבור עליו, ומשו"ה פקע ממנו שם דבר האסור. אבל עכשיו מוכח דבר נוסף. שאינו משום ששוב החומר של ריח אינו דבר אסור. אלא משום הזמן שעמד כריח בפנ"ע ולא היה שייך לאוכלו או לעבור עליו. ולכן אם לא היה הפסק זמן שעמד כריח, אלא מיד היה עובר מאוכל לאוכל אפילו שהיה עובר כריח היה אסור את האוכל השני. ומתבאר שאין בעיה בעצם שלב המעבר באויר, אלא שאנחנו לא רואים את יציאת הריח מהראשון קשור למה שנכנס אח"כ לשני. אלא יציאת הריח הוא דבר בפנ"ע. ושוב הריח עמד באויר כדבר לעצמו שלא היה בו שם איסור או אכילה ופקע שמו. ושוב נכנס לדבר אחר. אבל אם היינו רואים את היציאה מהראשון והכניסה לאוכל השני כתהליך אחד, הוא לא היה מאבד את שמו, שהוא עומד כדבר האסור ע"י שיכנס לשני ויאכל עמו.

ולפי"ז צ"ל בביאור הטור, המרדכי והרוקח, כפליתי שהמגע גורם לריחא לאסור. משום שתמיד רואים את הריח היוצא כדבר בפנ"ע, ואת הכניסה אח"כ לאוכל כשלב נוסף. משא"כ כאשר יש מגע וחיבור בין ב' האוכלים, מגע זה מקשר ביניהם, ואנו רואים את הריח כיוצא מא' ונכנס לשני. וא"כ יהיה מבואר שזה הגדר של פת חמה על חבית פתוחה, שכיון שזה עובר מיד בתוך החבית מהיין לפת, וע"י שיש ריח חזק והפת שואבת אותו. אנו לא רואים את הריח כיוצא לאויר ושוב נקלט בפת אלא רואים אותו כעובר מהיין לפת. שכל שלא התנתק מהמקור עד שרואים את היחס לדבר השני ל"א שפקע שמו. ויתבאר בהמשך מעוד ראשונים שמפורש שהנושא של פת חמה אינו עוצמת הריח.

ויש כע"ז במקום אחר, וזה ענין ארוך ורק נביא את המראה מקום. ביו"ד סימן ק"ה ס"ג כתב הרמ"א: "אסור לערות מכלי שיש בו שומן כשר לנר דולק שיש בו חלב או שומן איסור ובדיעבד אין לחוש". ובט"ז שם ביאר שזה משום שמחברו בניצוק ובש"ך הסביר שזה בגלל ההבל העולה. ונחלקו האחרונים אם הם ב' טעמים או טעם אחד [הפירוש שהם ב' טעמים קשה, ובע"ה יתבארו הדברים במאמר אחר], ובפרמ"ג כתב שהכל טעם אחד, שהניצוק גורם לזיעה

(א). וכן ראיתי בחידושי מהר"י שפירא על ע"ז שם.

שתאסור. וצ"ב איך משפיע אחד על השני? ולכן י"ל שהוא ממש כהנ"ל, שיש זיעה שעולה אבל מכיוון שזה במקום פתוח היא איננה אוסר, וכאשר יש חיבור ביניהם שוב הזיעה אוסרת. וזה ענין בפנ"ע, ומקצת ממנו יתבאר בהמשך דברינו.



בראשונים השוו פת חמה לדין עומד לריח ולדין כונה להריח.

א. יש עוד מקור גדול לזה שדין פת חמה לא מבוסס על חוזה הריח. בספר הישר לר"ת (חלק החידושים) סימן תש"ל כתב: "לכן נראה לפרש בקטורת כ"ע לא פליגי דריחא מילתא היא משום דלריחא עבד. וחבית פתוחה דכ"ע מודו דקטורת דמיא שקולטת יותר מדאי את הריח. והנאה הבאה לו לאדם בע"כ כגון דלא אפשר וקא מיכוין כפת חמה וכחבית פתוחה דמיא". וצ"ב טובא, שלכאורה עובר במשפט אחד בין שלוש סברות שונות. שפתח בזה שדין קטורת הוא משום שהקטורת עומדת לריח, וחבית פתוחה היא כקטורת, משום שקולטת יותר מדאי את הריח. וזו סברה שונה מגדר "עומד לריח", שביאר לגבי הקטורת עצמה שורה לפני לכן. ושוב מדמה זאת ל-"לא אפשר ומכוין", שהוא כפת חמה, אע"פ שלא שייכת כאן הסברה שקולט יותר מידי שכתב שורה קודם, ופלא. ולפי מה שנתבאר, שלא מחפשים דרגות של חוזה הריח, אלא באים להגדיר שהריח עובר מהאיסור לאוכל השני, מוכן. אלא שזה אינו מועיל ביחס להנאה הבאה לאדם בע"כ, שהרי התם לא נכנס לאוכל אלא נשאר ריח, וצריך לבאר. וכ"ז סיעתא למש"כ, שלא איירי בחוזה הריח ויתבאר.

ב. הרשב"א בתורת הבית (בית ה שער א בסופו) כתב: "ולענין מי שקולט ריחו של יין נסך ואפילו בפיו גרסינן בפרק השוכר (ע"ז סו ב) בת תיוהא גוי בישראל שפיר דמי ישראל בגוי אביי אמר אסור ריחא מילתא היא ורבא אמר מותר ריחא לאו מילתא היא. ופירש הרמב"ן ז"ל דאביי סבר בכל האיסורין דכל שהוא מתכוין לקלוט הריח הרי ריחו כאכילתו וכי קאמר אביי בפרק כל שעה ריחא לאו מילתא היא בשאינו מתכוין פניו כנגד הריח ואינו בולע הריח ממש אבל כאן שמששים פיו כנגד קילוחו של ריח הרי הוא כטועם את האיסור ממש. ורבא סבר דלא. ואף על גב דהתם אמר ריחא מילתא היא נראה לי דהתם בדברים העשויין לריח והילכך היינו עיקר איסורו אבל בדברים הנאכלין ריחן אינן כטעמייהו. וקיימא לן כרבא וכן פסק הרב אלפסי ז"ל. ואף על גב דפלוגתייהו בפלוגתא דלוי ורב (שיבא) דאיפליגו בפרק כיצד צולין (פסחים עו ב) בבשר שחוטט שמן שצלאו עם בשר נבלה כחוש מכיון דקאי רבא כלוי קיימא לן כלוי דשרי". הרי שהביא את הסוגיא של הנאה הבאה לאדם בע"כ שהוא הרחת ריח קטורת, שלרבא ריחא מילתא ולאביי ריחא לאו מילתא. ובגמ' לא מוזכרת לשון זה שם, אלא אסור או מותר. ומ"מ מבואר שלאביי ריחא מילתא רק כאשר היהודי מכוון את פיו כנגד היין. ולרבא כל שהוא עומד לריח אמרינן ביה ריחא מילתא. וצ"ע לרבא- אם שאיפה לא נחשבת כאכילה מה מועיל שהדבר עומד לריח בכדי לשנות גדר שאיפה כאכילה, ולפי אביי, ששאיפה כאכילה, למה צריך שיכוון פניו כנגד החבית, הרי גם בלא"ה האדם שואף מהריח וזה נחשב כאכילה. דהיינו צריך הסבר למה סברות אלו שכתב הרשב"א, שלכאורה אינן נוגעות ביסוד השאלה האם שאיפה כאכילה, משנות את הדין למעשה.

ג. וכלשון הרשב"א איתא בספר ההשלמה פסחים דכ"ה: "שאני יין שאין עיקרו לריח וגם אינו מתכוין להנאת הריח אלא לבדוק את היין אבל בדבר שעיקרו לריח ריחא מילתא". ובמכתם פסחים: "אבל דבר שעיקר הנאתו לריח ודאי ריחא מילתא היא" ובמהר"ם חלאוה: "דרבא אדרבא לא קשיא, התם בריח יין לאו מילתא הכא בריח הקטרה מילתא". ומאריך שכל מתכוין ריחא מילתא וכל שלא מתכוין ריחא לאו מילתא, עיי"ש לשונו ובדומה לכך כתב הראב"ן (אב"ן העזר, סימן תל"ח).

ד. והדברים התבארו יותר בחידושי הרשב"א בע"ז שם: "רבא אמר מותר ריח לאו מילתא היא. פי' ואף על פי שמתכוין, וא"ת הא אמרין בפסחים גבי הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו איפשר וקא מיכוין כולי עלמא לא פליגי דאסיר, ואמרין נמי בריש מכילתין לא שנו אלא מעוטות בוורד והדס דקא מתהני מריחא, וי"ל דהתם מיירי בקטרת וורד והדס דעבידי לריחא ודרך הנאתן מתהני מהן הילכך אסור, אבל יין אינו עשוי לריח הילכך ריחיה לאו מילתא היא, ואביי סבר דריחא דכולהו איסורי ככולהו איסורי, ואף על גב דהתם אמר ריחא לאו מילתא היא, היינו בדבר שאינו נאכל אבל בדבר הנאכל ריחו כטעמו וכאלו אכלו דמי, וסברתן של רבא ואביי הפוכות כאן והתם, ומיהו אפי' בדבר שאינו נאכל אם מכין פניו כנגד הריח כדי לקלוט ממנו הרבה הרי הוא חשוב לאביי כטעמו ואסור, והיינו מתני' דחנויות המעוטות בוורד והדס, וכמו שאני כותב בסמוך"². יסוד דבריו נראה שכדי שהרחה תיחשב כאכילה לא די במה שהאדם קולט דבר שמשביעו, אלא צריך שיחשב הדבר שהאדם קיבל את הריח מהדבר האסור, כלומר שהדבר האסור הפיק את הריח שנכנס לתוך פיו. אבל אם אי אפשר להגדיר יחס של אכילה בין החפץ לאדם לא מהני מה שהאדם קלט חומר של ריח.

וע"ז ביאר הרשב"א שנחלקו אביי ורבא. לפי רבא, שם 'אכילה' של הריח מהחפץ הוא ע"י זה שהחפץ עומד לריח והוא מקבל ממנו ריח - בכך יש יחס של אכילה של החפץ ע"י קבלת הריח שהוא עושה. משא"כ אם החפץ אינו עומד לריח ל"ח אכילה של החפץ. ולאביי השם 'אכילה' של החפץ נקבע ע"פ מה שהוא עומד לאכילה, ושוב כל דבר שמוגדר כאכילה מתייחסים אליו כאכילה של החפץ. משא"כ, בחפץ העומד לריח הוא לא נותן שם אכילה. משא"כ כאשר האדם עומד ומכוין פניו נגד הריח, הרי זה כאילו אכלו, שזו פעולה ישירה של לקיחת ריח מהחפץ והוא פועל שם אכילה בחפץ. ולפי"ז מתפרשים ג"כ דברי ר"ת שעומד לריח ופת חמה וכן הנאה הבאה לאדם בע"כ כאשר מכין פיו לחבית, הכל מטרה אחד לראות קשר בין יציאת הריח מהדבר האסור לאדם המריח.



פרק ג'

האם בתנורים שלנו יש ריחא או זיעה

א. הרי התבאר שאפיית דבר המותר עם דבר האסור בתנור אחד בבת אחת היא מחלוקת אמוראים, והכרעת רוב הראשונים היא כשיטה המתרת, משום שריחא לאו מילתא. וכך נפסק

(ב). והרמב"ן כתב כמה פעמים שהסיבה לכך שצריך שהחפץ יהיה עומד לריח הוא משום גדרי שלא כדרך אכילה וברשב"א לא מזכיר ד"ז. ולכאורה בדבריו כאן ל"ש ענין שלא כדרך. שחילוקי סברות אביי ורבא, אינם שייכים לשלא כדרך.

בטור וש"ע בסימן שלם בשו"ע יו"ד ק"ח בלא חולק. ובכל אריכות דברי הראשונים והפוסקים מבואר שההגדרה שבתנור יש ריחא היא בין בתנור גדול של זמן הראשונים ובין בתנור קטן של זמן חז"ל, שהיה קדירת חרס שהיו קובעים בתוך הקרקע. וכן הוא בין בתנור פתוח ובין בסתום לגמרי^(י), בין באפיה ובין בקדירה עם תבשיל^(י).

ובכל התנורים שמזמן המשנה עד זמן המשנה ברורה סברו כל הראשונים והפוסקים למאות שכתבו להלכה למעשה, שהמציאות הקיימת בתנורים היא ריחא. ורק ס"ל שלכתחילה אסור אא"כ כיסה את המאכל, או שהמאכל נתון בתוך תבנית אפילו פתוחה שאז מותר גם לכתחילה^(י). כמבואר כל זה בק"ח ס"א מהרבה ראשונים. וכל זה באפיה בבת אחת של האיסור והיתר, אבל בזה אחר זה מותר גם לכתחילה, משום שכבר פסק הריח.

ב. בתנורים שלנו יש הרבה אוסרים, משום שאינו ריחא אלא זיעה. ובזיעה מבואר ברמ"א סימן ק"ח סעיף שאוסר גם בזה אחר זה, כפי שיתבאר.

והנה פשוט שכדי לקבוע שהמציאות של התנורים שלנו היא שונה מהמציאות של כל התנורים הקודמים, כולל תנורים קטנים סתומים לגמרי שמתוארים בפוסקים, צריך שיהיה ניכר שקיים הבדל, דהיינו שאנו נראה בתנורים שלנו דבר שאינו קיים בתנורים הקודמים. אבל אי אפשר כלל לקבוע שלתנורים שלנו יש זיעה, וכאשר נשאל שלא רואים את הזיעה, יאמרו שזה דבר שאי אפשר לראות בעיניים מחמת דקותו, שא"כ על מה התבסס הקביעה שיש זיעה. והרי באים להפקיע דין פשוט וסימן שלם בשו"ע משום טענת נשתנה, ואם אי אפשר להגדיר ולראות את השינוי אלו דברים שאין להם שחר.

וזאת ועוד, שהטענה שזיעה היא דבר שאי אפשר לראות נסתרת מדברי הרמ"א עצמו, שהתיר בזה אלא אם כן הזיעה. וממשנה מפורשת (מכשירין פ"ה) האשה שמגיסה קדירה אם הזיעו ידיה טמאות- הרי שעד שהזיעו היא טהורה. וממשנה זו הביאו הריב"ש (סימן רנ"ה) והגאון כאן מקור לדין זיעה, כפי שיתבאר בהמשך. וכבר ביאר המשכנ"י (יו"ד ל"ד) שמפורש במשנה שיש ב' שלבים - שלב הבל בעלמא ושלב זיעה, ורק כאשר נוצר השלב של זיעה נטמא יתבאר בהמשך. ואין הטענה רק שברמ"א מבואר שבסתמא לא חיישינן אלא אם כן רואים (כפי שראיתי טוענים^(י)),

יג). שבוה יש מחמירים משום שריחא מילתא בסתום, לא שיש דין זיעה שהוא דין נפרד (תוס' שם בשם ר"ת וש"ר ונפסק בשו"ע ק"ח ס"א). ועיין בבית שלמה (ח"א קס"ד) ובחוט השני (פ"י ס"ב) שכתבו שתנורים של הגמ' היו פתוחים ולכן לא היה זיעה משא"כ בתנורים שלנו. ואף אם כך היה בדרך כלל אי אפשר להכחיש דברים מפורשים שהתירו גם בתנור קטן סתום לגמרי. וגם האוסרים דנו רק בגדרי ריחא מילתא שזה ריח יותר חזק, ולא על מציאות חדשה של זיעה. ועיין מה שהאריך בזה הרב רועי זק במאמרו "ריחא מילתא בתורתם של חכמי אשכנז וצרפת בתקופת בעלי התוספות".

יד). בתנור מתיר בק"ח ס"ב להדיא גם קדירות של תבשיל. ואדרבה זה קיל מצלי, שיש בזה ריח פחות חזק, כמבואר בש"ך. וגם בסתום לענין לאסור בדיעבד זה רק יש אומרים, ובגליון רש"א ממג"א תמ"ז סק"ד שרק לזמן מרובה, כמו הטמנת שבת, י"ל שיש ריח חזק. הרי שאינו משום זיעה.

טו). חוץ מדבר חריף, עיין ברע"א.

טז). עיין שו"ת אגרות משה (ח"א חיו"ד סימן מ) שכתב כן. ומ"מ כתב לכתחילה לחשוש, וכן ביד יהודה (סימן ק"ח ס"ק ט"ו, הובא בדרכי תשובה ס"ק נ'), ושם כתב שבחררה שהכיסוי מאוד צמוד חיישינן בסתמא. אבל הרי הרמ"א כתב במחבת שרק אם רואים. ושם ס"ל שחררה יותר צמודה ממחבת. ובלא"ה י"ל שחררה זה שימוש של כל השנה, וכעין דברי המנח"י. ועיין יביע אומר (חלק ה' יו"ד ס"ז) שהביא כ"ז וכן משו"ת דעת סופר (חיו"ד סי' קטו) אלא שכתב לכתחילה להחמיר. ובאגרות משה (ח"א חיו"ד ס"ס נט) כתב שבאפיה א"צ לחשוש, רק בתבשיל.

אלא שזה דבר ניכר שאפשר לדעת שהוא קיים, ואפשר לדעת שהוא לא קיים. ולכן במשנה שם "האשה שהיתה מגיסה אם הזיע ידה", הרי מבואר שיש שלב שיש אדים שעולים מסיר ועדיין לא נחשב הדבר לזיעה. ורק כאשר מצטברת לחות נחשב הדבר לזיעה. ולא אומרים שיש זיעה שמחמת דקותו לא נראה.

ג. יש שרצו להביא ראיה שבתנורים שלנו יש זיעה. מזה שכאשר מכבים את התנור ומשאירים את האוכל בפנים יש הצטברות גדולה של אדים ממשיים על דפנות התנור. ואם אכן משאיר את המאכלים בפנים כך תהיה בעיה, שאף שהאדים יצטננו הדפנות הן עדיין ברמת יד סולדת, ושוב יטפטפו ממשות הטיפות על המאכל, וכפי שיתבאר. אבל אם לא עושה כן אין שום בעיה. שהעובדה שכאשר אין חום שמגביר את האידוי יש הצטברות נוזלים, אינה ראיה לכך שכאשר יש חום יש "בעצם" הצטברות שלא נראית. שהרי החום גורם לאידוי מוגבר, ולכן לא מצטברת לחות. והדבר ניכר לעין, שהרי כל דבר שמכיל לחות, כאשר מחממים אותו מתגבר אידוי הלחות. וכפי שיכול כל אחד לראות, אם הוא מחמם לחם ומניח על שיש קר יש הצטברות ממשית של נוזלים, אבל כאשר הלחם נשאר במצנע לא מצטברת לחות כלל. וכע"ז שמעתי מהרב גלעזר, שחמיו, רד"א מורגנשטרן, אמר על מי שהוכיח שיש זיעה בתנורים מזה שכאשר פותחים את הדלת ביום קר רואים אדים ממש, שהעובדה שכאשר האויר החם נפגש בקור יש עיבוי, אינו ראיה שגם כאשר לא נפגש באויר קר יש עיבוי. שכן בכל אויר יש אחוזי לחות והקור מעבה, אבל כאשר לא נעשה עיבוי הלחות ספוגה באויר ואינה עומדת בפנ"ע כלל".

והרמ"א עצמו דיבר על תחת מחבת, שהוא הרבה יותר קטן מתנורים שלנו, וגם בזה כתב "אם הזיע", אבל מפורש בדבריו שכל שלא ראו שהזיע מותר".^(ז) ויתבאר שלא טובה עשה עמנו, הרמ"א להקל כאשר לא רואים שהזיע, אלא להפך, כדי שיהיה מקום לאיסור צ"ל שרק אם רואים את הזיעה אסור. זאת, מפני שהרמ"א קאי על תשובות מיימוניות (קדושה סימן ה'), שהתיר גם תחת המחבת אלא אם כן נגע. ושם ההוראה היא מהרבה גדולי הראשונים, וכן בתשובות ר"י הזקן (סימן מ"ו) ובספר הפרנס (סימן ס"ד) ובפסקי רבינו יחיאל מפאריז. אלא שהרמ"א הקשה על זה שיש זיעה וצריך לאסור. וע"ז הישוב הוא שרק אם רואים זיעה אסור. וא"כ כל שרוצים להחמיר גם בסתמא ואוחזים שיש חשש כזה, א"כ עיקר הדין הזה נסתר מכל הראשונים הנ"ל. וע"כ שזה מקרה מיוחד שיש זיעה, וע"ז לא דיברו.

ובמציאות שעליה דיבר הרמ"א זיעה מצויה הרבה יותר מבתנורים שלנו. ודבר דומה לתחת מחבת הוא כאשר מכסים את התבנית עם נייר כסף, אף שרק יניח ולא יהדק. וכל מי שיעשה כן יראה שיש כמות ניכרת של זיעה ממשית וטיפות, כמו במכסה של סיר שמתבשל. וא"כ הדמיון של הרמ"א בין תחת המחבת לבין כיסוי של סיר הוא ניכר וגלוי לעיניים. וכמו"כ ניכר וגלוי שהתנורים שלנו, בלא מכסה על התבנית, אינם קרובים כלל לדבר זה. וכך טענו בחשב האפוד (סימן קי"ד) ובמגילת ספר (ק"ח ד') ובמאמר גדול של הרב בן ציון וואזנר בקובץ אור ישראל גליון ל"ב. ובמגילת ספר מספר שלקח תבנית מלאה מים ואידו אותו לגמרי ולא הצטברו כלל לחות או

(ז). ולחות שספוגה באויר אינה זיעה, וכמ"ש שע"כ מדובר על דבר ניכר ומוגדר.

(ח). עיין בדי השולחן (ק"ח ס"ק מ"ח) שמשמע מהרמ"א להדיא שזה לכתחילה, ומביא קושיות ע"ז, ועיי"ש שבמקום הצורך יש להקל.

עיבוי של אדים. ובשו"ת אשר לשלמה (או"ח סימן ט') כתב שתלה עיתון מקופל מעל התבשיל בתנור ולא ניכרה עליו שום לחות כאשר הוציאו אותו.

ד. בחלקת יעקב (יורה דעה סימן כ"ג) מתאר את המציאות כך: "אני רואה בביתי בתנור גאז שלי, שאופין רק חלות לשבת ועוגות עם שמן בתוך תבניות של ברזל או פח, וגם פשטידא (קינעל) על ש"ק, גם כן כמובן רק עם שמן וגם כן רק בקדירה, וכל התנור מלא עם בעין של שמנונית, אי משום הנצוצות או הזיעה, עובדא דמילתא כן הוא, ולא נשרף הבעין מחמת ההיסקות התדירות בכל פעם, א"כ פשיטא שאם השמנונית הלזו תהי' מבשר פשיטא דאסור". ופשוט שאין במה שיש בעין על דפנות התנור ראייה שיש זיעה, שהרי גם ריחא הוא חומר ממשי ולא דמיון בעלמא, וכאשר הוא מתייבש אין סיבה שהוא לא ישאיר רושם^(ט). אלא שקיי"ל שריחא אינו כגופו של איסור, ובפשטות גם כאשר הוא מתייבש אין הוא חוזר לאיסורו, כמו שהארכנו. וגם אם יחזור לאיסורו עדיין אין מה שבדפנות אוסר את התבשיל למטה, בלא חיבור או טפטוף, כפי שיתבאר, וטפטוף לא שייך כאן, מכיוון שהוא מתייבש. וחיבור צריך שיהיה יותר ממה שיש בתוך גובה סיר על האש, וקשה מאוד לקבל שיש מציאות כזו^(י).

ה. בשו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק א סימן מ) כתב: "ולכן אם היה זיעה אין להתיר לבשל תבשיל בשר ותבשיל חלב מגולין אף בזה אחר זה לזמן מרובה. אבל מסופקני אם חוששין בסתמא לזיעה דלשון הרמ"א בסי' ק"ח סעי' א' שכתב בזה אחר זה אין לחוש אא"כ הזיעה המחבת משניהם דאז אסור אפילו בזה אחר זה אם היו שניהן מגולין, משמע דבסתמא אין לחוש לזיעה אא"כ ידוע דהזיעה משניהם. אבל אפשר דבתנורים אלו שסתומים בגג וכותלים ודאי מזיע או שיותר נוטה שיזיע^(כא). ולכן יש להחמיר למעשה שלא לבשל בהתנור קדירות מגולות. ובדיעבד כיון שהוא ספק אין לאסור אם היה אחר המעל"ע דהבליעה היא נו"ט לפגם ומצד חשש שמא נפל מהזיעה שבעין איזה טפות הוא יותר מששים לפי המסתבר יותר וכיון שהוא רק ספק איכא ס"ס שמא לא היה זיעה כלל ואף אם היה זיעה שמא נפלו רק טפות שאיכא ששים נגדם כהמסתבר^(כב)".

(ט). והראשונים השוו קטורת לריחא, כפי שהבאנו. ופשיטא שאם תעלה קטורת מתחת לתקרה נמוכה זמן מרובה תצטבר ממשות על התקרה.

(כ). אלא אם כן הוא סובר כמו הפליטת בית יהודה, שכל שבלע ע"י זיעה אי"צ שהפליטה תהיה ע"י זיעה. עיין בבדי השולחן כאן שמאריך להוכיח מהמנחת פיתים דלא כן, שלא נראה כן כלל ברמ"א ובראשונים, וכך מכריע גם הוא.

(כא). עיין בבדי השולחן ביאורים ק"ח א, שהקשה - הרי הרמ"א מדבר על מחבת שג"כ אין לה פתחים כלל והמקום קטן, ולכן ר"ל שהרמ"א מדבר על אפיה ולא על תבשיל, ובזה גם האגרות משה מקל.

(כב). וממשיך שם: "והנה אם לא נתבשל בתנור קדירות בדבר לח אלא שאפו או בשלו דברים יבשים שהם אוכלין בלא משקין איתא בפמ"ג בהקדמה לאור"ח בהנהגות השואל עם הנשאל בסדר שני סעי' ל"ז דזיעת אוכלין אינו אוסר ובחלב מהותך נמי מצדד להתיר שאין זיעתו אוסר ע"פ הרמב"ם דפ"ו מטומאת אוכלין ה"ד אבל כתב בלשון אפשר משמע שמסתפק לדינא והובא גם בפ"ת סי' צ"ב סק"ו בלשון אפשר אבל ביבש ממש משמע שלא מסתפק כלל ומתיר בברור וא"כ באפו ובשלו רק דברים יבשים יש להתיר לדידיה בזה אחר זה אף בהזיעה. ומ"מ למעשה בודאי הזיעה יש להחמיר אבל בסתמא אין לחוש לשמא הזיעה בדברים יבשים ומותר בסתמא בזה אחר זה".

(כג). עיין שו"ת יביע אומר (חלק ה - יורה דעה סימן ז) שהביא הרבה מקורות שחשש זיעה הוא רק במקום סתום, משא"כ בתנורים שלנו, שיש בהם ריווח וגם מקום אירור. וכתב ע"ז: "ולפ"ז יש לפקפק קצת על החילוק הנ"ל, לפ"מ שמעיד החלקת יעקב שרואים הרבה זיעה בעין, ועכ"פ יש לחוש לזה לכתחלה". והנה, עינינו הרואות דלא כחלקת יעקב אלא כשאר הפוסקים.

ובשו"ת אגרות משה שם בסימן נט כתב עוד: "ומסתבר שבאפיה אין לחוש לזיעה אלא לבשול קדרה מגולה. וגם נראה דכשהאש למעלה אין לחוש לזיעה אף בקדרות מגולות שהוא נשרף עוד קודם שתגיע הזיעה להתנור".

הרי שהאג"מ מצריך שיזיע, ובאפיה ס"ל שמותר ובבשול מסתפק ומסיק להחמיר. וראיתי בספר אהל יעקב (סימן ק"ח דף תר"ד) שמביא משו"ת ודברתם בם סימן רי"ט (ואינו תח"י לעיני בן): "ועוד מצאתי בשו"ת ודברת בם סימן רי"ט שהביא מהגר"ד פיינשטיין שליט"א שביאר דמה שאביו זצ"ל כתב בשו"ת אגרות משה לחוש לזיעה בתנורים שלנו היינו רק לכתחילה, אבל בדיעבד לעת הצורך אינו אלא כספק זיעה, ולכן בנוגע לזיעה אוכלים יש להקל בדיעבד, ואפילו לגבי משקים צריך לבאר המציאות אם יש שם לחלוחית של מים וכדומה על דופני התנור או בסמוך, ובלי סימנים אלו יש להקל בדיעבד דלכאורה בכה"ג ליכא זיעה כיון דיש מקום להאזיר להתפשט, ורק לחומרא לכתחילה אביו זצ"ל סבר דיש לחוש לזיעה בתנורים שלנו, משא"כ לענין בדיעבד במקום שיש כמה צדדים אחרים דלא היה שם זיעה, והכל לפי ראות עיני המורה^(כד)". ובתשובה הנ"ל כתב כן באינו ב"י וצ"ע.



פרק ד'

המקורות של הרמ"א לאסור תחת המחבת

זה לשון הרמ"א ביורה דעה סימן ק"ח ס"א: "אם אפו או צלאו איסור והיתר תחת מחבת אחת, מגולין, אסור אפילו בדיעבד וה"ה אם אפו בכה"ג פת עם בשר, אסור לאכלו בחלב אבל בזה אחר זה אין לחוש (תשובת מ"י סוף הלכות מ"א ותשובת ר"י ואו"ה) אלא אם כן הזיע המחבת משניהם, דאז אסור אפילו בזה אחר זה, אם היו שניהם מגולין, דהוי ככיסוי של קדרה (דברי עצמו ממשמעות הרא"ש סימן צ"ב, כדלעיל סימן צ"ג)", ולשון הרמ"א והציון צריכים תיקון, שדין כיסוי של קדירה אינו דברי הרא"ש, ואלו הן ב' ראיות שונות, כמבואר בדרכי משה.

וביאור הדברים איתא בדרכי משה שם: "ובתשובת מיימוני השייכים להלכות מאכלות אסורות (ס' ה) תשובה אם אפו על כירה פשטיד"א וכפו עליו כלי של ברזל ושוב אפו תחתיו פלאדי"ן בלא ליבון או להיפך השיב ר"י להתיר כי לא מצינו פיטום וריחא מילתא בכלי שיחזור

ועיין בשו"ת משאת משה (פערלמוטר) יו"ד ל"ו שמאריך בכל המקורות הנ"ל ברמ"א ושאר פוסקים. ולמעשה הוא מתיר או מפני שהתנור אינו סתום לגמרי והזיעה יוצאת, או מפני שהזיעה נשרפת מיד, והוא כמו טיפה שנפלה כנגד האש שאינה אוסרת את הקדירה. ומביא כן מהפרי תואר, עיי"ש דברים יסודיים בכל סוגיין.

כד). והנה, האגרות משה מדבר על תנור גז, ובארה"ב עדיין נפוצים מאוד תנורי גז. ואילו בארץ ישראל נפוצים כמעט באופן מוחלט תנורים חשמליים. וחופשתי הרבה על ההבדלים ביניהם, יש תמימות דעים בין המומחים שרמת הלחות בתנורי גז יותר גבוהה, משום שעצם תהליך בעירת הגז גורם ללחות באויר, והם ממליצים על סמן הנחה זו שלדברים שצריכים יותר לחות לקנות תנור גז, ואילו לדברים שצריכים פחות לחות לקנות תנור חשמלי (למרות שאין מחקר מדעי על כך, זו הסכמת כל המתעסקים בתחום. אין לי מקור מסוים לציין אבל בחיפוש באנגלית, "moisture difference between gas and electric ovens" יש עשרות רבות של תוצאות דומות). ולכן אין בסיס להנחה ההפוכה שכתבו כמה, שתנור גז יותר יבש מפני שיש אש גלויה, ראה בדברי הרב משה אהרון שור, קובץ בית אהרון וישראל, שנה כ"ד ו קמ"ד, עמ' קנ"ג. והדברים להפך כנ"ל.

ויפטם לאוכל גם לדברי הפוסקים ריחא מילתא היא ואפילו בכלי בן יומו רק שלא יגע ממש עכ"ל, ואין להקשות ע"ז ממה שכתב [הטור בשם] הרא"ש סוף סימן צ"ב דמחבת שתחת קדרה אוסר משום הזיעה די"ל דהתם היה מאכל חלב בתוך המחבת אבל הכלי עצמו אינה מפטם לאסור ממש כנ"ל ומכל מקום צ"ע דמ"ש מכיסוי שעל הקדרה שאוסר כמו שנתבאר לעיל סימן צ"ג (ד"מ אות ב) מיהו יש לחלק בין דבר מכוסה כגון פשטיד"א ופלאדי"ן ובין דבר שלא היה מכוסה ואפילו אם היה מגולה מכל מקום אין בהם לחלוחית וזיעה כמו בקדרה וכתב איסור והיתר הארוך (כלל לט סוף דין כב) דע"ג כירה אין בו משום ריחא מילתא הואיל והוא במקום מגולה עכ"ל ופשוט הוא".

הרי שהרמ"א הביא ב' מקורות לדין זיעה: א. שו"ת הרא"ש על מחבת עם חלב תחת סיר בשרי. ב. האיסור והיתר לגבי נייער וכיסה. ויתבאר שיש חילוק גדול בין הדברים, שבמקרה של הרא"ש הנידון הוא על הזיעה בעצמה אם דינה כחלב או שהיא פירשא בעלמא. וע"ז הביא ראיות שדינו כחלב. ואין מכאן ראיה כלל שהזיעה מעבירה טעם מא' לשני. משא"כ האו"ה, שמדבריו יש ראיה שהכל כמאן דמליא דמי ושהטעם עובר ע"י הזיעה. וא"כ, צ"ב מה הביא הרמ"א מתשובות הרא"ש, שאיך יגיע הטעם מהכיסוי לתבשיל למטה. ולכאורה הוא לפי השיטות שהטעם עובר ע"י שנופלות טיפות מלמעלה, ולא ע"י ההבל. ויתבאר בהמשך שנחלקו בזה האחרונים.



המקור מנייער או כיסה

הרמ"א הביא את האו"ה שכיסוי קדירה נחשב כנייער, משום ההבל. ודברי האו"ה נפסקו בסי' צ"ג ס"א שאם הוא כיסה קדירה בכיסוי הפכיי נאסרת את הקדירה, אע"פ שלא נגע באוכל. ומקור הדין הוא מדין נייער או כיסה, וכן מהדין בסימן צ"ב ס"ז, שנפלה טיפה כנגד החלל אם יש כיסוי מתבטל בכל הקדירה ולא אוסר כנגדו. "והוא שהתחיל הקדירה להרתיח דאז עולה הזיעה תמיד ומגיע אל הכיסוי ויורד משם אל הרוטב".

וכפירוש הזה, שכיסה כנייער משום ההבל, איתא ג"כ בריב"ש סימן רנ"ה, ומשום הוכיח שיי"ש שנעשה מאדי יין נסך נחשב כמשקה. וכן במאירי במקום ביאר שכיסוי מערב את הטעם בכל הקדירה על ידי ההבל.

וכבר נחלקו בזה הראשונים. הרא"ה בבדק הבית (בית רביעי שער א דף י"א ע"א) כתב שאוסר משום ההבל, ואילו הרשב"א דחה את דבריו בתוקף, שאינו משום ההבל אלא משום שהרוטב ממש עולה ויורד, והרשב"א מביא שכך פירש ברש"י בסוגיא. וכן ג"כ פירש באור זרוע חולין תנ"ב, שהוא משום ממשו. עיין משכנ"י (יורה דעה ל"ד) שהאריך לומר שמדברי רש"י נראה שאין סברא שההבל מעביר טעם מצד לצד, אלא הטעם הוא משום שמי הרתיחה עולה למעלה ויורד למטה, עיי"ש שכך מכריע למעשה לכה"פ בצירוף^{כז}, נרחיב בדבריו בהמשך^{כח}.

המקור של שו"ת הרא"ש מטומאה וטהרה

א. בשו"ת הרא"ש (כלל כ' סימן כ"ו) איתא: "בני שיחי, ששאלת על אלפס חולבת אם יכולין לתת למטה בכירה תחת קדרה של בשר. נראה לי שאסור ואפילו בדיעבד אם נעשה הייתי אוסר הקדרה, כי הזיע העולה מן האלפס הוא כמו חלב. כדתנן בפ"ב מכשירין [מ"ב] מרחץ טמאה זיעתה טמאה, וטהורה בכי יותן. בריכה שבבית והבית מזיע מחמתה אם טמאה זיעת כל הבית שמחמתה טמאה. ועוד שנינו התם [מ"א] זיעת האדם טהורה, שתה מים טמאים והזיע זיעתו טהורה, בא במים שאובין והזיע זיעתו טמאה. מכל הלין שמעינן דזיעה היוצאת מן הדבר חשובה כאותו דבר. נמצאת זיעת האלפס חולבת היא כחלב והוא ליה כטיפת חלב שנפלה על קדרה מבחוץ שאוסרת הקדרה ואפילו יש בקדרה ס' כנגד הטפה כי הטפה אוסרת כל סביבותיה". הרי שהרא"ש הביא הרבה דוגמאות מדיני טומאה וטהרה שזיעת המשקה כמותו. ומבואר שהנידון שלו היה על החומר של זיעה היוצאת מדבר, אם הוא כדבר שיצא ממנו או כדבר חדש. וע"ז הוכיח מזה שנחשב משקה לגבי טומאה.

וכע"ז יש בשו"ת הריב"ש סימן רנה לגבי יין נסך שמזקקים אותו ע"י אידוי וקליטת האדים, והשואל מתאר שמהיין אדום יש חומר שקוף בלי הטעם והריח של היין והשיב ע"ז הריב"ש: "ומה שאמרת שאין כאן עצמות היין אלא הזיעה שלו, זה היה בזיעה היוצאת מחמת הלחות שלא ע"י חום, וכתנן בפ' שני דמכשירין זיעת בתים בורות שיחין ומערות טהורה וכו'. אבל הזיעה היוצאת מן המשקין החמין הרי הוא כמשקין עצמן, וכדתנן התם (מכשירין פ"ב מ"ב) מרחץ טמאה זיעתה טמאה, וטהורה בכי יותן, הבריכה שבבית והבית מזיע מחמתה אם טמאה זיעת כל הבית שמחמת הבריכה טמאה. ותנן נמי התם /מכשירין/ בפ"ה האשה שהיו ידיה טהורות ומגיסה בקדרה טמאה אם הזיעו ידיה טמאות, היו ידיה טמאות ומגיסה בקדרה טהורה אם הזיעו ידיה הקדרה טמאה, ר' יוסי אומר אם נטפו, וקיי"ל כת"ק. ומיהו הכא אפילו לרבי יוסי דהא איכא נטיפה ורוב מים. וכבר הביא זה הרמב"ם ז"ל פ"ז מהלכות טומאת אוכלין, וכתב בלשונו כל העולה מן החמין משקין הוא חשוב. וכן בפרק כל הבשר (ק"ט) בברייתא דטיפת חלב שנפלה על חתיכות בשר תני התם אמר ר' נראין דברי ר' יהודה בשלא נער ולא כסה, דאלמא כל שכסה הקדרה הרי הוא כאלו נער אותה, וזהו מפני הבל העולה מן הקדרה וכשהיא מכוסה ההבל

כה). ועיין מהרש"ם ח"א צ"ב שצירף שיטות אלו שאין דין זיעה כלל, לגבי הנידון בפוסקים האם יוצא מן המשקה של יין נסך וחמץ הוא כמותו. ובלהורות נתן ח"ד ס' ה רצה לדחות את ראיית המהרש"ם מרש"י והרשב"א לגבי השאלה להתיר את המשקה בעצמו. שיש לומר שאע"פ שאין ההבל מספיק בכדי להעביר טעם ממקום למקום, מ"מ יתכן שהוא עצמו דבר האסור. ומ"מ כמובן שכבר אין מקור מהמשנה לדין זה.

כו). ועיין שו"ת רדב"ז חלק א סימן רי "שאלת ממני אודיעך דעתי על כוסכוסו שנתנו אותו על פי קדרה של בשר לקלוט הבל הקדרה כמנהג ובעודו רותח נתנו אותו בתוך קערה חולבת אם מותר לאוכלו עם בשר או עם גבינה. תשובה וכו' וא"ת לא נתבשל עם הבשר שהרי על פי הקדרה היה מונח: לא קשיא כלל כי מה שקבל מן הבשר לא נקרא טעם אלא ממשו של איסור שכל זיעה היוצאת על ידי בישול הוי כעיקרו של דבר. וכן כתב הריב"ש ז"ל בתשובה דלא אמרינן זיעה בעלמא הוא אלא כגון זיעת הבתים והבורות אבל זיעה היוצאת על ידי בישול ע"ג האש הוי ממשו של איסור כיון שנכנסה זיעת הבשר בתוכו הוי כאלו נתבשל עם הבשר ואין זה טעם אלא עיקר".

מתפשט בכל החתיכות והטעם מתערב בכלן כמו אם נער אותה ובלל את כלן בתוך הרוטב. ובנדון זה ג"כ המים היוצאין מן היין כיון עצמו הן ואסורין בהנאה". והגאון בסי' צ"ג ח' מציין על הדין של הרא"ש את המשניות שהריב"ש מביא.

אלא שיש חילוק גדול בין הרא"ש לריב"ש, שהרא"ש הביא משניות שזה נחשב משקה והריב"ש הביא משניות שהטומאה עוברת ע"י הזיעה. ובסו"ד הביא את הגמ' שכיסה כאילו ניער, כי שהטעם מתפשט ע"י הזיעה, וזה כאו"ה.

ב. אלא שהמשכנות יעקב (יורה דעה סימן ל"ד) הקשה על הריב"ש קושיות גדולות. הריב"ש הביא מקורות מענייני טומאה, ששם מפורש לא רק שהזיעה כמשקה, אלא שהטומאה עוברת בתוך החדר ע"י זיעה. ולכן בית שהזיע ע"י בריכה טמאה, כל הבית טמא, וכן אשה שמגיסה קדירה פתוחה אם הזיעו ידיה מחמת הקדירה ידיה טמאות. ואילו לגבי איסור והיתר ודאי שאין דינים אלו, וקדירה עצמה תוכיח, שכל שלא כיסה אע"פ שמעלה רתיחה ונפל טיפת איסור על חתיכה אחת, לא מתפשט האיסור בשאר החתיכות, ומתירים לכתחילה, כמפורש במשנה ובכל הפוסקים. ובודאי שבתוך הסיר יש הבל מרובה גם בלא כיסוי^(כז).

וכבר הקשה כן בשו"ת בית יעקב (סימן נ"ז), והוכיח גם הוא שאין אפשר לדמות איסור לטומאה. ועיין בשו"ת פרי הארץ (ח"ב יר"ד סימן י"ד), הובא כ"ז ביביע אומר (ח"ה יו"ד ס"ז), עיי"ש בשאר דבריו שהביא מקורות אם ילפינן איסור מטומאה. ולדעת, הנידון איננו השאלה אם ילפינן איסור מטומאה, שלזה יש הרבה מקורות, והארכנו בזה במאמר בענין הכשר כלים באוצר ניסן תשע"ח. אלא הנידון כאן הוא בשאלה אם הדין בטומאה שייך לאיסורים. דהיינו שאם הנידון הוא האם לזיעה יש שם משקה, שפיר יש ללמוד מטומאה, אבל אם הנידון הוא הדין בטומאה שחשיב דבר זה כחיבור, לא שייך ללמוד איסור מטומאה. זאת, מפני שבטומאה די במגע, משא"כ באיסור, שם צריך שיעבור טעם, ולזה אין שום מקור מטומאה. וכדברים האלו איתא בשו"ת מהרי"ל החדשות סימן נ"ג ובתרומת הדשן ח"ב סק"ג לגבי דין ניצוק, שאפשר ללמוד מטומאה רק לגבי י"נ, שתלוי בנגיעה, משא"כ לגבי שאר איסורים, שצריך שייתן טעם, לזה אין שום מקור מטומאה, שהרי לא נאמר בטומאה יותר מזה שניצוק חיבור, ולא די בזה בכדי לאסור, ובעז"ה יתבארו הדברים במאמר אחר וא"כ אין בדחיות על הבית יעקב להוכיח שילפינן איסור מטומאה לענות ע"ז, שאף שזה נכון, אבל ע"כ שהגדרים שנאמרו בדין זה בטומאה לא שייכים באיסורים^(כח).

כז. וראיתי לכמה (למשל מאמרו של הרב יעקב מאיר שטרן בקובץ קהילות יעקב, עמ' קע"ה) שהוכיחו מהפרמ"ג ופר"ח שבהכנים כף משערים כנגד כל מה שנכנס לתוך הסיר ולא רק מה שנכנס לאוכל, שאדרבה בתוך הסיר יש הבל, ורק למעלה מהסיר אינו אוסר משום שאין יס"ב. והארכנו בזה בהמשך, שזה דבר שלא ניתן להיאמר. א' רק הפרמ"ג מפרש דין זה משום זיעה, אבל הפלתי והחור"ד ביארו שזה משום חם מקצתו בצירוף זיעה. והרבנים הנ"ל הביאו סיעתא גם מהפלתי וחור"ד ב' בכל הראשונים שם, שהם מקור הדין, מפורש דלא כך הוא. ג' בכל גדולי האחרונים מפורש דל"כ הוא, כפי שנביא בהמשך. וכך ההכרעה להלכה, כמ"ש בחת"ס ובחכמת אדם. והרי אם הם היו צודקים או למה הטיפה לא אוסרת את שאר החתיכות, וכהוכחת המשכנ"י כאן, וזו יתד שלא תימוט. ואי אפשר לדחות דין פשוט ממשנה בגלל פירוש מחודש של הפרמ"ג, שאינו להלכה.

כח. וכך מוכרח שהרי כל אחד רואה כאשר הוא מבשל בחורף והחלונות סגורים נוצרת לחות ממשית על החלונות. וא"כ יהיה אסור לשתות כוס קפה חם בכל הבית. למבואר בפוסקים, שאף שאין היס"ב בזיעה מספיק שהדבר שהזיעה נוגעת בו יס"ב. וע"כ שכל שאין עיבוי למים ממשיים לא חשיב זיעה. וכע"ז כתב פרופ' לב במאמרו שהתפרסם בכמה מקומות, וביניהם בקובץ עטרת

ג. ובמשכנת יעקב הוסיף להוכיח מהראיה של הגסת קדירה מיניה וביה, שעד שלא הזיעו ידיה טהורות אע"פ שעולה הבל מהקדירה ונוגעת בידיה. שהרי מפורש מניה וביה שהזיע זה שלב נוסף שצריך לקרות. וע"כ שהוא עיבוי ללחות ממש שמצטברת על היד ולא מגע אדים בעלמא. "אלא ודאי דאין זיעה מהבל מעלה ומוריד לענין זה. ואינם כמשקה גמור אלא לענין טומאה. ואף לענין טומאה לא מטמאים לאשה שהגיסה בקדירה טמאה רק אם הזיעו ידה. אבל אם לא הזיעו ידיה אף שהעשן עולה טהורה. ואי נימא שהעשן עצמו הוא ממש משקה גמור א"כ הרי נגעו ידיה במשקה תיכף בעלות העשן. א"ו דרך לאחר שהזיעו הזיעה עצמה חשוב משקה שהוא תולדות המים, ורק העשן הוא חשיב משקה לענין חיבור משקים דבידיה למשקים שבקדירה. ודוקא אם העשן עושה פעולה ידועה למעלה כגון המערה מצונן לחם שפועל ומחמם העליון או באשה שמגיסה ידיה שפועל העשן להזיע ידה ואז הוא ניצוק חשיב כיון שפועל מלמטה למעלה וכו' ודוק בדברי הרמב"ם בפירושו ובחיברו ותמצא שהדברים נכונים".

הרי שיש ב' שלבים א' ההבל והעשן ב' הזיעה, ויש שם משקה רק על הזיעה ולא על ההבל, אלא שהעשן מהני לחבר בין דבר לדבר לענין טומאה, וכמו ניצוק, אבל אינו ענין לאיסורים כלל^(ט). וגם על דין משקה של זיעה כתב שלא מהני בזה^(י), מכיוון שהיה זמן שהדבר לא היה בגדר דבר האסור, ואיך יחזור כאשר נוצר עיבוי להיות דבר האסור כאשר נוצר עיבוי.

ד. ולכאורה כל טענתו מוכחות. וליישב את דברי הרא"ש והריב"ש נראה כמשנ"ת. שודאי ההבל באויר אינו משקה. ורק כאשר נוצר עיבוי יש כאן גדר של משקה. וע"ז טען המשכנ"י איך יחזור להיות אסור. התשובה ע"ז שמועיל החיבור של ההבל מועיל לכך שהכל נחשב כתהליך אחד, והוא עובר מהמשקה הראשון שבסיר לזיעה, שנמצאת מלמעלה. ואם לא היה חיבור היה מסתלק שם האיסור כאשר נעשה הבל, ומה שיש עיבוי אח"כ נעשה זיעה זה דבר חדש ולא נאסר. משא"כ אם הכל חיבור, אז לא חשיב הדבר כסילוק מהמצב הראשון לגמרי, כדי שנאמר פנים חדשות. וזה ממש כסברא שכתבנו בדעת הטור והמרדכי בריחא, שמגע פועל שנאמר בגללו ריחא מילתא, ע"י זה שהריח ל"ח מסולק אלא עדיין הוא שייך לחפץ הראשון, וע"ז לא פקע שם איסור מיניה.

ולכן, כל עוד שהקדירה מגולה ולא נעשה עיבוי של זיעה ממשי אלא ההבל מתאדה, הטעם לא עובר, אע"פ שיש הבל מרובה. ולכן אין בעיה של שתית כוס קפה בבית עם הבל של מרק בשרי. אך עדיין צ"ב למה האדים שמצטברים על החלון לא יהיו בשריים, אע"פ שהם נוצרו מהלחות מהאויר, שהרי חזינן שכל שלא מבשל אין מספיק לחות באויר כדי להעשות משקה ממש. וע"כ שכיון שלא רוצים קשר ביניהם פקע שם משקה ודבר האסור מיניה, והוא לא נאסר בחזרה^(לא).

חכמים קפ"א עמ' קצ"ו והועלה למאגר פרויקט השו"ת.

(ט). ובטוב טעם ודעת כתב שכל נידון של הרא"ש הוא לגבי חיבור. ולכן לא מועיל להוציא טעם מכלים. וזה פלא, שברמ"א ק"ח מפורש לא כך, וכבר הקשה כן בבי"א.

(ל). עיין שם, שכתב ג"כ שלהכשר די בדין תולדות המים ואי"צ משקה גמור. והרמב"ם כלל ענין זיעה עם מי רגלים ומי אף, וכל אלו אינם משקה אלא תולדות המשקה. ולאסור לא מועיל ד"ו.

(לא). בשו"ת לבושי מרדכי (אורח חיים מהדורה קמא סימן לג) כתב: "על כן נלענ"ד לחלק בין זיעה לזיעה, דהחוש ומראה עינים מעידים דודאי זיעה הבאה מקדרה או יורה פשוטה ופתוחה לאויר, וכגון הך דמס' מכשירין [פ"ב מ"ב] בזיעת המרחץ,

ה. ולפי"ז מובן, שאף שהריב"ש והרא"ש הוכיחו מטומאה שגם במקום פתוח יש זיעה, אין זו ראייה שטעם עובר בתוך חלל החדר. הם רק הביאו ראייה שזה נחשב חיבור, ולכן כאשר נוצר לחות ממשית לא אמרין שזה דבר חדש, אלא על ידי החיבור נשאר אותו חפץ שהיה קודם. אולם, אין שום ראייה מהמשניות בענייני טומאה שטעם גם עובר בכל החדר, כפי שבטומאה נטמא כל החדר. ולפי"ז מיושב מה ששמעתי להקשות מדברי הרא"ש והריב"ש, שהביאו מהמשנה של מרחץ ושם כל החדר טמא, על שיטת הב"ח ורע"א, שזיעה במקום פתוח היא חומרא בעלמא נגד תה"ד. והרי מראית הרא"ש והריב"ש מוכח שאסור גם במקום פתוח. וביותר, שהרי גם תה"ד אסר רק מה שלמעלה מהקדירה ישירות ולא כל מה שנמצא בחדר, ולמה לא יוכח מהמשנה שגם זה אסור. ולמשנ"ת אין לזה שחר, שזה ודאי אין להוכיח מטומאה שהטעם עובר ורק אפשר להוכיח שיש חיבור ואין הדבר לא נחשב חומר חדש^(ב).

דברי הטור

המציין בדברי הרמ"א כתב שמקור הדין הוא "דברי עצמו", וכך נראה בדרכי משה, שמקשה מסברא מ"ש מהדין של הרא"ש ומהדין כיסה כניער באו"ה. וצ"ע, שהרי לכאורה דין זה מבואר בטור או"ח להדיא בסימן תנ"א "כסוי של ברזל שמשמין אותו על חררה שנאפת על הכירה י"א שאפילו הגעלה אינו צריך כיון שאינו עשוי אלא לכסות ואין החררה נוגעת בו ונראה לי שצריך ליבון כי ברוב פעמים נוגעת בו^(ג) ועוד שהוא מזיע מהבל החררה שתחתיו". הרי שבטעם השני כתב שמה שהוא מזיע הוא טעם שצריך הכשר אע"פ שאינו נוגע. והוא מדבר על אותו מקרה של הרמ"א כיסוי של מאפה בתוך תנור. וא"כ למה הרמ"א הוצרך להוכיח מסברא ובפרט בדרכי משה כתב דיחויים שונים ורצה לחלק שרק בדבר לח יש זיעה ולא ביבש, וכך פסק בתורת חטאת (כלל ל"ה ל"ו ס"ק ו), והרי הטור מדבר על מאפה.

דזיעה הבא ממנו נחלש ופג טעמו מאוד, אבל יורה טוחה וסתומה היטב וסגר בעדו אויר העולם, ורק ע"י קנים עגולות ועקומות הזיעה עולה, וע"ז מתמצה טעם וכח התבואה והפירות לתוכו, וזה באמת חזק טעם וחריפות הפירות עצמם וטעמם העיקר יוצא מהם, וזה שחשבו כמשקה עצמה ולא כזיעה בעלמא" ועוד האריך שם. וזה נוגע ג"כ למה שדן פרופ' לב במאמרו הנ"ל, היכן אמרין שע"י האידוי יוצא תמצית הדבר והיכן זו לחות בעלמא.

לב). בערוך השולחן (יורה דעה סימן צב) מבואר בדבריו הרבה ממש"כ, וכן כתב ליישב את סברת המשכנ"י עם הנפסק להלכה: "והנה בדין זיעה מתברר לנו ממשנה דמכשירין [פ"ה מ"י] דלא שייך זיעה אלא במקום המוקף ולא במקום גלוי כמו בכירה שהקדירה התחתונה נתונה בה ועליה עומד העליונה ועולה הזיעה סביב סביב שאין לה מקום לצאת אבל במקום גלוי כבתנורים שלנו שיש אויר הזיעה עולה באויר ואינו אוסר הקדירה הסמוך לו וגם מתברר משם דדווקא כשהעליון אין בו תבשיל חם דאם יש בו ג"כ תבשיל חם שזיעה עולה ממנו ג"כ אין הזיעה של התחתון פועל בו והכי תנן התם המערה מחם לחם ומצונן לצונן ומחם לצונן טהור מצונן לחם טמא ופי' הרמב"ם לפי שעמוד המשקה אשר יקרא נצוק יתחמם בהיות קצהו בכלי החם הטמא וכו' עכ"ל הרי מבורר דדווקא כשקצהו בכלי החם הטמא כלומר שקצהו מוקף בהתחתון אבל בלא זה אין הזיעה פועלת בו וגם מדקאמרה מחם לחם טהור ופירשו מטעם שכיון שהעליון חם אין פועלת התחתון ניכר בו ע"ש [וכ"כ הרע"ב ותו"ט ע"ש ומוכח להדיא כדברינו] ולפי"ז אצלנו שהבישול במקומות הגלויים אין הזיעה אוסרת כלל והוי כנפסק הקילות כמובן וגם אם העליון חם אין הזיעה פועלת ומ"ש הבי"ש בשם מהרא"י הכוונה קדירה בלא משקה או כשהיא מכוסה ובתשו' הרא"ש כלל כ' דין כ"ו מפורש כן ומה שהקשה בחידושי הגהות בטור שם ל"ק כלל" וזה גם כמ"ש בהמשך, שבמקום פתוח ליכא זיעה כלל. לג). עיין ב"ח שפירש נוגע בזיעה, וצ"ב א"כ מהו הדבר השני, ועיין מג"א דלא כן הוא, ועיין פרמ"ג שכתב שהמג"א בא לאפוקי מב"ח.

והקשה כן במנחת יעקב כלל שם: "[כא] אינו מעלה זיעה. ואף שכתב הטור בא"ח סימן תנ"א וז"ל דכיסוי של ברזל ששמימין אותו על חררה שנאפת על הכירה שצריך ליבון כי ברוב פעמים נוגעת בו ועוד שהוא מזיע מהבל החררה שתחתיו עכ"ל ואפשר דשאני התם כיון שנשתמש בו כל השנה חיישינן לזיעה קצת אף בלא רוטב משא"כ הכא דלא נשתמש בו רק פעם א' ועי"ל דהתם לענין לבון והגעלה לכתחלה קאמר דיש להחמיר משא"כ בדיעבד ועוד דאף דאינו מזיע כל כך כמו כיסוי קדרה מ"מ מזיעה קצת וחמץ בפסח במשהו", הרי כתב ג' ישובים, הישוב הראשון שנשתמש בו רק פעם אחת משא"כ בטור משתמש בו כל השנה. ולכאורה מינה וביה מבואר שהעברה מבשר לחלב לא נחשב שימוש קבוע ועיין יביע אומר חלק ה יו"ד סימן ז שנקט להפך וצ"ב שלכאורה ע"ז קאי הרמ"א. ובתשובות מימוני וכל סיעתו נראה שזה היה ניהוג קבוע להשתמש בכיסוי בין בחלב ובין בבשר והתירו. הישוב השני ששם זה דין לכתחילה משא"כ ברמ"א זה בדיעבד. ועיין בבדי השולחן שדייק מלשון הרמ"א כאן "אין לחוש" שנראה שהוא דין לכתחילה. וא"כ לא נראה ישוב זה ברמ"א. והישוב השלישי שדבר שאסור במשהו אסור ועיין כע"ז ברמ"א ק"ח א' לענין ריחא.

ומ"מ עדין אינו מישב למה הרמ"א לא הביא את הטור והקשה מסברא. וגם אם יש חילוקים בין המקרה של הרמ"א לטור, החילוקים של המנח"י אינם יותר פשוטים מהחילוקים שהרמ"א עצמו דן בהם שם וא"כ למה לא ראה להביא את הטור ולחלק בין המקרים. ובטור עצמו צ"ע למה מצריך ליבון הרי זיעה זה משקה. ולגבי כיסוי כלים כתב להדיא שמהני הגעלה. ואם משום שיש פחות לחות בזיעה ול"ח ע"י משקה. ז"א שהרי מה שיש פחות לחות אינו משום שהאיסור יבש אלא משום שיש פחות טיפות איסור. וא"כ אין מציאות שיש איסור והוא יבש. וכפי שפשוט שאם יפלו כמה טיפות לא נאמר שצריך ליבון כי זה אינו מספיק לח. ובפשטות נראה שאה"נ אינו טעם על ליבון אלא רק שנאסר ודי בהגעלה^(ד). ובזה מובן למה רוב ככל הפוסקים^(ה) הביאו רק את הטעם של הטור, שהוא נוגע, ולא את הטעם של זיעה. אין זה משום שהם דחו תירוץ זה, אלא מפני שזה לא מסביר למה צריך ליבון אלא רק הכשר. ולכן כאשר באו לבאר למה צריך ליבון לא הביאו טעם זה.

ולישב דברי הרמ"א שלא הביא את הטור יתכן לומר פירוש מחודש בטור ע"פ הדברים שביארנו, ולומר שאין כונת הטור לומר ב' טעמים נפרדים. אלא הטעם של זיעה הוא תוספת על הטעם הראשון של נגיעה. דהיינו ע"פ דברי הטור שהבאנו שכאשר יש נגיעה הוא כפת חמה שאוסר גם בריחא. ה"נ נאמר כאשר שגם זיעה שאין בה כדי לאסור משום קלישותו, בצירוף הנגיעה אוסרת. והטור הוסיף דבר זה כדי שיאסור כנגד כולו ולא רק כנגד שיעור קליפה. ויש לדון אם בזה ג"כ יתישב מה שהטור הזכיר רק ליבון ולא הגעלה. והדברים מחודשים, אבל יתכן שהרמ"א שבדרכי משה התעלם מדברי הטור ובתורת חטאת סתר דבריו מורים כן.



(ד). עיין מאמר מרדכי שכ"כ וכן כתב בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סימן קי"ט) וכן בויען יוסף ובתפלה למשה (סימן ט'). ובהג' ברוך טעם תמה למה זו סיבה להצריך ליבון.

(ה). לבוש; גר"ז; חיי אדם; משנ"ב; אשל אברהם אופנהיים בשם אחרונים.

מחלוקת הפוסקים בבהכשר "קאכלין"

א. בשו"ע או"ח סי' תס"א ס"א כתב על הכשר תנורים לפסח, שלא די בשלהבת שמסיקים, אלא צריך להוליך גחלים ע"פ כולה ושיהיו ניצוצות ניתזין ממנה. "ויש נוהגים להטיל בו קרקע חדש כדי שלא יצטרכו היסק ומנהג יפה הוא" וכתב ע"ז במג"א: "קרקע חדש. כעובי אצבע (לבוש) וקשה דהא צד עליון שתנור בולע ג"כ מחמץ, עיין מש"כ סימן תנ"א סעיף כ"ב וצריך לומר דכשמסיקין אותו לאפות מתלבין ע"י השלהבת. אבל בוכיא שע"ג התנור כיון שאין מסיקים בתוכו אם רוצה להשתמש בו בפסח צריך להטיח מכל סביבו ומלמעלה". וכתב ע"ז בחק יעקב ס"ק ד': "וכן ראוי לנהוג כל השנה בין מאכלי חלב ובשר". הרי מקור ראשון שיש בעיה של זיעה בתנורים ובבית מאיר השיג ע"ז, כפי שיתבאר.

הציון של המג"א בתנ"א סעיף כ"ב: "מיהו למקצ' תנורים שמעמידין קכלין בכל צד מסביב וחוזרים ועושים כיסוי למעלה מאותן קכלין ונעשה התנור קטן אם הניחם לשם קדירה עם המאכל בפסח פשיטא דאסור דה"ל כאלו הניח הקדירה בתוך התנור חם של חרס דאסור ודאי אפי' בהנאה הא לאו הכי אין לאוסרו כ"א באכיל' כיון דליכא דררא דחמץ אפי' משהו בודאי וכן קבלתי ממורי מהר"ה שור ז"ל עכ"ל, ומור"ם לובלין בתשו' סי' ק"ז כ' אם הושיבו קדירה על תנור בית החורף או בתוכו בפסח חומרא יתירה הוא ולא נמצא בשום פוסק כ"א במהרי"ו ודי בזה לאסור לכתחל' אבל לא בדיעבד עכ"ל ונ"ל משום דס"ל דאין מפעפע מדופן ן הוא, לדופן וכ"פ ב"ד סי' צ"ב סס"ח ועוד דאפי' את"ל שהיה שם קצת חמץ בעין די בקליפה כיון דאין שם רוטב וא"כ הקדיר' אסור' והתבשיל מותר וכמ"ש סי"ט ואי משום שיש כיסוי למעלה עכ"פ אין היד סולדת בזיעה למעלה ונ"ל דאם הושם תוך התנור אפי' יד סולדת בכיסוי שרי משום שכבר הוסק התנור ואף על פי שלא נתכוין להכשירו שרי בדיעבד כנ"ל".

הרי שהנידון של האחרונים הקדמונים היה רק על מגע של מקום התנור. ולא על זיעה ולכן דנו אם טעם יוצא מכלי לכלי. אבל אם הנידון הוא זיעה אין מדובר על מעבר מכלי לכלי אלא אוכל לכלי, רק שיש נידון בכלי מכוסה אם נכנסת הזיעה, ואין זה ענין לנידון הנ"ל. וכך מפורש בפנים דבריהם. יעויין בשו"ת מהר"י ווייל סימן קצג: "ואין להניח שום דבר על התנורים בבית החורף דרגילים להשים עליו פשטידא ושאר חמץ כל ימות השנה והוי ככלי חרס שאין יוצא מידי דופיו לעולם. וכן אסר מהר"י ז"ל להניח שום דבר בהכסלו"ן ר"ל בוקאלטט", תוך ימי הפסח מהאי טעמא". ובשו"ת מהר"ם מלובלין סימן קו: "ומה ששאלת אם הושיבו קדירה בתוך תנור של בית החורף או על גבו בפסח אם יש לאסור התבשיל: תשובה דע אהובי דבדין זה אני נוהג להקל בדיעבד. דכל כיוצא בזה הוא חומרא יתירה ולא נמצא בשום פוסק כי אם במהר"י ווייל ודי לאסור בזה לכתחלה שלא לבשל בתוכו וגם שלא להניח עליו תבשיל. אבל לא לאוסרו בדיעבד". הרי שנחלקו אם יש זה איסור משום מגע, אך לא דנו כלל משום זיעה. ובשו"ת כתב סופר יורה דעה סימן נד, גם נקט שהנושא רק מגע. ורק המג"א העלה נושא זה, וכתב שהוא משום שאין יס"ב בזיעה⁽¹⁾. ותמהו עליו האחרונים (הגהות רע"א ועוד כפי שיתבאר)

(1). ועיין בחיי אדם חלק ב-ג (הלכות שבת ומועדים) כלל קכה, שכתב שצריך טיחה למעלה, אבל אם לא טח זה מכלי לכלי. ואם זו זיעה, זה אוכל ואינו מכלי לכלי. ובשו"ת חתם סופר חלק א (אורח חיים) סימן קל מצריך טיחה גם למעלה.

שמכיוון שהתנור עצמו יס"ב, כאשר הזיעה תיגע בה תתחמם במקום הנגיעה ויאסר, ושוב יטפטף, וכפי שכתבנו בהמשך.

ב. ובבית מאיר (או"ח סימן תסא סעיף א') תמה על המג"א: "בש"ע ויש נוהגים להטיל בו קרקע חדש כתב המ"א וקשה דהא צד העליון שבתנור בולע ג"כ מחמץ וכו' והעתיקו הח"י ומסיים וכן יש לינהג במה שאנו קורין רטסר ולהטיח כל סביביו ולמד ע"כ המ"א איירי מתנורים שבגמרא ואפשר סובר דאף בצד העליון היו מדביקים פת דאל"ה צ"ע מה הוקשה לו ומפני מה יהא נאסר צד העליון אי משום קליטת ריח כבר מבואר בת"ח כלל ל"ה דין ו' כי לא נמצא ריח ופיטום לכלי שיחזור ויפטם לאוכל ואי משום הזיעה זה נמי מבואר שם בת"ח דזיעה אינה אלא בדבר לח כמו קדירה ולא בנאפה שהוא יבש וכל זה יש להוכיח מזבחים צ"ה ע"ב שקורא לצלי בתנור בישול בלא בלוע ואי משום מה שהקשה שם המ"י ממ"ש הטור בא"ת לכסוי של ברזל שמשמין אותו על החררה שנאפת על הכירה שצריך ליבון כי ברוב פעמים נוגעת בו ועוד שהוא מזיע מהבל החררה שתחתיו והכריח מזה לחלק לענין חמץ ולענין הגעלה לכתחילה כל זה לענ"ד אינו אלא בכסוי שהוא סמוך ודבוק ממש על החררה עד שברוב פעמים נוגעת בו דבזה י"ל דאף באפי' יש זיעה קצת אבל בתנור שרחוק צד המעלה מן הפת הרבה לא מסתבר לענ"ד שיהא שייך בדבר יבש כמו פת דצד העליון בולע מן הזיעה וא"כ ברערין שלנו שאין מכניסין בהם כל השנה קדירות כלל לבשל לענ"ד די אם מטיח גם מן הצד בגובה טפח מחשש שמא הונח תוכו לחם חמץ ונגע גם מן הצד אבל יותר למעלה לא צריך וק"ל^(ז).

ג. ובמשנ"ב תס"א א כתב: "וקאכלין העשוי בתוך התנורים צריך שילבינו ע"י גחלים או שיטיח בטיט קרקעיתו וסביביו וגם למעלה ובבית מאיר מקיל שאין צריך להטיח למעלה כלל ובצדדין מצריך רק בגובה טפח עי"ש". ובשער הציון (סימן תנא ס"ק קפ) "מסקנת המגן אברהם בסימן זה ובית מאיר בסימן תס"א. ועיין בחידושי ר' עקיבא איגר שמפקפק על דברי המגן אברהם, וגם על דברי בית מאיר יש לפקפק (לפי מה שכתבנו הטעם באות הקודם), מכל מקום יש לסמוך עליה להקל בדיעבד מטעם דהוא נותן טעם לפגם גם כן", הרי שפקפק על הבית מאיר מטעם שיש זיעה. ומ"מ בדיעבד בנטל"פ מסכים.

ד. ופלא כ"ז איך התחדש ד"ז. ובעובדא של תנ"א י"ל שהמג"א כתב שאין יס"ב בזיעה. וא"כ ה"נ הזיעה לא מתאדה ושוב מצטבר ואינו דומה למש"כ הפוסקים. אבל בתס"א זה דין תנור רגיל ובכל היסק לאפיה מבואר במג"א שזה ליבון, ואיך שייך לומר שיש זיעה בכזה"ג, ומ"ש מכל המקרים של הגמ'.

(ז). בשו"ת מנחת שלמה תניינא (ב - ג) סימן נא כתב: "ברם נראה דאם עושה תבניות חדשות אפשר דלכו"ע שפיר מהני ההיסק שמבחוץ, שהרי מסתבר דבכונן דן שהתבניות הן חדשות החשש הוא רק משום זיעה, ולענין זה אין צורך כלל בליבון ושפיר סגי בהגעלה, וכמו"ש הבית מאיר בסי' תס"א ס"א דזיעה אינה אלא בדבר לח ולא בנאפה שהוא דבר יבש, ומ"ש הטור דכסוי של ברזל צריך ליבון אינו אלא בכסוי שהוא סמוך ודבוק ממש בחררה עיין שם, ועיין גם ב"ט ובמג"א, והובאו דבריהם בהגהות רעק"א בסי' תנ"א ס"ד דסגי נמי בזה שהיה היד סולדת משני העברים וא"צ דוקא שיהא קש נשרף עיין שם". וכך כתבו בהליכות שלמה פסח (פ"ג דבר הלכה אות ד'). ולכאורה לשונו אינו מדויק. שכתב כאילו הבית מאיר מחלק בין ליבון להגעלה, וז"א שאם אין זיעה א"צ גם הגעלה. וכך מפורש בדבריו שם. ובדברי התורת חטאת וש"פ שהם המקור לדין. ושואל רק ר"ל שמכיוון שאינו מעיקר הדין סגי הכשר קל, ולכן מתיר בליבון קל.

וצריך לדון לתירוץ של המנח"י, אם משום חמץ יתישב המג"א, אבל בחק יעקב עצמו כתב ה"ה בשר בחלב. ואם משום שימוש תדיר צריך לדון אם בשר או חלב נחשב תדיר. ולכאורה מפורש בתשובות מימוני שלא, וא"כ איך יתישב כאן. ולתירוץ שלכתחילה אסור ג"כ מתישב שהמג"א מדבר על הדין לכתחילה. אבל כמ"ש ברמ"א לא כ"כ נראה כן.



השאלת יעב"ץ והמסתעף

בשאלת יעבץ (חלק א סימן צ"ג) נשאל אם מותר לחמם באותו תנור מאכלי חלב ומאכלי בשר בזה אחר זה. והנידון שלו הוא רק על מגע - האם להחמיר שעובר מכלי לכלי בלא רוטב? ומסיק שלא. וכן להתנות. שמי שרוצה להחמיר כי לפעמים נותנים אוכל בלא תבנית זה דבר ראוי "והני מילי דיש מקום להרחקה כנו". היכא דרגילין לתתם בתנור גם מאכלים שיש בהן שומן בלי הפסק כלי כנו'. אבל אי לא רגילי בהכי לגמרי. אין מקום כלל להרחקה. ותדע שהרי מעשים בכל יום שמבשלין בשר בתנור וכיריים שמבשלין שם חלב וכן להיפך באין מונע. אף על פי שאי אפשר שלא נשפך שם מהתבשיל מאומה. מעולם לא עלה על הדעת לאסור הבשר. וכל אלה דברים פשוטים כמעט לא ניתנו להכתב. ואף לשפות קדרה של היתר בצד קדרה של איסור שרי. אף על גב דאיכא למיחש נמי לניצוצות כדאי' בגמרא פ"ק דע"א בהדיא לא הלכת מימין לצור כו' ואינו אלא חומרא להזהר לכתחילה עיין סי' קי"ח. שוב ראיתי לבב"ח בא"ח סי' קע"ג שעשה בדין זה במ"כ והושג מבמג"א ז"ל כמ"ש לעיל בס"ד יע"ש"ח^(ח).

דבריו אלו הובאו ביד אפרים (יו"ד ס"ו צ"ג). ועיין בשו"ת בית היוצר (יו"ד סימן כ' וכו"א) שדן בזה, והשואל ר"ל שהשאלת יעב"ץ לא מדבר על תוך התנור אלא על גבו, שאין שם זיעה. והוא השיב לו, שעל גביו שייך בכיריים, אבל הלשון תנור מתייחס לנתינה בתוכו. ועיין מנחת יצחק חלק ה' סימן כ' אות ח' שהביא דברי השאלת יעבץ ותמה למה התעלם מהבעיה של זיעה. וכתב שמא סובר כבית יעקב הנ"ל שלית ליה דין זיעה. אבל התקשה איך חלק על הרמ"א וש"פ. ובמאמרו של רבי בן ציון ואזנר בקובץ אור ישראל גליון ל"ב תמה שהשאלת יעבץ כתב את הדין הפשוט בכל מקום שבתנורים יש ריחא ומה יש להקשות למה לא הזכיר זיעה.

ועיין בית שלמה (יו"ד ק"ס קס"א וקס"ד), ומהרש"ם (ח"ג סימן ר"ח), שדנו לאסור בתנורי ברזל שלהם משום זיעה.



(ח) בשו"ת דברי מלכאל (חלק ה סימן צא) כתב: "וע"ד התנורים שלנו שנשפך עליהם חלב וגם מרק של בשר כבר התעורר בזה בשאלת יעבץ סי' צ"ג והעלה להיתר. וגם באשל אברהם סי' תנ"א ס"ד הביא בשם ב"ד בזה. ודבריו מגומגמים ואין ספר ב"ד ת"י ואין לחפש חומרות בדבר שאין רוח"צ יכולים לעמוד בו. וגם דע"פ דין ברור שמותר. כי הברזל מתלבן תדיר באש שתחתיו. וגם דלא גרע משתי קדירות כי רחוק שיהא שם דבר בעינו. וגם דע"פ ודאי שתמיד יש ס' כנגד המשהו שאפשר להבלע בקדירה ולא גרע מדבר שמתמשים בו בשפע דק"ל שמותר".

פרק ה'

בענין זיעה חוזרת ואוסרת

הנה לומר להלכה שזיעה אינה חוזרת ואוסרת אי אפשר, שהרי מפורש ברמ"א סימן ק"ח: "אם אפו או צלו איסור והיתר תחת מחבת אחת מגולין אסור אפי' בד"ע וה"ה אם אפו בכה"ג פת עם בשר אסור לאוכלו עם חלב אבל בזה אחר זה אין לחוש אלא אין כן הזיעה המחבת משניהם דאז אסור אפילו בזה אחר זה אם שניהם מגולין דהוי ככיסוי של קדירה". אם כן, אם הזיעה המחבת, אז אסור גם בזה אחר זה. והרי המאכל הוא מתחת למחבת, והוא נאסר מחמת המחבת, שקיבלה זיעה מהדבר שהתבשל בה לפני כן^(ט).



במקום פתוח

מ"מ אי אפשר בשום אופן לומר שיש זיעה שחוזרת ואוסרת גם במקום פתוח. וזה ממקום שבאת - שבכל המקרים של זיעה בעינן כיסה את הקדירה, ובלא כיסה אינו מתערב, בין לקולא ובין לחומרא. ואיך אפ"ל שיש זיעה שחוזרת למטה גם בלא כיסוי, והרי יש הרבה זיעה בקדירה פתוחה. ומפורש שרק במקום סגור יש זיעה.

ועיין בבדי השולחן (סימן צ"ב ס"ח), שכתב לגבי זיעה חוזרת ואוסרת י"א שרק במקום סגור וי"א גם במקום פתוח ויש להקל. והטעם שמקיל משום שבתשובות הב"ח (חלק ב' סימן כ"ד) מבואר שאין זיעה במקום פתוח גם לאסור את הלמעלה. והתה"ד שאסר זה רק חומרא בעלמא. ולכן במקום ספק אפשר להקל והביאו הגרע"א (צ"ב ח').

ובביאורים כתב את המקורות שלו שיש אומרים שגם בפתוח חוזר ואסור: א. בשו"ע סי' צ"ב ס"ח מביא את דברי הרא"ש, שמחבת של חלב בתוך כירה ומעליו סיר בשרי אסור את הסיר, והדגול מרבבה אסור גם את המחבת החלבית למטה. ובברוך טעם כתב: "נ"ב היכא שפתוח קצת מן הצד י"ל שאין הזיעה יורדת שוב למטה רק בעליתה מן המחבת הולכה אל הקדירה ולחוץ". הרי שהדגמ"ר ס"ל שגם בפתוח אוסרים את מה שלמטה. ב. בלבוש סימן צ"ג (וכן דרכי משה צ"ג בשם הג' שערי דורא [סימן נ"ו סק"א]) מבואר שכיסוי קדירה אסור גם כאשר יש נקב בכיסוי, ולשון הלבוש היא: "...אע"פ שיש לזיעה מקום לצאת".

ולדעתי דבריו צ"ע טובא:

כמובן שב' מקורות אלו אינם ראיות כלל, שהרי מדובר בהם על מקומות סגורים עם פתח קטן. כירה היא מקום סגור מכל צדדיו עם פתח קטן, וכלשון הברוך טעם "פתוח קצת מן הצד"^(ט). כמו כן, בכיסוי של קדירה על האש עם נקב יש זיעה מרובה ורק יש פתח לצאת. והוא

(ט). ועיין תשובות טוב טעם ודעת (חלק א קע"ו) שכתב שזיעה רק אסור מאוכל, שנחשב חיבור, ולא לכלי. והדבר פלא, שזה נגד הרמ"א כאן. וכבר תמה עליו בשו"ת יביע אומר חלק ה (יורה דעה סימן ז אות ג') ועוד.

מ). עיין רע"א כאן, שכירה שיש עליה סיר נחשבת כסתום, ואין לזיעה מקום לצאת. ובוה גם הב"ח מודה שיש זיעה מעיקר הדין ואין להקל בספיקות. וכפה"נ מצטט כן מהב"ח. וא"כ להדיא החשיבו אותו כמקום סתום, כמו שנראה מסברא. ורק הברוך טעם הקל שאין חוזר ואוסר.

עצמו מביא שהיד יהודה פירש שיש כאן איסור זיעה רק משום שהנקב קטן^(א). וא"כ מנ"ל להמציא מחלוקת גם בפתוח לאויר.

והביא שם עוד ראייה מהפמ"ג, שמי מכניס כף בקדירה ע"י הזיעה חוזר ונאסר גם החלק בכף שלא נכנס לתבשיל וצריך ס' כנגדו. וזו באמת ראייה, אבל יתבאר בהמשך שמוכרע במקומו שם מכל הראשונים והפוסקים שחולקים על הפמ"ג וא"כ אין טעם לחשש לזה.

ולמעשה לא מובן כלל הנידון כמש"כ שהמקור מכיסה ואיך אפ"ל בלא כיסוי יש זיעה שאוסרת את הלמטה. א"כ למה צריך כיסוי לגבי נייעור וכיסה, ולגבי נפל כנגד הריק וכו'. ומכל הסוגיא של תוחב כף מבואר להדיא שאין צד שזיעה חוזרת ואוסרת במקום פתוח ונבאר.



התוחב כף אם צריכים לשער גם כנגד חלקו שמחוץ לתבשיל משום זיעה

א. איתא בשו"ע יו"ד סימן צ"ד ס"א: "התוחב כף חולבת בקדירה של בשר, או איפכא משערים בכל מה שנתחב ממנו בקדירה כו'". וכתב ע"ז בפרמ"ג (מש"ז סק"א): "ודע שמה שכתב המחבר שמשערין בכל מה שנתחב בקדירה ולא כתב מה שנתחב במאכל יורה כמו שאגיד והוא דהפרי חדש קכ"א אות ט"ו ובית לחם יהודה אות י"א דאם תחב כף לקדירה במקצת צריך להכשיר כולה מפני הזיעה ומודינא דאם היה ההכשר מעין הבליעה כבולעו כך פולטו עכ"ל ואם כן הוא הדין כאן כל מה שנתחב בקדירה אף שלא נתחב במאכל מכל מקום הזיעה מפליט מהכף וכי תימא דזיעה נבלע בכף ולא מפליט הא בורכא דהפרי חדש כתב דכבולעו כך פולטו אלמא זיעה מפליט גם כן".

הרי שכתב שע"י הזיעה הכף חוזרת ואוסרת את מה שבקדירה, וצריך לשער כנגד כל הכף. ואף שמפורש בשו"ע גם לשיטתו שמשערים רק כנגד מה שבתוך גובה הדפנות כתב הפרמ"ג: "ומיהו למעלה מקדירה אין לאסור דהזיעה אין יד סולדת בה שם" וצ"ע איך אפשר לכלול כלל כזה, שאין יס"ב מעל הדפנות. ויש בזה נפק"מ גדולות למעשה אם יש כלל כזה. ובבדי השולחן כתב שר"ל שכך הוא בדרך כלל אבל אם ידעינן שיס"ב אסור, דהיינו לומר שאינו מוחלט וצריך לדעת בפועל מה קורה ומ"מ לא מובן הסתמא.

ומתוך דבריו מבואר שס"ל שכל שחזינן שיש להכשיר את מה שלמעלה ה"נ אוסר את מה שלמטה, עד שלא ראה צורך להביא מקור לדינו, מלבד העובדה שהכף נאסרת. ולא הסביר ולא הביא ראייה לאיך האיסור שבכף חוזר ואוסר את מהלמטה. ומוזה נראה שהבין בפשיטות שכל שיש זיעה מספיק לאסור את מה שלמעלה ה"נ חוזרת היא ואוסרת את מה שלמטה.

ב. וכעין פירושו בשו"ע איתא גם בפלתי, אך מטעם אחר, משום שמקצת חתיכה ברוטב בצירוף הבל הקדירה. ועיין בחו"ד שכתב למעשה להחמיר כדבריו^(ב). הרי שגם הם לא סברו שיש בעיה

מא). ועיין גליון רש"א (צ"ב ז') לענין טיפה שנפלה כנגד הריק, שיש בעיה גדולה בפוסקים אם מתבטל או לא, ואיתא שם שאם יש כיסוי, מכיוון שהטעם עובר בכל הסיר ה"ה שמתבטל מה שנפל כנגד הריק. וכתב שם רש"א שכ"ז נכון כאשר יש כיסוי שלם שמונח יפה על הקדירה (בשם האו"ה). הרי שלקולא צריך סתום לגמרי, ולכן צריך שיהיה שלם ומונח יפה.

מב). ועיין בבינת אדם הנ"ל מביא או"ה מפורש שלא נאמר דין זה בכלי הבלוע אלא רק באוכל, עיי"ש.

של זיעה בסיר פתוח. ועיין בחו"ד (צ"ב כ"ו) שכתב כעין שיטת הפרמ"ג, שיש זיעה שעולה ואוסרת את הכף, אבל רק בעניין איסור הכף ולא לחזור ולאסור את התבשיל עיי"ש. וא"כ גם אם נקבל את הפירוש בשו"ע כפמ"ג, מ"מ בפלתי וחוו"ד חלוקים על סברת הפרמ"ג שהזיעה חוזרת ואוסרת.

ג. אכן, יתבאר שפירוש זה בשו"ע קשה מאוד מצד עצמו, מפני שבכל הראשונים, שהם מקור הדין כמבואר בב"י, מפורש דלא כן. אף שגם הם כתבו את הלשון שמהם דייק הפרמ"ג את דינו. וכן רוב הפוסקים חולקים ע"ז, וכתבו שנוהגים להורות דלא כן. וגם הפרמ"ג סותר עצמו בד"ו. ונבאר כעת את הדברים:

ראשית, עצם דיוקן של הפמ"ג מהשו"ע, אף שהוא דיוק - מפורש בראשונים שהם מקור הדין, דלא כן הוא. וכבר עמד על זה בבית אדם שער או"ה סימן מ"ד (סא). שמקור הדין הוא בסמ"ק (מצוה ר"ג) וז"ל: "כשתחבין כף חולבת בקדרה של בשר או להפך משערין בכל מה שנתחב בקדרה של בשר דלא ידעי כמה דנפיק מיניה, אבל מה שלא נכנס ברוטב אין אוסר". הרי שפתח בלשון "מה שנתחב בקדירה", סיים להדיא מה שלא נכנס ברוטב. וכן בהג' רבינו פרץ שם אות ב': "מיהו אומר מורי דצ"ע דבמתכת חם מקצתו חם כולו היה נראה דגם מה שלא נכנס ברוטב פולט". הרי שג"כ תלוי בכניסה לרוטב. והמקור הקדום יותר לכך הוא בספר התרומה (או"ה סימן מ"ט): "והיכא שתחב כף של איסור בקדירה מלא היתר צריך שיהיה ס' ברוטב ובחתיכות שבקדירה כפי שנכנס מן הכף ברוטב כי כל מה שתחב ברוטב רואין כאילו היא איסור. ואם כף חולבת תחב בקדירה שיש בה תבשיל בשר אם הכף בת יומא צריך ששים בתבשיל לבטל כל מה שתחב מן הכף בקדירה", הרי ג"כ נקט בסו"ד בקדירה ומ"מ פתח שתלוי במה שנכנס "לרוטב". וע"כ ש-"בקדירה" לא דווקא, אלא ר"ל בתבשיל'. וכן באו"ה (שער ל"ז ס"ב) כתב: "ודוקא ממה שנסתפק שתחב מן הכף לתוך התבשיל אבל מה שידוע לנו שלא נכנס בו מהכף בתוכו א"צ לבטלו". הרי שכל המקורות שהובאו לדין זה בב"י, אף שכתבו לשון לתוך "הקדירה" מפורש בדבריהם שר"ל לתוך 'התבשיל', וא"כ אינו דיוק. וכן הסיק הבית אדם הנ"ל.

וגם בדברי האחרונים נראה שהרבה פוסקים לא ס"ל כן. הש"ך (סק"א) הביא מהרש"ל באו"ה סוף סימן ס"א ובפרק גיד הנשה סימן מ"ב, וז"ל באו"ה: "ואם לא ברור לו עד כמה תחב משערין בסתם דרך לתחוב בקדירה דהיינו ראש הכף". וביש"ש חולין פ"ז סמ"ב כתב: "משערין בסתם תחב הכף בקדירה, דהיינו ראש הכף". והש"ך הביא את דבריו בהסכמה. ובחידושי רע"א כתב על הש"ך: "עד ראש הכף. דהיינו כמו שהוא עגול". ופשיטא שכ"ז שייך אם דנים על מה שנכנס לתוך התבשיל, אבל לא לפי גובה הקדירה, שאם צריך לשער כמה יש מהתבשיל לשפת הקדירה, אין שום סתמא שנכנס בין דפנות הסיר רק העיגול של הכף, שהרי זה תלוי באיזה גובה התבשיל בסיר, ואם הסיר אינו מלא על כורחו נכנס יותר מהעיגול של הכף.

והפמ"ג עצמו, בהנהגות שואל (ח"ב י"ג), כתב כמהרש"ל, שבסתמא רק העיגול נאסר, וגם כתב שניכר מה נתחב ומה לא, וע"כ שמפרש 'בתבשיל' ואז ניכר מה נתחב, ולא בגובה חלל הדפנות.

וכן הוכיח בשו"ת חתם סופר (חלק ב יו"ד סימן פב): "ועיי' עוד מה שחידש שם הפלתי לומר דצריכים ס' נגד חלק הכף שבהבל הקדירה שחוץ לרוטב מסברא נ"ל דליתא וכו'^(א) וכן מורה לשון מהרש"ל שהביא הש"ך סי' צ"ד סק"א שכ' דרך לתחוב עד ראש הכף והיינו אי משערים עד מקום שהגיע אל תוך המאכל אבל אס"ד דהבל הקדירה נמי אוסר א"כ הכל לפי גודל הקדירה אלא דלא כפלתי וכן נוהגים בעלי הוראות".

ד. הרי מפורש בכל הראשונים, שהם מקור הדין דהיינו ספר התרומה סמ"ק רבינו פרץ ואיסור והיתר, שהאיסור הוא רק מה שנכנס לרוטב ולא מה שנכנס לקדירה. וכך מפורש במהרש"ל ש"ך רע"א חת"ם ושכך נוהגים להורות. וגם הפלתי וחוו"ד שאוסרים להדיא לא משום זיעה אלא מטעם אחר. וגם הפרמ"ג בהנהגת שואל ונשאל כתב כמהרש"ל הרי שסותר דבריו. והפרמ"ג כדי שיתישב עם השו"ע צ"ל שיש סתמא שאין יס"ב מעל דפנות הסיר. וא"כ שיטה זו רחוקה ביותר. וא"כ אדרבה מוכרע שגם בתוך דפנות הסיר אין זיעה שחוזרת ואסורת. וע"כ כיון שהוא פתוח אינו חוזר ונאסר, וכפי שמוכח מעצם הדין שצריך ניער או כיסה ול"א שהבל הקדירה מערבב הטעם וכמשנ"ת.



הטעם שזיעה חוזרת ואסורת ולמה במקום פתוח אין דין זה

והטעם שהזיעה אינה חוזרת ואסורת אינו רק משום הב"ח שמקום פתוח זה חומרא, שהרי גם התה"ד שהובא ברמ"א צריך להסכים לזה כמשנ"ת.

אלא הוא מב' סיבות שתלויים באופן שזיעה חוזרת ואסורת וכפי שיתבאר. שאם הטעם שאסורת הוא ע"י שהזיעה עולה למעלה ונוגעת במקום האסור ואז חוזרת למקום הראשון. ממילא, כאשר המקום פתוח הזיעה עולה ומתאדה, ולא חוזרת למקום הראשון. וכמ"ש הברוך טעם. ואם זיעה אוסרת ע"י שהכל חשיב כמחובר ע"י הזיעה ועידי"ז הטעם עובר מצד לצד צ"ל שבמקום פתוח הזיעה לא מספיק מרוכות להחשב כמלא בממשו. שע"י האידיוי לא מצטבר מספיק אדים להחשב מלא.

ולשון הרמ"א בסי' צ"ב ס"ז על כיוס קדירה שבהזיע אסור "דאז עולה הזיעה תמיד ומגיע אל הכיסוי ויורד משם אל הרוטב". וא"כ נראה להדיא שאין העברת טעם ישירה אלא שהזיעה עולה ויורד ועי"ז עובר הטעם מצד לצד. וכן בברוך טעם הנ"ל, שהתיר כירה עם פתח קטן, כתב שזה משום שאין הזיעה חוזרת למטה ואסורת. הרי שדן רק משום חוזר ויורד. ועיין בשו"ת בית יעקב (סימן נ"ז) שהקשה לפי"ד הריב"ש הנ"ל, שאפשר ללמוד מטומאה ומשום שהכל מלא הבל למה הוצרך הרמ"א לכתוב שעולה ויורד, תיפוק ליה שהטעם עובר ישירות. הרי שדייק כמ"ש. ולמשנ"ת לעיל אין ראיה מהריב"ש שהטעם עובר ישירות.

אבל נראה שיש ראיות לב' הצדדים. שהרי יש נפק"מ גדולה למעשה בין ב' הצדדים. האם צריך שהזיעה תהיה יס"ב או די בזה שהתבשיל והמכסה יהיו יס"ב. ואם הגדר הוא שהכל מחובר ועידי"ז עובר הטעם מצד לזה צריך שהכל יהיה יס"ב שבלא"ה איך יעבור הטעם. אבל אם

(ג). שדוחה את סברת הפלתי שדברי ר"י שייכים גם בכלים, וכמ"ש בבינת אדם (על-פי או"ה) שזה רק במאכל. אמנם, הוא לא מתייחס לטענת הפרמ"ג שזה משום זיעה.

משום שהזיעה עולה ונוגעות במכסה ושוב נופלת למטה ונוגעת בתבשיל, די בזה שהקדירה והתבשיל יס"ב, ודבר זה התבאר בפוסקים.



מקורות שאי"צ יס"ב בזיעה לאסור את הלמטה

א. במג"א (סי' תנ"א ס"ק מ"ד) מביא מהב"ח (שם) בשם מהרי"ו סימן קצ"ג על מקצת תנורים שמעמידים קאכלין^(ד) מכל צד מסביב ועושים כיסוי למעלה מאותן קאכלין ונעשה תנור קטן אסור להשתמש בזה בפסח "דהו"ל כאלו הניח הקדירה בתוך התנור חם של חרס דאסור ודאי אפילו בהנאה". ומהר"ם לובלין (סימן ק"ו) כתב שהאיסור להניח קדירה בתוך תנור של בית החורף בפסח הוא חומרא יתירה ולא נמצא בשום פוסק זולת מהרי"ו, ודי להחמיר בזה לכתחילה^(ה).

וכתב המג"א לבאר את המהר"ם: "ואי משום שיש כיסוי למעלה עכ"פ אין היד סולדת בזיעה למעלה. ונ"ל דאם הושם בתוך התנור אפי' היד סולדת בכיסוי שרי משום שכבר הוסק התנור וכו'".

ב. והקשה הגרע"א: "אם אין היס"ב בזיעה. לענ"ד הא הכיסוי למעלה חם והכיסוי נתחמם". דהיינו די בזה שהזיעה נוגעת בכיסוי חם, אע"פ שהוא עצמו אינו חם, וזה מספיק לאסור גם את הלמטה. ובדעת המג"א צ"ע שאף שפתח ביס"ב בזיעה מסיים אפי' היס"ב בכיסוי, וא"כ יתכן שלא דוקא. ועיין ביו"ד צ"ג על דין כיסה את הקדירה בכיסוי הפכיי, שם כתב הש"ך בסק"ה: "אם התחיל להזיע ונראה שצריך שתהא היד סולדת בזיעה" ובפרמ"ג שם מפרש היינו באין הכיסוי יס"ב.

ועיין במשאת בנימין (סימן י"ט, הובא בפרמ"ג יו"ד ש"ד צ"ג סק"ה) שבהתחלה כתב שכדי שהזיעה תאסור את התבשיל שלמטה בעינן שהוא יהיה יס"ב, שאל"כ איך יעבור הטעם מצד לצד. ומביא את התה"ד שדי שהכיסוי יהיה יס"ב, אף שהזיעה אינה יס"ב^(ז), וזה מהני גם לאסור את התבשיל שלמטה. וביאור הוא הדברים כמ"ש בפרמ"ג כאן: "ואמנם בקצת תנורים שעושים בתוכה חלל כעין תנור קטן ומשימין חמץ והזיעה עולה למעלה, אף על פי שאין יד סולדת בו בזיעה מכל מקום התנור הכיסוי חם מלמעלה ונבלע הזיעה שם, וכשמשימין אח"כ קדירה בפסח ומזיע למעלה ונופל הזיע לתוך קדירה צ"ע דיש לאסור אפילו דיעבד^(ח)".

ג. הרי שחבל אחרונים נקטו שאי"צ יס"ב בזיעה, אם הכיסוי חם די בזה כדי לחזור ולאסור את התבשיל שלמטה, וזה לכאורה רק ע"י שעולה וחוזר ויורד. אבל כמובן שאין מדבריהם ראייה שאין דין חיבור, אלא שהם אמרו שגם כאשר אין יס"ב אסור הוא, משום משום שהוא חוזר

מד. פי' לבנים או רעפים מחימר.

מה. עיין בפוסקים שהובאו בכף החיים הרבה שיטות שמקלות בזה.

מו. ואף שהתה"ד מדבר לאסור את מה שלמעלה ולא את מה שלמטה, ובוה פשוט שמהני, בכל זאת המשאת בנימין לא חילק ביניהם, וצ"ע.

מז. "וביורה דעה [סימן] צ"ב סעיף ח' [בהגה] דבעינן שיד סולדת בו בזיעה, אפשר מיירי שהקדירה קרה, ועיין מה שכתבתי בפריי שם [משבצות זהב אות כט], וצ"ע".

למטה. רק שמנ"ל לחדש ב' אופנים של איסור. וכן ברמ"א הנ"ל מבואר שזה גדר הדין על ידי שעולה ויורד.



מקורות שזיעה משום חיבור

א. אף שברמ"א וברוך טעם לא נראה שאיסור זיעה הוא משום חיבור, אבל באו"ה והלבוש ועוד, נראה שהוא משום חיבור, ושמה זה כשאלת הבית יעקב, שהרי צ"ע טובא שיטה זו - אם אין חיבור אלא שעולה ויורד למה צריך לשער כנגד הכיסוי ולא כנגד הטיפות הנופלות לתוך הסיר? והרי בכיסוי לח שהורידו מסיר הפכיי מבואר באו"ה שמותר, משום שמסתמא יש ס' בקדירה, ואילו כאשר יש זיעה אוסר. ויש לדחות, שכאשר הקדירה חמה כל הזמן עולה ויורדת זיעה חדשה, משא"כ בכיסוי, שיש בו רק טפטוף. אבל לשון האו"ה: "אבל אם שהתה מעט על הקדירה חולבת עד שיש לחוש בה שמא עלה פ"א הרתיחה אצלה ונתייבש אח"כ מהחום ומכ"ש כשמסירה מיד ונמצא לחה אם הכיסוי היתה ב"י ודאי הכל אסור המאכל והקדירה והכיסוי ואפי' בדיעבד דמאחר שעלה הרתיחה נידונית כתחיבת כף של בשר בתבשיל של חלב והיה צריך מעתה ששים במאכל נגד כל הכסוי וליכא". הרי נראה להדיא מלשונו שאין זה משום ריבוי פעמים שמטפטף, אלא שנחשב כתחיבה ממש, שעובר טעם מא' לשני.

ב. וז"ל הלבוש בסימן צ"ב: "וכיסוי של קדירה חשיבה כולה כנגד הרוטב, הלכך אם נפל טפה של חלב על כיסוי שעל הקדירה של בשר שאצל האש הוי דינא כמו שנפלה על הקדירה כנגד הרוטב, שאם יש ששים בתבשיל כנגד הטפה מותר ואין צריך ששים כנגד כל הכיסוי, (מח) והוא שהתחיל הקדרה להרתיח, שכיון שהבל החום עולה מן התבשיל אל הכיסוי הוי כאילו נגע הכיסוי ברוטב עצמה".

ג. ועיין במחצית השקל שם שכתב ב' סברות אלו: "אין היד סולדת בזיעה. ר"ל, דאם היד סולדת בזיעה היה ראוי לאסור, דחיישינן שמא יפול שוב מן הזיעה למטה לתוך הקדירה. ועוד, שהבל העולה ממטה למעלה מחבר הקדירה עם הכיסוי וזיעה, ומהאי טעמא אסר ביורה דעה סימן ק"ה שלא לערות מכלי היתר חם לתוך כלי איסור, ע"ש". הרי שכתב את ב' הצדדים הנ"ל. ועיין בשו"ת בית שלמה (י"ד סימן קס"א) שהביא את דבריו ודן בהם.

ומקור המחצה"ש הוא מדין ניצוק. והארכנו לעיל שהש"ך והט"ז א' פירש משום זיעה וא' משום ניצוק חיבור. ובפרמ"ג שם מאריך אם הם ב' טעמים או שצריך את שניהם יחדיו. ומסיק שהם טעם אחד. והראנו ברמב"ם פיה"מ מבואר כן להדיא. ועוד, שמהטעם של חיבור כתבו התה"ד ומהרי"ל אי אפשר להוכיח איסור מטומאה שהתם די בנגיעה והכא בענין שיתן טעם. וא"כ המקור שם לא ברור כלל.

ד. עיין בפר"ח (צ"ג סק"ו): "אם שניהם חמים. פירוש שהיד סולדת בהם שניהם אסורים הכסוי והקדרה משום שסתם כסוי רותח יש בו לחלוחית ונבלע בקדרה ואוסרתה, והכסוי נאסר ג"כ משום דמסתמא כיון ששניהם חמים ויש מאכל בקדרה עולה הבל מן המאכל לכסוי ואוסרו, והיינו שהצריך להיות מאכל בשתי הקדרות" הרי מפרש שהטעם לאיסור הקדירה הוא משום

שמראש יש לחלוחית בכיסוי שאוסרת את הקדירה, ואילו הזיעה של הקדירה אוסרת את הכיסוי. ובסק"ז כתב שאם הסיר מיד - הכיסוי מותר, ומשמע שהקדירה אסורה משום הלחלוחית שהיה בו מראש. ובבית מאיר חולק ע"ז שמשום לחלוחית או לא מחזקין איסור שנפל בקדירה או שבטל בס'. "משא"כ בהתחיל להזיע אז הכיסוי אוסרת כן משמע בד"מ ולא כדמשמע בפר"ח סק"ז".



הרב יואל שילה

המעייין בישוב עזניה

הקדמה

לפני כמה שנים תושבי הישוב עזניה [שם בדוי] גילו נביעת מים, וטבלו בה, וכן הטבילו בה כלים; לאחר כשנה אמרו להם שמקור מים אלו הוא בפיצוץ בצינור מים של מקורות, וממילא פסולים לטבילה. לאחר מכן שאלו רועה ישמעאלי היכן הוא משקה את הצאן, והראה להם נביעה, והכינו שם מקוה הכוללת אוצר ובור טבילה, אשר מי המעיין נכנסים ויוצאים ממנו. לאחר זמן נשמעו כמה עירעורים על כשרות המקוה, וממילא טענו שראוי להכין בור טבילה המבוסס על אשבורן ולא על זחילה:

א. מי אמר שמי הגשם היורדים בהר ונובעים בנקודה מסויימת נחשבים כמעייין המטהר בזחילה.
ב. המהרי"ט (ב' יו"ד י"ח) כתב שלא לסמוך על טבילה במעינות זוחלים.

ג. מאחר וכבר אירע שם שסמכו על ה'מעייין' שמקורו ממי צינור 'מקורות', ובימינו אינו דבר זר שמקור נביעת מים יהא מצינור מים טמון [וכן קרה באחד הישובים, שטבלו במשך שנים ב'מעייין' שהתגלה כפיצוץ בצינור] - שמא יש לחשוש ולא להסתמך על 'מעיינות' הנמצאים, ובפרט שכאן היא נביעה חלשה הדומה יותר לשאר נביעות שמקורן בצנרת מחוררת מאשר למעינות גדולים שמקורם בנביעה טבעית, ויש מקום להתייחס לזה כפרצה, ועכ"פ צריכים בירור גדול.

ד. לדעת הר"ש (מקוואות ה' ג') מעייין מטהר בזוחלין רק במקום מהלכו הטבעי, ולא כשזורם בנתיב מלאכותי.

ה. עוד עוררו שמאחר ומי המעיין ניגרים ממקום הנביעה לבריכה על הקיר הזקוף - נחשב הדבר כקטפרס, והרי ידוע שקטפרס איננו חיבור למקוואות, וממילא נחשב הדבר שהבריכה מנותקת מהמעייין, ואיננה יכולה לטהר בזוחלין.

ו. מאחר ושנינו (פרה ח' ט') 'המים המכזבים - פסולין, אלו הם המים המכזבים: המכזבים אחד בשבוע, המכזבים בפולמסיות ובשני בצרון - כשרים, ר"י פוסל', ופסק הרמב"ם (פרה ו' י"ב) כת"ק - יש מקום לחוש שבשעה שזרימת המים מהמעייין מועטת ביותר - יפסיק מדי פעם, וממילא יפסל מלטהר בזחילה.

ז. שנינו (מקוואות ה' א') 'העבירו על גבי בריכה והפסיקו - הרי הוא כמקוה, חזר והמשיכו - פסול לזבים ולמצורעים ולקדש מהן מי חטאת עד שידע שיצאו הראשונים', ולביאור הראב"ד (בעלי הנפש שער המים ב' י"ט) שמדובר בבריכה ריקנית שהובילו לה מי מעייין, וכשפסק החיבור למעיין חדל מלטהר בזוחלין - הרי שמאחר והמציאות בישוב עזניה היא שהנביעה מופסקת מהמעייין לעתים - מעייין זה כבר לא יטהר בזוחלין עד שידעו שיצאו המים הראשונים. ויש להשיב על הערעורים כדלהלן.



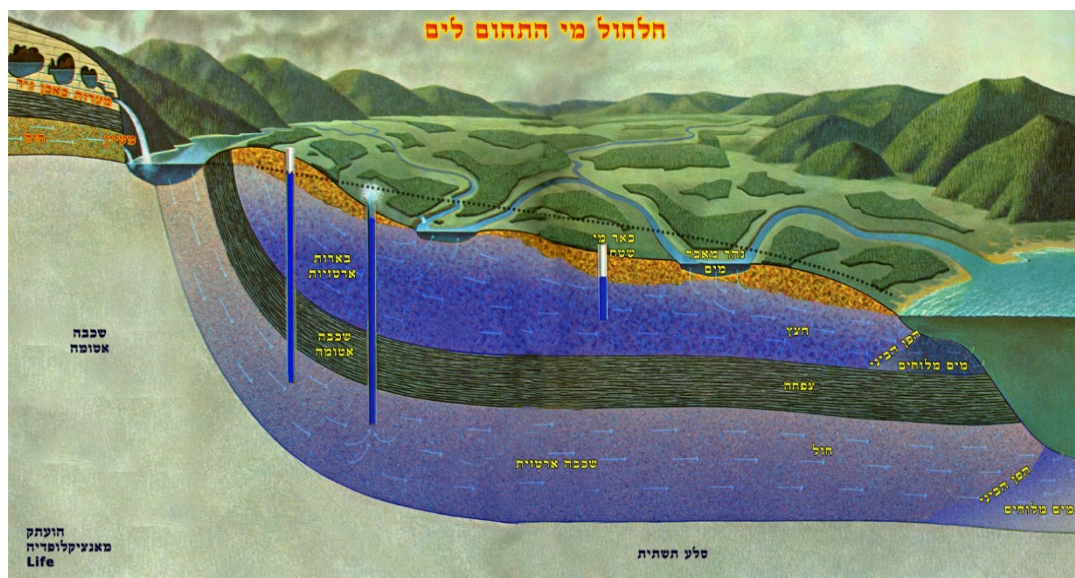
א.

החשש שמא נביעת המים מהקרקע איננה מעיין

מהות מעיין היא מי הגשם או הפשרת שלגים החודרים לשכבת קרקע סופגת, ומחלחלים עד שנעצרים בשכבת קרקע אטימה, ונצברים עליה. במדה וחפרו עד למים אלו [כפי שעושים ב'מקורות' כדי לספק מי שתיה] ויצרו בור טבילה בעומק - הרי שזו טבילה במים כשרים, ותהא זו טבילה כשרה אפילו אם המים זוחלים, כדין מעיין ולא כדין מקוה, וכך נהגו לטבול בגולת אשכנז בעמק הריין.

ואם מים אלו מוצאים נתיב יציאה ממעבה האדמה, כגון כשהשכבה האטימה מוליכה עד לעמק - ושם נפתחת לאויר, וכן במקוה של האר"י בצפת שהיא ניקבה חפורה מצלע ההר עד למים הלכודים בעומק ההר - הרי שהמעין הנובע מטהר בזחילה [ואם אין דרכו של מעיין זה לפסוק, וגם הם מים טובים ולא מלוחים מרים או חמים - הרי שהם 'מים חיים' הכשרים לטבילת זב, וכדו'].

בנגב ומדבר יהודה מצויה קרקע בשכבה העליונה שאינה מאפשרת למים לחלחל [כגון חרסית, חוואר, לָס, גרניט, צפחה וגבס], ולכן נוצרים שם שטפונות, אך בגליל במקרים רבים שכבות הקרקע העליונות מאפשרות חלחול [כגון חול, חמרה, בזלת וגיר], וממילא יש יותר מי תהום, וגם יותר מעיינות, ובפרט היכן שהקרקע היסודית של ההר עשויה מגיר [כגון בחרמון ובהרים רבים בגליל] - שמגעו במי הגשם יוצר חומצה הגורמת להמסתו [מי הגשם ממסים את הפחמן דו חמצני שבאוויר, ונוצרת חומצת H_2CO_3 - שממסה את הגיר], וממילא נוצרים מערות וחללים רבים, המסוגלים להכיל כמות גדולה של מים.



גם ההר בשוב עזניה עשוי להכיל חללים הצוברים מים, או עכ"פ קרקע בעלת כושר ספיגה, כגון גיר, ולכן הוצרות מעין שם היא מובנת, ופשוט שאין סיבה להניח שאין דינו כמעין, ולכן יש להניח שמטהר בזחילה.



ב.

החשש למהרי"ט שחשש במעיינות למי תמציות מי גשמים

המהרי"ט (ב' יו"ד י"ח) דן באם מעין שאין בו מ' סאה נפסל בג' לוגין מים שאובין, ובסיום דבריו כתב שאף שמעין מטהר בזחילין, אך בור הסמוך לים ולנהר של מי גשמים איננו נחשב כמעין אלא נקרא 'מי תמציות', שדינו כמקוה להצריך מ' סאה ושלא לטהר בזחילין, שהרי אף שמימיו עברו דרך הקרקע - אך אינם מי מעין; והוסיף המהרי"ט שיש להחמיר ברוב הבורות שבבתים שלא להטביל בהם כלים [אא"כ יש בהם מ' סאה באשבורן, כדין מקוה] - כי רובם פוסקים בקיץ.

אמנם, אין דברי המהרי"ט עניין למעין בשוב עזניה, שאיננו קרוב לים או לנהר של מי גשמים, ומימיו הם מי מעין, כפי שסיים המהרי"ט עצמו 'במקוה זה שמעין גמור הוא אין שם בית מיחוש ולא נחלק אדם בו מעולם - דודאי מטהר בכל שהוא'.

גם הצמח צדק (יו"ד קס"ז) כתב על החשש שיש בטבילה בזחילין - שמא אין אלו מי מעין אלא מים שחלחלו מנהר של מי גשם 'כיון שהן בצד הנהר ממש אשר מפסיק ביניהן שטח מועט מהארץ - אין שייך לומר שבשטח מועט כזה תשנה הטבע את מי הנהר להיות מעין הנובע ומים חיים, כי זהו רק פועל מעשה ידי אדם שחפר הקרקע הניח מקום למים של הנהר שילכו לשם, ואין זה מעשה הטבע כלל, אבל כשהמקוה או הבאר רחוק מן הנהר ויש שטח גדול מאה אמה מפסיק ביניהן, וכשחפר שם מצא מים נובעים דרך גיד הנובע או כמה גידים... י"ל דהוי מעין, וכמו כל המעיינות הבאים ממי פרת דחשיבי מעין גמור', ופשוט שה"ה בשוב עזניה - שכלל אין בסמוך לו נהר של מי גשם.

אמנם, האג"מ (יו"ד ג' ס"ד) חשש מטבילה בזחילה בבור של מים נובעים - אך מפורש בדבריו שהוא חשש רק מחמת הקרבה לנהר, מי ביצין, ים, או מעין נפסק - שאינם מטהרים בזחילה, משא"כ במציאות בשוב עזניה שאין קרבה לכל אלו, והנביעה לא נפסקת גם בימות הקיץ.



ג.

החשש שמא יבואו להכשיר 'מעיינות' של מים שאובין

מה שחשש הרב לפרצה שמא יבואו להכשיר 'מעיינות' המבוססים על פיצוץ בצינור 'מקורות', ובפרט שכאן היא נביעה חלשה המתאימה יותר לפיצוץ בצינור מאשר למעין טבעי - לא הבנתי מדוע נביעה זו דומה יותר לפיצוץ מלמעין, שהרי מצויים מאד מעיינות שהם נביעה

חלושה ביותר של מי תהום, וחלקם אף פוסקים בקיץ, וכן ישנם פיצוצי צינור שנובעים מהם מים רבים.

מאחר והישוב עזניה הוא בפשטות הר מאבן גיר, כדרך ההרים בגליל - הרי שהמציאות של מעיין צריכה להיות הרבה יותר שכיחה מאשר מציאות של צינור מפוצץ, ובפרט שבד"כ הצנרת לא טמונה כל כך בעומק, וקל לדעת אם יש שם צינור, והביקורת הדיגיטלית על זרימת המים אמורה לגלות שיש פיצוץ בצנרת, וממילא יש לתלות במצוי ולא בנדיר, ואף שתתכן תקלה בצנרת שלא משתלם לתקנה - עדיין המצוי יותר הוא מעיין טבעי, ובפשטות אין צורך לחשוש שאין זה מעיין.

אמנם, מאחר והנביעה בשוב עזניה מתחזקת בחורף ונחלשת ביותר בקיץ - הרי זה סימן ברור שמקור המים איננו מצינור מפוצץ של מים שאובים אלא ממי מעיין, ואין שום מקום לחוש לשאובין.



ד.

החשש לשיטת הר"ש שמעיין איננו מטהר בזוחלין כשזורם בנתיב מלאכותי

בור הטבילה במעיין בשוב עזניה איננו הנתיב הטבעי של המים, אלא הוא שביל מלאכותי שמנקז את המים לבור, ולפני היות השביל - המים היו מתפזרים אנה ואנה בכל האזור, ויש לדון האם מעיין מטהר בזוחלין גם שלא באפיק זרימתו הטבעי.

שנינו (מקוואות ה' ג') 'מעין שהוא משוך כנדל: ריבה עליו והמשיכו - הרי הוא כמו שהיה, היה עומד וריבה עליו והמשיכו - שוה למקוה לטהר באשבורן, ולמעין להטביל בו כל שהוא', וביאר הרמב"ם שמדובר כשיצק מים שאובין למי המעיין, וקמ"ל ששפך את השאובין במקור המעיין עד שאמות המים שנמשכו ממנו התעצמו וגברה זרימתן - דינן כמעיין, ואם מי המעיין היו נחים ושוקטים והשאובין גרמו שיתרבו ויצאו מהמעין אמות - דינן לטהר בכלשהו, אך באשבורן.

אמנם, לר"ש שיטה אחרת בזה, שכתב 'ולא שריבה לו מים שאובין דא"כ לא היה מטהר בזוחלין... אלא ריבה עליו היינו שעשה בריכות לכל המקומות שהיה מוליך ונתמלאה כל אחת מים... במקום שהיו מימיו זוחלין קודם שריבה עליהם והרחיבן שם - מטהר בזוחלין, ומן הצדדין - אין מטהר אלא באשבורן', והסתייע מתוספתא (מקוואות א') 'מעין שמימיו מועטין וריבה עליו והרחיבו מטהר באשבורן ואינו מטהר בזוחלין אלא עד מקום שיכול להלך מתחלתו', וביאר שעשה בריכה לפני המעיין ונתמלאה מים.

למדנו מכאן שלדעת הר"ש מעיין מטהר בזוחלין רק באפיק זרימתו הטבעי, אך אם הכין למעיין אפיק זרימה מלאכותי - הבריכות החדשות יטהרו רק באשבורן ולא בזחילה, ואילו לדעת הרמב"ם אין שום פגם במה שהאפיק איננו המקורי, והוא פירש את המשנה רק כשריבה מים שאובין למקור המעיין ובכך גרם שהמים שהיו נחים ושוקטים - יצאו ממקום המעיין.

בביאור שיטת הר"ש כתב הגידולי טהרה (שאלה ב') שלדעתו המעין מטהר בזוחלין רק עד המקום שיכול להלך מאיליו, וחידש שכל שהר"ש החמיר היה רק ב'מעין שמושך כנדל' [כמ"ש ביומא 'כקרני חגבים', וכמ"ש הראב"ד בבע"נ שמושך כנדל הוא כשאין אלא משיכה משהו], 'וכיון דאין כאן אלא זחילה דקה ביותר - אין עליהם שם זוחלין גמורין, ולכך כשהרחיב להם מקום אינו מטהר באותן המקומות, אבל מעין שזוחל בשפע וזחילתו נראית - אף הר"ש מודה דמטהר בכל המקומות'; והביא ראיה לדבריו ממה שרגילים לטבול בסתם נהרות ולא חוששים ששינו מהלכם, ובפרט שמפורש בגמ' שהפרסים שינו את מהלך הפרת - ועם זאת בימי שמואל טבלו בו בזחילה.

אמנם, הלחם ושמלה (ר"א ד') דחה את ראיות הגידולי טהרה 'שמן הסתם אין לחוש שנשתנה אפיקו מחמת האדם, אלא יש לתלות שכאן היתה מימי בראשית, או שהשתנה מעצמו', וכן דחה את הראיה מהפרת 'ומה שטבלו בפרת בימי שמואל - היה לפני שהאדם שינה את האפיק', אך סיים ש'מ"מ איננו יודעים מדוע לא יטהר בזוחלין במקום שהאדם חפר'. ובפרט הקשה על פירוש הר"ש מדוע לא פירש כפירוש הרמב"ם - שריבה מים שאובין, והרי גם פירוש הר"ש דחוק בלשון המשנה; וביאר שנראה שהר"ש רצה להשוות את המשנה עם התוספתא, שכתוב בה 'ורבה עליו והרחיבו' ופירש את הלשון 'והרחיבו' - בחפירה, ולכן פירש כך גם את המשנה, וחילק בין המקום המקורי למקום החדש, אבל רוב הפוסקים פירשו את התוספתא וגם את המשנה - שריבה מים שאובין; עוד קשה על פירוש הר"ש מדוע בסיפא הטעם כי עיקר מקום המעייין אינו זוחל - הרי גם ברישא שעיקר המעייין זוחל - מה שנתרחב אינו מטהר בזוחלין, וצ"ע.

המהר"ם שיק (י"ד קצ"ב) הקשה על ביאור הר"ש מהתוספתא (מקוואות א' ז') שהחופר בצד מעייין דינו כמעייין - ובמה שונה החופר בצד המעייין ממרחיב המעייין? ועוד הקשה שהרי הוכשרו מי הים של שלמה - שהיו זוחלין ונעשו ביד אדם, ובמה שונים מהרחיב המעייין; והגדולי טהרה העמיד את הר"ש רק במעייין שזרימתו מועטת, אך הב"ח (ר"א ד') לא הבין כן; ואף שהפוסקים לא הביאו את הר"ש ולא ס"ל כמותו - לכתחילה יש לחוש [נראה שכוונתו היא שיש לחוש גם מחמת ביאור הר"ש, ולא רק משאר הסיבות שהיו במקוה שנשאל עליה].

הדברי חיים הביא בכמה תשובות (י"ד א' מ"ב, י"ד ב' פ"ח, י"ד ב' ק"ג) את שיטת הר"ש ולא ביאר אותה, אלא רק כתב שגם הב"ח פסק כמותה, וסיים ש'הגם שלא ראיתי נוהגין כן מ"מ נכון להחמיר, אולם באי אפשר בענין אחר וודאי מותר לסמוך על הרמב"ם והראב"ד והמחבר שפסקו ונהגין כוותיה - להתיר בכל מקום בזוחלין לחודא'.

הערוה"ש (ר"א ל"ז) סיכם שהר"ש מחמיר מהרמב"ם בשני דברים: א. בריבוי מים שאובים או מי גשמים - אין מטהר בזוחלין אפי' במקום המעייין עצמו, כמו דין נוטפין שרבו על הזוחלין. ב. כשמשך את מי המעייין עצמו להלן [אף ללא ריבוי שאובין או מי גשם] המקומות שמשך איננו מטהר בזוחלין; וביאר את שיטה זו שאיננו דומה למה שהנהרות מטהרים בזוחלין אף כשרחוקים ממקום המעייין - כי שם זהו טבעם שברא הקב"ה שנהרות מושכין ממעינות, ומחמת כן גם הימים מטהרין בזוחלין מפני הנהרות הנופלים שם, משא"כ כשהאדם המשיכן - אין זה טבעם;

ועוד הוסיף שאיננו דומה למה שבאר החפורה בידי אדם מטהרת בזוחלין - כי שם האדם לא פעל במים אלא רק בכיסוי המכסה אותם, משא"כ כשהמשיך את מי המעין עצמן; והוסיף שכך שיטת רבותינו בעלי התוס' בכמה מקומות - כי הרי הר"ש הוא מחבר התוס' ברוב הש"ס.

ראיתי מביאים בשם הספר 'באר שמואל' שהר"ש הבין שמה שמעין מטהר בזוחלין לא הוזכר בהדיא, אלא הוא נלמד משום שנאמר סתמא 'מעין' - שמשמע כדרך המעינות שסתמן זוחלין, לכן סובר הר"ש שכל שהותרה טהרה בזוחלין הוא דוקא כפי דרך זחילתו בכל עת וזמן, אבל כל שהעבירו במקום אחר שלא כדרך מהלכו - אינו מטהר עוד בזוחלין [אולם, לא זכיתי להבין את כוונתו, מה הקשר בין מה שטהרת מעין גם בזחילה כפי דרכו, לבין מה שדוקא כשזוחל באפיקו הטבעי ולא בתעלה הכרויה בידי אדם].

החזו"א התייחס לדברי הר"ש בכמה מקומות (טהרות מקוואות קמא ו' ב', ד', תנינא ז' ח', יו"ד קל"ד ח'), וכתב שמצאנו שלש שיטות בביאור המשנה: א. שיטת הר"ש שמעין מטהר בזוחלין רק כשזוחל בידי שמים ולא כשזוחל לחפירה, כלומר, במקום זחילתו הטבעי איננו נפסל אף עם מעורב למקומות החדשים, אך אם היה מעין עומד ונעשה זוחל ע"י אדם - נפסל אף מקומו הראשון, וביאר שלדעתו פסול זוחלין אינו משום שאין הזוחלין חיבור, אלא שהוא דין במקוה שמטהרת רק באשבורן, ולא הותרה זחילה במעין אלא כשזוחל בידי שמים, ואם רבה והמשיכו - זחילתו היא כזחילת מקוה. ב. שיטת הרא"ש החפירות שסביבות המעין הן מעין גמור ומטהר בזוחלין, אבל אם היה מעין עומד והזחילו ע"י השאובין - לא נחשבת זחילת מעין, וגם מעין שזוחל מתחלתו - המקומות החדשים שהתרחבו ע"י נוטפין ושאובין אינם מטהרין בזוחלין, ונמצא שסובר כר"ש שמקום אחד יכול להתחלק בדיניו - לטהר בכ"ש ולא בזוחלין. ג. שיטת הר"ן שאין חילוק במקום אחד, והמקום שהיה הולך בתחלה - מטהר בכ"ש ובזוחלין, והמקום החדש - טעון אשבורן ומ' סאה, עיי"ש. והוסיף להביא את דברי הפ"ת (ר"א ל"ד, בשם מע"צ) שמה שמועיל החיבור למעין לטהר המקוה בזוחלין הוא כשקילוח המעין יורד דרך המקוה, אבל אם המעין זוחל למקום אחר לא דרך המקוה או שהמעין עומד - המקוה הזוחל פסול, ותמה החזו"א על הפת"ש - שהרי זה לפי שיטת הר"ש 'אבל אנן לא קי"ל כן אלא כפי' שאר פוסקים דבנתן עליו שאובין איירי... אבל חפר בריכה לפניו והתחיל להזחיל לשם - אינו פוסל... כל זמן שלא נפסק מן המעין הוא מעין ממש וכשר לזבין ומטהר בזוחלין, ולא מצינו חילוק במעין עומד שהתחיל להזחיל אם הוא מזחיל למזרח או למערב, ומה אכפת לן שמזחיל למקום שיצא משם'. ועוד כתב 'כל זמן שהוא מחובר למעין ולא נפסק - הוא מעין ממש, ואם הוא אשבורן - הוא כמעין עומד, וכשהתחיל לזחול - הוא מעין זוחל, וכשנפסק - עדיין הוא מעין, כדין גל שנתלש, ומטהר בזוחלין'. נמצא שהחזו"א הכריע שלא קי"ל כר"ש, אלא כשאר הפוסקים שאינם פוסלים אא"כ ריבה שאובין על המעין.

כתב הרב בלוי (פתחי מקוואות ב' נ"ג, בשם הספר מי השילוח ב' י"ג [לא ראיתי בפנים]) שלשיטת הר"ש 'אם הטה כל המעין והולך במקום אחר, ונפסק הילוכו במקומו הראשון - הרי זה כאילו זהו מקום הילוך המעין ומותר לטבול שם בזוחלין'; אך הוסיף הרב בלוי 'נלענ"ד דלא מהני אלא בשיעור שהיה המעין מהלך מתחילה, אבל אם האריך הילוך המעין יותר ממה שהיה בתחילה - הרי זה כמקום שלא היה מהלך'.

לסיכום: א. הר"ש חידש שיטה שמעייין מטהר בזוחלין רק כשזורם באפיקו הטבעי, אך כשהוטה לאפיק מלאכותי - מטהר רק באשבורן; בפשטות טעם הדבר הוא כפי ביאור ערוה"ש שטהרת מעייין בזוחלין היא רק כשהזחילה היא כפי טבעו, אך כשהזחילה היא מלאכותית - איננו נחשב כמעייין עצמו, וכן נראה שנקט הב"ח. ב. הגידולי טהרה חידש שכל שהר"ש החמיר היה רק כשהזחילה היא דקה ביותר ולא כשזוחל בשפע וזחילתו נראית - והמהר"ם שיק דחה, שמוכח מהב"ח שלא הבין כן כי הוא פסל גם בתעלה המקיפה את העיר. ג. הגדולי טהרה הוכיח נגד הר"ש ממה שאין חוששים לשינוי האפיק בסתם נהרות, ומהטבילה בפרת שידוע שהשתנה - אך הלחם ושמלה דחה שאין לחוש מסתמא, ושינוי הפרת היה לאחר ימי שמואל, אך גם הוא סיים שאיננו יודעים מדוע לא יטהר בזוחלין, והוסיף שרוב הפוסקים לא פסקו כר"ש. ד. המהר"ם שיק הקשה על הר"ש ממה שהחופר בצד המעייין דינו כמעייין, וממה שהים של שלמה טיהר בזוחלין אף שהוא מלאכותי, אך סיים שאף שהפוסקים לא הביאוהו ולא ס"ל כוותיה - לכתחילה יש לחוש לו. ה. גם הדברי חיים כתב שלא ראה שנוהגים כר"ש, אך מ"מ נכון להחמיר, וגם הב"ח פסק כמותו, אך כשאי אפשר בענין אחר היקל לטבול בזוחלין גם לא באפיק המקורי, כדעת הרמב"ם הראב"ד והשו"ע. ו. בשם ספר מי השילוח ראיתי שגם הר"ש מודה כשהטה את כל המעייין לאפיק אחר ונפסק הילוכו במקום הראשון, אך העיר הרב בלוי שנ"ל שזה מועיל רק בשיעור שהמעייין היה מהלך מתחילה, אך אם האריך הילוך יותר מבתחילה - הוא כמקום שלא היה מהלך בו. ז. החזו"א הכריע דלא קיי"ל כשיטת הר"ש 'אבל אנן לא קיי"ל כן אלא כפי' שאר פוסקים דבנתן עליו שאובין איירי... אבל חפר בריכה לפניו והתחיל להזחיל לשם - אינו פוסל'. ח. חושבני שמנהג העולם להחשיב את 'מקוה האר"י' בצפת כמעייין לכל דבר, שהרי טובלים בה בעודה זוחלת, וזכורני שסמכו עליה גם לטבילת נשים - אף שהוא חפורה בידי אדם, וממילא מנהג העולם שלא לחוש לשיטת הר"ש.



ה.

החשש שהחיבור האנכי ממקום הנביעה לבריכה נחשב כקטפרס - ואינו מחבר

שנינו (טהרות ח' ט') 'הנצוק והקטפרס ומשקה טופח אינן חבור לא לטומאה ולא לטהרה', וביאר הרמב"ם שניתן לטהר מים טמאים שאינם במקוה ע"י שמחוברים לה על ידי משקה טופח, ובלבד שיהא מונח באשבורן ולא במדרון; אמנם שנינו (מקואות ו' ח') שניתן להכשיר מקוה טמאה על ידי השקתה למקוה טהורה באמצעות צינור מזו לזו למרות שהצינור מונח בשיפוע 'מטהרים את המקואות העליון מן התחתון... מביא סלון של חרס... ומושכו ומשיקו...', והסביר הר"ש שמדובר בהכשרת שאובין דרבנן - שהקילו בחיבור קטפרס; נחלקו האם כוונת הר"ש שהקילו בהכשר השקה בקטפרס אפילו כשכל המקוה עשויה משאובין, והחשיב את פסול שאובין כפסול דרבנן [ומה שבפרק א' החשיב שאובין כפסול דאורייתא - אינו מפני השאיבה בכלי אלא מפני שהוית המקוה היתה ע"י מק"ט, עיי"ש], או שכוונתו היא שהמשנה עוסקת רק במקרה מיוחד, שהשאובין הם מיעוט השיעור.

אמנם, הנידון של 'חיבור' שלגביו אמרו שקטפרס וניצוק לא מחברים - לכאורה הוא רק נידון של חיבור שני בורות כדי להשלים לשיעור מ' סאה, או כדי לטהר את המים הטמאים, אך הנדו"ד איננו נידון של 'חיבור' בור הטבילה למעייץ, אלא רק בירור האם כשהמים ממוצא המעייץ יורדים דרך ניצוק או קטפרס לבריכת הטבילה - האם זה מהווה הפסק, וכאילו המים שבבריכה התנתקו ממקום חיותם - ועל זה לכאורה כלל לא שייך מקום לפקפוק, כי זו צורת מעייץ - שהוא איננו מקום כינוס אלא מקום שממנו המים יורדים במדרון למקום אחר, והיא גופא חיותו, ראה בתוס' (בכורות נ"ו.) 'ותחלת הנהרות אינם קטפרס - שזה דרך חיותו, ולא קטפרס מחברן אלא חיותו מחברן' [אמנם, יש מקום לדון לגבי חיבור דרך קטפרס וניצוק במעייץ - באם יש במקום הטבילה חסרון של מ' סאה, אא"כ בצירוף מקומות שונים המופרדים בקטפרס או ניצוק, אך זה לא רלוונטי לנדו"ד - שיש מ' סאה בבור הטבילה] וכ"ה בחזו"א (טהרות, מקוואות קמא ג' י"ב, וכ"כ במקומות נוספים) '...הא דניצוק וקטפרס אינו חיבור הוא דוקא ביורד במקום מדרון אבל המים הנגרין על קרקע שוה לא הוי בכלל קטפרס וחשיב חיבור... במעייץ אין חילוק בין זוחלין לקטפרס וגם קטפרס כשר תדע דלא מצינו שאין המעייץ מטהר בזוחלין וסתם מעייץ ממעלה למטה יורד, גם אין סברא לחלק בין זוחלין לקטפרס דכל זוחלין המים העליונים קטפרס נינהו'. גם בספר פתחי מקוואות (ב' ח' - הגר"י בלוי זצ"ל) הסיק שבנהרות המושכים לא אכפת מקטפרס, ואף שיש מ' סאה רק בצירוף כל המים מתחילתו עד סופו - ניתן לטבול בכל מקום שכל גופו מתכסה בו.



ו.

החשש להפסקה בזרימת המעייץ בקיץ

מה שחשש הרב שמא מחמת שבקיץ זרימת המים מהמעייץ מועטת ביותר, הוא עלול להפסיק מדי פעם, וממילא כבר עכשיו אין דינו כמעייץ המטהר בזחילה, כפי ששנינו (פרה ח' ט') 'המים המכזבים פסולין' - יראה שאין כלל מקום לפסול בזה; מתחילה נבאר שאין לחוש שהמים יפסקו, ולאחר מכן יתבאר שגם אם נפסקו - אין לפסול בזה.

שנינו (פרה ח' ט') 'המים המכזבים - פסולין, אלו הם המים המכזבים: המכזבים אחד בשבוע, המכזבים בפולמסיות ובשני בצרון - כשרים, ר"י פוסל', ופסק הרמב"ם (פרה ו' י"ב) כת"ק שאם מפסיק רק לעתים נדירות או בשני בצורת - כשר 'והמכזבים הם המעיינות שפעמים מקירין ופעמים חרבין ויבשין אפילו היו חרבין פעם אחת לשבע שנים פסולין, אבל אם היו חרבין בשני בצורת או לשנים רבות יתר משבע או שהיו מימיהן פעמים מרובין ופעמים מועטין ואינן חרבין הרי אלו כשרים', וביאר החזו"א (פרה י"ג י"ד) 'לפ"ז תרתי קתני: בשני בצרון אפילו אירע הדבר פעם אחת בשבוע - כיון דהוא מחמת סיבה ידועה, או שהוא בזמן רחוק - אע"ג דאירע בלא סיבה ידועה'.

בתחילה יש להבין את המציאות: שפיעת המעייץ נובעת מכך שיש פתח יציאה למים הנמוך ממפלס מי התהום, ועם הגדלת כמות מי התהום הלחץ גובר והשפיעה גדלה, ועם ירידת

המפלס - הלחץ קטן והשפיעה קטנה, ולעתים אף מפסיקה; מה שהשפיעה מועטת לא מגרע משם המעין שלו, שהרי מעין מטהר בכלשהו [עכ"פ לכלים, ולאדם יש עוד תנאי שצריך שכל גופו יעלה, דהיינו מ' סאה, אך אין לתנאי זה קשר לחיות המעין], ודי במעין שזרימתו מועטת ביותר כדי להיחשב כחי, כי חיותו גורמת את הטהרה בזוחלין; כל זמן שיש זרימת מים, ואפילו מועטת, אות הוא שהמעין עדיין 'חי', כלומר שמפלס מי התהום גבוה מפתח היציאה, וממילא השפיעה אמורה להמשיך ללא הפסק, אולם אם הזרימה נפסקה - אות הוא שכבר אין מים באדמה במפלס זה, וממילא נכרת מקורו של מעין זה [עד שיתחדש מחמת הגשמים], וממילא נחשב שכעת איננו חי, ולכן גם הבריכה שניזונה ממנו - לא תחשב כמעין מים חיים. מעין שדרכו להפסק בקיץ - הרי הוא מעין שמת לפעמים, ועל זאת הכריעו במשנה שאין דין מימיו כמים חיים, כי מי שמת לפעמים - איננו חי; כשהמעין מטפטף - חידש הרמב"ם שזה הנקרא 'נוטפים' שאין דינו כמים חיים אך מועיל לו להתבטל במיעוט של מים חיים, והמציאות של מעין זה היא שיש מים כל הזמן, אך הם כל כך מועטים שאין בכח הלחץ שהם לוחצים כדי לעבור את מחסומי הסלעים החוצה, ויתכן שהרחבת הקידוח תגרום להגדלת הזרימה, כי המציאות איננה שהמים תמו אלא רק שאין להם מספיק לחץ כדי לפרוץ החוצה [אם הבעיה היתה חסרון מים - המעין היה מפסיק לגמרי ולא רק מטפטף כל הקיץ]. **נמצא, שמעין שעדיין זורם ברציפות - אות הוא שהוא חי, ולא רק שאין צורך לחוש שיפסיק כל זמן שלא הפסיק בפועל - אלא גם במציאות לא מסתבר שיפסיק.** ומעניינת לשון הרמב"ם (פרה ו' י"ב) 'מעין היוצא בתחלה כשר ואינו צריך לבדוק שמא יכזב', וכן מבואר בחזו"א (פרה י"ג י"ד), אבל אין ראוי לחוש להן שמא מי גשמים הן כל שרואה שהן נובעין כדרך המעין, ואפי' נהר המכזב אפשר לעמוד עליו אם הוא מעין או מי גשמים, וכל שעמדנו עליו שיש בו מעין - אין לחוש שמא הכזיב המעין ועתה הוא מי גשמים; במעין הנראה והוא מפכה מימיו - ליכא למיחוש שמא הכזיב'.

כל זאת, בהנחה שהפסקת המעין פוסלת אותו מלטהר בזוחלין, אמנם, בפשטות כל הפסול שבמעין המכזב אינו אמור אלא לגבי מים חיים, שהרי מעין שנפסק איננו חי, ודין זה נוגע רק לטהרת זב, למי הזאת המצורע ולקידוש מי אפר פרה אדומה. אולם, לגבי טהרה בזוחלין אין צורך במים חיים בדוקא, כפי ששנינו (מקוואות א' ח') 'למעלה מהן מים מוכין - שהן מטהרין בזוחלין; למעלה מהן מים חיים - שבהן טבילה לזבים והזייה למצורעים וכשרים לקדש מהן מי חטאת', והרי המעין שמימיו מכזבין שנוי במשנה של מים מוכין (פרה ח' ט') 'המים המוכים פסולים - אלו הן המוכים המלוחים והפושרים, המים המכזבים פסולין...'; גם ברמב"ם (פרה ו' י"ב) עניין מים מוכין מובא רק בהקשר למים חיים, וכן מבואר בחזו"א (פרה י"ג י"ד) 'טעם הפסול משום שמעין המכזב לעתים קרובות לאו מים חיים נינהו - והוי בכלל מוכין, ולפ"ז המכזבין כשרין לטהר בזוחלין ובכל שהו כדין מוכין... וכן פ' הרא"ש דפסול מכזבין משום שאינם מים חיים'.



ז.

החשש שמא יפסק בקיץ החיבור שבין מקור הנביעה לבור הטבילה

עוד כתב הרב שיש מקום לפרש שאם הנביעה מופסקת מהמעין לעתים, כפי המציאות בישוב עזניה בימי הקיץ - מעיין זה כבר לא יטהר בזוחלין עד שידעו שיצאו המים הראשונים; חששו התבסס על מה ששנינו (מקואות ה' א') לגבי מעיין 'העבירו על גבי בריכה והפסקו - הרי הוא כמקוה, חזר והמשיכו - פסול לזבים ולמצורעים ולקדש מהן מי חטאת עד שידע שיצאו הראשונים', ומבואר כאן שכשנפסק החיבור שבין המעיין לבריכה - דינה כמקוה, וממילא כבר לא מטהר בזחילה, לפי ביאור הראב"ד, כפי שיתבאר.

סיכום הנושא בקצרה

מאחר ונושא זה מורכב, מובא בתחילה סיכום קצר של הדעות, ולאחר מכן הדברים יפורטו יותר:

משנה: שנינו (מקואות ה' א') 'העבירו על גבי בריכה והפסקו - הרי הוא כמקוה', כלומר שכשנפסק החיבור שבין המעיין לבריכה - דינה כמקוה ולא מטהרת בזוחלין: ונחלקו הראשונים האם הפסקת המעיין מקלקלת רק כשהבריכה התמלאה ממי גשמים שהוכשרו לטהר בזוחלין מחמת החיבור למעיין, או שמקלקלת גם כשהתמלאה ממי המעיין עצמם [כמו המציאות בישוב עזניה]:

רמב"ם בפיה"מ: הרמב"ם בפיה"מ (מקואות ה' א') כתב שהפסקת המעיין מקלקלת אף כשמי המעיין עצמם הם שמילאו בריכה ריקה, וכ"כ הראב"ד (בעלי הנפש שער המים ב' י"ט) שכאשר הגומא התמלאה במי מעיין ונפסק ממנה המעיין - נחשבת כמקוה, ונפסלת בשאובין, וכ"ד תוס' (בכורות נ"ה: ד"ה שמא) שהוכיחו ממשנתנו את דין מי מעיין שנפסקו מהמעין [וכ"ב החזו"א (מקואות קכ"ט י"ד) בשם הב"י בדעת הרשב"א (תורת הבית שער המים ז' ז')] - ונמצא שלדבריהם מעיין מטהר בזוחלין רק בעודו מחובר אל מקום הנביעה.

רמב"ם בהלכות: אמנם, משמעות לשון הרמב"ם בהלכות (מקואות ט' ט') היא שהוא העמיד את המשנה כאשר המעיין נכנס לבריכה שהיתה מלאה ממי גשמים, וכן משמעות לשון הרא"ש (הל' מקואות ט'), וכ"פ השו"ע (ר"א י') 'מעיין שהמשיכו לבריכת מים שהם נקיים ועומדים יש לו דין מעיין...'.¹

הר"ש: בדעת הר"ש (מקואות ה' א') נחלקו, שהב"י הבין שדעתו שמדובר דוקא בבריכה של מי גשמים, ואילו החזו"א (קכ"ט י"ד-ט"ו) הוכיח מלשון הר"ש 'שכבר נפסק חיותן' שמדובר אף במי מעיין שנפסקו ממקורם, וממילא לדעתו זו הדעה העיקרית להלכה.

מהרי"ק: שנינו (מקואות ה' ו') 'גל שנתלש וכו' ארבעים סאה ונפל על האדם ועל הכלים - טהורים', וממה שהגל שנתלש מטהר בזחילה - למד מהרי"ק (קט"ו) שמעיין שנפסק אך ממשיך לזחול - עדיין מטהר בזוחלין, וממילא הסיק שגם מעיין שנפסק שמו עליו [כלומר שהוא חלק מהמעין ואינו צריך חיבור (הרב ליפשיץ)] - בתנאי שמימיו עדיין לא נחו וזוחלין מכח נביעתו;

ומה ששינו שם המעיין נפסק דין הבריכה כמקוה בלבד - מדובר רק אם מימיו כבר נחו ונעשו אשבורן, שאז בטל ממנו שם מעיין.

עוד שינו (מקוואות ו' ג') 'שלשה מקוואות בזה כ' סאה ובה כ' סאה מים שאובין, והשאוב מן הצד, וירדו שלשה וטבלו בהן ונתערבו - המקוואות טהורין והטובלים טהורים', וממה שמי המקוואות הכשרים מכשירים את המקוה השאובה אף בזחילתם החוצה מהמקוואות הכשרים - הבין המהרי"ק (סי' קנ"ו) שמדובר במקוואות שמימיהן הם מי מעיין (המטהר בזחילין) - שמילא אותן ופסק, וממילא הסיק שגם כשהמעין פסק לאחר שהמקוה התמלאה ממימיו - עדיין מטהר בזחילין [לדעת הטור והרמב"ם], ומה שבמשנתנו לאחר שהמעין פסק דין הבריכה כמקוה - מדובר כשהתמלאה ממים אחרים לאחר שהמעין פסק - שאז כבר לא יטהר בזחילין. ומה שהראב"ד העמיד את משנתנו גם בבריכה המלאה מי מעיין - ביאר המהרי"ק שהוא סובר כדעת הרא"ש, שרק המים שמעל מפלס הנקב וכן המים שיצאו מעל שפת הבריכה - הם שנחשבים כזוחלין, ונמצא שאף שלטבול במים שיצאו - נחשב כטבילה בזחילין [וזה הנושא של משנתנו], אך מיעוט מים אלו בטלים במיעוטם במי הבריכה שתחת הנקב, ולכן עדיין מטהרין בזחילין את המקוה השאוב שמתחבר להם [וזה הנושא של משנת ג' מקוואות].

ש"ך: לדעת הש"ך (ר"א ל') יש לדחות את ראיית המהרי"ק למעיין שפסק מגל שנתלש, שהרי הגל נתלש מעצמו וחיותו רב, וגם נתלש מהים עצמו [כלומר, שמקור החיות עדיין קיים (יש.)], ולמרות שנתלש - זו דרך זחילתו, משא"כ במעיין שפסק - פסקתו אינה מכח חיותו, והמעין כבר לא נובע, ואין זו דרך זחילתו - ולכן הוא כמקוה. ולכן הש"ך הסיק כדעת הראב"ד והרשב"א ופשט המשנה שלאחר שהמעין פסק - אף הבריכה שהתמלאה ממנו אינה מטהרת בזחילין.

חת"ם סופר: גם החת"ם סופר (ב' יו"ד ר"ט) כתב שאף שהשו"ע (ר"א נ"ה) סתם כלשון הרמב"ם בחיבורו וממילא הוא סובר כמהרי"ק - מ"מ 'נ"ל דאין להקל נגד הראב"ד, ואין להתיר בזחילין כשפסקה הזחילה מהמעין לבריכה'. עוד חלק חת"ם סופר על המהרי"ק במ"ש שמודה הראב"ד להתיר בבריכה שהתמלאה ממעיין שנכנס לה ויוצא ממנה, וכעת פסקה כניסת המים מהמעין לבריכה אך עדיין מים זוחלים מהבריכה, שהרי הש"ך דחה את ראייתו מגל שנתלש, ולכן י"ל שלראב"ד אם פסקה כניסת המים מהמעין לבריכה - לא תטהר בזחילין, ואף שלרמב"ם שם מעיין עליו אפילו בטלו שתי הזחילות 'לכתחלה יש לפסול בשתייה, ולענ"ד גם בדיעבד קשה לסמוך על הרמב"ם בשני הדינים' [אלא שעדיין הקל שלא לחוש לחשש המהרי"ק שמא הזחילה תפסוק ולא אדעתיה, אם פתח הכניסה והציאה עדיין זוחל, שהרי מ"מ הרמב"ם מכשיר].

הגר"ח הלוי: שינו (מקוואות א' ז') 'מעין שמימיו מועטין ורבו עליו מים שאובין - שזה למקוה לטהר באשבורן ולמעין להטביל בו בכל שהוא', ולמד מכאן הגר"ח הלוי (מקוואות ט' ו') שמעיין מכשיר בכלשהו כשמחובר למעיין אף ברוב שאובין, אך מה שמעיין מטהר בזחילין אינו תלוי בחיבור למעיין, אלא במה שרוב המים יהיו ממעיין, והסתייע מהמשנה שגל שנתלש מטהר בזחילין, וכ"כ בשם הרשב"א (תורת הבית שער המים ז' ז') שדין הגל כמעין גם לאחר תלישתו מהים, והוכחתו ממה שר"ת (ספר הישר, חלק התשובות מ"ח) למד מגל שנתלש - שגם במעיין צריך

מ' סאה [ר"ת הוכיח שמדובר כשנתלש ממעין ממה שבחגיגה (י"ט): לא פסלוהו מחמת שאינו באשבורן אלא רק חששו בה"א שיטבול בכיפין, שזו טבילה באויר (וגם לא שנו שהגל נתלש מהים - ש"מ שנתלש מהמעין)].

אמנם, איתא בגמ' (חגיגה י"ט). שלא גוזרים בגל שנתלש שמא יטביל בכיפין [פירש"י 'אמצעיתו של גל, שעומד באויר כמין כיפה, ואם הושיט כלים למעלה והטבילין בכיפה - אינה טבילה'] 'ומנא תימרא דלא מטבילין בכיפין, דתניא מטבילין בראשין ואין מטבילין בכיפין, לפי שאין מטבילין באויר', וכתב הרמב"ם (מקואות ט' י"ח) 'אין מטבילין בגל כשהוא באויר קודם שיפול על הארץ ואף על פי שיש בו ארבעים סאה, לפי שאין מטבילין בזוחלים קל וחומר באויר, היו שני ראשי הגל נוגעין בארץ מטבילין בו ואין מטבילין בכיפה שלו מפני שהוא אויר', והבין מכאן הגר"ח שהשיעור הרמב"ם שטבילה בגל שנתלש מועילה רק כשאינו בזחילה, וביאר שדין זוחלין שווה לדין כלשהו, כי החיבור להמעין הוא יסוד דין מעין שבו והרמב"ם סובר שדין מעין ומים חיים הוא רק במחומר למעין; ובהתאם לכך כתב במכתב לבנו (הנחיות לבנין מקוואות, נדפס בספר 'טוב משה', עמ' תקל"ה) שמוכח ממה שאין דין גל שנתלש כמעין אף כשחוזר לארץ - כי דין מעין הוא רק במקום הנביעה בגלוי ולא במקום הנביעה בבטן האדמה, וכך פירש גם את הרמב"ם (מקואות ט' י"ג) שמים המנטפים מהמעין מטהרים רק באשבורן, וביאר שבטלה הטהרה בזוחלין כי המים שבמקוה אינם מחוברים בגלוי למקום הנביעה ממש, כמו בגל שנתלש שצריך מ' סאה ולא מטהר בזחילה, וסיים שי"ל שזה לכו"ע ולכן אי אפשר להקל באיסור תורה, ולשיטתו בודאי יש לפסול את המעין בישוב עזניה. מו"ר הגר"מ קורן שליט"א השיג על מכתב הגר"ח, וטען שהוא מנוגד בכמה פרטים למסורת ההוראה והעשיה בענייני מקוואות; ראיית הגר"ח מגל שנתלש שלאחר הפסיקה מהמעין לא יטהר בזוחלין - איננה מובנת, שאף שהפוסקים התחבטו מה כוונת הרמב"ם שהזכיר 'זחילה' לגבי טבילה באויר - אך לא העלו על דעתם שההכשר לאחר שהגל נגע בקרקע יהיה דוקא באשבורן - מאחר וזה אינו מציאות, ולכן ברור שגם אחר הניתוק מהמעין מכשיר הרמב"ם את הגל בזוחלין [אלא שהצריך מ' סאה בקרקע], וכן מוכח מדברי ר"ת בספר הישר שהובאו לעיל, וכן להלכה דעת הש"ך (ר"א כ') והט"ז (ר"א ו') וכ"מ מהגר"א (ר"א כ"ז) - שהגל שנתלש מטהר בזוחלין. גם לחשש של הגר"ח מניתוק תת קרקעי של הנביעה [שכמובן אח"כ התחבר בחזרה, כי הגר"ח הרי הצריך נביעה החוצה רצופה] - אין רמז במהרי"ט (ב' י"ח) ובשאר הפוסקים שלא חששו מניתוק תת קרקעי.

חזו"א - תמצית שיטתו: לדעת החזו"א מקוה שהיתה מחוברת למעין, ופסק ממנה בעוד המים זוחלים ממנה החוצה - עדיין מטהרת בזחילה כדין גל שנתלש, ואפילו זוחלת רק בזחילה מועטת [דלא כדעת הש"ך הפוסל מלטהר בזחילה גם כשהמעין פסק ממקוה שעדיין זוחלת], אך זאת רק כשרוב המים שטובל בהם הם מי מעין ולא כשהאדם רק המשיך מעין דרך בריכה שהתמלאה שלא ממי המעין; אמנם, אם המעין זרם לבריכה שאינה זוחלת וכעת הופסק מכניסתו - נפסלת מלטהר בזוחלין אפילו כשמי הבריכה הם מי המעין עצמם [כדעת הראב"ד שהמשנה מיירי בבריכה המלאה מי מעין]; כשהמעין יחזור לעבור על הבריכה שפסק ממנה ונפסלה מלטהר בזחילה - לא יטהר בזחילה עד שירבו מי המעין על המים שנפסלו (דלא כדעת השו"ע שיחזרו לטהר בזוחלין כמעין) מאחר ובטלה מהם חשיבות מעין [אמנם א"צ מ' סאה], ויש

להסתפק כשהמעייין עובר תמיד על הברכה, והופסק לשעה, אך אין להקל. כעת יפורט מעט יותר:

חזו"א - החזרת מעיין לברכה זוהלת: הרמ"א כתב בשם המהרי"ק שמי שסובר שזחילה מעל מ' סאה פסולה - ס"ל כן רק במקוה, אך אין לחוש בזחילת מעיין; הש"ך חלק על המהרי"ק, וסבר שחיבור וחיות המעיין נפסקה אפילו כשנפסק מכניסתו לברכה שהמים זוחלין ממנה דרך סדק, והו"ל מקוה, והצריך שהמקוה לא יופסק מהמעייין כדי שיטהר בזחילה, והעמיד את ההיתר רק במעיין שלא הופסק [וקמ"ל שלא גזרו אטו מקוה - שעלולה להפסל בזחילה]; דחה החזו"א שהש"ך לא הביא ראיה לדבריו, ויש מקום לומר שמיירי רק בברכה שאינה זוהלת, אך הזוהלת היא כגל - דאין לחלק בין גל רגיל לגל שמחמת סדק, והסיק שלא פסלו בפסיקת המעיין בעת שהמים זוחלין בכניסתם לברכה וביציאתם ממנה - שגם אז נחשב כמעייין, כדין גל שנתלש שממשיך לטהר בזוחלין, וה"ה גם בברכה שממשיכה לזחול דרך סדק לאחר שפסק ממנה המעיין - שנחשבת כגל שנתלש כי המים זוחלין בכניסה וביציאה [אך יש לחוש שיטבלו בזוחלין אחר שינוח], וה"ה כשהמעייין התחבר לאשבורן, גרם לו לזחול, ונפסק ממנו, וממשיך לזחול - כי כ"ז שהוא מחובר למעיין הוא כמעייין, הן עומד והן זוחל [ורק במקוה שנסדקה מעל מ' סאה, שיש מחמירים שפסולה כי כולה זוהלת - מסתבר כהש"ך, שלא נחשב כזחילת מעיין, כי הרי המים שלמטה בפועל נחים]; מים שבאים למעין בשעה שזוחל - מתבטלים בו, ולכן אם הברכה מתחילה לזחול וגם המעיין זוחל דרכה - נחשב שהמים מתערבים, ובכל התערובת יש מי מעיין - ויטהר בזוחלין; לא מצאנו חילוק במעיין בין זחילה גדולה לכלשהי, ולמי שפוסל זחילה כלשהי במקוה - נראה שבמעייין מקרי מעיין; אמנם, כדי שהברכה תטהר בזוחלין צריך שמי המעיין יהיו רוב בברכה שטובל בה (כדעת ר"י), ולא די בכך שהאדם המשיך את קילוח המעיין דרך בריכה שהתמלאה שלא ממי מעיין ומי המעיין הם רוב רק כלפי כל שטח המעיין (כדעת הש"ך) (חזו"א טהרות מקוואות תנינא ב' י"ד-ט"ו, יו"ד מקוואות קכ"ט י"ד, קל"א ג', קל"ד ח').

חזו"א - הפסקת המעיין מברכה ריקנית: עיקר הביאור במשנה הוא כראב"ד שמדובר בברכה ריקנית שהתמלאה ממי המעיין, ונפסק ממנה - שהרי לא אמרו 'מעין שהמשיכו ע"ג בריכה... הפסיקו הרי הוא כמקוה', וכך מוכרחים לפרש בלשון הר"ש 'שכבר נפסק חיותו' [דלא כהבנת הב"י], וכן דעת הרשב"א ותוס' והסכמת הש"ך - ועדיף למעט במחלוקת, וממילא כך דעת החזו"א להלכה - כדעת הסוברים שגם אם הברכה התמלאה ממי המעיין, שנחו בה אחר פסיקת המעיין - הפסקת המעיין פוסלתה מלטהר בזוחלין; הב"י סבר כמהרי"ק, שיש תורת מעיין למי מעיין שנפלו לברכה ריקנית והופסקו, וכל הברכה היא חיבור למעיין כלשהו כמעין שריבה עליו שאובין, וקשה מדוע הב"י הצריך מ' סאה כשהופסק, שאם החשיב את בריכת מי הגשמים כמעין ששמו עליו גם כשריבה עליו שאובין [שהרי גם גל שנתלש כשר בכ"ש לכלים לדעת הראשונים, ורק לאדם הצריכו מ' סאה] - מדוע סבר שבפסיקת המעיין מי הגשמים יחזרו להחשב כמקוה; בדעת הרמב"ם אין נפ"מ לדינא כי הוא לא פירש את דין בריכה ריקנית [דלא כהבנת החת"ם סופר שהרמב"ם הכשיר בברכה ריקנית שהתמלאה ממי המעיין, והפסיקו] - שהתפרש דינה רק בר"ש ובראב"ד, שהרי הרמב"ם לא הזכיר 'שהפסיקו', ומשמעות לשונו כפירוש הב"י [שתחילת המשנה מיירי שהמעייין יורד לברכת מי גשמים לא מלאה - ודינה

כמקוה כי היו מי גשמים וגם עתה לא נזחלים החוצה, ואם המשיכו למלא עד שהמים יצאו החוצה - דינה כמעין, אלא שפסולה לזבים כי מה שנקו בברכה הפסיק מהם שם מים חיים; ויש להסתפק בדעתו כשהיתה בריכה ריקנית והתמלאה ממעין - כי אף שכל המים מי מעין, אך מ"מ לא נמשכים החוצה; אך קשה עליו, שאם המעין לא נפסק מדוע דינו רק כמקוה - הרי מעין מטהר בכ"ש (ולפי הר"ן שאם בעינן אשבורן בעינן גם מ' סאה - לא קשה), וגם קשה שאם לא נפסק כיצד הפסיקו שלא יצא לחוץ, וצ"ע [חזו"א טהרות מקוואות תנינא ב' י"ד-ט"ו, י"ד מקוואות קכ"ט י"ד-ט"ו].

חזו"א - החזרת הקילוח על הברכה: כתבו הטוש"ע שאם העביר את קילוח המעין על הברכה אחר שפסק ממנה - תחזור לטהר בזוחלין ובכלשהו, שחזרה לדין מעין - וחלק החזו"א שרק יטהר בכלשהו אך לא בזוחלין, כי מעין מבטל רוב נוטפין רק כשבאים לו בשעה שזוחל, אך לא כשהנוטפים עמדו בפ"ע והתחברו למעין ללא תערובת - שאינם כעת בחשיבות מעין, ואף לא כשהמעין בא על רוב שאובין או נוטפין, אא"כ ירבו הזוחלין על הנוטפים; כשעיקר המעין עובר תמיד על הברכה, והופסק לשעה, והחזור - אפשר שנחשב כמקום שהיה מהלך בתחילתו, אך אין להקל באיסור דאורייתא, וגם לרמב"ם אינו מועיל כל זה (חזו"א י"ד מקוואות קל"א ג').

הרב קורן - עצה פרקטית וסיכום למעשה: לדעת הרב קורן שליט"א מבחינה מציאותית החשש של טבילה פסולה הוא קטן, שהרי מים יצאו בעת טבילת הראשון, והחשש מציאותי רק כשאדם אחר נכנס ומוציא מים בעוד הראשון יורד למקוה ועולה; יש לנקב נקב יציאה כעשרים ס"מ מתחת לגובה הדפנות - שדרכו יצאו המים בעודה מחוברת למעין, ולסותמו כשהנביעה הפסיקה.

אשר על כן, ברור שכאשר הנביעה לא הפסיקה, ודאי אין לחוש לזוחלין ודינו כמעין לכל דבר, אך אם הנביעה הפסיקה במקוה זה, ולא אדעתיה, יש מקום לחוש בזוחלין לדעת ראשונים אחדים במשנת מעביר מעין על גבי שוקת.

אמנם, כל דברי המהרי"ק, שנחלק עליו הש"ך, הם בדעת המרדכי (שבועות תשמ"ה) הסובר שמקוה זוחלת היא פסולה גם כשמקום יציאת המים הוא מספיק גבוה כדי לאפשר לשיעור מ' סאה מ' להשאיר במקוה ללא זחילה, וסבר המהרי"ק 'ואפילו דעת הראשון אשר שם בטור יורה דעה שפוסל אפילו ישארו שם מ' סאה אחר שיצאו דרך הסדק - מ"מ יש לחלק ולומר דדוקא במקום מים מכונסין [שחוברו למעין] הוא שאמרו לפסול בכה"ג, אבל הכא שהמקוה הזה בא מן המעין אשר דינו לטהר בזוחלין - שהרי י"ל דיש להכשירו ממה נפשך...', ודעה זו הובאה ברמ"א (ר"א נ') 'ויש מחמירין אפילו אם ישארו מ' סאה עד הסדק, ויש לחוש לדבריהם לכתחלה לסתום הסדק'; אבל עדיין יש להכשיר מקוה זה לדעת השו"ע שפסק כדעת הרא"ש (מקוואות י"א, כלל ל"א ד'), שהכשיר כשמקום הזחילה מעל מפלס מ' סאה 'מקוה של מי גשמים שנפרץ אחד מכתליו והמים יוצאים דרך הסדק; אם ישארו בו מ' סאה אחר שיצאו קצתן שעד הסדק - כשר [ואם לאו - פסול, משום דהוי ליה זוחלין, ואין מקוה מטהר בזוחלין]'. אמנם, הלחם ושמלה (ר"א קצ"ג) הסביר שגם לדעת המתירים יהיה צריך להרכין את הראש ולטבול רק במים שתחת מפלס הנקב, שהם אינם זוחלים, אך דבריו רלוונטיים רק במקוה שבו נקב הזחילה נמוך משפת

המקוה, אך כאשר מקום יציאת המים הוא משפת המקוה, כגון בנדו"ד - הרי תמיד מי שטובל - טובל בתוך מקום האשבורן.

לסיכום: שנינו שכשנפסק החיבור שבין המעין לבריכה - דינה כמקוה ולא מטהרת יותר בזוחלין, ונחלקו הראשונים האם הפסקת המעין מקלקלת אפילו כשהבריכה התמלאה ממי המעין עצמם, ונקט החזו"א כרוב הראשונים לפסול אף בבריכה שהתמלאה ממי מעין, אך בתנאי שמי הבריכה כבר לא זוחלים. אמנם, אם הבריכה עדיין לא נחה מזחילתה - יש לדון אותה כגל שנתלש מהמעין, שעדיין מטהר בזחילה.

כל זאת לדעת הרמ"א החושש לכתחילה לדעת המרדכי הפוסל בזחילת מים ממקוה מעל מפלס מ' סאה, אך לדעת השו"ע שפסק כרא"ש - זחילה מעל מפלס מ' סאה איננה פוסלת, וממילא מקוה זו לא נפסלת.

כשהמעין יחזור לעבור על הבריכה שפסק ממנה [ונפסלה מלטהר בזחילה] - לא יחזור לטהר בזחילה עד שירבו מי המעין על המים שנפסלו (דלא כדעת השו"ע שיחזרו לטהר בזוחלין כמעין) - מאחר ובטלה מהם חשיבות מעין, ואין להקל גם כשהמעין עובר תמיד על הבריכה אך הופסק לשעה.

אמנם, נראה שבפועל חשש המכשול בזה קטן באם טובל שם כל אדם בנפרד - שהרי בד"כ כניסת האדם למים מוציאה מים כנגד הנפח שלו, ונמצא שאם ישהה בתוך המים - הרי שיטבול במים שכבר לא זוחלים החוצה [והחשש הוא מציאותי רק כשאדם אחר נכנס ומוציא מים בעוד בעוד הראשון יורד למקוה ועולה].

מ"מ עצה פשוטה היא שלאחר שהמעין פסק יוציאו מים מהבריכה - כדי שבעת הטבילות לא יזחלו ממנה מים, או שינקבו נקב ליציאת המים כעשרים ס"מ מתחת לגובה הדפנות כדי שהמים יצאו דרכו בעוד הבריכה מחוברת למעין - ויסתמוהו כשהנביעה תפסיק, ובכך מים לא יזחלו החוצה בעת הטבילה.

הרחבת הנושא

הרמב"ם: הרמב"ם בפירוש המשנה (פיה"מ מקוואות ה' א') פירש 'כגון' שהיו המים יורדין לתוך הבריכה ומתקבצין בה ואינן יוצאין ממנה', ובפשטות כוונתו היא שהפסקת המעין מקלקלת אף כשמי המעין עצמם הם שמילאו בריכה ריקה; ואילו בהלכות (מקוואות ט' ט') פירש הרמב"ם 'היו מימיו נמשכין לתוך בריכה שהיא מליאה מים ונקוין שם - הרי אותה הבריכה כמקוה' - ולשונו מעידה שביאר את המשנה שהמעין נכנס לבריכה שהיתה מלאה ממי גשמים, ופסיקת כניסת מי המעין גרמה לניתוק החיבור עם המעין.

מחלוקת בביאור המשנה: כתב הב"י (ר"א י') שנחלקו הראשונים בביאור המשנה, מאחר והבין מתוך דברי הר"ש (מקוואות ה' א') והרא"ש (הל' מקוואות ט') שמדובר דוקא בבריכה של מי גשמים [כמו הרמב"ם בהלכות], וכן משמע מלשונו בשו"ע (ר"א י') 'מעין שהמשיכו לבריכת מים שהם נקוים ועומדים יש לו דין מעין...'; ואילו את שיטת הראב"ד (בעלי הנפש שער המים ב' י"ט) פירש

(וכן פירשו המהרי"ק שורש קנ"ו) שמדובר אף בברכה ריקנית שמשך אליה מי מעין [כמו הרמב"ם בפיה"מ].

ראב"ד: בדברי ראב"ד אלו שנקט שבכריכה ריקנית שהובילו לה מי מעין, וכשפסק החיבור למעין - חדל מלטהר בזוחלין - מבואר שמעין מטהר בזוחלין רק כשיש לו חיבור אל מקום הנביעה, וממילא מאחר והמציאות בשוב עזניה היא שהנביעה מופסקת מהמעין בימי הקיץ - הרי שאז היא איננה מטהרת בזחילה, כגון כשהמים יוצאים החוצה מחמת עליית המפלס בעת הטבילה, ויש לבאר את דבריו:

כתב הראב"ד (בעלי הנפש שער המים ב') שכשגומא התמלאה במי מעין, ונפסק ממנה המעין - נחשבת כמקוה, ואם חזר והמשיך לתוכה המעין - המעין מכשירם מיד 'ולמדנו עוד מכאן (סוף משנה מקואות ה' א') שהמים שנמשכו מן המעין ונפלו לגומא אם נפסק מהן המעין הרי מי הגומא כמי גשמים לגמרי ונפסלים בשאובין ובשינוי מראה כמקוה, ואם חזר והמשיך לתוכן המעין אף על פי שנפסלו מי הגומא או בשאובין או בשינוי מראה - המעין מכשירן מיד ולא בעינן שיחזרו למראה מים, דלא שנא שבאו השאובים על המעין ולא שנא שבא המעין על השאובין - המעין מטהר אותן; במקרה של הראב"ד מדובר שלאחר הפסקת המעין - נחשב כמקוה, כלומר שהברכה עצמה הפסיקה לזחול, אך אם הברכה עצמה זוחלת - יתכן שנחשב שהמעין עדיין ממשיך למרות שנביעתו פסקה, ולא צריך דווקא שהמעין יהיה מחובר לברכה, וכן נראה במהרי"ק (הערת הרב ליפשיץ) [אמנם, לענ"ד מפשטות דברי הראב"ד נראה שלא מדובר כשהמעין פסק מלשפוע מים, אלא שהפסיקו את מי המעין מלהכנס לגומא, ולאחר מכן המשיכו לגומא את מי המעין, אך לא מצאתי מי שיפרש כך].

מהרי"ק: המהרי"ק (קט"ו) הביא את המשנה (מקואות ה' ו') 'גל שנתלש ובו ארבעים סאה ונפל על האדם ועל הכלים - טהורים', והבין ממה שהגל מטהר בזוחלין אף שנפסק מהמעין - שאם מי המעין עדיין לא נחו אלא הם חיים וזוחלין מכח נביעת המעין - שם מעין עליהם מצד עצמם אף שהופסקו מהמעין, ולא פקעה חיותם, וממילא העמיד את משנתנו שמעין שהופסק דינו רק כמקוה - דוקא אם מי המעין כבר נחו במקוה ונעשו אשבורן, ולאחר שהופסק חיבורם למעין - כבר לא נחשבים כמעין, הובאו דבריו בב"י (ר"א י').

ש"ך: אמנם, הש"ך (ר"א ל') חלק על המהרי"ק, וסבר שכשהמעין הופסק יש לו דין מקוה ולא מעין, וכבר אינו מטהר בזוחלין - כדעת הראב"ד והרשב"א ופשט המשנה והפוסקים, ודחה את ראיית המהרי"ק מגל שנתלש - כי הגל נתלש מעצמו וחיותו רב, וכך דרך זחילתו אף שנתלש [וחידש הש"ך שפסול זוחלין הוא רק כשהמים זחלו מעצמם, כגון בסדק, משא"כ כשיצאו רק מכח האדם הטובל, ויחזרו למקומם הראשון, ועל זאת חלק החזו"א (מקואות תנינא ט' ח') שגם זה בכלל זחילה].

מהרי"ק: במקום אחר (סי' קנ"ו) כתב המהרי"ק שהטור והרמב"ם מפרשים שהמעין חדל מלטהר בזוחלין רק כשהברכה התמלאה ממים אחרים, אך כשהתמלאה ממי המעין - תחזור לטהר בזוחלין כפי ששינוי (מקואות ו' ג') שבג' מקוואות כ' כ', והשאוב מהצד - הטובלים והמקוואות כשרים, דיש להעמיד כשהתמלאו ממי מעין ופסק [לכן נקראים 'מקוואות'] - ועדיין בכחם

לטהר את השאוב בזחילה [כלומר, גם הטור החמיר רק במים שירדו לבריכה לאחר שהמעין הופסק ולא במים שכונסו בעודו מחובר למעין]; אך הראב"ד שהעמיד את מה שחדל מלטהר בזוחלין בהפסיק המעין אפילו כשהתמלאו ממי מעין - צ"ל שסובר כדעת הרא"ש ש'זוחלין' הם רק המים שמעל הנקב וכן שיצאו מעל שפת הבריכה, וס"ל שהם בטלו במיעוטם בשאר המים שנשארו בבריכה [וראיה שמיעוט מים זוחלין לא מעכבים את הצירוף למ' סאה של שאר המים - מהמשנה (מקואות ו' ו') שרבי יהודה מטהר את השני אם רגלי הראשון עדיין נוגעים במים, אף שאין לך זוחלין גדולים מהמים שנותרו על גופו, וגם ת"ק חולק רק משום דה"ל קטפרס], ולכן עדיין מטהרים את המקוה השאוב אף בזוחלין, וממילא גם הראב"ד שהחמיר במי מעין שנפסק מקורם - הוא דוקא כשהאדם בא לטבול במים שיצאו, אך לא במי המעין שנשארו בבריכה [כלומר, יש מקום לומר שאם המים שבבריכה ממשיכים לזחול - הם ממשיכים לטהר בזחילה כי נחשבים כחלק מהמעין, למרות שנפסק החיבור למעין המקורי, כפי שמצאנו שהגל שנתלש נחשב מטהר בזוחלין אף שנפסק מהמעין (ביאור הרב ליפשיץ); הוסיף המהרי"ק מדעת עצמו שכשמקור המעין לעתים נפסק יש יותר מקום להקל בזחילה מעל מ' סאה; ומתחת למ' סאה יש להתיר לטבול בזחילה אף שהמעין נפסק, והחמירו דוקא במים מכונסים שחברו למעין, ונפסק].

חת"ם סופר: כתב החת"ם סופר (ב' יו"ד ר"ט) שלביאור הרמב"ם במה ששינינו (מקואות ו' ג' ה'ה) השאוב באמצע וירדו שלשה וטבלו בהם ונתערבו - המקואות כמות שהיו והטובלים כמות שהיו) - צ"ל שפירש שלא מדובר כשיש כתלים חיצוניים גבוהים והמים שיצאו יחזרו למקומם [כפירוש הריב"ש] - ע"כ מובן מדוע את מה שהמקואות לאחר ההשקה נותרו בפסול שאובין - העמיד המהרי"ק באופן ששלשת המקואות נקוו בתחלה ממי מעין אך המעין נפסק [ולכן הם קריים 'מקואות' ולא 'מעין'] - כי מקור המעין כבר פסק, אלא מדובר במי מעין שנקוו לתוך גומא ונפסק המעין, וכיון שתחתלתם מהמעין לא נפסלו בזחילתם - כי חוזרים להיתרם הראשון, ומה ששינינו (מקואות ה' א') 'העבירו ע"ג בריכה והפסיקו הרי הוא כמקוה' - הרי פירשה הרמב"ם כשהיתה מלאה גשמים, אבל אם היתה ריקנית ונתמלאת ממי מעין - אפילו נפסק המעין לעולם מטהרת בזוחלים (אלו דברי מהרי"ק).

עוד כתב החת"ם סופר שהמהרי"ק הביא שהראב"ד מפרש אף בבריכה ריקנית שהתמלאה ממי המעין, ואם המעין נפסק - ה"ה כמקוה, ש"מ שסובר שגם מי מעינות שנקוו יפסלו בזחילתם החוצה בהפסקת הנביעה ולא יחזרו להיתרם הראשון [ונראה שבג' מקואות יסבור כריב"ש, שמיירי כשהכתלים גבוהים, והזחילה שבין מקוה למקוה לא שמה זחילה], ואף שהשו"ע (ר"א נ"ה) סתם כלשון הרמב"ם בחיבורו 'אם השאוב מן הצד וירדו שלשה וטבלו בהם ומתוך כך נתמלאו ויצאו על שפתם ונתערבו יחד - הוכשרו שלשתם', וממילא נקט כמהרי"ק, שהעמיד שהמקואות נתהוו ממעין ושוב לא יפסלו בזחילה - מ"מ נראה לחת"ם סופר שאין להקל נגד הראב"ד ואין להתיר בנפסק המעין.

ועוד כתב החת"ם סופר שבמקוה העשויה ממעין שנכנס למקוה ויוצא ממנה, ומקום הכניסה נפסק ומקום היציאה עדיין זוחל - לדעת המהרי"ק גם הראב"ד יודה שהוא עדיין מטהר בזוחלין

כי הוא עומד בזחילתו הראשונה ולא פסקה חיותו, והוכיח זאת ממה שמטבילין בראש גל שנתלש מהים; אך יפה השיג עליו הש"ך (ר"א ל') שאין להוכיח מגל שנתלש מכח רוב חיותו של הים הסוער והלך למרחוק, משא"כ המעין שנפסק - נפסקה חיותו, ומה שעדיין יוצא מהבריכה איננה זחילת מים חיים דרך חיותו 'דמה ענין גל שנתלש לכאן התם אדרבא מכח רוב חיותו של ים סוער מכח חיות הזה נתלש הגל והלך לו לדרך מרחוק והיינו חיותו, מה שאין כן מעין שנפסק פסקא ליה חיותו, ומה שיוצא במקום אחר שכנגדו אין זאת הזחילה ממים חיים דרך חיותו; עוד הקשה הש"ך שהגל נתלש מהים שהוא מקום חיותו, משא"כ הזחילה מהבריכה איננה ממקום החיות שהרי המעין כבר נפסק 'וגם קושיא שניה שהקשה שכתב לחלק דהתם נתלש הגל מהים עצמו שהוא מקום חיותו משא"כ הכא נמשך המעין ממקום נביעתו למקום אחר לתוך הגומא, ושוב כשנפסקה - אף על גב דעדיין זוחל ממקום אחר לחוץ אינו דומה לגל שנתלש; וסיים החת"ם סופר שי"ל שלראב"ד בטלה זחילתו כשנפסקה כניסת המעין אף שמהבריכה עדיין זוחל, ואילו לרמב"ם שם מעין עליו אפילו בטלו שתי הזחילות [וראיתו לא מהגל אלא מהמשנה של ג' מקוואות שהעמידו במעין שנפסק], ולכתחילה יש לפסול בשתייהן (כלומר, בדיעבד אם פסקה הזחילה מהני, אך אין זה לכתחילה) (הערת הרב ליפשיץ); ולענ"ד גם בדיעבד קשה לסמוך על הרמב"ם בשני הדינים [כלומר, שדין מעין הוא רק במחובר למעין, כשיטת הגר"ח בדעת הרמב"ם דלקמן (הערת הרב ליפשיץ)]; מ"מ אם פתחי הכניסה והיציאה עדיין זוחלים טובלים בו ללא פקפוק, ואין צורך לחוש לחומרת המהרי"ק שחשש שמא הזחילה תפסוק ולא אדעתיה, כי גם אם תפסק מ"מ הרמב"ם מכשיר [בדומה למ"ש הר"ש (מקוואות ו' ח')] שלא חוששים שאדם הפסיק את המקוואות, ולכן מטהרים הקרוב מן הרחוק (אמנם, שם מיירי בשאובין דרבנן ולא בזחילה דאורייתא)].

הגר"ח הלוי: הגר"ח הלוי (מקוואות ט' ו') הביא את המשנה (מקוואות א' ז') 'למעלה מהן מעין שמימיו מועטין ורבו עליו מים שאובין - שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעין להטביל בו בכל שהוא', וביאר שהכשר בזחילין תלוי במה שרוב המים ממעין ואינו תלוי בחיבור למעין - שהרי שנינו (מקוואות ה' ו') 'גל שנתלש ובו ארבעים סאה ונפל על האדם ועל הכלים - טהורים', משא"כ הכשר בכלשהו תלוי בחיבור למעין, ואף כשיש רוב שאובין לא מתבטל ההכשר כל זמן שעדיין מחובר למעין - כי עדיין דין מעין עליו. אמנם, לדעת הרמב"ם (מקוואות ט' י"ח) 'אין מטבילין בגל כשהוא באויר קודם שיפול על הארץ ואף על פי שיש בו מ' סאה - לפי שאין מטבילין בזחילין ק"ו באויר', ולדבריו דין זוחלין שווה לדין כלשהו - שצריך שיחול על המים דין עצם המעין, ואינו מטהר בזחילה כשנתלש [בדומה למ"ש (חגיגה י"ט) 'מטבילין בראשין ואין מטבילין בכיפין לפי שאין מטבילין באויר', וכדאיתא בספרא (שמיני) 'מה מעין שעיקרו בקרקע אף מקוה שעיקרו בקרקע'].

על מה שכתב הרמב"ם (מקוואות ט' ט') 'מעין שמימיו יוצאין ונמשכין לתוך השוקת, ואח"כ יוצאין מן השוקת ונזחלין - הרי כל המים שבשוקת ושחוץ לו פסולין' הוסיף הגר"ח הלוי את מ"ש בפרק חומר בקדש (חגיגה י"ט). 'מטבילין בראשין ואין מטבילין בכיפין - לפי שאין מטבילין באויר', ולמד משם הרמב"ם (מקוואות ט' י"ח) 'אין מטבילין בגל כשהוא באויר קודם שיפול על הארץ ואף על פי שיש בו ארבעים סאה - לפי שאין מטבילין בזחילין קל וחומר באויר' - הרי

שדעת הרמב"ם שמה שגל שנתלש אינו מטהר בזוחלין הוא 'דכיון דאינו מחובר להמעין - פקע מיניה דין מעין... ונמצא דהחיבור להמעין הוא יסוד דין מעין שבו... והרמב"ם לטעמיה דס"ל דליכא לדין מעין ומים חיים רק במחובר למעין', כלומר, ששיטת הרמב"ם היא שאין מעין כשר בזוחלין אלא כשהוא מחובר על ידי זחילה למקור הנביעה [ולפ"ז סבר שאם החיבור למעין הוא ע"י דבר המקבל טומאה שהיא חיבור פסול - לא יטהר בזחילה, כי בטל ממנו שם מעין מאחר והחיבור למעין הוא יסוד דין מעין שבו], ואם כן לשיטת הגר"ח יש לפסול את המעין בזוחלין לאחר שהמעין פסק, ולא רק ש'גל שנתלש' אינו ראה להיתר, אלא שממנו מוכח שכשהמעין נפסק לא נחשב מעין; בתורת הבית (שער המים ז' ז') הוכיח מדר"ת הצריך מ' סאה במעין לטבילת אדם מדשנינו שגל שנתלש מטהר אדם וכלים כשיש בו מ' סאה - ש"מ שסבר שדינו כמעין גם אחר שנתלש מן הים [ולפ"ז חיבור למעין ע"י מק"ט לא מגרע, שמאחר וא"צ את החיבור ואינו מוסיף הכשר - אינו בכלל הוויתו ע"י טומאה].

במכתב הגר"ח הלוי לבנו (נדפס בספר 'טוב משה' עמ' תקל"ה) חידש כמה יסודות, וביניהם הביא את תשובת המהרי"ט (ב' י"ח) שאיננו בקיאים איזה הוא מעין, וחדש 'שמעין' שמימיו עוברים במקום למקום בבטן האדמה ע"י נביעה - דין מעין שלו הוא רק במקום הנביעה בגלוי, ושלא במקום הנביעה בבטן האדמה אין בו דין מעין כלל', והוכיח זאת מכך שלגל שנתלש אין דין מעין, ובע"כ שמדובר אף כשהגל בקרקע, כי אם היה באויר היה ממילא פסול מחמת זחילה ומחסרון שיעור מ' סאה, כמ"ש הרמב"ם (מקוואות ט' י"ז-י"ח) שאין מטבילין באמצע כיפת מים כי היא אויר ולא ארץ - ומוכח שגם מעין צ"ל בארץ, ואפ"ה פסלוהו כשנתלש; וכן חזק את מסקנתו מהרמב"ם (מקוואות ט' י"ג) '... והמנטפין מן המעין אף על פי שהן טורדין הרי הם כמקוה ואין מטהרין אלא בארבעים סאה עומדין', וביאר 'משום שהמים שבמקוה אינם מחוברים בגלוי למקום הנביעה ממש - ומפסיקו לבטל מהן כל דין זחילה, וכמשנתנו דגל שנתלש בטל ממנו כל דין זחילה מחמת שאינו מחובר למקום הנביעה ממש, וצריך מ' סאה ואינו מטהר בזחילה וכמבואר בדברי הרמב"ם שם, וצ"ע אם יש מי שחולק בדבר זה דיש לומר דזה לכ"ע, ועל איסור של תורה החמור אי אפשר להקל במקום שיש לומר שאין חולק בזה כלל'. כלומר, הגר"ח הבין ששם נביעת מעין היא רק במקום שהנביעה יוצאת מהאדמה החוצה 'בגלוי', ולמד מדיני גל שנתלש ומעין שמימיו מנטפים^(א) - שצריכים חיבור למקום הנביעה, והחיבור יהיה גלוי - שאז הוא כממשיך את הנביעה, ולכן פסל בור שבבטן האדמה ומחובר למי תהום מלטהר בזוחלין ובכ"ש - כי הרי אינו מחובר למקום הנביעה אלא רק מי התהום מתמצים אליו.

הרב קורן: כתב לי מו"ר הגר"מ קורן שליט"א שיש לעיין היטב במכתב הגר"ח, כי כמה פריטים המובאים שם הם מנוגדים למסורת ההוראה והעשייה בענייני מקוואות; ומה שהביא את שו"ת מהרי"ט שאין אנו בקיאים איזהו מעין - הרי גם המהרי"ט לא פקפק באופנים רבים שברור שהם מי מעין, כפי שסיים דבריו לגבי אותו מעין 'במקוה זה שמעין גמור הוא אין שם בית מיחוש ולא נחלק אדם בו מעולם - דודאי מטהר בכל שהוא', ודבריו הם במקומות ומקרים של קרקע

(א). הראייה ממעין שמימיו מנטפים מתאימה רק לפירוש הרמב"ם (מקוואות ט' י"ג), שפירש ש'נוטפין' הם מעין גמור אך מימיו מנטפים, ו'זוחלים' הם מים הנובעים מהמעין ברציפות, ואבוה דשמואל הצריך מפצי כשרבו הנוטפין על הזוחלין אף שהכל מי מעיינות - מפני שהם מנטפים, אך לשאר הראשונים (כגון רש"י שבת ס"ה:) שפירשו ש'נוטפין' הם מי גשמים - אין להוכיח זאת מהמעין המנטף.

רוויה ממי גשמים, ששם יש להסתפק בחלק מהנביעות האם הן ממי מעיין, ועוד, הצמח צדק ואחרים לא חשו לחשש המהרי"ט. וראיית הגר"ח מגל שנתלש איננה מובנת לנו, שאף שהפוסקים התחבטו בדברי הרמב"ם שהזכיר זחילה לגבי טבילה באויר [עיין ב"י (ר"א ה')] שכתב שבאויר הוא פסול דרבנן שמא יטבול בזוחלין דנוטפין, ובב"ח (ר"א י"א) שחולק עליו שגם לרמב"ם פסול באויר מדאורייתא כי אינו בכלל 'מעין' ובור מקוה מים, כדעת תוס', אך לא העלו על דעתם שההכשר לאחר שנגע בארץ יהיה דווקא באשבורן - שאינו במציאות כלל וכלל; וממילא ברור שגם אחר הניתוק מכשיר הרמב"ם את הגל בזוחלין [אלא שהצריך מ' סאה בקרקע], וכן להלכה דעת הש"ך (ר"א כ') והט"ז (ר"א ו') שהגל שנתלש מטהר בזוחלין, וכ"מ מהגר"א (ר"א כ"ז). ולחשש של הגר"ח מניתוק תת קרקעי של הנביעה [וכמובן חיבור בחזרה, שהרי צריכים נביעה רצופה בנקודה השופכת למקווה] - אין רמז במהרי"ט ובשאר הפוסקים, שהמהרי"ט הרי הוכיח שגם מי מעיין בתוך הבארות הם מים חיים, ושהמקוה שנשאל עליה היא מחוברת למעין גמור - ולא חשש לניתוק תחת הקרקע, אלא שחשש שגומא חפורה באדמה בוצית - מתמלאת ממי גשם, וזאת רק כדי לקיים את דברי הגדולים שהזכיר הרא"ש [היה מקום לדחוק שבעיר שנשאל עליה הגר"ח מקור המעיין היה באדמה בוצית ממי גשם, אלא שלשונו נראית כללית].

חזו"א: עיקר הביאור במשנה הוא כראב"ד, שמדובר בבריכה ריקנית שהתמלאה ממי המעיין, ונפסק ממנה - שהרי לא אמרו 'מעין' שהמשיכו ע"ג בריכה... הפסיקו הרי הוא כמקוה, וכך מוכרחים לפרש בלשון הר"ש 'שכבר נפסק חיותו' [דלא כהבנת הב"י], וכן דעת הרשב"א ותוס' והסכמת הש"ך - ועדיף למעט במחלוקת; הב"י סבר כמהרי"ק שיש תורת מעיין למי מעיין שנפלו לבריכה ריקנית והופסקו, וכל הבריכה היא חיבור למעיין כלשהו כמעין שריבה עליו שאובין, וקשה מדוע הב"י הצריך מ' סאה כשהופסק, שאם החשיב את בריכת מי הגשמים כמעין ששמו עליו גם כשריבה עליו שאובין [שהרי גם גל שנתלש כשר בכ"ש לכלים לדעת הראשונים, ורק לאדם הצריכו מ' סאה] - מדוע סבר שבפסיקת המעיין מי הגשמים יחזרו להחשב כמקוה; הרמב"ם לא הזכיר 'שהפסיקו', ומשמעות לשונו כפירוש הב"י [שתחילת המשנה מירי שהמעין יורד לבריכת מי גשמים לא מלאה - ודינה כמקוה כי היו מי גשמים וגם עתה לא נזחלים החוצה, ואם המשיכו למלא עד שהמים יצאו החוצה - דינה כמעין, אלא שפסולה לזבים כי מה שנקו בבריכה הפסיק מהם שם מים חיים; ויש להסתפק בדעתו כשהיתה בריכה ריקנית והתמלאה ממעיין - כי אף שכל המים מי מעיין, אך מ"מ לא נמשכים החוצה, אך קשה, שאם המעיין לא נפסק מדוע דינו רק כמקוה - הרי מעיין מטהר בכ"ש (ולפי הר"ן שאם בעינן אשבורן בעינן גם מ' סאה - לא קשה), וגם קשה שאם לא נפסק כיצד הפסיקו שלא יצא לחוץ, וצ"ע], אך לדינא אין נפ"מ בדעת הרמב"ם שלא פירש דין בריכה ריקנית [דלא כהבנת החת"ם סופר, שהרמב"ם הכשיר בבריכה ריקנית שהתמלאה ממי המעיין, והפסיקו] - שהתפרש דינה בר"ש ובראב"ד (חזו"א טהרות מקוואות תנינא ב' י"ד-ט"ו, יו"ד מקוואות קכ"ט ט"ו).

הרמ"א כתב בשם המהרי"ק שאף הסובר שזחילה מעל מ' סאה פסולה - הוא רק במקוה, אך אין לחוש לזחילת מעיין; הש"ך הקשה על המהרי"ק, וסבר שחיבור וחיות המעיין נפסקה אפילו כשנפסק מכניסתו לבריכה שהמים זוחלין ממנה דרך סדק, דהו"ל מקוה, ולכן העמיד רק במעיין

שלא הופסק, וקמ"ל שלא לגזור אטו מקוה שיכולה להפסל בזחילה; החזו"א פקפק על דבריו מאחר והש"ך לא הביא ראיה לדבריו, ולא פסלו בפסיקת המעין בעת שהמים זוחלין בכניסתם לבריכה וביציאתם ממנה - שגם אז נחשב כמעין, כדין גל שנתלש שממשיך לטהר בזוחלין - דאין לחלק בין גל רגיל לגל שמחמת סדק [ולא מצאנו חילוק במעין בין זחילה גדולה לכלשהי, ולמי שפוסל זחילה כלשהי במקוה - נראה שבמעין מקרי מעין]; וה"ה גם כשהיה אשבורן והתחיל לזחול בעודו מחובר למעין, ואז נפסק - כי כ"ז שהוא מחובר למעין הוא כמעין, הן עומד והן זוחל, ופסיקת המעין פוסלת רק כשנפסק בעוד המים נחים ואז הזחילום, אלא שעדיין יש לחוש שמא יטבלו בזוחלין אחר שנחו רגע אחר פסיקת המעין וסבר החזו"א שרק יטהר בכלשהו אך לא בזוחלין, כי מעין מבטל רוב נוטפין רק כשבאים לו בשעה שזוחל, אך לא כשהנוטפים עמדו בפ"ע והתחברו למעין ללא תערובת, ואף לא כשהמעין בא על רוב שאובין או נוטפין - אא"כ ירבו הזוחלין על הנוטפים [רק במקוה שנסדקה מעל מ' סאה, שיש מחמירים שפסולה כי כולה כזוחלת - מסתבר כהש"ך שלא נחשב כזחילת מעין כי הרי כל המים בפועל נחים] (חזו"א יו"ד מקוואות קל"א ג', קל"ד ח').

כתבו הטו"ש בשם המהרי"ק שאם העביר את המעין על הבריכה - תטהר בזוחלין ובכלשהו, שחזר לדין מעין; אם המעין יזחל דרך הבריכה שהחלה לזחול - המים מתערבים, ויש מי מעין בכל התערובת - ויטהר בזוחלין; ומ"מ כדי שהבריכה תטהר בזוחלין לא די שהמשיך קילוח המעין דרך בריכה שהתמלאה שלא ממי מעין (כדעת הש"ך) אלא צריך שמי המעין יהיו רוב בבריכה שטובל בה (כדעת ר"י), ואפשר שאם עיקר המעין עובר תמיד על הבריכה אלא שהפסיקו לשעה והחזירו - שיחשב כמקום שהיה מהלך בתחילתו, אך אין להקל באיסור דאוריתא, וגם לרמב"ם אינו מועיל כל זה (חזו"א טהרות מקוואות תנינא ב' י"ד-ט"ו, יו"ד מקוואות קכ"ט י"ד, קל"א ג').

הרב קורן - סיכום פרקטי: אם הנביעה פוסקת, אם כן רק האדם הראשון שטובל אחרי פסיקת הנביעה גורם למים לצאת החוצה, ומן הסתם יוצאים מעט יותר מים מן הנפח שלו, וזאת בעקבות גל שנוצר. וממילא כאשר הוא עולה כבר המים אינם זוחלים ואין צורך בהוצאת מים בדליים; רק אם נניח מצב שבו אדם אחד נכנס למים ובעודו בדרך ירידה, התחיל להיכנס אדם שני, ונפח השני והמים המשיכו לצאת מחמת השני גם כאשר הראשון התחיל לעלות, תיתכן באמת זחילה לגבי הראשון.

בתכנון נכון צריך במקווה שכזה ליצור נקודת גלישה כעשרים ס"מ מתחת לגובה הכללי של הדפנות, ואותה יש לסתום כאשר סוברים שהנביעה הפסיקה, וכל זמן שיש יציאה של מים דרך אותה נקודת גלישה, שלא מחמת כניסת בני אדם למים - ברור שהנביעה לא הפסיקה.

אשר על כן, ברור שכאשר הנביעה לא הפסיקה, ודאי אין לחוש לזוחלין ודינו כמעין לכל דבר, אך אם הנביעה הפסיקה במקווה זו ולא אדעתיה - יש מקום לחוש בזוחלין לדעת ראשונים אחדים במשנת מעביר מעין על גבי שוקת, אך מובן שגם זה אינו חשש לפי השיטות שאין זחילה למעלה מארבעים סאה.



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

מנהגי אבלות של אשת המת כשעדיין לא התבררה לגמרי מיתתו

שאלה

נשאלתי אודות המטוס של חברת התעופה "אתיופיה" שנתרסק ביום ג' דאדר ב' התשע"ט, ועל סיפוננו היו על פי הרשומים שני יהודים, ועתה אשת אחד הנספים חפצה להתאבל עליו כדת וכדין - האם מותר לה לנהוג כן, למרות שעדיין לא התברר לגמרי אם בעלה היה במטוס זה. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.



תשובה

א.

בבית יוסף (יורה דעה סימן שעה סעיף ז) הביא את דברי הרמב"ם (בפרק א מהל' אבל הלכה ד) שכתב, מי שנטבע בנהר או בים או מי שאכלתו חיה רעה משנתיאשו מלבקש, מצאוהו אברים אברים אין מונין לו עד שימצא ראשו ורובו או יתיאשו מלבקש. וכתוב בעיטור (בח"א אות ק' קבלת העדות דף סא ע"ב) בשם תשובת הרי"ף (סי' נד וסי' קפא), מי שטבע במים שאין להם סוף אין היתר לאשתו (יבמות דף קטו ע"א), וכיון דבחזקת חי קיימי מסתברא דלא נהיגא אבלותא, והא דתניא באבל רבתי טבע בנהר או שנפל בים מאימתי מונין לו משנתיאשו מלבקש, איכא למימר שנפל ומת או שנפל למים שיש להם סוף. עכ"ל. והנה המדקדק בדברי בעל העיטור שהביא הב"י יראה שאין איסור לנהוג אבלות, אלא שלא צריך לנהוג אבלות. וכ"כ שו"ת שבות יעקב (ח"א סימן קב) לדייק כן מדברי העיטור, וכ"כ מדנפשיה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ג סימן ג) בפשיטות בדעת בעל העיטור והרב בית יוסף.

אולם, בבית יוסף אבן העזר (סימן יז סעיף ה), כתב, ועל זה אני סומך למחות ביד אשה שנתעלם בעלה ואין עדות להתירה ויש אומדנות המוכיחות שמת, שלא תספידנו כיון שאינה מותרת לינשא ע"פ אותן אומדנות. וכן אני מוחה מלומר עליו השכבה, כדי שלא יבואו להשיא את אשתו. וכיוצא בזה מצאתי להריב"ש בתשובה (סימן תקח), על אשה שנתעלם בעלה ובא עד אחד והעיד ולא היה בעדותו כדי להתירה, ושמע שהיתה קוראה למקוננות לספור לבעלה ולבכותו ושלח לברורים למחות בידה וכן עשו בקנס שמו עליה והעד עדים ואח"כ שמע שלבשה שחורים ואמר שגם זה ראוי למנוע לה. ע"כ". וכ"פ הרמ"א באבה"ע (סימן יז סעיף ה), שמע מקול

(א). ומעתה צ"ע ע"ד הרב ציץ אליעזר הנ"ל, שכתב בדעת הבית יוסף דאין איסור להתאבל אלא שלא מחוייב. דהא בדברי הב"י באבה"ע כתב להדיא דהוא מוחה בנשים המספידות. ולא זכר ש"ר מדברי הב"י הללו. ואפשר דהרב ציץ אליעזר מחלק בין הספד

מקוננות שהזכירוהו בין המתים וספדוהו, משיאין אשתו. ולכן יש למחות בנשים שלא לספוד אדם על פי אומדנות המוכיחות שמת, ולא יספידו אותו, עד שיודעין שמת. וכן אשתו אסורה להספידו או ללבוש שחורים כל זמן שאין כאן עדות שהוא כראוי להשיאה. וכן מבואר בדברי הרדב"ז על הרמב"ם (שם), שהבין דטעמו של הרי"ף הוא משום חששא, שאם אתה אומר להתאבל עליו אף היא תלך ותנשא לאחר. ומשמע דאיסורא נמי אית בה וחשש וגזירת הראשונים נגעו בה. ע"כ.

ואיברא, דבמעשה שהובא בריב"ש יצא קצפו על האשה הסוררת שהיתה קוראה למקוננות, לספוד לבעלה ולבכותו – כדי שיצא הקול שמת ותוכל להתחתן, ועשתה זאת במעל ובמזיד, ומנ"ל שגזר הריב"ש בכל אשה? ושור"ר דכ"כ רבי אברהם אליגרי זצ"ל בספרו לב שמח (חלק אבן העזר סימן ב), והור"ד באוצר הפוסקים (אבה"ע שם אות ג). ע"ש. ונראה שהגם שלמדו מדבריו לאסור לאשה לקונן וכו', יש לנו להשוות את האיסור כמה שיותר למקרה זה של הריב"ש, שהוא מקור הגזירה.

ולך נא ראה דהש"ך (שם ס"ק ז) דייק בדברי מרן השו"ע מהלשון מי שטבע במים שיש להם סוף כו': דלהכי נקט מים שיש להם סוף לאפוקי שאין להם סוף דאין מתאבלין עליו כלל וכמ"ש הב"י בשם העיטור בשם תשובת הרי"ף מי שטבע במים שאין להם סוף דאין היתר לאשתו לא ינהוג אבילות... וכן כתב הרב באה"ע (סימן יז סעיף ה). עכ"ל. הרי שהשווה הדברות וכתב, דגם מרן השו"ע ס"ל להאי דינא דאסורה להספידו וכו'. וע"ע בט"ז שם (ס"ק ג).

ב.

וראיתי להרב כנסת הגדולה חיו"ד (סימן שלט הגה"ט אות ו) שכתב, שאף מרן הב"י אה"ע (סימן יז) לא הקפיד אלא על הספד והשכבה, שמזכירים את שמו של הנפטר, וכן חיישינן בלבישת שחורים שהאשה לובשת בגדי אלמנותה על מות בעלה, אבל באבלות שאפשר שעל מת אחר היא מתאבלת, י"ל שאף לדעת הריב"ש והב"י מותר להתאבל. ע"כ. ושנה דבריו עוד בכנה"ג באה"ע (סי' ז הגב"י אות נז). וכיוצ"ב כתב הרב כתב סופר (חיו"ד סי' קפז), שממ"ש הרמ"א (אה"ע סי' יז סעיף ה) שאסור לאשתו להספידו וללבוש שחורים, אין ראייה לאבלות, שההספד ולבישת שחורים מנהג בעלמא ניהו, אבל אבלות שהוא מן הדין צריכים להתאבל. ע"ש.

ואולם, בשו"ת יביע אומר (חלק י חיו"ד סימן נד), אחר שהביא לדברי הכנה"ג הנ"ל כתב לדחות, דלקושטא דמילתא אינו כן, שהרי מרן בש"ע (סי' שעה) דקדק לומר מי שטבע בים שיש לו סוף מתאבלין עליו, ושינה בכוונה מלשון האבל רבתי (פ"ב הלכה יב) דנכתב שם בסתמא מי שנפל לים משנתיאשו לבקשו אין מונעים מהם אבלות, כדי להדגיש מ"ש בתשו' הרי"ף שהובא בב"י, שאם טבע במים שאין להם סוף אין מתאבלין עליו. והכי נקטינן. ע"כ.

לאבלות, וכדעת הכנה"ג, דאבלות קיל טפי. א"נ כיון שהב"י לא פסק כן בשו"ע ש"מ דאיסורא ליכא, ומ"מ היה מוחה למנוע תקלה עתידית, ולהסיר מכשול מדרך עמי. ודו"ק.

ואחר המח"ר אנא עניא אמינא דאי משום הא לא אריא, דאפשר דהאי קמ"ל דאפילו במים שיש להם סוף, דוקא משעה שנתיאשו מלבקשו מתחילים למנות לו, לאפוקי שיטת רב האי רב שרירא שבטור וב"י דס"ל דבכול בעלמא כבר מתאבלים עליו. וכ"כ הכתב סופר (חיו"ד סימן קפז) להעיר ע"ד הש"ך. ומ"מ גם אם נאמר שבא מרן להשמיענו דברי תשובת הרי"ף, מ"מ בתשובת הרי"ף גופא לא מבואר שיש איסור בדבר אלא רק דלא נהיגא אבלותא, ומשמע דאיסורא ליכא. וכל מה שכתב הב"י שיש למחות באשה, לא כתב כן אלא על הספד והשכבה, שאומרים את שמו, אך לא אסר לנהוג אבילות. וכמ"ש הכנה"ג.



ג.

ובהיותי בזה ראיתי שיש להקשות אהאי דינא, מהאי דאיתא בכתובות (דף סב ע"ב) דיהודה בריה דר' חייא חתניה דר' ינאי הוה אזיל ויתיב בבי רב, וכל בי שמשכי הוה אתי לביתה, וכי הוה אתי הוה קא חזי קמיה עמודא דנורא, יומא חד משכתייה שמעתא כיון דלא חזי ההוא סימנא, אמר להו רבי ינאי כפו מטתו, שאילמלי יהודה קיים לא ביטל עונתו. הואי כשגגה שיוצא מלפני השליט ונח נפשיה. ע"כ. וממה שהורה רבי ינאי לכפות מיטתו משמע שמותר לנהוג דיני אבלות אפילו שהייתה רק אומדנא שהבעל נפטר. ובשו"ת תורת חסד מלובלין (אבה"ע סימן מ אות ח) הביא ראייה מגמרא זו למ"ש לדון בנודע ביהודה (תנינא אה"ע סימן נא), משם המבי"ט (סימן קלה), שאם לא היתה קטטה בין האיש והאשה, והאיש נעלם ולא בא לביתו, אמרינן שאילו היה חי היה בא. ומסברא זו יש להתירה מדאורייתא [אם יש סיבה להניח שהבעל מת, כגון שנמצא הרוג באותה הדרך שהיה אמור לבא בה]. וכתב התורת חסד שם להוכיח כדבריו מסוגיתנו שאומדנא זו שאילו היה חי היה בא היא אומדנא דאורייתא, ולכן נהגו מנהגי אבלות, שאל"כ אסור לנהוג מנהגי אבלות אם אין משיאין את אשתו, שדוחק לומר דמילתא בעלמא אמר ר' ינאי שלא כדין. עכ"ה. וכן כתב הגר"ש קלוגר זצ"ל בשו"ת האלף לך שלמה (אה"ע סימן ז) להוכיח מגמ' זו דהיכא דהאומדנא אלים סמכינן עליו. ע"ש.

ובדרך זו נראה לבאר נמי האי דאיתא ביבמות (דף קכא ע"ב), ההוא דהוה קאמר ואזיל: מאן איכא בי חסא, טבע חסא! אמר רב נחמן: האלקים! אכלו כוורי לחסא. מדיבוריה דרב נחמן, אזלא דביתהו דחסא ואינסבא, ולא אמרו לה ולא מידי. אמר רב אשי, שמע מינה: הא דאמור רבנן מים שאין להם סוף - אשתו אסורה, הני מילי לכתחלה, אבל אי נסיב - לא מפקינן לה מיניה. איכא דאמרי: אנסבה רב נחמן לדביתהו, אמר: חסא גברא רבה איתיה, אם איתא דסליק - קלא אית ליה למילתא. ולא היא, לא שנא גברא רבה, לא שנא לאו גברא רבה, דיעבד אין, לכתחלה לא. ע"כ. חזינן דמסקנת הגמרא היא שעיקר הטעם הנכון להלכה הוא שהאשה התחתנה מחמת דיבורו של רב נחמן, ולכאורה קשיא טובא, חדא כיצד לא חשש רב נחמן שתנשא על פיו, ועוד כיצד נשבע רב נחמן על הספק?

ומצאתי שבתשובות מיימוני השייכים להלכות אישות (סימן יא) כתב, דבהא דאישתבע ר' נחמן דאכלו כוורא לחסא, אף דלא הותרה אשתו בזה משום דע"פ רוב מת, ורק דאנן חיישינן לחומר עריות ולא אזלינן בתר רובא, אבל מ"מ יכול לישבע ע"ז הואיל ואזלינן בתר רובא אף בדיני

נפשות. עכ"ד. וכן העלה הגהות מרדכי בסוף יבמות (סימן קכח). וע"ע במ"ש בזה הרב שואל ומשיב (ח"א סימן רנח, וח"ב סימן טז), ובספר בית המלך על הרמב"ם לרבי יוסף בויס זצ"ל (הלכות יסודי התורה פרק ח ה"ג), ובשו"ת דובב מישרים (חלק ד ליקוטי תשובות והערות חלק א, בענין אם סומכים על הרוב לעניין ברכה), ובספר הר צבי על הש"ס להגרצ"פ פרנק זצ"ל ביבמות (שם).



ד.

ומעתה יש לדון בנידון דידן, דאע"ג דליכא מסיח לפי תומו כמעשה דרב נחמן, וגם אין עדות שבודאי עלה למטוס, מ"מ יש לסמוך מעט על הרישומים שעלו למטוס, והגם שאין להתיר מחמת זה את האשה להנשא, מ"מ לנ"ד שהאשה תתאבל עליו סגי באומדנא מועטה זו, שמי שקונה כרטיס בודאי שדעתו לטוס, וגם רישומי החברה מורים שעלה על טיסה זו, ולא התקבלה קודם הטיסה שיחת ביטול לטיסה זו. ואפילו שיש צד רחוק שירד מהטיסה, מ"מ רובא דאינשי לא נוהגים כן, וביחוד שיש בזה הפסד כספי ואנשים חסים על ממונם, ואם היה מבטל את הטיסה היה מנסה להשיב את כספו או חלק ממנו. וכיוצא בזה מצאתי אומדנא דמוכח בשו"ת מהרי"ם בריסק להגאון רבי יעקב מאיר פדאווא זצ"ל (סימן מא), שמצרך להתיר עגונה שנעלם בעלה שנסע בספינה, וכתב, דיש לצדד להקל מחמת אומדנא שנמצאו כל הבגדים על הספינה והוכרו בטביעת עין שהוא של הנטבע, רק שלא ראו הטביעה, ואם איתא דלא נטבע וודאי דלא היה נשאר ערטילאי, דאין דרך בני אדם לילך ערטילאי, ובודאי היה הולך אצל הבגדים, ובודאי אומדנא גדולה היא. ואפילו אם תמצוי לומר שנסחף למקום רחוק ולא יכול ללכת לקחת את בגדיו, מ"מ אינו אלא חשש דרבנן, דרובן למיתה. עכ"ד. והגם שיד הדוחה נטויה לומר שאולי שאל כלים מאחר, או שהעלים מעין כל חלק מבגדיו ונתנם במקום אחר, חזינן דלא חישנין לזה, אלא אזלינן בתר רובא דאינשי שלא שואלים בגדים מאחרים כשיש להם בגדים, ואף לא מעלימים חלק מבגדיהם. ודון מיניה ואוקי באתרין לנ"ד דקיל טפי, דסגי באומדנא כל שהיא להתיר לאשתו לנהוג אבלות.

ואולם מילותיו הקדושות של הב"י באבה"ע קמו ונצבו כנד שכתב, ועל זה אני סומך למחות ביד אשה שנתעלם בעלה ואין עדות להתירה ויש אומדנות המוכיחות שמת שלא תספידנו כיון שאינה מותרת לינשא ע"פ אותן אומדנות. ע"כ. הרי שעל הני מילי גופה כתב הב"י שלא תספידנו במקום שיש אומדנא דמוכח?

ונראה בס"ד לומר בזה, דכל מה שכתב הרב בית יוסף שהוא סומך למחות ביד אשה שנתעלם בעלה שלא תספיד וכו', ולא כתב שאוסר לאשה שנתעלם בעלה להספיד, והיינו דכיון שהיא תספיד וב"ד ימחה נמצא שיש לנו קול ושוברו בצידו, ולא יסמכו על מה שנוהגת באבלות להתירה, שהרי ב"ד מחו בה. וא"כ אין איסור בעצם מה שהיא יושבת באבלותה אם מוחים בה. ואפשר שמטע"ז לא זכר ש"ר מרן בשו"ע איסור זה, וכמ"ש להעיר בזה בשו"ת ציץ אליעזר הנ"ל (שם). ונראה דה"ה אם מפרסמים קלא דלא פסיק שאין במעשה אבלותה ראייה כל שהיא כדי להתירה להנשא, דהוה כמחאה².



ה.

ניהדראנפין למה שהבאנו לקשות מהגמרא שר' ינאי כפה מיטת חתנו וכיצד עשה כן ולא חשש להיתר אשתו. וכן בקודש חזיתי להרב השבות יעקב (ח"ב סימן קיד הו"ד בפנ"ש יו"ד סימן שעה סק"ג) שעמד על האי קושיא מהגמרא, וכתב לתרץ ולבאר - שאין ראייה מסוגיא זו, דדוקא כשנאבד הבעל אין מתאבלין, אא"כ בעדות ברורה שמישיאין את אשתו, משא"כ בהלך בעלה למקום קרוב וכמעשה דיהודה בריה דר' חייא, שאפשר להודיע הדבר תוך ימי אבלה - אין מוחין להתאבל עליו כיון שאפשר להודיע הדבר בקרוב, וכיון שלא נאבד, והוא מילתא דעביד לגלויי, יעו"ש. ושנה דבריו בחיבורו עיון יעקב על העין יעקב (שם). וכן כתב הרב משיב דבר (ח"ד סימן כח ד"ה ואגב ראיתי) שודאי שר' ינאי לא היה משיא את בתו באומדנא זו, ומ"מ צוה להתאבל, מפני שכאשר הדבר עתיד להתברר בקרוב לא דמי אבלות לעדות אשה, וכדברי השבות יעקב. וכן העלה בשו"ת עמק הלכה (ח"ב סימן מ), וע"ע בשו"ת מהרי"ם בריסק להגאון רבי יעקב מאיר פדאוה (סימן מא-מב), ובשו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן קסח). וכן פסק למעשה בשו"ת דובב מישרים (ח"ב סימן טו) שרק אם יתברר תוך זמן קצר אם הבעל נפטר, מותר להתאבל, אך אם הדבר עלול לקחת הרבה זמן, אין להתאבל. וע"ע בספר חשוקי חמד כתובות (דף סב ע"ב).

ונראה דכיום כמעט כל מקום בעולם חשיב כמקום קרוב, שהרי שיירות מצויות. וממילא מ"ש הרב שבות יעקב דכשהלך בעלה למקום קרוב שאפשר להודיע הדבר תוך ימי אבלה אין מוחין להתאבל עליה, הוא הדין לכל מקום בעולם, שאפשר לברר וליצור קשר מכל מקום בעולם, ונחשב הדבר שאפשר שיוודע הדבר תוך ימי אבלה.

וביחוד ממה שכיום ניתן ליצור קשר בכל מקום בעולם, וממה שלא יצר קשר בכל משך ימי האבלות ש"מ מת הוא. ומצאנו צירוף זה אפילו בהיתר אשת איש החמורה וכמ"ש בשו"ת יביע אומר (ח"י חאה"ע סימן יט ד"ה גם הצירוף), דגם הצירוף של התקשורת בזמן הזה, שאילו היה חי היה מודיע לבני ביתו, ע"י מכתב, מברק או טלפון, וכיו"ב, הוא צירוף נכון, וכמ"ש מהרא"י בפסקיו (סי' קלט), דהאי סברא חשיבא אומדנא דמוכח טובא, וכה"ג אמרינן ביבמות (דף קא ע"א), דאמר רב אשי דהא דקי"ל דמשאל"ס אשתו אסורה, הני מילי איניש דעלמא, אבל צורבא מרבנן לא, דאם איתא דסליק קלא אית ליה. ואף על גב דמסיק הש"ס, ולא היא, לא שנא איניש דעלמא לא שנא צורבא מרבנן וכו', היינו לענין לכתחלה, שאין לחלק בגזרת חכמים, אבל בדיעבד שפיר דמי למיזל בתר אומדנא דמוכח טובא. ובזמננו אפילו אדם בינוני אם איתא דהוא חי, הוה ליה קלא טפי מקלא דצורבא מרבנן שבזמן חכמי הש"ס. עכ"ד. ומ"מ כדאי לברר עם המשפחה שלא היו מריבות או ויכוחים בינו לאשתו, שלא יהיה פתחון פה לומר שנעלם במזיד.



(ב). עוד היה נראה לדקדק בדברי הבית יוסף דדוקא באומדנא דמוכח כזו שאפשר לטעות שיתירו מחמת האומדנא בצירוף מעשה האבלות מחמת הבית יוסף שלא יבואו להתירה, אך באומדנא בעלמא שלא יביאו להתירה, בזה אפשר שיודה דליכא למיחש כולי האי, וביחוד שיש יותר מעד אחד שיוודע עניין זה שההיתר שתשב באבלותה הוא לא מחמת אומדנא דמוכח כולי האי. וכיוצ"ב ראיתי להרב לב שמח בתשובה (אבה"ע סימן ב) שכתב, שאם המעיד על ההספד או ההשכבה הוא עצמו מעיד שמחמת איזה קול או אומדנא שאין בהם די עדות מספקת עשו מה שעשו, פשיטא ואצ"ל שההספד וההשכבה כלום. עכ"ד. וא"כ כאן בג"ד דהכל יודעים שעדיין לא חקרו את העניין כל הצורך אלא סמכין אומדנא בעלמא שעלה למטוס, ליכא למיחש

1.

והנה מקום איתי, להעיר ממה שפסק מרן השו"ע (יו"ד סימן שלט סעיף ב) וז"ל, מי שאמרו לו ראינו קרובך גוסס היום ג' ימים צריך להתאבל עליו. הג"ה: דודאי כבר מת. עכ"ל. ומשמע דכל קרוביו מתאבלים עליו, ואפילו אשתו. וקשה - הלא איכא למיחש שמא יבואו להתיר את אשתו? ואולם, לדברינו לעיל ניחא דפירשנו בדעת השולחן ערוך, שאין איסור לאשה להתאבל, אלא שאם היא מתאבלת מוחים בה כדי שלא תצא תקלה שתבוא להנשא. ולכך במקום שקרוב לודאי שהבעל מת, ל"צ אפילו למחות, דזיל בתר רובא.

וראיתי שכבר עמדו המפרשים ע"ז שם. ובהגהות רע"א על השו"ע הביא שכן הקשה המהרי"ט בבאר היטב (ס"ק ד), וציין דבתשובת מהרח"ש (ח"ג סימן ג) העלה מטעם זה - דאין מתאבלין על גוסס. ע"ש. ומטעם זה גופא כתב בגליון מהרש"א שם דדעת הב"ש (אה"ע סימן יז סעיף ה ס"ק י וס"ק צד בסופו) דרשאית אשתו של הגוסס הנ"ל להנשא. ובספר בית מאיר שם (סעיף ה ד"ה הגה), השיגו וכתב דדינו כמים שאין להם סוף, דלא תנשא, ואם נשאת לא תצא (שם סעיף לד). וכתב גם שלא להתאבל אם לא במקום קרוב שודאי לא תנשא עד שיבורר. עכ"ה. [וכבר זכרנו מהיתר דמקום קרוב לעיל ע"ש הדברים]. וכיוצ"ב כתב הרב בית לחם יהודה (אות ה ה"ד באוצר מפרשים על השו"ע שם מהד' פרידמן אות ו), דכיון דיכול להתברר בכמה ימים כמו שהיה השאלה שהוא רק לחמשה ימים אם מת או לא, לכן הוה שתתאבל מעכשיו, ולא תמתין עד חמשה ימים. אבל שתנשא אשתו בלתי ידיעה מוחלטת שמת, בזמן קצר שכזה אין חוששים. עכ"ה. גם בשו"ת משכנות יעקב להגאון מקרלין זצ"ל (ח"ב חיו"ד סימן עז) עמד ע"ז, ומסיק לדינא דאכן לפי תשובת הרי"ף שהביא בב"י הנוכח שכתב שלא תתאבל האשה על בעלה הנאבד, ה"ה שגם בגוסס אין מתאבלין. ודחה תירוץ הרב שבות יעקב (ח"א סימן קב), שתירץ וחילק דבגוסס איירי כשאינה רחוקה מבעלה רק ד' ימים דלא חשינן שתנשא תוך ימי אבלה ובתוך כך יתגלה הדבר. וכתב ע"ד שתירוץ זה דחוק ואין הכרח לתירוץ זה, וגם כל האחרונים לא כתבו כן. עכ"ה. ומדבריו נפיק, דהשו"ע שפסק לדיא לדין גוסס ע"כ דלא פסק את דברי הרי"ף הנ"ל. ולדברינו ניחא, דגם הרי"ף לא אסר, ומ"ש הב"י שהוא מוחה בנשים התאבלות על הבעל אבד, הוא רק כדי שלא תצא תקלה, ובגוסס דאיכא רגליים לדבר, לא חש אפילו למחות. ודו"ק.

2.

עוד מצאתי און לי בפתחי תשובה יורה דעה (סימן שעה ס"ק ג) שהביא את תשובת הרב כנסת יחזקאל (סו"ס נג) שכתב, דאף שמבואר בשו"ע שאין מניחין בניו ואשתו להתאבל, אבל אני נוהג מאחר שכבר מפורסם ששולחין שו"ת לרבנים שבזה איכא פרסומי מלתא ולא חיישינן שיבא אחד ויעיד שפלוני מת סתם, ולכן אני מתיר לבניו שיעשו מנין בביתם ויאמרו קדיש, וגם לאשתו ובניו איני מוחה לילך בבגדי חול אף בשעת אבל, אך לא ללבוש בגדי אבל. עכ"ל. וכ"כ הרב כתב סופר (שם), ובתשובה הנזכרת לעיל הביא מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל ביבי"א את דברי

לתקלה בכהאי גונא, והגם שיש שפירשו שהחשש הוא שמא יבואו עדים ויעידו שהאשה התאבלה וש"מ דמותרת, מ"מ בנ"ד ליכא למיחש, דב"ד שמתיר לה להתאבל - היינו הרבנות הראשית, הם עצמם מתעסקים ג"כ בהיתר עגינותה.

הרב כתב סופר וכתב ע"ד וצ"ע^ג). ומ"מ בנ"ד עדיף טפי, דהשתא כבר ב"ד והרבנות הראשית מטפלים בתיק שלהם, ובודאי שלא תוכל להנשא לאחר, וגם לא חוששים שיבואו אחרים להעיד שמת כשיראו אותה מתאבלת, כיון דבית דין דייק, ולא תצא תקלה תחת ידם.



ח.

ואעיקרא דדינא ראיתי למ"ש הרב פתחי תשובה (יורה דעה סימן שעה ס"ק ג) לדברי הרב משכנות יעקב (סימן עז, והגרשם שם סימן סט הוא ט"ס), ושם האריך לבאר שהש"ך וקצת תשובות אחרונים לא הרגישו שיש מחלוקת גדולה בזה בעיקר דין האבילות. ורוב הפוסקים הראשונים חולקים וס"ל דכל שע"פ רוב הוא מת מתאבלין עליו. וגם במשאל"ס גופא נמצא מחלוקת מפורשת כי בתשובת מהר"ם מרוטנבורג (ח"ד סימן שכ) הביא תשובת ר"ש בן אברהם שכתב בהדיא, דהנטבעים במשאל"ס מתאבלין עליהם משעה שנתיאשו לבקש אף שאשתו אסורה להנשא. וכ"כ בספר הראב"ן בתשובה (סימן קח), רק לענין אנינות הביא שם מחלוקת אם אסורין בבשר ויין כל זמן שלא נתיאשו לבקש. ולפי זה מאחר דרבנו שמשון בר אברהם והראב"ן ומהר"ם מרוטנבורג והמרדכי בכתובות (רמז תתסד) ועוד, כולו בחדא שיטה קיימו לחייב באבילות ע"פ רובא, ודאי יש מקום לחייב גם באבילות במשאל"ס, ובפרט במקום שנמצא והוכר בט"ע וסימני בגדיו עם שעדיין לא נתברר כל העדות על מכונו לענין היתר להנשא. ע"כ. גם בשו"ת מהרח"ש עגונא (דף נו), הו"ד בשו"ת יבי"א הנ"ל, פסק, דבמים שאין להם סוף כיון דקי"ל דבדיעבד אם נשאת לא תצא מתאבלים עליו ואין לפטור הקרובים ממצות אבלות משום חששא זו. ע"כ. גם הרדב"ז על הרמב"ם (שם) כתב, דנראה דפליג הרמב"ם אהאי דינא, ודעתו כדברי רב האי ורב שרירא שהביא הטור דמשמע מדבריהם, דאפילו לא נתברר שמת אלא קול יוצא בכך - מתאבלין עליו]. אתה הראת לדעת שהגם שאין ההיתר להנשא מחוור מ"מ לגבי אבלות קיל טפי וסגי בזה. ודון מיניה.



ג). הנה בדברי הכתב סופר נראה כעין סתירה, דלאחר שהביא הני מילי שעכשיו כבר ידוע ומפורסם שאין מתירים אשה אלא במושב ב"ד ומימילא אין לחוש שיתירוה ממה שראוה יושבת באבלות, הדר הוא לכל חסידיו וכתב דלפ"ר אחר שיעינו הרבנים וימצאו היתר לעגונה ע"פ טביעת עין וסימנים דמן או יתאבלו כמו נתיאשו לבקש. עכ"ד. ומשמע מדבריו דלא סמך על האי היתרא. אולם, לכי תידוק זה אינו, דכל מה שכתב אחר כך דאחר שיעיינו הרבנים וימצאו היתר לעגונה וכו', לא כתב כן אלא אעיקרא דדינא שמואר בשו"ע שמן או שנתיאשו מלבקשו יש להתחיל להתאבל, ולא לפני כן. וביאר דהגדר של התיאשו מלבקשו הוא שהתירוה להנשא. ופשוט. ואם ישאל השואל, דא"כ מאי אהני לן האי היתרא שכתב בתחילה דאין לחוש שיתירוה ממה שראוה יושבת באבלות כיון שהדרך כיום שמתירים אשה רק בב"ד. והלא דעתו היא שכל זמן שאין היתר של האשה להנשא מ"מ לא הוה כנתיאשו ומימילא אין מתאבלים עליו? והתשובה לזה פשוטה וברורה בדבריו, שהמעין בשאלה שנשאל יחזו פנימו שדן אם מותר לנהוג באבלות על אותו הבעל, כי מילתא דתמיהא היא בעיני ההמון שלא לנהוג אבלות ולומר קדיש אשר לדעתם בלא ספק הוא בעל אשה זו. ועל זה הביא שאפשר להקל שתנהג אבלות אף קודם שיתברר כיון שלא יבואו להתירה. אך אליבא דאמת עיקר דין אבלות מתחיל רק משנתיאשו מלבקשו וכמבואר בשו"ע ומבאר דהיינו נמי משעה שכתבו להתירה. ודו"ק.

ט.

וקושטא דמילתא, דהאי דינא אינו אלא גזירה וחשש בעלמא שחששו רבותינו הראשונים שאחרי התלמוד, וכ"כ בשו"ת שי למורא (סי' טז) וז"ל: וכבר פשט המנהג שאין להתאבל על מי שטבע במים שאין להם סוף, ע"פ דברי הריב"ש, משום דנפקא מניה חורבא, דשמא יבאו למשרי אשת איש לעלמא, שמכיון שהיא מתאבלת על בעלה, נמצא מחזקת עצמה כפנויה, ואזלא ומינסבא לעלמא. ע"כ. וכ"כ הגאון מהר"י כולי (הרב המגיה בספר עזרת נשים שם בדף לב ע"ב), דדין זה אינו אלא חומרת הפוסקים האחרונים. והו"ד בשו"ת יביע אומר (חלק י יורה דעה סימן נד). ע"ש. ולכאורה יש להקשות היאך מבטלים דין אבלות משום האי חששא, וכן הקשה הרדב"ז בחיבורו על הרמב"ם (שם) על שיטה זו, וביחוד למ"ד דיום האבלות הראשון הוא מדאורייתא. שו"ר שעמד על זה הרב בדי השלחן (י"ד סימן שעה סעיף ז בביאורים ד"ה מי שטבע), וביאר ע"פ מ"ש הגר"ח גרינמן זצ"ל בספרו חידושים וביאורים עמ"ס נדה (ס"ו ב) בשם החזו"א, דכל היכא שקרוב הדבר למכשול הוה לי כגזור ועומד אע"פ שלא עמדו למניין על זה. עכ"ל. וכיוצ"ב כתב הגאון הנאמ"ן נר"ו בהקדמה למשנ"ב איש מצליח (ח"ג עמוד 20), ע"ש דבריו הנפלאים. ומ"מ בודאי שבכל ספק במנהג ובחשש זה אזלינן לקולא, צא ולמד ממ"ש בשו"ת מנחת אלעזר (חלק ג סימן ד) דאפילו בספק בגזירה דרבנן הוי לקולא. וכ"כ בנודע ביהודה (תנינא י"ד סימן קמו), ובשו"ת באר יצחק (י"ד סי' א ענף ה) שגם בספק בגזירה דרבנן אזלינן לקולא. ע"ש. ומהשתא אם על גזרת דרבנן קדמאי אזלינן לקולא, כ"ש על האי חששא שחידשו הראשונים. [וע"ע בשו"ת מזכרת משה לרבי משה בארקי מאיזמיר (סימן יד אות כז) מ"ש בשם מוהריב"ל (בח"ג סי' קיז) היכא שנפל ספק בגזירה של הדיינים שגזרו, אי גם אחד נאמן לומר שלא היתה כונתו כשניים האחרים. ונראה דהיינו נמי אפילו לקולא, דבכל ספק בגזירה אזלינן לקולא וכאמור].



י.

ומעתה, איכא בידן כמה ספיקות וספקי ספיקות בנ"ד, חדא, שמא מרן השו"ע לא שמיע ליה כלומר לא סבירא ליה דאיכא איסורא להתאבל, אלא רק שלא נהגו ואיסורא ליכא, והגם שכתב באבן העזר שמוחים באשה הנוהגת להספיד, וכמשנ"ת לעיל. ושמא כדברי הכנה"ג דלא אסור אלא הספד וכדומה, שאומרים ומזכירים במפורש את שמו אך לא במנהגי אבלות. ושמא בכל אומדנא דמוכח מותרת להתאבל, ושמא כל העולם נחשב כמקום קרוב ועשוי להיוודע בתוך ימי אבלות דבכה"ג התיר הרב שבות יעקב. ונוסף גם הוא חידושו של הרב כנסת יחזקאל, שכאשר הגיע הדבר לב"ד אין לחוש שתצא תקלה. ושכ"כ הכתב סופר, וכן נראה נוטה דעת הרב ציץ אליעזר (ח"ג סימן ג), שהב"ד בשתיקה, וצורף צורף לנידונו שם וכ"ש בנ"ד וכמבואר.



יא.

וראיתי בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סימן קלג אות א) שדן תיכף אחרי המלחמה האיומה, אם אפשר להתאבל על אותם שהיו במלחמה ונעלמו, ומסיק דכיון דאנו רואין שהרבה רדופים לישא

ולהנשא, ובדבר הנוגע לרבים יש לחוש לקלקולים, וע"כ צ"ע אם להתיר להתאבל ושאר דברים הנ"ל. אך בזקנים יותר מששים שנה שהולכו לצד השמאלית שניהם האיש והאשה, ובמה שנוגע לבניהם אשר נפשם בשאלתם לקיים מכבדו במוותם, עי' יו"ד (סי' רמ ס"ט) ובב"י (סי' שעו ובפת"ש סי' רמ סקי"א), י"ל כיון דבזקנים כאלו אפילו מיעוטא דמיעוטא לחיים הוי בכלל לא שכיח, יש להתיר אבלות וגם לעשות הזכרת נשמות להם, ואך לא בדרך חיוב וכמו פשטות לשון העיטור ותוספות כנ"ל. עכ"ד. והרי שלא אסר איסר להתאבל אפילו היכא דרדופה האשה להנשא, ומ"מ במיעוטא דמיעוטא הקיל בשופי. עכ"ד. ונראה דבנ"ד נמי הוה כמיעוטא דמיעוטא דאינשי שלא יעלו על הטיסה בזמנה למרות שהיו מעותדים לה, ולא ביטלו או הודיעו למשהו על ביטולה, ואף לא יצרו קשר אחרי כן, דכ"ז הופך את העניין למיעוטא דמיעוטא, וכאמור. והגם שהרב מנחת יצחק לא התיר אלא באופן שיש גם צד שהאשה מתה, ובנ"ד ליכא לצד זה, אפשר שיודה גם כן בנ"ד מהטעמים הנזכרים לעיל שאין לחוש שתנשא. וכיוצ"ב כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ג סימן ג אות ג) דאם הוא בגוונא שקרוב לודאי שנהרג דומה למים שאין להם סוף - אף שאין מתירין להאשה להנשא לכתחילה, בכל זאת מותר לקבוע יום יא"צ כנ"ל ולהגיד קדיש בכל גוונא כמי שיש לו יא"צ ברור [ושם הביא לדברי הרב ערוך השלחן (סימן שלט סעף ו) שהתיר בגוסס להתאבל עליו ואסר לומר עליו קדיש, ומדבריו משמע שאבלות קילא טפי לגבי זה מאמירת קדיש, והשיג ע"ד ומ"מ חזי לאצטרופי ודו"ק].



מסקנה דדינא

האשה הנצבת בזה יכולה לנהוג מנהגי אבלות על בעלה, ומ"מ לא תספידנו ולא תלבש בגדי אלמנות, ויש לרב המורה את ההוראה [הרבנות הראשית] לפרסם שאין בפסק זה היתר נישואין, עד שיתברר כל העניין לאשורו. ומה טוב אם יוכלו הרבנים המטפלים בענינים זה שיבררו עם המשפחה והאשה האם חיו בשלום בית לפני כן. וצי"מ וימ"נ אמן והנלענ"ד כתבת^(ד).

בברכת התורה

הצב"י אפרים כחלון ס"ט



(ד). סוף דבר, על פי ממצאים שונים ועדויות נוספות - התיר ב"ד בראשות הראשון לציון הגרי"צ יוסף שליט"א לנשים שישבו שבעה וינהגו בכל מנהגי האבלות, ולאחר כתיבת התשובה הנ"ל עברתי על כל העדויות, ופסק הדין של הראשון לציון ושאר הדיינים שיחיו, וראיתי שכוונתי בס"ד לכל דבריהם - וששת.

אוצר חושן משפט

◆ עדות בדיני ממונות ובדיני נפשות ובדבר שבערזה ◆

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

עדות בדיני ממונות ובדיני נפשות ובדבר שבערוה

לשון הכתוב בתורה בספר דברים ב' שופטים (יז, ו): "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת" וגו', ולהלן (יט, טו) לגבי ממונות נאמר: על פי "שני" עדים וגו' ויש ליתן טעם דאמאי לגבי עדי נפשות כתיב לשון "שנים" ולגבי עדי ממון כתיב לשון "שני".

שנינו במשנה במסכת מכות (ה:): "מה שנים נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה אף שלשה נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה מנין אפי' מאה ת"ל עדים". ובהמשך בדף ו. "אמר רבי יוסי בד"א בדיני נפשות אבל בדיני ממונות תתקיים העדות בשאר", ופרש"י שם (ד"ה בדיני נפשות): "משום דכתי' והצילו העדה ומהדרין אזכותא" עכ"ל. וצ"ב איך מדין 'הצילו העדה' פוסלין אנו את כל העדות. ובתוס' שם (ו. ד"ה אמר רבי יוסי) הקשו דנילף ממשפט אחד וכו', ועוד הקשו דגם בדיני ממונות נילף ג' מב' וכו', ותירצו דשאני בממון דגם ע"א מחייב שבועה וכו'.

ובחי' הרי"ם (חו"מ סימן לו) הקשה על תרוץ התוס', דבעבדים שטרות וקרקעות דאין בהם דין שבועה, א"כ אכן יהיה הדין דבנמצא אחד מהם קרוב או פסול מבטל כל העדות? דכאן אין את תירוץ התוס' דשאני ממון דע"א מחייב שבועה. וכיו"ב הק' בהגהות אהל משה להגרא"מ הורביץ (שם). וכן הקשה בשו"ת בית אפרים (אב"ע סימן לז) לגבי ע"א בקנס, דכ' תוס' ב"ק מו. ד"ה דאפילו דע"א בקנס אינו מחייב שבועה, א"כ נימא לרבי יוסי דקו"פ פוסל גם בממונות לענין עדי קנס, ובתשובות מהרי"ל דיסקין (סימן לט אות ט) כ' דהתוס' פליגי וס"ל דע"א בקנס מחייב שבועה.

והנה האחרונים (כתבי הגר"ח על הש"ס והגרש"ש בשערי יושר ש"ז פ"א) ביארו בכוונת התוס' דבממון כל אחד מהעדים מהני על מחצית, ונמצא דעד אחד מהני גם בממון, אך בנפשות שני העדים מהני בהדדי, דע"א אינו מועיל כלום. ולכן בממון ל"ש למילף ג' מב', דהרי בב' נשאר כח הכשר לשבועה, וא"כ נימא גם בג' עדים דישאר ב' עדים כשרים, עכתו"ד. ועדיין יקשה קו' מהרש"א דהדר קו' תוס' דנילף ממשפט אחד להשוות ד"מ לד"נ.

ולבאר הדברים נראה, ובהקדם דיש לדון בדעת תוס' אם דבריהם קאי גם להלכה, דמסקי' כרבי דבעדות ממון פוסל בנמצא אחד מהם קו"פ, אם נאמר דאף דכל העדות נפסלת לענין ממון, מ"מ העד האחד הכשר מחייב שבועה. ובב"י סי' לו מבואר בשם הרשב"א דבנמצא אחד מהם קו"פ נפסלת כל העדות לגמרי ואין אף חיוב שבועה, וכ"ה בנמוק"י בסנהדרין (בתחילת פרק זה בורר), ועי' בנובי"ת (אב"ע סימן עו) ובתומים (סימן לח סק"ח) ובנחל יצחק (סימן לו) דנקטו דליכא חיוב שבועה. וכנראה נחלקו בזה הרע"א והכת"ס בהבנת דברי תוס'. ראה ברע"א החדש במכות

כאן שדן בע"א בשבועה לגבי קו"פ, ומה שהגיה בדבריו הכת"ס^(א) מדברי תוס'. וניחא הא דילפי' שלשה משני עדים, דגם בב' עדים בעי' להלכתא דקו"פ לפסול את העד הכשר מחיוב שבועה. אכן, במאירי הביא שיטה להלכה דאף דקי"ל דגם בממון בנמצא קו"פ פוסל כל העדות, אמנם יהני הע"א לחיוב שבועה. וע"ע בריטב"א ומש"כ הנוב"י שם בדבריו, וכן הביא הכנה"ג בסי' לו בשם יש מהמורים דלגבי שבועה ל"א קו"פ עי"ש.



הטעם דבנמצא עד אחד קרוב או פסול פוסל את כל העדים

ונראה דדין קו"פ דפוסל כל העדות הוא משום דלא מחלקין את העדות, וב"ד מקבלים את כל העדים, ולהכי גם הכשרים נפסלין דלא אמרינן פלגינן עדותן, וכדמשמע לישנא דהראב"ד המובא ברא"ש סוף"ק דמכות. אכן, לשון הרע"א בכ"ד (מועתק ברע"א החדש בסוגין) הוא: **דנתפשט הפסול בכל העדים**, וכן מבואר בבעה"מ במכות שם [ויבואר להלן בארוכה]. וכ"נ ברמב"ן במסכת מכות שם בהסברו בשי' הרי"ף דקו"פ פוסל דוקא אם ידעו הכשרים שמעידים עם פסולין דנעשו טפלין לפסולים, דבשוגג אמרי' נחלקה עדותן. וזהו שכ' תוס' דלר' יוסי שאני עדות ממון מנפשות, דבד"מ דע"א מחייב שבועה חזינן דכל עד מחייב חצי, ולהכי ע"א מחייב שבועה, א"כ חזינן דלענין מה שהע"א מחייב לא בעי' לצירוף. א"כ לרבי יוסי דס"ל דבממונות באיכא כמה עדים פלגי' הכשרים מהפסולין שפיר ל"א נמצא קו"פ פוסל כולן, דמפלגי' עדותן, מכיוון דבממון כל עד בכוחו לפעול בעדותו, כמו דע"א מחייב שבועה, ורבי ס"ל דגם בממון קו"פ פוסל כל העדים, דנתפשט פסולו בכל העדות. ומבואר בזה טעמי' דר' יוסי דרך בנפשות אמרי' דבנמצא אחד קו"פ פוסל כל העדים. ולפי רש"י מדין והצילו העדה ילפי' דבעי' בנפשות לקבל את כל העדות ול"א פלגינן, ור' יוסי ס"ל דבממון אמרי' גדר דתתקיים העדות בשאר, דבממון, דע"א מחייב שבועה, ממילא ל"ש היקש שלשה לשנים, דהרי גם בשנים אמרי' על הע"א דתתקיים עדותו לגבי שבועה. ומה שהזכירו תוס' שבועה אינו סיבה, אלא סימן לכך דעדות ממון מהני חצי ע"י כל אחד, והראי' דהא מחייב שבועה. ולפ"ז ניחא היטב קו' האחרונים הנ"ל, שהק' על תוס' מע"א בעשו"ק ובקנס דאינו מחייב שבועה, דהא מ"מ ע"א לא בעי' לצירוף, ושפיר להכי בכל הנך ליכא דין קו"פ לרבי יוסי.

ובזה יש לבאר את סברת המאירי הנ"ל שהביא שיטה דגם לרבי דקו"פ פוסל גם בממונות, מ"מ לענין שבועה הע"א הכשר מחייב ול"א דבטלה עדותו, וכן הבאתי לעיל מהכנה"ג, והביאור הוא דלענין ע"א המחייב שבועה לא בעי' לצירוף לשאר העדים, להכי שפיר אינו פוסל בו בנמצא אחד קו"פ. והנה האחרונים דנו לענין קדושין, דס"ל לרב פפא בקדושין סה. דהמקדש בע"א חוששין לקדושין, א"כ נימא דגם בנמצא קו"פ ניוחש לקדושין מדין מקדש בע"א. ובמהרי"ק (סימן ב) ובמהריב"ל (ח"ג סימן לז) וברע"א החדש (במכות שם) נקטו דבקידוש בפני שני עדים ואחד פסול בטלה כל העדות, אך לפ"ד יש לדון, דכיון דהמקדש בע"א חוששין לקדושין, ורש"י בקדושין שם כ' הטעם דהוי כמו דע"א מחייב שבועה, א"כ ה"נ בכה"ג יהני כמו בע"א,

(א). המודפס ברע"א החדש שם מהדורת הרב אריאלי עמוד ער ד"ה ולענ"ד, בסוגרים הערת הגאון כת"ס על גליון ספר שו"ת רע"א קמא סימן קעט.

דלגבי חשש קדושין לא בעי' לצירוף ב' עדים. ומצאתי כן בבית מאיר (אב"ע סימן יז ס"ט) שכ' כדברינו, ובשער"י (ש"ו פ"ו) השיג עליו משבועה, דלתוס' בטל העדות. אכן, הבאתי דלמאירי והכנה"ג גם לענין שבועה בקו"פ ה"נ איכא חיוב שבועה, ושפיר לשיטתם י"ל כן גם לענין קדושין, וכמש"כ. ומדויק בזה הא דתוס' במכות שם כ' דגבי גט הוי כד"נ, ואמאי לא הזכירו גם עדי קדושין, כמו שהק' הרע"א? אלא דלתוס' לשיטתם י"ל דכיון דבמקדש בע"א חוששין לקדושין, א"כ גם בנמצא קו"פ עדיין הוי כדין ע"א למיחש לקדושין.

ומה"ט יש לעורר על דברי הרע"א שם, שכ' לדון גבי גזלן בעדות לאשה שמת בעלה אם פוסל את שאר העדים, די"ל דכיון דגזלן ל"ה פסול הגוף אלא חשש משקר, ממילא ע"כ אינו מתפשט פסולו על כל העדות, דפסולין [שאינם חשודים לשקר] כשרין לעדות אשה, ומצד גזלן הרי הם לא גזלנים [ומשמע ברע"א דבגזלן ל"ש לומר דכולם נעשו לחשודין לשקר, וע"ע ברע"א בגיטין ג, ב גבי עד שחתם שלא לשמה, דנקט דדין קו"פ ה"ד בפסול בגופו, דהעד דלא חזי להעיד, ולשון הרע"א שם היא לשיטתו, דאז נתפשט הפסול בכל העדות]. והמשיך הרע"א דלטעם השני דהעדות בטלה, דל"א פלגין, יש לומר דלגבי עדות אשה כיון דעד אחד כשר בעדות מיתת הבעל, שוב לא בעי לצירוף העדים, וא"כ דמי לדין קו"פ בדיני ממונות דכ' המאירי, דגם לרבי י"א דמ"מ ע"א מחייב שבועה, דלענין שבועה ל"ב לצירוף ול"ש בזה דינא דקו"פ, וא"כ ה"נ לענין עדות אשה דמהני בע"א ל"ש דינא דקו"פ. אלא דהרע"א לשיטתו, דנקט בטעמי דקו"פ דהוא משום דנתפשט הפסול בכל העדות, להכי שייך זה גם בעדות אשה אף דמהני בע"א.

והנה ביצועות ישראל מקוטנא (בהל' עדות סימן לו) כתב ג"כ להק' על תוס' מע"א בקרקע ובקנס, וכ' ליישב וז"ל: "אלא יראה דכוונת התוס' דדוקא בד"נ דאין עדות מיוחדת מועיל כלום וצריכים שנים שיראו ביחד ושני עדים שראו וא' מהם פסול אין שום תועלת בעדותו זה שראה שא"א לו להצטרף עם אחר עוד, אבל במקום שאין עדות העד מתבטל לגמרי כו' ל"ש להקיש ג' לשנים וכו'", עכ"ה. ומעין זה כ' גם האחיעזר (אב"ע סימן כה אות יב), דלולי דברי התוס' היה מתרץ דלר' יוסי דקו"פ פוסל רק בנפשות, היינו דהוי פסול היכא דבעי צירוף בעדות ועדות מיוחדת פסולה, ולהכי כיון שנצטרפו הכשרים לקרוב ופסול ובטל צירוף העדים בד"נ פסול, דהוי כעדות מיוחדת. משא"כ בד"מ, דלא בעי צירוף כלל, להכי העדות לא נתבטלה, ומבואר כדברינו דהפסול הוא בצירוף. ובאחיעזר שם מבואר דבזה פליגי רבי ור' יוסי, ולרבי נעשה כאילו כל העדים פסולים ולהכי פוסל גם בד"מ, ולר' יוסי אמרי' בממון דפלגי' העדות. עכ"פ מבואר גם בדבריו דכיון דבממון מהני עדות מיוחדת ול"ב לצירוף, להכי לרבי יוסי ל"ש בזה דפסול דקו"פ יבטל כל העדות.

והנה לעיל עמדתי על לשון הפסוקים, דגבי נפשות כתיב בפ' שופטים (יז, ו) על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת וגו', ולהלן (יט, טו) לגבי ממונות נאמר על פי "שני" עדים וגו'. ונ"ל ובהקדם מה שידוע מהגר"א, דלשון "שנים" בתורה הוי כגוף אחד [כמ"ש בפ' תרומה בכרובים שניים כרובים, ומה שנא' בפ' ויקהל שני כרובים י"ל דתליא בזמן שעושין רצונו וכו'], משא"כ לשון "שני" הוי שני יחידים. ומעתה נראה דבד"נ הוי שני העדים כראייה אחת דכל ע"א

לא מהני מידי, וגם עדות מיוחדת ל"מ בנפשות, דבעי' ראייה אחת המצרפתן. משא"כ בד"מ, קרא כתיב "שני" כיון דכ"א הוי עד לעצמו ומהני לחייב שבועה, ועדות מיוחדת מהני בד"מ. וזה מש"כ תוס' הנ"ל, דלא ילפי' ממשפט אחד לר' יוסי להשוות ד"מ לנפשות כיון דחלוקים בגדרם וכדפי', ושפיר מדוקדק לשון הכתוב. ובחי' המהריל"ד (עה"ת בפ' שופטים) כתב בקצרה דבד"נ דעדות מיוחדת פסולה והוי השני עדים כחדא ולהכי קתני "שנים", ומבואר בדבריו כמש"כ.

ובזה ניחא הקו' שהבאתי מהגהות רא"מ הורביץ והבית אפרים, שהקשו מע"א בקנס דאינו מחייב שבועה, וא"כ ליהוי כד"נ. ומלבד מה שתירצתי, דענין שבועה שכ' תוס' הוי רק בגדר סימן דבממון הוי סוג עדות דלא בעי לצירוף, יש להוסיף יותר, דהרי עדות מיוחדת מהני בקנס, כמש"כ בקצות סימן ל סק"ד לחלוק על הט"ז בזה, אלא דקנסות הוי כד"מ, דעדות מיוחדת כשרה בהם, ועי' נתיבות שם, ולהכי שפיר הוי כד"מ לדין קו"פ. ועיקר כוונת תוס' שהזכירו שבועה הוי בגדר ראי' דהעדות מוחלקת ולכן אין בממון דין נמצא קו"פ, ועד"ז כ' הישועות ישראל שם בהמשך דבריו. וי"ל עוד נ"מ בזה לתוס' רי"ד (ב"ב קיד) דבעדות קדוה"ח קו"פ פוסל, ע"כ דס"ל דעדות מיוחדת פוסל בקדוה"ח, ועי' מנ"ח מצוה ד אות ד שהסתפק בדין עדות מיוחדת בקה"ח, ובמתני' בר"ה כד מבואר דליכא פסול קו"פ בקדוה"ח, עי"ש גבי אב ובנו. ובערל"נ מבואר דהתם קאי כר' יוסי ולשיטתו קדוה"ח הוי כד"מ, וניחא לדברינו, דס"ל דבקדוה"ח כשר בעדות מיוחדת, ולהכי ליכא בו פסול דנמצא קו"פ.

והנה, הש"ך בסימן לו (סק"ט) הביא את דברי הב"ח דגם בעדות מיוחדת יש פסול דנמצא קו"פ פוסל כל העדות, ואכן מפורש כן בראב"ד המובא בריטב"א מכות (ו:). והריטב"א חולק, דבד"מ לא חמיר מד"מ בעדות מיוחדת ול"א נמצא קו"פ פוסל כל העדות. והקצות בסימן לו סק"ב ביאר את דעת הראב"ד, דכיון דעדות מיוחדת כשרה בד"מ קולתו היא חומרתו, דהצירוף יפסול. ומבואר בקצות בד' הראב"ד דגם בעדות מיוחדת פוסל קו"פ, ומ"מ ה"ד לרבי דקו"פ פוסל בד"מ, אך להמבואר בתוס' בדעת רבי יוסי ליכא בד"מ דין נמצא קו"פ מהך טעמי' גופא דעדות מיוחדת כשרה בד"מ ולא בעינן לצירוף. אך י"ל דלרבי שאני, דאיהו ס"ל דגם בד"מ יש דין נמצא קו"פ, אפשר דהוא סובר דאף בעדות מיוחדת נאמר כן. אך נראה דבעדות מיוחדת שייך רק טעם הבעה"מ, דהפסול נתפשט בכל העדות, אבל ל"ש הטעם דלא אמרי' נחלקה העדות, כיון דבלא"ה העדות חלוקה.



נמצא אחד מהם פסול רק מחשש משקר אם פוסל את כל העדים

בדינא דנמצא קו"פ כל העדות בטלה, הסתפק הגבורת ארי במסכת מכות שם אם הוא דוקא היכא דנמצא אחד קו"פ בפסול הגוף, או גם היכא דנמצא אחד מהם פסול מחשש משקר, וכגון ברשע דחמס דאין פסולו אלא מחשש משקר דאפשר דאינו פוסל את כל העדים [וכ"נ להסתפק היכא דאחד אינו ראוי להזמה אם פוסל את כל העדים, וכדיבואר]. ולכאורה יש לדון דבכה"ג ל"ש לפסול בכלל את העד, דהרי ידעי' משאר העדים דבפעם זו הוא אינו משקר, והגבו"א העיר כן, דברשע דחמס הא ידעינן מהשנים שמעדינן עמו דמגלים עליו שאומר אמת, וא"כ גם איהו גופיה כשר ול"ש שיפסול בצירופו. וכ"כ הגבו"א דמה"ט יוכשר אף בתחילתו בפסול בשעת

ראיה כיון דאינו אלא מטעם חשש משקר. ובשעורי רבי שמואל במכות שם אות פט כ' דודאי משום טעמא דמשקר מיפסיל לעדות, ואף אם אומר אמת אין לו נאמנות עד כלל ומיפסיל מגזה"כ דרשע, ואף אם איכא למימר דיצרו תקפו וכיו"ב יפסל לעדות, אף אם ליכא חשש משקר ועי"ש.

ונראה לומר דגם בכה"ג נחשב עד פסול, כיון דרק משאר העדים ידעי' דהוא אינו משקר וזה לא נחשב עדות מכוחו. ומצינו יותר חידוש בתוס' להלן ו. ד"ה נרבע שכ' דנרבע פסול מדין שונא, וצ"ע דהרי פסול שונא הוא מחשש משקר, ומה שהוא שונאו הוא משום שהמעשה נכון שהנידון אכן הרגו ואיך שיך לפוסלו משום הא, הא הוי תרתי דסתרי. ומצאתי את הקושיא בחידושי הרי"ם בסימן לו. ואולי הני מילי שהרגו בלי התראה וכו'. אכן נ"ל דבכל חשוד לשקר אף אם ידעי' דכעת הוא אומר אמת בכל זאת הוא פסול להעיד. ולהכי בנמצא ע"א פסול בחשש משקר דפוסל, אף ידידעי' דהוא אומר אמת מחמת שאר העדים, וכן בהך שונא אפי' דיש ראיה חיצונית דהוא אומר אמת, דמשו"כ הוי שונא, מ"מ דינו דפסול להעיד ופסל כל העדים. והטעם בזה הוא משום דבעי' שנדע את העדות מכח העד ולא מחמת ראיה חיצונית או ע"י שאר העדים, והרי כל העדים נעשו ככת אחת. א"כ, אף שאפשר היה לפסוק עפ"י ב' עדים הכשרים, מ"מ כעת נעשו כולם לכת אחת ופוסקים עפ"י כולם, א"כ בעי' שנדע את האמת עפ"י כל העדים, וכיון דעד זה ידעי' את אמיתות העדות שלו ע"י שאר העדים - ל"מ. וזה הטעם דעדים הצריכים מגו או שבועה אינם נאמנים, דבעי' נאמנות מצד העדים עצמם.

ונראה, דמוכח מתוס' בארבעה מקומות בש"ס דגם היכא דהעד פסול מחשש משקר דינו הוא דהוא פוסל את כל העדים מדין נמצא אחד מהם קו"פ. האחד בתוס' הנ"ל ו. גבי שונא דפוסל כל העדים, אף שפסולו הוא מחשש משקר. והשני הוא בתוס' מכות ו: ד"ה הרי, שכ' דהיכא דאחד העדים הזום פוסל את כל העדים, אף דל"ה פסול בעד אלא דההזמה הכחישתו, והוברר שהיה עד שקר, ומ"מ הוא פוסל את כל העדים. והראי' השלישית היא בתוס' יבמות כה. ד"ה הוא, שכ' גבי הרוג יציל דהוא כיון דנעשה טרפה קודם מיתה, ופוסל כל העדים, ואף דטרפה פסולו הוא מחמת דא"ר להזמה. והראיה הרביעית היא מתוס' סנהדרין מא: ד"ה כמאן, שכ' דבעד שאמר איני יודע בחקירות דפסולו הוא מדין א"ר להזמה ופוסל כל העדים, אף דא"ר להזמה פסולו הוא מחשש משקר. וראיה זו הביא הגבול"א בסו"ד, והסיק מכך דגם מחמת חשש משקר פוסל את כל העדים עי"ש.

אכן, דבר זה צ"ב, דאמאי פוסל את כל העדים - הרי איהו אינו פסול הגוף אלא משום שאמר איני יודע בחקירות, ול"ש פסול זה גבי שאר העדים. ולכאורה יש לפרש לפי"מ שכ' הר"מ ביסוה"ת פ"ח ה"ב בשני עדים שראו דבר אחד ביחד "שכל אחד מהן עד לחבירו שהוא אומר אמת" וכו', הרי דשני עדים שראו דבר אחד ביחד כל אחד מהם הוא עד לחבירו שהוא אומר אמת, וזה בכלל הגדת העדות, ובצ"פ תניינא בהל' עדות כ' דזהו טעם לדין נמצא קו"פ. ובשו"ת הרמב"ם בפה"ד סימן קפו נקט בתו"ד דקו"פ פוסל גם בדיינים [כידוע, נחלקו הפוסקים בזה], וביאר בתו"ד ואמרו שעגשן לפי שחתמו עם מי שאינו ראוי לחתום וכיון שהטעם מצוי בין

העדים בין בדיינים וכו' הא למדת שהדבר אחד בין לדיין בין להעיד וכו', ודבריו נוטים לדברי הצ"פ הנו', דכיון דהעידו עם פסולין נפסלו.

והנה קי"ל דלא מהני שיחזור העדים הכשרים ויעידו, כמש"כ הט"ז בסימן לו (סק"א) ובש"ך שם, ובסמ"ע בסימן מה (סקי"ג) דא"י לחזור ולהעיד, וכ"כ הב"ש באב"ע (סימן מח סק"ח) הובא בשער משפט (סל"ו סק"ד) [והסמ"ע בסי' לו סק"ז חילק בין עדות בשטר לבע"פ, והש"ך שם סקי"ב חולק, דליכא נ"מ]. ולכאורה, אמאי לא יהני לחזור ולהעיד, ובפרט להנך ראשונים דלמסק' דבמקיימי דבר הפסול חל רק בהגדה, א"כ מחמת הצירוף בראיה יהני לחזור ולהעיד עם כשרים לחודיה. ולהלן יבואר דאף להנך ראשונים הפסול חל בצירוף בראיה, אלא דבעי' תנאי שתהא הגדה במקיימי דבר, ושפיר כבר נפסלו משעת הראיה. ובאב"מ סמ"ב נקט דהפסול חל משעת הגדה ואילך [ובישועות ישראל (סל"ו) ובאחיעזר (אב"ע סימן כה) נקטו דהפסול חל למפרע משעת הראיה, ויבואר בס"ד להלן], ועי' אמרי בינה (עדות סימן כ). ומוכרח לומר דבהגדה נעשה הפסול למפרע וכבר נתפשט הפסול גם על העדים הכשרים, ולהכי ל"מ הגדת עדות הכשרים בשנית, דכבר נפסלו.

ונבאר הדברים, ובהקדם לשונו של הרע"א הנ"ל בדין נמצא אחד מהעדים קו"פ דפוסל את כל העדים, דהטעם הוא דהפסול נתפשט בכל העדים. ואכן כ"ה האי לישנא בדברי הבעל המאור בסוף פירקין, בנידון עדים בשטר שהעידו על מתנה לראובן ושמעון והם קרובין לאחד מהם דבטלה כל העדות, וכ' בעה"מ שפסול הקורבה פושט בכל השטר כולו כשם שהוא פושט בכל העדים אפי' הן מאה וכו'. וכ"כ באחיעזר ח"א סימן כה סקי"ב דכאילו כל העדים פסולים או קרובים הם.

אכן, אין טעם זה מוסכם, ובראב"ד המובא ברא"ש בפסקים שם מבואר טעם אחר, שהרי איהו כ' דחידוש המשנה הוא דלא אמרי' בעדות פלגי' דיבורא, היינו דלא אמרי' דמחלקים העדות ומקבלים העדות לגבי מי שאינו קרובו, והוכיח כן ממתני' דידן, דמקישים שלשה לשנים וכו', דמוכח דחידוש דמתני' הוא דלא אמרי' דפלגינן עדותן, אלא בעי' לקבל העדות כמו שהיא. ומה"ט כ' דבעי' דאין לו שם 'עד', ל"א דנחשב לנמצא אחד קו"פ. וזו הבנה אחרת בענין, דהפי' הוא דחייבים לקבל כל העדים בחדא מחתא. וכ"נ ברמב"ן, שכ' דכולם בטלים כי נטפלו לפסולים. ולדעת הבעה"מ ל"ש סברת הראב"ד דנימא פלגינן, דהא כבר נתפשט הפסול בכולו, וא"כ בע"כ דהראב"ד והבעה"מ תרי שיטות נינהו, וכדיבואר. ובאמת מעיקר מתני' מה יעשו שני אחין וכו' מוכח הטעם דלא פלגינן העדות, דהרי אחין אינן פסולי עדות, אלא הכא דוקא שבאו ביחד, ואמאי פוסלין את כל הכת, וע"כ דא"א לחלק את עדותן מכל העדים.



ביאורי טעמי הראשונים בנמצא אחד קרוב או פסול דכל העדות מתבטלת

ונראה לחדש בזה דטעם הבעה"מ והרע"א, דנתפשט הפסול בכל העדים, שייך רק היכא דהפסול הוא בפסול הגוף, דאז נתפשט הפסול בכולן, אבל היכא דהוי פסול מחשש משקר, כדוגמאות הנ"ל, ל"ש לומר דהפסול הזה מתפשט על שאר העדים. ולפ"ז בכל הדוגמאות שהבאתי לעיל בשיטת תוס', היינו דבתוס' להלן ו: דס"ל דהזמה של ע"א משוי ליה לקו"פ

לפסול שאר העדים [והרמב"ן והריטב"א חולקים מטעם דכיון דהוזהם לא הוי עד בראיה כלל, ואינו פוסל את שאר העדים], ומוכח בתוס' דגם באין פסול בגוף העד אלא בהגדה פוסל את שאר העדים [והגב"א הק' דלמ"ד דמכאן ולהבא נפסל הרי בהגדה היה כשר, ומ"מ י"ל דגרע כיון דנפסל אח"כ]. עוד מוכח כן מעד שהוא טרפה, דפוסל את שאר העדים להגמ' ו. ולתוס' ביבמות כה. הנ"ל, דקו' הגמ' הרוג יציל הוא משום דהוי טריפה ויפסול את שאר העדים, והרי אדם טרפה פסול מצד דא"ר להזמה [ובקובץ ביאורים כ' דבזה כיון דאינו ראוי להגיד בכשרות גם זה פסול הגוף מיקרי]. וכבר ציינתי לעיל למח' רש"י ותוס' בסנהדרין מא: גבי עד שאמר איני יודע, דרש"י כ' דהפסול הוא משום דבעי' עד שיזומו כולן, וע"כ דס"ל דאית ליה שם עד, ודלא כמאירי שם שכ' דכיון דאמר איני יודע ל"ה עד, דלמאירי הרי הנ"ל לא בעי' עליו עד שיזומו כולן. והתוס' כ' משום דא"ר להזמה, ומבואר בתוס' דאזלי לשיטתם דגם היכא דפסולו מחמת דא"ר להזמה פוסל את שאר העדים. והגב"א אכן הוכיח מכאן דגם היכא דפסול מחשש משקר פוסל כל העדות, וע"ע בנתיבות בסימן לא (סק"ב).

ומצינו בתוס' כתובות לג. ד"ה וניתרי, שכ' דעסקין באותו ענין חשיב תוכ"ד, והוכיחו מסוגין דאפי' מעידין מאה, כל אחד תוך כדי דיבור של חבירו, חשובין כולן תוך כדי דיבור של ראשון ואם נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטילה עכ"ל, והיינו דס"ל דכולן נפסלין מחמת הראשון. ובקו"ש שם ביאר דא"א לומר דהאחרון יפסל מחמת שלפניו, מכיוון דשאר העדים שנפסלו מחמת הראשון ל"ה פסול בגוף העד וזה אינו פוסל שאר העדים. וקדמו בשו"ת הגאון רבי משולם איגרא ז"ל סימן כא, עכ"פ מבואר דגם היכא דהעד פסול מחשש משקר דהוא פוסל את כל העדות. וזה בסתירה לדברי הרע"א, דהטעם בקו"פ הוא דנתפשט הפסול בכולו, וכאמור לעיל כ"ה בבעה"מ, דהרי טעם זה ל"ש היכא דפסול העד הוא רק מחשש משקר. וכל שכן דזה תמוה לדברי רש"י בסנהדרין הנ"ל, באמר אחד איני יודע, דהוי כנמצא קו"פ, והרי כאן אין פסול במה שאמר איני יודע החקירות ורק העדר העדות יש כאן. ומוכח דנמצא קו"פ היינו דנתבטל מקצתו בטל כולו, וכד' הראב"ד שהבאתי, אבל להתפשט הפסול ל"ש כה"ג.

ונראה דה"נ יש בזה חילוק - דהיכא דאיכא פסול הגוף בעד עצמו ה"נ נתפשט פסולו בכל העדות, וכדברי בעה"מ ורע"א, אבל היכא דעד אחד הוזהם או אינו ראוי להזמה, או באמר העד איני יודע, או בכל עד דהוא פסול מחמת דאיכא עליו חשש משקר וכיוצא, בזה הכת פסולה רק מצד דא"א לחלק העדות, וכדברי הראב"ד. ויתכן דגם לבעה"מ איכא ב' הטעמים, אלא דהיכא דהוי קרוב כ' הבעה"מ את הטעם דנתפשט הפסול בכל העדות, והיכא דהעד פסול מחשש משקר הטעם הוא דלא פלגינן העדות, וכמש"נ. ויש לדון דגם מש"כ הראב"ד דבע"ד דל"ל שם עד ל"א דפוסל את כל העדות, והאחרונים הוסיפו כן לענין נמצא עד אחד קטן או אשה ועבד [ראה בתומים סימן לו-יא גבי אשה, ובנתיבות שם סק"י גבי קטן וגוי, ובנחל יצחק סימן לד גבי עבד, דהוי כאשה], דכיון דאין להם שם עד ל"א דיפסול את כל העדות [ובגב"א הנז' פשיטא ליה דגם אשה ועבד פוסלין את כל העדים, וכ"ה בטו"א ר"ה כב, וכן משמע במהרי"ק החדשות סימן מז]. מיהו י"ל דכ"ז להראב"ד, דהטעם דפוסל את כל העדות דהוא משום דלא פלגי' העדות, א"כ שייך זה רק היכא דהפסול אית ליה שם עד, דתיפסל כל העדות מחמת דלא פלגי' העדות.

ולהכי אם ל"ה בר עדות כלל ה"נ נימא פלגי', ונקבל רק את מי שיש עליו תורת עד והוא עד כשר. אבל לד' בעה"מ ורע"א, דהטעם דפשטה הפסול בכולה אפשר דשייך זה גם היכא דהעד הפסול אין לו תורת עד, מכיון דהוא בא להעיד בב"ד עם הכשרים פשט הפסול בכל העדים.

ונראה בזה ליישב את שיטת רש"י בסוגיא, דס"ל דדינא דתוכ"ד קאי גם לדין קו"פ, והתוס' הקשו מהא דמצטרף קו"פ לפסול גם בראיה. ויבואר להלן דרש"י קאי כרמ"ה, דנ"מ בלא נצטרפו בראיה דמצטרפין בהגדה. אך הנה מסתבר דלס"ד דבראיה יש דין נמצא קו"פ וכו', דכאן ל"ש טעם הרב"ד דלא אמרי' פלגין בעדים, דהרי עדיין לא הייתה הגדה כלל, ושייך כאן רק הטעם דנתפשט הפסול בכולם [ומ"מ מקשי' נרבע יציל, ויהיה בזה דינא דנמצא קו"פ, ע"כ דיסבור רש"י דנרבע הוי פסול הגוף, ולא רק מחשש משקר, כתוס' דהוי שונא, אלא הוי פסול הגוף, כמש"כ האו"ש]. ומעתה י"ל בדעת רש"י דבראיה יש רק את הפסול שנתפשט בכל העדים, אך ז"ש רק אם הפסול היה בגוף העדים, וכדפי', אבל בעד הפסול מחשש משקר בעי' להגדה לומר דלא פלגי' העדות, ובזה כ' רש"י דבעי' שתהא הגדה תוכ"ד, וא"ש היטב.

והנה, בתש' רבי משולם איגרא הנ"ל (בסימן כא עמוד 72) הביא תשובה מהנתיבות, דאם העיד הכשר קודם לפסול ל"ש לפסול עדותו, ועד"ז כ' בישועות ישראל בסימן לו סק"ג ובדברי משפט שם. וזו שיטה מחודשת מאוד. ולכאורה י"ל דדבריהם שייכי רק בגדר דלא פלגין העדות, דאמרי' דכבר נתקבל בהכשר, משא"כ לטעם דנתפשט הפסול בכולו.

והנה, בתוס' ותורא"ש סנהדרין מא: (ד"ה כמאן) מבואר דבר חדש, דר"ש דמתני' חולק על ר"ע, ולא סבר לדינא דנמצא אחד קו"פ דפסולין כולן, ושיטה זו לא מוזכרת כלל בשא"ר [ובתורא"ש גורס במתני' רבי ישמעאל, וראה ברש"ש כאן]. ובר"ן בסנהדרין שם כ' להדי' דר"ש לא פליג על ר"ע בדינא דנמצא קרו"פ כו', ועי' ריטב"א ונמק"י כאן שדנו אם הוי מח' לענין עד שיזומו כולן, אבל ל"מ כזו שיטה דר"ש חולק על ר"ע לענין נמצא קו"פ. אכן, נראה דדברי התוס' מדויקים, דר"ש חולק רק גבי איני יודע, דבזה ל"ה פסול הגוף אלא דל"ח הגדה, ובזה דוקא חולק ר"ש, אבל היכא דהוי פסול הגוף מודה ר"ש דנתפשט הפסול בכל העדים ונפסלו. ויתכן דר"ש סובר כר"ע גם היכא דהוי חשש משקר, אבל באיני יודע גרע, דל"ה הגדה כלל, ובזה ס"ל לר"ש דל"א נמצא קו"פ וכו'. ונראה דפלוגתא זו תליא בפלוגתא דר"ש ור"ע גבי שלשה עדים, דלר"ש נעשה ככת אחת ונמצא דהפסק הוי ע"י השלשה, ולכן ס"ל בטעם קו"פ דפושט הפסול בכולו, ול"ש כן בעד שאומר איני יודע, אבל ר"ע ס"ל דהשלישי הוי רק נטפל, כלשון רש"י סנהדרין ט. ד"ה לא בא שלא היה זה נידון על פיו למיתה שהרי בשנים שהעידו תחלה נמי היה נידון אפ"ה עשה הכתוב את דינו כיוצא באלו וכו', ולהכי לר"ע שייך הטעם דלא מחלקים ההגדה ומשו"ה גם באיני יודע פוסל הוא את כל העדות.

ועי' בריטב"א מכות שם שכ' דלפרש"י ר"ש ור"ע לא פליגי ומשמעות דורשין איכא בינייהו [והריטב"א עצמו פירש דפליגי, ולר"ע הוא גם בהעיד השלישי אחר כדי דיבור, וע"ע בנמוק"י ב' הפירושים מהריב"א והגאונים]. וברש"י מכות ה (ד"ה ר' עקיבא) כ' על דברי ר"ע: "שלא תאמר הואיל ובלאו הוא היתה העדות מתקיימת לא יעשו בו דין הזמה לימדה הכתוב שאף הוא מן מקיימי דבר" ע"כ. ומבואר ברש"י דלר"ע הוי סברא דבעי' שיזומו כולם גם השלישי, וכן דקו"פ

פוסל, ובעי' לקרא דהשלישי נענש. ולר"ש הוי איפכא, דבעי' לקרא דבעי הזמה על השלישי, והא דהשלישי נענש הוי סברא. וצ"ב חילוק וטעם הדבר במחלוקותם, ולכאורה י"ל דלר"ש הקרא אתי לומר דכל התלתא כעדות אחת, ולהכי לא בעי' לקרא דכולם נענשים, משא"כ לר"ע ל"ה שלשה כחד והשלישי רק מצטרף, ופוסל את העדות, ולהכי בעי' קרא לעונשו וכדיבואר. עכ"פ, לר"ע סד"א דכיון דהגמ"ד יכול להיות עפ"י השנים הראשונים, לא יהיה על השלישי עונש הזמה, ובזה ילפי' דגם השלישי הוי ממקימי דבר [ויל"ע לר"ע ל"ל רבוי מיוחד דאפי' מאה]. וברש"י סנהדרין ט. ד"ה לא בא משמע יותר דגם לאחר הגזה"כ אין הפי' דהשלישי הוי ממקימי דבר, אלא דנענש משום דהוי "נטפל" לעוברי עבירה, וז"ל ששלישי זה אע"פ שלא היה נידון ע"פ למיתה וכו' אפ"ה עשה הכתוב את דינו בכיוצא באלו שאם הוזמו ייהרג אף השלישי מפני שנטפל לעוברי עבירה. ומבואר ברש"י דלר"ע ה"נ לא הוי כעדות אחת ממש, כמו לר"ש, ורק נענש משום דנטפל לעוברי עבירה.

ועפ"ז יש ליישב את שי' הרי"ף גיאות, דס"ל דהשלישי נענש אף אם לא הוזם, וצ"ב דאמאי חייב. והנה בתומים מבואר הטעם כיון דלמעשה הוכחש גם השלישי, מאחר ובעדותו הוא אומר על הראשונים שהם אומרים אמת, וכשהם הוכחשו אף הוא הוכחש. ויש לחזק את הדברים עפ"י לשון הר"מ ביסוה"ת פ"ח ה"ב בשני עדים שראו דבר אחד ביחד "שכל אחד מהן עד לחבירו שהוא אומר אמת" וכו'. הרי דשני עדים שראו דבר אחד ביחד כל אחד מהם הוא עד לחבירו שהוא אומר אמת, וזה בכלל הגדת העדות, ובצ"פ שם [צויין בס' המפתח] כ' דזה טעם לדין נמצא קו"פ ודוק. וא"כ הכא, כיון דהוזמו הראשונים הוי הכחשה גם על העד השלישי שהעיד שהשנים שהוזמו אמרו אמת, ולכן נעשו כולם זוממים. אכן, לפ"ד בד' רש"י י"ל דהרי בלא"ה השלישי לא חשיב דנגמר הדין על פיו וחסר בו גדר "זומם", ומ"מ מחייבין ליה, אף דאין החיוב על זממתו, דהרי לא נגמר הדין על פיו, אלא עפ"י שנים הראשונים, וכל עונשו הוא משום דהוא נטפל לעוברי עבירה, ולהכי ס"ל לרי"ף גיאות דיש לחייבו אף בלא הוזם, מחמת דהוא נטפל לעוברי עבירה.

ויל"ע לר"ע דבעי קרא דהשלישי ג"כ נענש, ולכאורה אם השלישי אינו נענש [לולא קרא דמרבה דהוקש], ל"ה עד שיוזמו כולן, והרי זה ידעי' מסברא דבעי' עד שיוזמו כולן. ולכאורה, י"ל להנ"ל דלר"ע לולי הקרא סד"א דכיון דהשלישי ל"ה ממקימי הדבר אין עליו עונש הזמה, ולא בעי' שיהא ראוי להזמה. אמנם, מלשון רש"י משמע דזה ידעי' מסברא דבעינן עד שיוזמו כולן, כולל השלישי, הרי דהוי בכלל העדות. אלא דלעיל הבאתי מלשון רש"י בסנהדרין דנראה דה"נ ל"ה השלישי בכלל "כת אחת", וגם לאחר הרבוי ל"ה ממקימי דבר, אלא רק דנענש דנטפל אליהם, ושפיר י"ל דלולי קרא אין חסרון במה שהשלישי אינו נענש ולא בעי' בהו שיהיה ראוי להזמה. אך נראה דלא בעינן שכולם יקבלו את העונש, אלא רק שיוזמו, אמנם האו"ש (פכ"א מעדות ה"ט) הביא תוספתא בסנהדרין פ"ו דאין נענשין עד שיענשו כולן. וכן נראה בבעה"מ כתובות כא ע"ש.



האם העדים הכשרים יודעים מעדות הפסולים

שיטת הרי"ף במסכת מכות שם - הובא לעיל - דהא דבנמצא קו"פ פוסל כל העדים הוא דווקא שהכשרים יודעים מהפסולין, והרמב"ן הו"ד ברא"ש הביא מקור לכך מהתוספתא לפי גירסתו, דרבי אומר כן מפורש דהכשרים יודעים מהפסולים. ועי' ברא"ש שפי' את התוספתא באופ"א. וברמב"ן מבואר הטעם דהיכא שידעו שהם פסולין נטפלו לפסולין, אבל בשוגגין כאילו לא נטפלו ולא נצטרפו ונחלקה עדותן, והרא"ש חולק על שיטת הרי"ף, ועי' בהגר"א סימן לו (סק"ג וסק"ד) מקור לשיטת הרי"ף דאמרי' למיחזי אתיתו. ועי' בנתיבות (סימן לו סק"ה) דבכשרים וכשרים א"צ כוונת צירוף, דדוקא בפסולים דאין עדותם כשרה לא חזו לאצטרופי כלל לכת אחת עם הכשרים, ובש"ך בסימן לו סק"ז מבואר דלרי"ף סגי במה שא' הכשרים הכיר את הפסול ומבטל כולן, וכ' הנתיבות דכיון דאותו כשר נפסל הרי הוא פוסל את כולן.

ולפי המבואר יש ליישב את שיטת הרי"ף דס"ל דטעם הפסול הוא דלא מחלקים את ההגדה, ולהכי בעי' לצירוף הכשרים לפסולין, וס"ל להרי"ף ה"ט גם היכא דהוי פסול הגוף בעד. דאין לומר דהיכא דאיכא פסול הגוף בעד, ה"נ לא בעי' שידעו מהפסולים. אולם, היכא דפסולין מחשש משקר וכיוצא, דל"ש לומר דנתפשט הפסול על כל הכת, בזה הגדר דקו"פ בטלה כולה הוא משום דלא מחלקין העדות, להכי בעינן שיהא צירוף והכשרים ידעו מהפסולים, דהרי"ף מיירי שע"א היה פסולו מחמת קורבה. וזה שהקשה הרא"ש דנתבטל העדות אף בלא ידע הכשר מהקרב, היינו דבזה נתפשט הפסול בכל הכת, ויתכן דבגוונא דהע"א נפסל מחשש משקר דבזה הפסול הוא מחמת הצירוף, ה"נ יודו הראשונים לרי"ף דבעי' שידע הכשר מהפסול, דאז נטפל לפסול ומצטרף אליו לפסול]. והדברים מפורשים ברמב"ן הנ"ל, שכ' דבשוגגים אמרי' נחלקה עדותן היינו דפלגינן העדות ומקבלים רק הכשרים, ולהדי' כמש"נ.

ומדברי הר"מ עדות פ"ב ה"ג גבי איני יודע דייקו דס"ל כדעת הרי"ף, ולהכי גבי עד האומר איני יודע כ' דל"א נמצא קו"פ, ראה באמרי בינה עדות סימן נב, ובעל"נ בסוגין, ומשמע דהר"מ ס"ל כרי"ף, וכיון דהעדים לא ידעו שהעד הזה יאמר איני יודע בחקירות, להכי ליכא צירוף לפסול. ומ"מ הראי' מהר"מ כרי"ף תהיה על גוונא דאיני יודע, דל"ה פסול הגוף. ומדברי התוס' בסנהדרין מא: ד"ה כמאן, שכ' דבאמר איני יודע אמרי' דין קו"פ, מוכח דפליגי על הרי"ף, ואולי כיון דאמר איני יודע הוי א"ר להזמה, ול"ש קיום עד שיוזמו כולן, וממילא כולם פסולין, כי א"ר להזמה [ועוד יש לדון בדברי התוס', דכיון דבראייה נצטרפו לכת אחת דהיו כולם כשרים, ממילא בטלה כולה כשאחד אומר איני יודע, ודוקא כשהוא פסול בשעת ראייה אין חלות צירוף להצטרף אל פסול גברא, בלא כוונת צירוף ובלא ידעי הכשרים מהפסולים חשיב כטעות ושוגג בצירוף לד' הרי"ף. אבל אם נצטרפו בעודם כשרים לא איכפ"ל דלאחר מכן נפסלה הגדתו שלא בידיעת אחרים, דכבר נצטרפו, וא"צ כה"ג כוונת צירוף, דזהו רק בדין המחודש של צירוף כשר עם הפסול, וכמש"נ]. וע"ע בתומים בסימן לו (סק"ח), שכ' דדברי הרי"ף שייך רק לרבי ולא לר' יוסי, ואכן כ"מ בתוספתא שהביא הרמב"ן כסיוע לרי"ף, ושם אי' כן בשם רבי, וביאור דבריו הוא דלרבי בעי' לצירוף, ולכן שייכא יותר שיטת הרי"ף וכדפי'. ובאמרי בינה כתב דלר' יוסי לא בעי' כוונה להעיד, וה"ה דלא בעי' שיכירו בפסולו.



עדות מיוחדת בממון ובנפשות

מכות ו: אמר ר"נ עדות מיוחדת כשירה בדיני ממונות, ופריך אלא מעתה בד"נ תציל עי"ש ובפרש"י, וצ"ע הא דהגמ' לא פריך כך על רבי יהושע בן קרחה בסנהדרין ל דמכשיר עדות מיוחדת בממון אף בשני מעשים וכ"ש בזה מחלון זה וכו'. ובאחיעזר (ח"א סימן כה סק"ב) הביא קושיא זו בשם הגר"י פיק בקשות מיושב, וכמו"כ יש להקשות על התוס' מכות ו: ד"ה בדיני נפשות שהקשו דגילף עדות ממון מעדות נפשות לפסול בעדות מיוחדת ממשפט אחד, וצ"ע דלא הקשו כן על דינא דריב"ק, דגילף ממון מנפשות. ועיקר הסוגיא לכאורה צע"ג, דמה שייך לומר דכיון דבד"מ מהני עדות מיוחדת דלהכי תציל בדיני נפשות, והא בד"מ מהני על אף דאינם מצורפים, אלא דסגי בכך לד"מ, דידעי' דחייב מנה, ואיך יהני לענין ד"נ להציל, הא ליכא צירוף ביניהם.

אמנם, מצינו דגם בדיני נפשות באיכא עדות מיוחדת שהרג דינו הוא דנכנס לכיפה, עי' סנהדרין פא: וברש"י שם ד"ה בעדות מיוחדת כ' כגון שנים רואין אותו אחד מחלון זה ואחד מחלון זה וכו', הרי דאהני עדות מיוחדת בנפשות, ורק דב"ד אינו פוסק על פיהם חיוב מיתה. אולם, א"כ קשה, דאמאי לא פריך בגמ' דתציל בד"נ, דהא כשרה להכניסו לכיפה, והרגיש בזה האור שמח בהל' עדות שם בתו"ד. ועי' בכס"מ פ"ו מרוצח ה"ה שכ' בד' הר"מ דבעדות מיוחדת בהרגו גואל הדם פטור, והיינו דמקרי מחוייב מיתה ורק דאין ב"ד קובעין דינו, ובאמרי יושר לר"מ אריק ז"ל (סימן קפו אות ב) דן בעד זומם שחייב מיתה אדם שדינו להכנס לכיפה אם חייב, ויסוד הספק הוא אם הכנסה לכיפה מיקרי פסק ב"ד. ואכן, המש"ח בפ' מסעי כ' דמי שנתחייב מיתת כיפה הרוצח אותו חייב עליו מיתה, והיינו דלא חשיב לגברא קטילא, כיון דאינו חייב מיתת ב"ד אלא מיתת עצמו. ובחזו"א (סנהדרין סי' כא-ה) הסתפק בזה, ובאמרי בינה בהל' עדות (סימן ה בסופו) כ' דאם ב"ד הרגוהו פטורין.

ונראה בזה דרב נחמן דאמר דבדיני ממונות דעדות מיוחדת כשרה אין הפי' דסגי אף בלי צירוף והוי כפעמיים עד אחד, דע"א מהני לחיוב שבועה, ה"נ מהני לעדות מיוחדת, ולעיל הבאתי ביאור תוס' ו. שכ' בטעמי דר' יוסי דקו"פ ה"ד בעדי נפשות ולא בממון, ולא ילפי' ממשפט אחד, דשאני ממון דע"א מחייב בשבועה. וביאר הישועות ישראל בסי' לו דבממון דעדות מיוחדת כשרה, להכי ל"א דין קו"פ, מכיוון דלא בעינן לצירוף. אכן, להלכה אף דקי"ל דעדות מיוחדת כשרה בד"מ, מ"מ לא קי"ל כר' יוסי, אלא הלכתא כרבי, דגם בממון יש דין דנמצא אחד קו"פ פוסל כל העדים, וע"כ דגם בממון נחשב צירוף לשני עדים, וקרו"פ פוסל כל העדים, דפשיט הפסול בכל העדים. ומוכרח כן מעיקר קושיית הגמ' ו: דמקשי דעדות מיוחדת תציל בד"נ, כיון דבממון מהני עדות מיוחדת. וצ"ע, דהא בדיני נפשות בעינן שיהא כת עדות מצורפת לד"נ, וע"כ דגם בממון הוי צירוף של ב' עדים, דבעלמא בממון מצטרפת, ולהכי פריך דתציל בד"נ. וכן מוכרח בדברי הקצות בסימן לו (סק"ב), במש"כ דבממון דמהני עדות מיוחדת מצטרף הפסול לפסול מדין קו"פ, דקולתו היא חומרתו וכו'. ונקט הקצות בד' הראב"ד, דבד"מ כיון דמהני עדות מיוחדת קולתו היא חומרתו, וה"נ פוסל בה קו"פ את כל הכת, ומוכרח דחשיב לעדות אחת. אכן, דעת הריטב"א במכות שם דבעדות מיוחדת ליכא צירוף מהעדים לדין קו"פ,

ומשום דס"ל דעדות מיוחדת חשיב ע"א ועוד ע"א אבל ליכא דין צירוף ביניהם. והריטב"א שם כ' לשיטתו, ע"ד רש"י בפירושו בקו' הגמ' בדבד"נ תציל וכו', דאינו מחזור, היינו דאינו יכול לפרש כרש"י, דכיון דעדות מיוחדת כשרה בד"מ תציל בד"נ, כיון דליכא צירוף ביניהם. והריטב"א פ"י באופ"א בשם תוס', ע"ד פירוש הרמב"ן, דקו' הגמ' היא דנדרוש קרא על מיתה, דל"מ בנפשות עדות מיוחדת, ולא לענין הצלה, דבזה נמעט דיהני, כמו דממעטי' לענין ממון ע"ש. אמנם, נראה דאף לד' הראב"ד דבעדות מיוחדת הפסול פוסל את כל העדות, היינו דוקא בראה מחלון זה וכו', והיינו דינא דרב נחמן בסוגין, וכמש"כ הראב"ד דמיירי בהלואה אחת, אבל בדינא דריב"ק, דיבואר לקמן דל"ה אלא שני עד אחד, ול"ה צירוף דהא כל עד מעיד על מעשה אחר, ורק דכיון דתרווייהו ידעי' שיש חוב ממון של מנה להכי מחיבינן ליה, כדיבואר, ה"נ לא יהא בזה דין נמצא קו"פ. וכך מפורש בראב"ד, דהא זהו תירוצו דבעי' לדינא דר"נ לענין דהפסול פוסל, דזה לא נאמר בדינא דעדות מיוחדת בהלואה אחר הלואה דריב"ק, ומפורש כדברינו. וכ"ה להדי' במאירי בשם גדולי המפרשים, דהיינו הראב"ד, וכ"כ באחיעזר (ח"א סימן כה סק"ב) [אמנם, הקצות נקט בדעת הראב"ד דכ"ה גם בדינא דריב"ק דהלואה אחר הלואה, אך כבר תמה באחיעזר שם על דבריו ע"ש], וע"ע בנתיבות וקצות בסימן ל סק"ד שנחלקו בזה, דהנתיבות ס"ל דאם מהני עדות מיוחדת בקנס הוא דווקא מחלון זה כו' אבל בשני מעשים אין מצטרפין, והיינו כנ"ל דכיון דבזה לא ידעי' העובדה מב' עדים ל"ש קנס. אמנם, הקצות כ' דגם בזה מהני, ומתאימים הדברים לקצות, לשיטתו, לפנינו שנקט דגם בדינא דריב"ק חשיב צירוף לשני עדים, שהרי כ' דגם בדינא דריב"ק יהיה בזה הדין דנמצא קו"פ פוסל, והיינו דס"ל דהוי ככת אחת, אולם מהראב"ד הנו' נראה דלא כדבריו, וכמש"נ.

ובזה מיושב היטב דה"נ חלוק דין עדות מיוחדת לריב"ק מדינא דרב נחמן בסוגין, דלריב"ק הלואה אחר הלואה מצטרפים, ולא מקשינן דא"כ תציל בד"נ, וכמו כן, התוס' הקשו כאן על עדות מיוחדת דנימא משפט אחד, ולא הקשו כן על דינא דריב"ק דנימא משפט אחד. והיינו דלריב"ק הפי' הוא דהוי חצי ולא כת שלימה, דלריב"ק בממון לא בעי' כת אחת של ב' עדים, אלא אם ב"ד שומע מב' עדים על חיוב ממון דאמנה בעלמא תרווייהו קמסהדי, דלכ"ד יש עדות של ב' עדים שהוא חייב מנה, סגי בכך. אף דל"ה הכא צירוף לכת של ב' עדים וליכא ב' עדים על המעשה אלא על התוצאה, מ"מ כיון דאיכא ידיעה מב' עדים סגי לריב"ק, משא"כ בתרי חלונות, דמצטרפין בממונות לרב נחמן, הפירוש דעדות כזו נחשבת שפיר לכת שלימה, והרגיש בזה בשעורי הגרש"ר בעמוד ש, ע"ש.

ויל"ע בשיטת הרמב"ם שהביא בהל' עדות פ"ד ה"ב דעדות מיוחדת דמהני בממון בגוונא דשתי ראיות בשני מעשים, ולא הזכיר את דינא דר"נ בראה מחלון זה, ולכאורה הוי כל שכן דמהני. וכן בטשו"ע בסימן ל ס"ו הביא את דינא דריב"ק, וכ' הסמ"ע סק"כ דלא הביא הא דראה מחלון זה דהוי כל שכן מב' מעשים דיב"ק. וצ"ע, דלדברינו הוי ב' דינים, והכא בדינא דר"נ הו"ל כת אחת, והרי נ"מ לדינו של הראב"ד בנמצא אחד מהם קו"פ אם פוסל את כל העדים, א"כ היו הר"מ וטוש"ע צריכים להביא את ב' האופנים של עדות מיוחדת, וגם גוונא דראה מחלון זה כו' דמהני בד"מ. ואכן, הרי"ף והרא"ש הביאו תרווייהו, וניחא היטב עפ"מ שנתבאר דתרי דיני ניהו, ובנתיבות בסי' ל כ' בשיטת התומים דבעדות מיוחדת בב' מעשים מהני רק

מדברנן, משא"כ בראה מחלון זה כו' הוי מהתורה, ובדברי הראשונים בסוגין מפורש דתרוייהו דאורייתא.

והנה, בד"נ אי אפשר לפסוק עפ"י עדות מיוחדת, ואין מצטרפין להיות כת אחת והוי שני עדים יחידים, ורק לגבי להכניסו לכיפה מהני גם שני עדים יחידים, ולכן בזה לא מקשי' דמשו"ז בד"נ יציל, דאין מצטרפים להציל בד"נ. ונראה מוכרח כן, דעי' בבית הלוי (ח"ב סימן לט סק"ח) שדקדק מלשון הר"מ פ"ד מרוצח ה"ח דגם בשני מעשים מצטרפין העדים לענין להכניסו לכיפה, וכ"כ בחי' רבי מאיר שמחה בסנהדרין לג [ודלא כמש"כ בבית יצחק אב"ע ח"א סימן מג דלא יצטרפו להכניסו לכיפה]. והכס"מ הנ"ל כ' להדי' דגם בב' מעשים בהרגו גוה"ד פטור, וציין לר"מ הנז' בבית הלוי דבתרוייהו מכניסין אותו לכיפה. והרי בכה"ג ודאי דל"ה חפצא דעדות אחת, וכדפי' לעיל דבשני מעשים ל"ה צירוף, וע"כ דמהני לענין להכניסו לכיפה ולא בעי' לצירוף, כיון דל"ה פסק ב"ד, ולהכי לא מקשי' דתציל בד"נ דהא מכניסין אותו לכיפה, כיון דזה ל"ה פסק ע"פ העדות מיוחדת וכמש"כ.

ובזה מבוארים דברי הריטב"א והראב"ד, דהריטב"א כ' דסוגין דר"נ אתי אפי' לרבנן דריב"ק, והיינו דהכא עדיף ומשום דנעשה לכת אחת, וכדפי', והביא מהראב"ד דנ"מ בנמצא א' קו"פ דפוסל, היינו דדוקא אם נעשה לכת אחת פוסל את כולם. והביאור בזה הוא דהיכא דהוי מב' חלונות כיון דהוי ראייה על מעשה אחד שפיר חשיב צירוף והוי ככל ב' עדים ומהני בממון, ולכן בזה מסתבר כדברי הקצות, דיהיה בזה דין נמצא קו"פ דפוסל כולם, כיון דחשיב צירוף בראייה. אמנם, בדינא דריב"ק דהוי שני מעשים, בזה י"ל דלא חשיב צירוף לעדות אחת, אלא דמהני בממון כיון דידעי' התוצאה דאיכא חיוב מנה, אבל מ"מ ל"ה עדות אחת, ולכן לא יהיה בזה דין קו"פ. וזה דלא כקצוה"ח בסימן לו סק"ב, שנקט דגם בזה יהיה דין קו"פ, וכבר השיגו האחיעזר ח"א סימן כה אות יב, דבזה ליכא צירוף, וגם הראב"ד שהביא הקצות הרי דקדק דוקא דהלוואה אחת היא, דבזה דוקא יש דין דקו"פ, וכמש"נ לעיל. ודבר זה מוכרח מעיקר הסוגיא, דהרי מקשי' על ר"נ דבד"נ תציל, ואמאי לא מקשי' כן בסנהדרין שם על דינא דריב"ק, וכן התוס' הקשו הכא דנימא משפט אחד, ואמאי לא מקשו כן על ריב"ק, וע"כ דלריב"ק לא חשיב עדות מצורפת וכדפי'.

והריטב"א בסוגיא הקשה דמאי חידש ר"נ הלא זהו דינא דריב"ק, ותירץ דר"נ קאי כרבנן, היינו דמחלון זה וכו' מהני גם לרבנן, וכמש"נ. ובתי' השני הביא הראב"ד דהנ"מ היא דיהא בזה דין קו"פ, והריטב"א חולק, וכפי המבואר לד' הראב"ד בדינא דר"נ דמחלון זה, איכא לצירוף לכת אחת ומש"ה יש בו דין נמצא קו"פ, משא"כ בדינא דריב"ק וכנ"ל, אולם הריטב"א ס"ל דגם בראה מחלון זה לא חשיב צירוף לענין דין נמצא קו"פ.

והנה, במאירי בסנהדרין ל. כ' גבי ע"א שהעיד על הלוואה ואח"כ בא עד אחד על מנה שני, אע"פ שמצטרפים לפי ריב"ק, מ"מ הואיל ונשבע כבר נפטר מעדותו של ראשון ולא יצטרפו, ועד שני על מנה הוא מעיד. ועי' בפת"ת סימן לט סק"ט שהביא כן בשם זכרון יוסף, והביא חולקים, והסיק דכשבא השני חוזר וניעור עדות הראשון להוציא ממון. ובד' המאירי נראה דס"ל דלריב"ק מצטרפין רק לחיוב הממון ולא על המעשה עצמו ולא חשיב חפצא דב' עדים, ולהכי אם נשבע

נפטר. ונראה דהמאירי לשיטתו בסוגין, דעי' במאירי לפנינו שכ' על קו' הריטב"א הנ"ל דמאי חידש ר"נ והא כ"ה לריב"ק, דנ"מ במנה מניתי לך בפני פלוני ופלוני דהוחזק כפרן, ואף במנו לו סתם וראה אחד מחלון זה ואחד מחלון זה, אם אמר להד"ם דהוחזק כפרן. ומבואר דדוקא בכה"ג הוחזק כפרן, אבל בעד אחד מעיד על מנה ביום זה ועד אחד על מנה ביום אחר ל"ה צירוף, כיון שאין מעידים שבתורת הלוואה מנה לו, והיינו דאז הב' עדים הם על חיוב מנה וה"ד במעידים על חיוב מנה, אבל כשלא מעידים על חיוב מנה והחיוב הוא רק מחמת הוחזק כפרן-בזה מודה ריב"ק דבשני מעשים לא מצטרפים, כיון שאין עדות על חיוב ממון, ובעד אחד מחלון זה וכו' דהוי מעשה אחד מהני צירוף להחזיקו כפרן, וזה דין דר"נ דדוקא במעשה אחד מב' חלונות הוחזק כפרן. וניחא המאירי לשיטתו לחלק בין עד מחלון זה וכו' להיכא דהוי עדות מיוחדת בגוונא דריב"ק, וע"ע בפ"י הר"י קרקושא, הועתק בשיטות קמאי כאן, דמבואר כד' המאירי.

ובטור בסימן לו כתב בשם הרמ"ה דצירוף העדים לדין קו"פ מהני בין בראייה ובין בהגדה, ובראו אחד מחלון זה וכו' שפיר מצטרפין בהגדה תוכ"ד, והא דאמרי' כשאומר שבא לראות אינו פוסל זה דוקא אם לא העידו ביחד בב"ד בתוכ"ד, אבל אם העידו יחד בתוכ"ד אפילו אם אומרים שלא באו אלא לראות ואפי' לא ראה זה את זה ונמצא אחד מהם קו"פ עדותן בטילה, דהא עיקר קרא בשעת הגדה קאי, הלכך לא שנא נצטרף עמהם קרוב או פסול בשעת ראייה להעיד ולא העיד עמהם בשעת הגדה ולא שנא נצטרף עמהם בשעת הגדה ולא בא להעיד בשעת ראייה או שלא ראו כאחד עדותן בטילה ע"כ. והעיר בגבורת ארי כאן ד"ה והוא, דישי ליישב כן שיטת רש"י, דאה"נ סגי בצירוף דראייה לפסול מדין קו"פ, אך כוונת רש"י היא דהיכא דלא הצטרפו בראייה כגון שראו משני חלונות או שאחד מהם לא כיוונו להעיד, דבזה מ"מ מצטרפין בהגדה בתוכ"ד. והיינו דלרש"י מהני צירוף ראייה לדין קו"פ, ומהני גם צירוף בהגדה, ובקצוה"ח (סימן לו סק"ב) כ' דמתנ' ו: מיירי בדיני נפשות, ולהכי אין מצטרפין בהגדה אח"כ שהיתה כדי דיבור. ודברי הרמ"ה מיירי בד"מ, דבזה סגי בצירוף בהגדה דגם בעדות מיוחדת כשר, וקולתו היא חומרתו, ושפיר כיון דעדות מיוחדת כשרה בד"מ מהני הפסול לפסול את כל העדות, עכתו"ד [ועי' ברמ"ה סנהדרין ט. שהביא את דינו על ד"נ, אך ברמ"ה שלהי ב"ב הביאו על ד"מ]. אך צע"ג, דלדברי הקצות אמאי כ' הרמ"ה דבעי' שתהא הגדה תוכ"ד, הא סגי במה דמצטרפין בעדות מיוחדת בשעת הראייה. ולכאורה י"ל בד' הרמ"ה, דס"ל כריטב"א דה"נ בעדות מיוחדת בממון ל"ח צירוף, ובאיכא אחד פסול אינו פוסל כולם, וזה הוא שכתב דמ"מ אם הוי הגדה תוכ"ד מהני לצרפם לכת אחת, ובזה פוסל קו"פ, אך הקצות נקט דהרמ"ה כראב"ד, דגם בעדות מיוחדת בראייה פוסל את כל העדות. אכן נ"ל דגם לקצות איכא נ"מ רבת, דכבר הערנו לעיל בדין נמצא קו"פ, דפוסל את כל העדים דנתפשט הפסול בכלול, כלשון בעה"מ ורע"א ועוד כדמשמע בראב"ד דלא מחלקי' העדות. ונראה דלראב"ד לשיטתו, שכ' דבד"מ דעדות מיוחדת כשרה ה"נ בנמצא פסול את כל העדים, אך ל"ש בעדות מיוחדת טעמי' דהראב"ד דלא מחלקי' העדות, דהא העדים מוחלקים הם, וקו"פ פוסל רק מצד דנתפשט הפסול בכלול. אך י"ל דכיון דבהגדה הוי תוכ"ד, שוב שייך טעמי' דלא מחלקין העדות.

ועוד נראה דהקצות לשיטתו, דנקט בד' הראב"ד דגם בעדות מיוחדת בב' מעשים, כריב"ק, דמצטרף לדין קו"פ וכנ"ל, ולהכי כשהקצות פי' ברמ"ה כראב"ד היינו גם בעדות מיוחדת דריב"ק, דהוי ב' כתות של עדים בב' מעשים, ושפיר י"ל דאה"נ בעד אחד בכל חלון שפיר, כיון דמצטרפי בממון לעדות מיוחדת, יש דין קו"פ אפי' בלי הגדה בתוכ"ד, כדכ' הקצות. אבל בשתי כתות עדים דבראייה הוי ב' כיתות עדים חלוקות בעינן לצירוף בהגדה אחת, וכל שכן בעדות מיוחדת דריב"ק דבזה כיון דהוי הלואה אחר הלואה, בעי' להגדה תוכ"ד בכדי לצרפן לעדות אחת, ומדויק לשונו של הטור בשם הרמ"ה שלא ראו זה את זה, ומשמע דהוי בב' כיתות עדים [והתוס' בסוגין ד"ה תניא כבר חילקו בין עד אחד מחלון זה וכו' לשני כיתי עדים, הרי דבכת מחלון זה וכו' גרע, כיון דכל כת חולקת לעצמה העדות], ובזה דוקא כ' הרמ"ה דבעי' שיהא צירוף בהגדה בתוכ"ד, וכל שכן בעדות מיוחדת דריב"ק, דבזה בעי' לצירוף דתוכ"ד בהגדה לעשותן לעדות אחת לדין קו"פ וכמש"נ.



בדין עדות בדבר שבערוה

במסכת גיטין ב: מקשה הגמ' לענין שליח המביא גט ונאמן לומר בפני נכתב ובפני נחתם הגט כתיקונו, הא איתחזק איסורא דאשת איש "והוי" דבשב"ע ואין דבשב"ע פחות משנים כו'. ומבואר במפרשים דהחידוש בסוגיא הוא דסד"א דכיון דהוי גלוי מילתא בעלמא אם הגט נעשה לשמה ל"ח דבשב"ע, והבית יעקב והרע"א ביו"ד סימן טו ס"ג אכן דנו לפי האמת דאמאי הוי דבשב"ע, הא הנידון לגבי הגט הוא אם הוא נעשה לשמה, ונמצא דבקו' הגמ' דמקשי' דהוי דבשב"ע עיקר הקושיא היא לומר דחשיב הכא דבשב"ע. ובאחיעזר (ח"א סימן יד סק"ב) כ' דכתיבת הגט לשמה היא עצם היות הגט, דבעינן לשמה, והעדויות בהוית הגט הוי דבר שבערוה, ועוד כיון דעדויות בפ"נ היא בעת מסירת הגט הוי דבשב"ע וכו'. וכ"כ באב"נ (או"ח הל' תפילין סימן יח בהגהה) דכתיבת הגט הוא תחילת הגרושין. וכ"נ לשון הגאונים (ר"ש בן חפני) בהוצאת מקיצי נרדמים קובץ על יד ח"י"ז דהכתיבה היא ממעשה הגרושין, ולהכי הוי דבשב"ע. ונבאר הדברים.

הנה בחמד"ש (אב"ע סימן יח אות ד) הביא מהנתיבות דבקדושין וגרושין בעי שנים כמו בממון, כיון דבקדושין הוי ענין ממון דנעשית שדה הבעל, וז"ל: "לכך נראה דבקדושין וגירושין אפי' לאביי לא מהימן ודוקא באשתך זינתה דאין בו רק איסור ואין מוציאין אותה מרשות מי שהיא והוי כמו נתנסך יינך דס"ל לאביי דנאמן משא"כ קדושין דדמי לקנין שדה דנעשית שדה של בעל ונקנית לו ממש כקנין שדה דכתיב ביה קיחה כקיחה דשדה עפרון וכשם שאין ע"א נאמן לומר מכרת מטלטלין שלך כיון דבא להוציא המטלטלין מרשות מי שהיה מקודם כמו כן אינו נאמן לומר להאשה מכרת עצמך או נמכרת ע"י אביך או ע"י שלוחך וכן בגירושין דהוי כמו קונה עצמה מרשות מי שנמכר לו וכו'" עכ"ל הנתיבות במכתב לחמדת שלמה שם, והדברים מחודשים, ובפשטות חומר עריות מחשיבו לדבר שבערוה להצריך ב' עדים, אך הנתיבות כ' דעדויות בערוה חשיב כעדויות בממון. והחמד"ש בתשובה להלן שם הסכים עם דבריו, ורק כ' דמהגמ' כאן דפרכי' מצד דהוי דבר שבערוה ולא מקשי' דהוי דבר שבממון לא משמע כן.

ונראה שכוונת הנתיבות היא דאין בדבריו הגדרה דאשה הוי כממון והוי כעדות ממון, דהא הראשונים כתבו בריש מסכת גיטין דאין האשה ממון הבעל וליכא דין טענינן, דהבעל אינו בע"ד על האשה, ושעבודי האשה לבעלה הם מדין האישות ולא דין ממוני שהיא של בעל. אלא כוונת הנתיבות היא להגדיר דעדות בדבשב"ע דבעי ב' עדים אינו מחמת חומר איסורו, דהוי חייבי מיתה, דלהכי נימא דבעי ב' עדים, דמצד זה הוא נידון כאסורין וסגי בע"א, ומה דהוי עונש מיתה אינו סיבה להצריך ב' עדים, וחזי' דע"א נאמן לומר על פלוני שחילל שבת או אכל חלב ולחייבו מיתה, וכן בנדה, דנאמנת מדין עד אחר, ולרוב הראשונים נדה נחשב כאיסורין, וכמבואר בגיטין ב, ב. הרי דאין חומר האיסור סיבה להצריך ב' עדים, ובזה חידש הנתיבות דהא בדבר שבעררה ילפי' דבר דבר מממון היינו דכמו בממון להוציא בעי ב' עדים [והיכא דלא הוי להוציא, כגון באבידה, כ' הריטב"א והר"ן בחולין צו דע"א נאמן לומר כליו של פלוני הם, הרי דרק להוציא ממון בעי ב' עדים. ומשה"ק בשמעתא ו-ג מהגמ' ב"מ כח סימנין וסימנין וע"א יניח, פשוט דשם דאיכא ב' בעלי דינים בעי ב' עדים להכריע ככל עדות ממון]. ועי' במהרי"ק (שרש עד) שכ' כד' הראשונים, דע"א נאמן בדבר שבעררה היכא דלא איתחזק, דכיון דילפי' מממון דון מינה ומינה - ומה התם להוציא ממון מחזקתו בעי ב' עדים אף להוציא מחזקתה וכו'. והיינו דבאיסורין דמעיד על הדבר סגי בעד אחד, אף דעי"ז הבעלים יפסידו ממון באומר דהם מאכ"א וכיוצא, אבל עיקר עדותו היא על הדבר עצמו, משא"כ בממון, דמעיד על בעלות הממון וכיוצא, בעי ב' עדים דמעיד לחייבו ממון, ובזה ילפי' בדבשב"ע הוי כממון ובעי ב' עדים, מכיוון דהעדות מתייחסת לשאלה אם היא אשת איש או פנויה וכיוצא, ולהכי בעי ב' עדים. ובזה חידש הנתיבות דהוי כממון, כיון דבמעיד שהיא אשת איש של פלוני, ובמעיד שנתגרשה הוי של עצמה, ולהכי נחשב כעדות להוציא ממון דבעי ב' עדים, דכיון דמוציא אשה מבעלה בזה בעי ב' עדים, דזה חשיב כהוצאת ממון.

ומצינו עוד בראשונים את המושג דלהוציא אשה מבעלה הוי כהוצאת ממון, ראה ברשב"א קדושין ס, ב שכ' דבמכחישין זה את זה בקדושין היא נאמנת ובגרושין הוא נאמן שהמוציא מחבירו עליו הראיה וכו'. וכן ברשב"א ביבמות כד: כתב גבי אין דבר שבעררה פחות משנים, אלמא אין מוציאין מבעל אלא בעדים ולכן בנטען בכיעור אין מוציאין מבעל. ובכמה אחרונים בכתובות ט כתבו דלהכי יש בדבשב"ע דין ברי כמו בממון [כמש"כ הרא"ש מהר" יונה, דבאומרת ברי שנאנסה כיון דהוא טוען שמא היא נאמנת ככל ברי ושמא, ותמהו דהרי הוי ספק באיסור ומ"ש כאן דין ברי ושמא? אע"כ כמבואר, דכיון דאתי להוציא אשה מבעלה, הוי כעדות ממון ושייך דין ברי ושמא], ועד"ז מצאתי בתשובה מהנתיבות לרע"א (הובא בשו"ת רע"א ח"ה סימן פט [והועתק במהדו' הר"ש אריאלי בתשובות קמא סימן קג]) וז"ל: "בתו"ד דכל שבאה להוציאה עצמה מחזקת בעל הוי כמוציא ממון מחזקתו דמה לי במוציאה עצמה מחזקתה או ממון מחזקתו ועל זה נאמר הגזירה שוה דדבר דבר" עכ"ל, ולהדי' בדברי הנתיבות כמש"כ דמחמת דמוציאה מבעלה הוי כהוצאת ממון.

ובתשובה שם לרע"א הוסיף הנתיבות דבר מחודד וז"ל: "ומה"ט אף למאי דס"ד דהש"ס דע"א נאמן במיתת הבעל מדאורייתא מ"מ בגרושין אינו נאמן כיון שבא להוציא עצמה מרשותו בעודו

בחיים, משא"כ במיתת הבעל כשיש ע"א דאם הוא בחיים אינה מוציאה עצמה מחזקתו מדאורייתא דהיא עדיין שלו, רק דהעד מעיד שאין לה חזקה ומותרת והיה ס"ד דהש"ס דלא הוי רק כשאר איסורים דנאמנת דהא אם יבוא בעלה תהא מותרת לו מדאורייתא, ודחי הש"ס דמ"מ דמי להוצאת דבר מחזקתו ע"כ. ולכאורה, כוונת הנתיבות היא ליישב את הקו' העצומה להך מו"מ ביבמות פח. דע"א נאמן על מיתת הבעל, ולכאורה ה"נ במעיד שנתגרשה. אולם, א"כ זה צ"ע, דהרי במשנה בכתובות כב א, גבי אמרה אשת איש הייתי ונתגרשתי דהפה שאסר וכו'. וכבר עמד הרע"א בכו"ח תניינא קונטרס נטעי כרם שלמה סימן ט והועתק ברע"א קדושין סה: הק' דתיפ"ל מדין ע"א [וכן הקשיתי לרע"א שו"ת קמא בהשמטות דשויה אנפשי' ל"ה דבשב"ע, א"כ תהיה נאמנת מדין ע"א]. עכ"פ, זה ניחא בדברי הנתיבות דלהעיד שהיא גרושה לכ"ע בעי ב' עדים, אבל להעיד שמת הבעל סד"א דממנ"פ אינו נחשב עדות להוציא אשה מבעלה - דאם הבעל מת הרי בלא"ה ל"ה ברשותו, ואם האמת היא שהבעל חי הרי בדין נשאת ברשות הבעל, ואם הבעל חוזר הרי מהתורה חוזרת לבעלה הראשון. אלא דלמסק' ס"ל דנחשב להוציא כיון דמעיד שמת בעלה ויכולה להנשא הוי כהוצאת דבר מחזקתו. עכ"פ דברי הנתיבות הם סיוע למבואר, דרק כשמעיד להוציא מבעלה בזה בעי' ב' עדים וכדפי'. וכ"כ הדברי חיים בתשובה דיני אישות סימן יג ד"ה ולפ"ז שכ' דבתרי ותרי לא מהני הברי דלהוציא אשה מבעלה הוי כהוצאת ממון ובתו"ת אין מוציאין ממון ממוחזק ועי"ש. ובזה מבוארין דברי האחיעזר הנ"ל, דהחידוש בסוגיא דהגט עצמו הוי דבשב"ע, והיינו דכיון דהגט הוא הכורת והמוציא אשה מבעלה להכי בעי עדות כבדבר שבערוה.

ואכן, בספר שיטות קמאי נדרים פ"ק בסוגית יש יד לקדושין עמוד מ (הועתק מתש' חכמי פרובינצא שהביא מהקדוש מטרי"ש) דכמו שבממון צריך שני עדים להוציא מיד המוחזק ולהביא ביד התובע ה"נ בקדושין צריך להו שני עדים להוציא האשה ולהביאה ברשות הבעל, וכן בגרושין צריך שנים להוציא האשה שהיא ברשות בעלה להביאה ברשותה וכו', ומפורש דהא דאין דבשב"ע פחות משנים הוא משום דחשיב להוציא אשה מבעלה כהוצאת ממון עי"ש.

והנה ידועה קו' הרע"א בתשו' קכד ובריש גיטין בסתירת דברי תוס' שם, דס"ל בד"ה הוי דבשב"ע דבלא איתחזק גם דבשב"ע ע"א נאמן, וסותר לתוס' להלן שם שהק' דאם ע"א נאמן באיסורין אף באיתחזק ולא בידו אמאי איצטריך וספרה, ותי' דסלקא דעתך דנדה הוי דבר שבערוה. הרי דאף דבנדה ליכא חזקת איסור לתוס' שם, שכ' דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, מ"מ אם הוי דבשב"ע אינה נאמנת, והאריכו הרבה בזה. אך לדברינו נראה דבר חדש, דלהך סלקא דעתך דנדה הוי דבשב"ע, שונה הטעם בהא דבשב"ע בעי' ב' עדים, דהטעם הנ"ל ל"ש בנדה, דהא אין עדותו להוציא אשה מבעלת כהוצאת ממון, דהא נדה הוי לבעלה ורק אסורה באיסור נדה. א"כ להך ס"ד דנדה נחשב כערוה להצריך ב' עדים [והרשב"א בחולין י: ס"ל כן לפי האמת, דנדה חשיב עדות בדבשב"ע] היינו משום דחומר איסורה נותן לה דין דבשב"ע, דבעריות מחמת האיסור יש בה דין דבשב"ע, ובנדה הוי איסור עריות דיש בהם דין יהרג ואל יעבור, כמבואר בריטב"א בפסחים ועוד. וא"כ לפי הך ה"א נראה דגם לתוס' בדבר שבערוה בעי' ב' עדים גם בלא איתחזק, דכיון דהטעם דהוי ערוה הוא מחמת חומר איסורה אין

טעם לחלק בין איתחזק ללא איתחזק, ושפיר כ' התוס' דבעי ב' עדים. אכן, למסק' נדה ל"ה דבשב"ע ומשום דגדר עדות בדבשב"ע הוא מחמת דמוציא אשה מבעלה, ובוה נקטו הראשונים לחלק דרך באיתחזק איסורא בערוה בעי ב' עדים, היינו כיון דהנידון הוא להוציא את הערוה מחזקתה ולהוציאה מבעלה, להכי בעי ב' עדים דאז מקרי דבשב"ע. וזה מש"כ התוס' דסד"א דלהתיר סגי בעד אחד, והיינו דבהך גוונא דמעיד על כשרות הגט ל"ח דעדוהו להוציאה מבעלה, אבל להעיד על גרושין עצמם, דהוי להוציא מבעלה, בזה ודאי בעי ב' עדים, כדמוכח בכתובות כב ולהלן סג וכן"ל.

ובזה נראה לבאר הא דכ' הרע"א בתשובה קכד דיבמה לשוק הוי דבר שבערונה, כמו שמוכח בגמ' גבי עד אחד ביבמה, והביאו את דברי המרדכי בפ' מצות חליצה שכ' ביבמה לשוק דהוי ערוה משום דאין קדושין תופסין בה, ונראה דהכוונה היא דכיון דאיכא זיקה ומש"ה לא תפסי קדושין (עי' בסוטה יח: דהזיקה הוי אישות ומש"ה בוינתה אסורה ולא מחמת אישות המת), א"כ הוי דבשב"ע דהוי כמו שמפקיע מבעלה. ואכן, הנתיבות בתשובה הנ"ל בחמדת שלמה כ' כן להדי', דלהעיד על יבמה לשוק הוי להוציא מזיקת היבם והוי כלהוציא ממון. וכ"כ באב"נ (אב"ע ח"א סימן קב סק"ב) וז"ל: דקנין אישות שיש לבעל באשתו הוא דומה לקנין ממון וכו', וע"כ ע"א המעיד להתיר יבמה לשוק חשוב דבר שבערונה מאחר שהיבמה קנויה ליבם אלא שאינה גמורה לאישה כמו הארוסה לבעלה מ"מ קנינו הוא כו', ע"כ כשמעיד להוציא היבמה מרשות היבם חשיב ג"כ כמו הוצאת ממון וכו', וכ"כ באב"נ בחו"מ סימן קלט עי"ש. ובוה יש לבאר הרמב"ן ורשב"א כתובות כג שכ' בד' ר"פ בקדושין סה דבמקדש בע"א חוששין לקדושין דל"ל אין דבשב"ע וכו', ונראה דה"ד לגבי קדושין אבל בגרושין להוציא אשה מבעלה מודי דהוי דבשב"ע ובעי ב' עדים.

והנה הנובי"ק (אב"ע סימן יא) הסתפק אם ע"א נאמן להתיר להחזיר סוטה לבעלה שאין כאן אלא איסור לאו וכו'. והאב"מ בסימן י סק"ב תמה דמקור דינא דבשב"ע בעי שנים הוא גבי איסור סוטה, דילפי' מקרא דכי מצא בה ערות דבר, ויליף דבר דבר מממון, ועוד דנסתר מקדושין סו, א דאמרי' דהוי דבר שבערונה גבי אשתך זינתה דרבא אמר דלא מהימן משום דאין דבשב"ע וכו'. ובאחיעזר (אב"ע ח"א סימן ו אות ה) ביאר דלהעיד על אשה שזינתה לאוסרה על בעלה זהו עיקר דבשב"ע, וכמו שאין מוציאים ממון רק עפ"י שני עדים כמו כן אין אנו יכולין להוציא אשה מבעלה רק ע"י שני עדים, ואף שהאיסור מצד עצמותו אינו דבשב"ע, מ"מ כיון שנצטרך להוציא על ידו אשה מבעלה מקרי דבר שבערונה וכו'. אבל בסוטה אחר קנוי וסתירה דהיא נאסרת לבעלה ע"י קו"ס שוב מועיל ע"א לענין איסור זונה, כיון דע"י איסור זה אין אנו מוציאים אותה מבעלה, דבלא"ה לאפוקי קיימא ע"י קו"ס, והוי איסור זונה כמו שאר איסורים. ולהלן ביאר דספק הנובי"ק הוא היכא שכבר יצאה מתחת בעלה ואנו דנין להתיר איסור לאו דמחזיר סוטה ע"י ע"א, שפיר נוכל לומר דכיון דאיסור זה לא חמיר משאר איסורי לאוין ואין בו בעצמותו דבשב"ע נאמן ע"א וכו' עכ"ד. ודבריו מסייעים למש"נ [וברע"א קכג שם מבואר במכתב מהנתיבות דסוטה לבעלה הוי דבשב"ע, מחמת דטומאה כתיב בה כעריות עי"ש]. וע"ע באבני מילואים (סימן מו סק"ה) דכ' לשי' הר"מ סנהדרין פט"ז ה"ו דע"א נאמן להעיד דאשה זו גרושה או זונה לאוסרה לכהן, ול"ח דבשב"ע, דה"ד קודם שנשאת לכהן, אבל אם כבר נשאת

לכהן הוי דבשב"ע, כיון דבזה הוא מוציאה מבעלה, והאחיעזר בח"א הביא דבריו, ולהדי' כמש"נ, דחומר דבשב"ע הוא מה שמוציאה מבעלה וכמש"נ.



אוצר חקר ועיון

ברכות שמונה עשרה כנגד סדרן של נביאים ♦ זיהוי שבטו של כל
שופט ♦ מחלוקת רבי חיים מבריסק והחזו"א בסברת אשו משום חציו
בשיטת הרמב"ם

הרב חיים מצגר

ברכות שמונה עשרה כנגד סדרן של נביאים

בראשית ימי בית שני, קמה לעם ישראל 'כנסת הגדולה'. אנשי כנסת הגדולה היו סוף לאנשי תורה שבכתב וראש לאנשי תורה שבעל פה. חכמים אלו חתמו את כתבי הקודש, וקבעו נוסח לברכותיהם ותפילותיהם של ישראל^(א).

רבותינו הראשונים והאחרונים בפירושיהם לתפילה הראו כיצד סידור התפילה מבוסס על כתבי הקודש, והיאך לשונותיהם של הנביאים מוטבעות בנוסחי התפילה והברכות^(ב).

האיר ה' את עיני, ומצאתי כי גם המבנה הכללי של תפילת העמידה מיוסד על סדרן של נביאים. כך שמפעליהם השונים של אנשי כנסת הגדולה שלובים ואחוזים זה בזה, ועריכת התפילה ממשיכה את מפעל חתימת התנ"ך.

תפילת שמונה עשרה נחלקת בעיקר לשלושה חלקים: שלוש ברכות ראשונות של שבח, שתיים עשרה אמצעיות של בקשה, ושלוש אחרונות של הודאה וריצוי^(ג).

במאמר שלפנינו נראה כיצד שלוש ברכות ראשונות מקבילות לשלושת הנביאים ירמיה יחזקאל וישעיה, שתיים עשר אמצעיות מקבילות לספר תרי עשר, ושלוש אחרונות מקבילות לספרי אמ"ת – איוב משלי ותהילים^(ד).



ברכות ראשונות

תפילת העמידה פותחת בשלוש ברכות; אבות, גבורות וקדושת השם. אף בספרי הנביאים יש לנו 'שלושה נביאים' (כלשון הגמרא ברכות נו ע"ב ע"פ צל"ח ודק"ס^(ה)): ירמיה, יחזקאל וישעיה.

הסדר הכרונולוגי הינו ישעיה ירמיה יחזקאל, וכן הוא סדר הספרים במסורה^(ו). לעומת זאת, הברייתא המוזכרת במסכת ב"ב (יד ע"ב) נוקטת בסדר ירמיה יחזקאל ישעיה, וזהו הסדר שנעניין בו כעת.



(א). ראה ברכות לג ע"א, בבא בתרא טו ע"א.

(ב). בייחוד בולט בדרך זו פירוש האבודרהם.

(ג). ראה ברכות לד ע"א.

(ד). יודגש כי אין הכוונה שלשונן של הברכות נלקחה בדיוק מספרים אלו, אלא שקיימת התאמה בין הברכה לבין רעיון המופיע בספר שכנגדה. בחלק מן הספרים הראנו על הרעיון הכללי של הספר, וכמעט בכל הספרים הראנו לפחות על אחד הרעיונות המרכזיים שבספר.

(ה). דק"ס הכריע כנוסח כתי"מ, וקיימות נוסחאות נוספות.

(ו). ראה בהפניות שציין הרב דוד יצחקי, אור ישראל מח ע' רכד.

מגן אברהם – ספר ירמיהו

ספר ירמיהו 'כוליה פורענותא' (ב"ב שם), ואף על פי כן, קיימות בו גם נבואות נחמה מרגשות. המקום המרכזי של נבואות הנחמה בספר ירמיהו הינו בפרקים ל - לג.

'מגילה' זו של נבואות נחמה פותחת בפסוק: "כִּי הִנֵּה יָמִים בָּאִים נֹאֵם יְקֹנָק וְשִׁבְתִּי אֶת שְׁבוֹת עַמִּי יִשְׂרָאֵל וַיְהוּדָה אָמַר יְקֹנָק וַהֲשִׁבְתִּים אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְרָהָם וַיְרַשׁוּהָ" (ירמיה ל ג), ומסיימת בפסוקים: "כֹּה אָמַר יְקֹנָק אִם לֹא בְרִיתִי יוֹמָם וּלְיָלֵה חֲקוֹת שָׁמַיִם וְאָרֶץ לֹא שְׁמַתִּי: גַּם זֶרַע יַעֲקֹב וְדוֹד עֲבָדֵי אֱמָאס מִקְּחַת מִזְרְעוֹ מִשְׁלִים אֶל זֶרַע אַבְרָהָם יִשְׁחַק וַיַּעֲקֹב כִּי אֲשׁוּב אֲשִׁיב אֶת שְׁבוֹתֵם וְרַחֲמַתִּים" (שם לג, כה - כו). הרי שנחמות ירמיהו נאחזות ומשתרשות בזכות אבות.

יתר על כן, עניין זכות אבות וברית אבות הוזכר בספר ירמיהו לאין ערוך יותר משאר ספרי נביאים אחרונים. בכל הספר ירמיהו מזהיר על חיוב שמירת ברית האבות ומתריע על כך שבעוונות מפסידים את ארץ האבות ומבטיח שלעתיד תחודש ברית האבות.

ניתן להראות את הנקודה הנזכרת במספרים: התיבה 'אבות' הוזכרה 80 פעמים בנביאים אחרונים, מתוכם 47 בירמיה. רובם בהקשרים הנזכרים או בהקשר הדומה של נשיאת עוון האבות.

בדומה לכך, הפסוק שהזכרנו "זֶרַע אַבְרָהָם יִשְׁחַק וַיַּעֲקֹב" (ירמיה לג כו) הינו הפסוק היחיד בנביאים אחרונים שהוזכרו בו שלושת האבות.^ז

קיימים בברכה ראשונה ביטויים נוספים המקבילים לספר ירמיה: 'הגדול הגבור והנורא' מקביל לפסוק "הָאֵל-הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר יְקֹנָק צָב-אוֹת שְׁמוֹ" (ירמיה לב יח), "וזוכר חסדי אבות" שאול מלשון הכתוב בירמיה: "זִכְרָתִי לְךָ חֶסֶד נְעוּרֶיךָ" (ירמיה ב ב).^ח

מחיה המתים – ספר יחזקאל

יחזקאל הוא נביא התחיה, ומכל הנביאים יחזקאל הוא שהתנבא בחזון העצמות היבשות: "כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְקֹוֹק הָנֵה אֲנִי פֹתַח אֶת קְבֻרֹתֵיכֶם וְהַעֲלִיתִי אֶתְכֶם מִקְּבֻרֹתֵיכֶם עַמִּי וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל אֶדְמַת יִשְׂרָאֵל" (יחזקאל לו יב).

ז. בישעיה ובמיכה הוזכרו כמה פעמים אברהם ויעקב ללא יצחק, ובעמוס הוזכר פעמיים יצחק [ישחק] לבדו ככינוי לעם ישראל.

ח. בתורה ובכתובים נמצא גם התיאור המלא 'הגדול הגבור והנורא' (ראה יומא סט ע"ב), אולם מכל ספרי הנביאים רק כאן מוזכר הביטוי [באופן חלקי]. ירמיה משלים את התיבה 'נורא' מספר פסוקים לאחר מכן: "נִתְצָא אֶת עַמְּךָא יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם... וּבְמִוְצָא גְדוֹל" (פסוק כא), וכוונתו לרמוז שביציאת מצרים התגלתה מידת 'נורא' ואילו בזמנו נסתרה (על פי הגמרא ביומא שם, בתוספת נופך).

ט. שם אף הביטוי 'קונה הכל' שייך לקניינים הרבים שמצאנו בספר ירמיה: קניין האזור הרומז על קניין עם ישראל (פרק יג), קניין הבקבוק (פרק יט), קניין שדה חנמאל המבטיח על חידוש הקניינים בארץ לאחר הגלות (פרק לב).

הא-ל הקדוש - ספר ישעיה

כל הלומד בספר ישעיה יכול להרגיש את עניין הקדושה והרוממות. מכל ספרי התנ"ך זהו הספר המתאר את הקב"ה כמלך רם ונשא, קדוש הוא וקדוש שמו. הכינוי 'קדוש יעקב' / 'קדוש ישראל' מופיע בישעיה 26 פעמים, מול 8 מופעים בשאר התנ"ך.

אף הפסוק המרכזי בישעיה, אשר נישא על שפתינו בברכת הקדושה, הינו: "קדוש קדוש קדוש קדוש יקנך צבאות מלא כל הארץ כבודו" (ישעיה ו ג).



ברכות אמצעיות

חונן הדעת - ספר הושע

עניין הדעת [או חוסר הדעת] מודגש מאד בספר הושע. חציו השני של ספר הושע הכולל את רוב הספר [פרקים ד - יד] פותח בתוכחה בעניין הדעת: "שמעו דבר יקנך בני ישראל כי ריב ליקנך עם יושבי הארץ כי אין אמת ואין חסד ואין דעת אלהים בארץ" (הושע ד א); ממשיך בתוכחות בעניין זה: "נדמו עמי מבלי הדעת כי אתה הדעת מאסת ואמאסאך ואמאסך מכהן לי ותשכח תורת אלהיך אשכח בניך גם אני" (שם פסוק ו), "כי רוח זנונים בקרבם ואת יקנך לא ידעו" (שם ה ד); מבטיח: "ונדעה נרדפה לדעת את יקנך כשחר נכון מוצאו ויבוא כגשם לנו כמלקוש יורה ארץ" (שם ו ג); מצווה: "כי חסד חפצתי ולא זבח ודעת אלהים מעלות" (שם פסוק ו); מתאונן: "לי יזעקו אלהי ידענוך ישראל - זנח ישראל טוב!" (שם ה ב ג); וחותר את נבואתו: "מי חכם ויבן אלה, נבון ידעם!..." (שם יד י).

המעין בספר ימצא פסוקים נוספים השייכים לעניין הדעת.



י. לסיום סדרן של שלוש ראשונות: מפורסם בדברי המקובלים (לדוגמה: סידור השל"ה) כי שלושת הברכות הראשונות הינן כנגד המידות חסד דין ורחמים [או חסד גבורה ותפארת - חג"ת]. לפי ההקבלה שבמאמר עולה כי הספרים ירמיה יחזקאל וישעיה הם כנגד חסד דין ורחמים. אף בכתבי האר"י נמצא כי ספרים אלו הם כנגד חג"ת (כללים שבסוף עץ חיים, ליקוטי תורה פרשת וילך), אולם האר"י הקביל באופן שונה: ישעיה - חסד, ירמיה - דין, יחזקאל - רחמים.

הסדר שבמאמר הינו כסדר הספרים בברייתא שבבבלי (ב"ב יד ע"ב), והסדר שבכתבי האר"י הינו כסדר הספרים במסורה (ראה הערה ו). לאחר עיון בנבואות ניתן להבין כיצד שני הסדרים מתאימים למבנה המקובל של חסד דין ורחמים: לפי תוכן החיצוני של הנבואות הסדר הוא ישעיה ירמיה יחזקאל, שכן ישעיה התנבא לנחמה, ירמיה התנבא לפורענות ויחזקאל התנבא לנחמה ולפורענות. אכן, לפי הרוח והתוכן הפנימי של הנבואות הסדר הוא ירמיה יחזקאל ישעיה. שכן ספר ירמיה מלא אהבה ורחמים, והקב"ה מתגלה כאב אוהב ורחמן ש'נאלץ' להעניש את בניו; ספר יחזקאל מלא תוכחה, ואף נחמותיו נושאים פן של תוכחה חריפה; וספר ישעיה כולו אומר כבוד ורוממות. נציין פסוק לדוגמה מכל ספר, והמעין ימצא שכן הוא רוח כל הספר: "עזבתי את ביתי נטשתי את נחלתי נתתי את ידודות נפשי בכף אביה" (ירמיה יב ז), "ויוכרתם את דרכיכם הרעים ומעלליכם אשר לא טובים ונקטתם בפניכם על עונתיכם ועל תועבותיכם" (יחזקאל לו לו), באמצע נבואות הנחמה!, "כי כה אמר רם ונשא שכן עד יקדוש שמומרום וקדוש אשכונן ואת דבא ושפל רוחלתי רחשפלים ולהחיות לב נדכאים" (ישעיה נו טו).

הגמרא אינה מתייחסת לסדר של חסד דין ורחמים, ולפיכך אדרבה, לומדת היא מתוכן החיצוני של הנבואות את הסדר ירמיה יחזקאל ישעיה, להצמיד פורענות לפורענות ונחמה לנחמה.

הרוצה בתשובה – ספר יואל

התשובה הינה מנושאי העיקריים של ספר יואל: "וגם עתה נאם יקוק שבו עדי בכל לבבכם וכצום ובבכי ובמספד: וקראו ללבבכם ואל בגדיכם ושובו אל יקוק אלהיכם כי חנון ורחום הוא ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה" (יואל ב, יב ג).
נבואה זו נקבעה בהפטרות שבת שובה, וכבר חז"ל למדו ממנה דרך התשובה וקבעוה בתוכחה הנאמרת ביום התענית (משנה תענית, פ"ב מ"א).

חנון המרבה לסלוח – ספר עמוס

כמעט ולא מצאנו בכתבי הקודש בקשת סליחה, ודווקא בנבואת עמוס מצאנו את בקשת הסליחה: "א-דני יקוק סלח נא מי יקום יעקב כי קטן הוא" (עמוס ז ב^ט), בה מצליח עמוס ומבטל את נבואת הפורענות.
אף את כללי הסליחה למדים אנו מספר עמוס: "אבל הצבור תולין להן עון ראשון שני ושלישי שנאמר 'על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו' (עמוס ב ו), וכשמחשבין להן על דרך זה מחשבין להן מרביעי ואילך" (רמב"ם תשובה ג ו).

גואל ישראל – ספר עובדיה

ברכת הגאולה כוללת בחובה נקמה באויבי ישראל על הרעה שעשו לבניו של מקום: "ראה בעניינו - וריבה ריבנו!". ומקבילה לספר עובדיה אשר כולו מוקדש לנבואת פורענות לשונאי ישראל: "כי קרוב יום יקנק על כל הגוים, כאשר עשית יעשה לך גמלך ישוב בראשך" (עובדיה א טו).

רופא חולי עמו ישראל – ספר יונה

בספר יונה לא מוזכרים חולים ורפואה, אולם תפילתו של יונה במעי הדגה מיסודת על פסוקי תהילים, וחלק מפסוקים אלו מתייחסים במקורם לרפואת חולים. ראה לדוגמה פרקים ל ול"א בתהילים, אשר כלולה בהם תפילה על רפואת מחלות, ויונה מצטט מתוכם מספר פסוקים. מתקבל על הדעת שמצבו של אדם השרוי במעי הדגה מקביל למצבו של חולה השרוי בחוליו.
אף רחמי ה' על נינוה העתידה ליהפך ועל יונה המתעלף בחום יכולים להשתייך לעניין רחמי ה' על החולה.

(א). עמוס למד ממשו שביקש לאחר חטא המרגלים: "סלח נא לעון העם הנה כגדל חסדך וכאשר נשאתה לעם הנה ממצרים ועד הנה" (במדבר יד יט). בקשת סליחה נמצאת עוד בתהילים (כה יא) ובדניאל (ט יט). ראה אף בתפילת שלמה במ"א פרק ח שמבקש כמה פעמים שבת המקדש יהיה מקום סליחה.

מברך השנים – ספר מיכה

בברכת השנים אנו מבקשים להתברך בטל ומטר. הטל והמטר נזכרים יחד בנבואת מיכה: "וְהָיָה שְׁאֲרִית יַעֲקֹב בְּקֶרֶב עַמִּים רַבִּים כְּטַל מֵאֶת יִקְנֹק, כְּרִבִּיבִים [-גשם] עָלַי עֹשֵׁב, אֲשֶׁר לֹא יִקְנֶה לְאִישׁ וְלֹא יִיחַל לְבְנֵי אָדָם" (מיכה ה ו).



מקבץ נדחי עמו ישראל – ספר נחום

רובו של ספר נחום עוסק בפורענות לנינוה בירת אשור, אולם הפסוקים המועטים המתייחסים לעם ישראל נוגעים דווקא לברכת שאנו עומדים בה – ברכת קיבוץ גלויות. כה התנבא נחום: "הִנֵּה עַל הַהָרִים רִגְלֵי מְבַשֵּׂר מְשֻׁמֵּעַ שְׁלוֹם חָגִי יְהוּדָה חֲגִיךָ שְׁלָמִי נִדְרִיךָ כִּי לֹא יוֹסִיף עוֹד לַעֲבוֹר לַעֲבֹר בְּךָ בְּלִיעֵל כְּלָה נִכְרַת: (ב) עֲלֶה מִפִּיךָ עַל פְּנִיךָ נִצּוֹר מִצָּרָה צָפָה דֶּרֶךְ חֹזֵק מִתְנַגֵּם אִמָּץ כַּח מָאֵד: (ג) כִּי שָׁב יִקְנֹק אֶת גְּאוֹן יַעֲקֹב כְּגֵאוֹן יִשְׂרָאֵל..." (נחום ב). הוה אומר, אלוקי ישראל יכניע את ה'בליעל' אשר הפיץ את עם ישראל, וכך ישובו נפוצות ישראל לארצם.



מלך אוהב צדקה ומשפט – ספר חבקוק

הנושא המרכזי בספר חבקוק הינו צדק ה' ומשפטו בעולם. חבקוק פותח בשאלת השאלות על רשע וטוב לו: "עַד אָנָּה יִקְנֹק שׁוֹעֲתִי וְלֹא תִשְׁמַע אֲזַעַק אֲלֶיךָ חֶמֶס וְלֹא תוֹשִׁיעַ... עַל כֵּן תִּפּוּג תוֹרָה וְלֹא יֵצֵא לְנִצָּח מִשְׁפָּט כִּי רָשָׁע מְכַתִּיר אֶת הַצַּדִּיק עַל כֵּן יֵצֵא מִשְׁפָּט מֵעֶקְלָא!". מתרץ למחצה: "יִקְנֹק לְמִשְׁפָּט שְׁמִתּוֹ", וממשיך ומקשה: "לָמָּה תִּבְטֵי בּוֹגְדִים תַּחְרִישׁ בְּבִלְע רָשָׁע צַדִּיק מִמֶּנּוּ?".

בפרק ב מתנבא חבקוק את תשובת ה' על העתיד המובטח בפורענות הרשע וגילוי צדק ה' בעולם.



שובר אויבים ומכניע זדים

ברכה זו אינה מן המניין, שכן היא תוספת מאוחרת על עיקר הנוסח (ברכות כח ע"ב).



משען ומבטח לצדיקים – ספר צפניה

חוט השני העובר לאורך ספר צפניה הינו ההנגדה בין הגאים העליזים הבוטחים בעשרם לבין הענווים הבוטחים בה', בין המאמינים במקרה או באליהם לבין המאמינים שכל גורלם ביד ה', בין הנסוגים מאחרי ה' לבין מבקשי ה' ודורשיו^(ב).

(ב). למשמעות הביטויים האחרונים עיין בהערה הבאה.

להלן הפסוקים המרכזיים המבטאים את ההנגדה: "וְהִכְרַתִּי מִן הַמָּקוֹם הַזֶּה... וְאֵת הַנְּסוּגִים מֵאַחֲרֵי יָקֹן וְאֲשֶׁר לֹא בִקְשׁוּ אֶת יָקֹן וְלֹא דָרְשׁוּהוּ"^(א, ג י). "וּפִקְדֹתַי עַל הָאֲנָשִׁים הַקָּפְאִים עַל שִׁמְרֵיהֶם הָאֲמִרִים בְּלִבָּבָם לֹא יִיטִיב יָקֹן וְלֹא יָרֵעַ" (שם יב). "גַּם כִּסְפָּם גַּם זָהָבָם לֹא יוּכַל לְהַצִּילָם בְּיוֹם עֲבֶרֶת יָקֹן"^(י) (שם יח). "בִּקְשׁוּ אֶת יָקֹן כָּל עַנְוֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר מִשְׁפָּטוֹ פָּעִלוּ בִּקְשׁוּ צֶדֶק בִּקְשׁוּ עֲנֻנָּה אוֹלִי תִסְתָּרוּ בְּיוֹם אֵף יָקֹן"^(ב ג). "זֹאת לָהֶם [לעֲמוֹן וּמוֹאב] תַּחַת גָּאוֹנָם כִּי חִרְפוּ וַיִּגְדְּלוּ עַל עַם יָקֹן צָב-אוֹת"^(י) (שם י). "זֹאת [נִינוּה] הָעִיר הָעֲלִיזָה הַיּוֹשֶׁבֶת לְכַטַּח הָאֲמָרָה בְּלִבָּבָהּ אֲנִי וְאֶפְסִי עוֹד"^(טו) (שם טו). "לֹא שָׁמְעָה [ירושלים] בְּקוֹל לֹא לִקְחָה מוֹסֵר בִּיקְנֹךְ לֹא בִטָּחָה אֶל-אֶלֶּהֶּיָּהּ לֹא קָרְבָּה"^(ג א). "אֲמַרְתִּי אֶךְ תִּירָאִי אוֹתִי תִקְחִי מוֹסֵר"^(שם ז). "כִּי אֲזֹ אֲסִיר מִקְרָבְךָ עֲלִיזֵי גִּאֲוֹתְךָ"^(ט) וְלֹא תוֹסִפִּי לִגְבָּהּ עוֹד בְּהֵרָקְדָשִׁי: וְהִשְׁאַרְתִּי בְּקָרְבְּךָ עַם עַנְי וְדָל וְחֹסֵר בָּשָׁם יָקֹן" (שם יא יב).

אף הבקשה ו' [לעולם] לא נבוש כי כך בטחנו' מקבילה לנבואות צפניה: "נוגִי מִמוֹעֵד אֶסְפְּתִי מִמָּדָךְ הָיוּ מִשְׁאֵת עֲלִיָּה חֲרָפָה" (ג יח), ופירש המלבי"ם: "עֵתָה אֶסְפְּתִי חֲרָפָתָם אֲשֶׁר נִשְׁאוּ". וכן: "וְיִשְׁמְתִים לְתַהֲלָה וּלְשֵׁם בְּכָל הָאָרֶץ בְּשִׁתָּם" (שם יט), ופירש רש"י: "בְּכָל מָקוֹם אֲשֶׁר הָיוּ שֵׁם לְבִשְׁתָּם שֵׁם אֲתָנָם לְשֵׁם וּלְתַהֲלָה". כמו כן התנבא צפניה על פורענותם של עֲמוֹן וּמוֹאב אֲשֶׁר חִירְפוּ וַיִּגְדְּפוּ אֶת עַם יִשְׂרָאֵל (ב, ח-י)^(טז).

גם הביטוי הנמצא בברכתנו בכמה נוסחאות "שארית עמך בית ישראל" מבוסס בין השאר על ספר צפניה: "שְׂאֲרִית בֵּית יְהוּדָה" (ב ז), "שְׂאֲרִית עַמִּי" (שם ט), "וְהִשְׁאַרְתִּי בְּקָרְבְּךָ עַם עַנְי וְדָל" (ג יב), "שְׂאֲרִית יִשְׂרָאֵל" (שם יג). הביטוי הנזכר נמצא בכמה מספרי הנביאים אולם בולט בעיקר במיכה וצפניה. ההקשר לספר צפניה מובן על פי הרעיון הכללי של ספר צפניה המתאר את ישראל דווקא כעניים וענווים.

יחד עם הצדיקים נכללים אף גרי הצדק בתפילתנו. גרי הצדק הינם הנחשונים שבחרו מעצמם עוד בעולם הזה לקרוא בשם ה' כנבואתו העתידית והייחודית של צפניה: "כִּי אֲזֹ אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שֹׁפֵה בְּרוּרָה לְקָרָא כָּלֵם בָּשָׁם יָקֹן לְעַבְדוֹ שְׁכֵם אֶחָד" (ג ט).



(ג). תרגם יונתן: "וְלֹא בְעוֹמֵן קְדֻמוֹהִי", ורד"ק פירש: "וְאֲשֶׁר לֹא בִקְשׁוּ אֶת ה' - וְאֵף עַל פִּי שֶׁלָּא עֲבָדוּ ע"ז אֲלֵא שְׂאוּמִרִים בְּלִבָּבָם לֹא יִיטִיב ה' וְלֹא יָרֵעַ וְמָה תוֹעֵלֶת לְדְרוֹשׁ אוֹתוֹ וּלְבַקֵּשׁ מִלִּפְנֵי. כֹּל אֵלֶּה שׁוֹכֵר הֵם בְּכָלֵל הָעוֹנֵשׁ".

(ד). אף נבואות הפורענות מפרט צפניה את העשירים: "נִכְרַתוּכֵל נְטִילֵי כֶסֶף" (א יא), ותרגם יונתן: "אֲשֶׁתִּיצִיאוּכֵל עֲתִירֵי נִכְסֵיָא".

(טו). הביטוי 'עליו גאותך' המתייחס לפושעי ישראל מקביל אל מואב ועמון הגאים ואל נינוה העליונה. כניגוד לגאים הבוטחים בעשרם מופיעים צדיקי ישראל ושאריתם כעניי הארץ וכעם עני ודל הבוטח בשם ה'. העליונות לכשעצמה אינה רעה, וכל רעתה היא כאשר הינה בדרך גאווה. לפיכך כאשר הוסרו עליו הגאווה ונותרו הענווים וזכים ישראל דווקא לברכת העליונות: "שְׁמַחִי וְעֲלִזִּי בְּכָל לַבַּת יְרוּשָׁלַם" (ג יד). אף הקב"ה שמח כנגדם: "יִשְׂשַׁעְלִידְשִׁמְחָה יִחְרִישְׁבֹּאֶהְכְּתוּיָגִיל עֲלִידְבְּרָנָה" (שם יז).

(טז). שְׂמָא יֵשׁ לִקְשֶׁר לְכַאֵן אֵף אֶת פִּסְקוֹ יֵא: "בְּיוֹם הַהוּא לֹא תִבוּשִׁי מְכַל עֲלִילְתִּיךָ אֲשֶׁר פִּשְׁעָתְבִּי", וכן את הפסוק "הַגּוֹי לֹא נִקְסָף" (ב א) שפירשו אבי הרד"ק מלשון 'כיסופא' - בושת.

בונה ירושלים - ספר חגי

ספר חגי כולו עוסק במרכזה של ירושלים, הלא הוא בניית ביהמ"ק. ראה בסידור ארץ ישראל, בהערות לברכת בונה ירושלים, מקורות לכך שהברכה כוללת בקשה על בניית המקדש.



מצמיח קרן ישועה - ספר זכריה

כאן מבקשים על צמיחת צמח דוד. לשון זו לקוחה בין השאר מספר זכריה: "כי הנני מביא את עבדי צמח" (זכריה ג ח). "כה אמר יקנק צבאות לאמר הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח וקנה את היכל יקנק: והוא יבנה את היכל יקנק והוא ישא הוד וישב ומשל על כסאו" (שם ו, יב יג).^(י)

ראה אף בפרקים יב - יג מספר נבואות עתידיות על 'בית דוד'.



שומע תפלה - ספר מלאכי

הנביא מלאכי מזהיר על קיום עבודת המקדש בצורה מכובדת, ותולה בכך את התקבלות התפילה: "ועתה חלו נא פני אל ויחננו מידכם היתה זאת הישא מקם פנים אמר יקנק צבאות" (מלאכי א ט).

אף הפסוק המפורסם "אז נדברו יראי יקנק איש את רעהו ויקשב יקנק וישמע" נמצא בספר מלאכי (ג טז), אם כי אינו עוסק בשמיעת התפילה אלא בשמיעת דברי ההתחזקות שמדברים יראי ה' זה עם זה.



שלוש אחרונות

עד כה ראינו כיצד שלושת הברכות הראשונות ושתי עשרה האמצעיות הינן כנגד סדרם של נביאים אחרונים, והנה הסתיים סדרם של נביאים ולא הסתיים סדרה של תפילה, אלא נותרו לנו שלוש ברכות אחרונות ללא נביאים שיקבילו אליהן.

בכתבי הקודש יש לנו עוד שלישיה בולטת, הלא היא שלישיית אמ"ת - איוב משלי תהלים, ובלשון הגמרא (ברכות נו ע"ב) 'שלושה כתובים גדולים הם'. ספרים אלו טעמיהם שווים ואף בסגנונם יש מן המשותף. שמא יש מקום להקביל את שלושת הספרים לשלושת הברכות האחרונות:

ברכת העבודה כנגד ספר איוב, הפותח ומסיים בעבודת הקרבנות.

ברכת ההודאה כנגד ספר תהלים, אשר בו נכללו הודאה הלל ושבח.

(י). שמא גם ללשונות 'קרנו' ו'קרן ישועה' ניתן למצוא מקור בספר זכריה, בנבואה על יידי קרנות הגויים (פרק ב, א ד-).

ברכת השלום כנגד ספר משלי, אשר מזהיר על דרכי השלום, ומחברו נקרא על שם השלום, ובו תוארה התורה והחכמה: "דְרָכֶיהָ דְרָכֵי נֶעֱם וְכָל נְתִיבֶיהָ שְׁלוֹם" (משלי ג יז).



סיכום

ראינו כיצד ברכות התפילה מקבילות לספרי הנביאים והכתובים, חלק מן ההקבלות מובהקות וחלקן אינן מובהקות. הרי המובהקות יכולות ללמד ולגלות על שאינן מובהקות.

למשמעות ההקבלה נראה לומר שהנבואה והתפילה הינן שני צדדים של מטבע אחת: במראה הנבואה מתגלה הקב"ה אל הנביא, ובתפילה מתקרב האדם אל קונו^(י). בחזיונות הנביאים התגלה הקב"ה באופנים שונים ובמראות מגוונים, ובתפילותינו משתדלים אנו להדבק באלוקינו בכל מיני קירבה – בחסדו של מגן אברהם, בגבורתו של מחיה המתים, ברוממותו של הא-ל הקדוש, וכן בכל ברכה וברכה.

ברוך אתה י"י א-להינו מלך העולם אשר בחר בנביאים טובים ורצה בדבריהם הנאמרים באמת, ברוך אתה י"י הבוחר בתורה ובמשה עבדו ובישראל עמו ובנביאי האמת וצדק



יח. וכן כתבו הטור והשו"ע (או"ח צח): "וכן היו עושין חסידים ואנשי מעשה, שהיו מתבודדים ומכוונין בתפלתן, עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגברות רוח השכלית, עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה".

הרב שמואל ישמח

ישיבות הדר להדר וצרור המור, חיפה

זיהוי שבטו של כל שופט*

סעיף א – פתיחה * סעיף ב – שיטת רש"י * סעיף ג – שיטת הילק"ש * סעיף ד – ביאור שיטת רש"י * סעיף ה – ביאור שיטת הילק"ש: האם דבריו תואמים לדברי רבי אליעזר? * סעיף ו – ביאור חדש בשיטת ר' אליעזר * סעיף ז – מאיזה שבט יצאו יאיר ויפתח * סעיף ח – מאיזה שבט יצא שמגר בן ענת * סעיף ט – מאיזה שבט יצא עתניאל * סעיף י – מאיזה שבט יצא עברון * סעיף יא – הצעה נוספת של הרב שנדורפי * סעיף יב – הבנת ספר שופטים לאור חלוקת השבטים * סעיף יג – מדוע 'קופחו' כמה שבטים * סעיף יד (יפורסם בגליון הבא של 'האוצר') – סיכום הדעות מאיזה שבט יצא כל שופט.

א.

פתיחה

"אין לך שבט ושבט שלא העמידו ממנו שופט" (סוכה כז, ע"ב). מימרא זו של התנא רבי אליעזר תעמוד במוקד מאמר זה. נבדוק מאיזה שבט יצא כל שופט, האם יש שבטים שלא זכו שיצאו מהם שופטים, ואם כן מדוע.

נעמוד תחילה (בסעיפים א-ד) על שיטת רש"י, ועל שיטת המדרש תדשא המובאת בילק"ש. נבחן (בסעיף ה) האם ניתן להתאים בין שיטת הילק"ש ובין דברי ר' אליעזר. לאחר מכן (בסעיפים ו-י) נעלה הצעה מחודשת לביאור הענין, נדון (בסעיף יא) בהצעתו המחודשת של הרב שנדורפי, נסביר (בסעיף יב) את ההשלכות שיש למאמר זה על הבנת ספר שופטים כולו, ונבאר (בסעיף יג) מדוע שבטים מסויימים "הופלו לרעה". בסיום הפרק (בסעיף יד, שיפורסם בעז"ה בגליון הבא של 'האוצר') נעבור על כל אחד מהשופטים ונסכם מאיזה שבט הוא יצא, לפי דברי הראשונים והאחרונים ולפי השיטות השונות שהובאו בפרק זה.



ב.

שיטת רש"י

בתוספתא (סוכה פ"א, ה"ט) הנזכרת בגמ' במסכת סוכה (כז, ע"ב), מובאת מימרא של התנא רבי אליעזר: "אין לך שבט ושבט שלא העמידו ממנו שופט". רש"י (סוכה שם) ביאר איזה שופט יצא מכל שבט.

חלק גדול מהרשימה שמביא רש"י הם שופטים ששם שבטם מפורש במקרא: יהושע בן נון שהיה מאפרים (במדבר יג, ח), אהוד שהיה מבנימין (שופטים ג, טו), גדעון שהיה ממנשה (שופטים ו,

*) מתוך ספרנו 'אשי ישראל על ספר שופטים', פרק א. במהלך הדברים הפגנו לעיתים לפרקים הבאים בספרנו, הנמצאים בשלבי עריכה שונים.

טו), תולע שהיה מיששכר (שופטים י, א), אלון שהיה מזבולון (שופטים יב, יא), שמשון שהיה מנשה (שופטים יג, ב), עלי שהיה מלוי (שמואל א, א, ג)^{טז}.

רש"י מוסיף שני זיהויים שאינם מפורשים במקרא: ברק שהיה מנפתלי, שהרי התגורר "בקדש נפתלי"^{טז} (שופטים ד, ה), ואבצן שהיה מיהודה, שהרי 'אבצן זה בועז'^{טז}.

לאחר שרש"י מביא את הרשימה שהבאנו, הוא מסיים וכותב: "אבל עתניאל ויפתח ושמואל ויאר ועבדון לא ידעתי שמות שבטיהן, ומראובן ושמעון גד ואשר לא מצאתי מפורש". מסתבר שכוונת רש"י היא שמשבטים אלו - ראובן, שמעון, גד, ואשר - יצאו לפחות 4 מבין חמשת השופטים שלא ידוע מאיזה שבט הם (עתניאל, שמואל, יפתח, עבדון).



ג.

שיטת הילק"ש

בילק"ש (שופטים, רמז מב) מובאים דברי מדרש תדשא המציין כי מכל השבטים יצא שופט, חוץ משמעון, ומונה את רשימת השופטים. בנוסף לשופטים שמפורש במקרא מה היה שבטם, אותם הזכרנו לעיל, מוסיף המדרש תדשא את הזיהויים הבאים: עתניאל מיהודה, ברק ודבורה "מאפרים ומקדש נפתלי", יאר ממשנה, יפתח ממשנה, אבצן מיהודה, עבדון מאפרים^{טז}. בסעיף י"ד נביא כמה מפרשים שהביאו את דברי המדרש, או פסעו באותה הדרך^{טז}.

א. רש"י אינו מזכיר בין השופטים את שמואל. בהערה לסעיף ג' הסברנו מה היה טעמו (והבאנו שיטתן שמאותו הטעם לא הזכיר רש"י את דבורה).

ב. זיהוי זה של רש"י מבוסס על מקום מגוריו של ברק, ולכן רש"י לא כתב "אהוד מבנימין, גדעון ממשנה... שמשון מנפתלי, ברק מנפתלי" אלא הוסיף: "...שמשון מנפתלי".

ג. אבצן התגורר ונקבר בבית לחם (שופטים יב, ח-ט), ובית לחם היא בנחלת יהודה (שופטים יז, ז). רש"י אינו מבסס את דבריו על מקום מגוריו של אבצן, אלא על דברי האמורא רב (בבא בתרא צא, ע"א) 'אבצן זה בועז' [בועז היה משבט יהודה, כנזכר במגילת רות ד, כא]. בועז התגורר בבית לחם (רות ב, ד), בדומה לאבצן, וחי 'בימי שפט השופטים' (רות א, א). הרלב"ג לשופטים יב, ח, ביאר שהזיהוי בין אבצן לבועז מבוסס על כך שהשופט היחיד בספר שופטים שגר בבית לחם הוא אבצן. יתכן שרש"י העדיף לבסס את הזיהוי על דברי חז"ל, ולא על מקום מגוריו של אבצן, משום שיש עיר נוספת בשם 'בית לחם', הנמצאת בנחלת זבולון (יהושע יט, טו), או משום שהקשר בין בועז לבין שבט יהודה מפורש במקרא. בהערה לסעיף יא נביא ראיות לכך שהזיהוי 'אבצן זה בועז' מוטל במחלוקת בדברי חז"ל.

ד. מלשון רש"י נראה שלדעתו שמואל נחשב 'שופט'. למרות זאת, רש"י אינו מציין במפורש, ומסתבר שהטעם לכך הוא משום שרש"י הזכיר כבר את עלי שיצא משבט לוי, ולכן לא היה צורך להזכיר את שמואל שהוא גם כן משבט לוי (כנזכר בדברי הימים א, ו, יח). נראה שמאותה סיבה השמיט רש"י את דבורה, שהרי היא מאפרים, ורש"י כבר הזכיר את יהושע שיצא מאפרים (ניתן להציע שרש"י השמיט את דבורה משום שסבר שהיא איננה נחשבת שופטת, וברק שהיה בזמנה נחשב לבדו השופט שבאותו הדור, ויש לפלפל בהצעה זו. להלן, בהערה לסעיף יא, נביא כמה הסברים מדוע ייתכן לומר שדבורה אינה נחשבת שופטת). לעומת רש"י הילק"ש מציין את השבט ממנו יצא כל שופט ושופט, גם אם כבר מצאנו שופט שיצא מאותו השבט. לכן מזכיר הילק"ש את דבורה ואת שמואל. הילק"ש אינו מזכיר את יהושע, כנראה משום שלפי המדרש הוא אינו נחשב 'שופט' (מהמשך דברי הילק"ש נראה שלפי המדרש יהושע גם אינו מוגדר כ'מלך'. בענין השאלה האם יהושע נחשב היה 'שופט' והאם היה נחשב 'מלך' ראה במקורות שהבאנו בסעיף יד, 1, כאשר עסקנו ביהושע).

ה. נציין שם גם מקורות נוספים שכתבו שמשבט שמעון לא יצא שופט.

ברור שזיהויים אלו שהובאו בילק"ש מתבססים בעיקר על מקום מגוריו של כל שופט: דבורה ישבה "בהר אפרים" (שופטים ד, ה), ברק היה "מקדש נפתלי" (שופטים ד, ו), יאיר כונה "יאיר הגלעדי" והיו לו חוות "בארץ הגלעד" (שופטים י, ג-ד), שהיא בנחלת מנשה (במדבר לב, מ). יפתח כונה אף הוא "יפתח הגלעדי" (שופטים יא, א), והגלעד היה, כאמור, בנחלת מנשה. עבדון כונה "עבדון הפרעתוני" ונקבר "בפרעתון בארץ אפרים" (שופטים יב, טו). מסתבר שזיהוי שבטו של עתניאל מתבסס על כך שעתניאל היה אחיו הצעיר של כלב בן יפונה (שופטים א, יג) שהיה משבט יהודה (במדבר יג, ו), ומסתבר שהם היו אחים מאותו האב. כמו כן עתניאל השתתף בכיבוש נחלת שבט יהודה (שופטים א, יג), ומסתבר לפיכך שהיה שייך לשבט זה⁽¹⁾.

לפי דברי הילק"ש יוצא שהשופטים שנזכרו בספר שופטים אינם מראובן, שמעון, גד, אשר, ולוי⁽²⁾. יש להבין מדוע לא יצאו שופטים מהשבטים הללו? כעין זה יש להבין מדוע לפי רש"י אצל השופטים שיצאו מהשבטים הללו 'נעלם' שם השבט שלהם, ולא נזכר בכתובים? בהמשך דברינו (סעיף יג) נעסוק בכך.



ד.

ביאור שיטת רש"י

רש"י כתב שברק הוא מנפתלי. זיהוי זה מוכח רק לפי מקום מגוריו של ברק, ולפיכך יש להבין מדוע רש"י לא הוכיח באותו האופן שיאיר ויפתח הם ממנשה, ועבדון הוא מאפרים, כפי שעשה הילק"ש?⁽³⁾

נראה לומר שרש"י מיון לפסוע בדרכם של המדרש תדשא והילק"ש, משום שכנגד שיטתם עומדת קושיא חזקה: אם נניח שיאיר ויפתח הם ממנשה, ועבדון מאפרים, לא יותרו שופטים עבור שבטי ראובן גד ואשר, וזאת בניגוד לדברי רבי אליעזר שאמר ש"אין לך שבט ושבט שלא העמידו ממנו שופט". שו"ר שכך הקשה על הילק"ש הגאון ר' יצחק (בן הגר"ח) פלאג'י⁽⁴⁾, בעל יפה ללב. מכח קושיא זו דחה הגאון ר' דוד פארדו, בעל 'חסדי דוד' (על התוספתא סוכה), את דברי המהרש"א⁽⁵⁾ שנקט שיפתח ויאיר היו משבט מנשה.

החסדי דוד הוסיף שלא ניתן לזהות את שבטו של השופט לפי מקום מגוריו, שהרי מצאנו בפסוק על השופט תולע: "איש יששכר, והוא יושב בשמיר בהר אפרים" (שופטים י, א). מכך עולה שלעיתים שופט התגורר מחוץ לנחלת השבט שלו, ואם כן, מקומו של שופט אינו מוכיח מה היה שבטו⁽⁶⁾. ניתן לענ"ד לדחות ראיה זו⁽⁷⁾, אך מ"מ הראיה שהבאנו לעיל מדברי ר' אליעזר היא חזקה ומספקת.

(1). בסעיף יד נדון ביתר אריכות בראיות לזיהוי שבטו של עתניאל, ובראיות שהובאו כאן לגבי שאר השופטים.

(2). לגבי השופט משבט לוי יש להעיר ששבט לוי לא עסק בכיבוש הארץ, ולכן יש מקום לומר שממנו לא עמד שופט. עוד יש להעיר שהאברבנאל, שזיהה את השופטים, מדעתו, באופן זהה לזיהוי שבילק"ש, סבר ששמגר היה משבט לוי.

(3). וכן הקשה הר"א (ר' יצחק אברבנאל, בהקדמתו לשופטים, עמ' צו) על רש"י.

(4). אבות הראש, ח"א, על אדר"ג פ"א, ד"ה 'שופטים קיבלו מזקנים', דף נב, ע"ד - ג, ע"ג.

(5). סוכה כז, ע"ב, ודבריו יובאו בהמשך הפרק, בסעיף יד.

אלא שכעת יש להבין מדוע לגבי ברק כתב רש"י שהוא מנפתלי, כפי שמוכח ממקום מגוריו, אך לגבי יאיר יפתח ועבדון לא למד רש"י ממקום מגוריהם על זיהוי שבטם?! [יש להוסיף שמקום מגוריהם של יפתח ועבדון מצביע על זיהויים השבטי באופן חזק יותר, שהרי הם גם נקברו באותו המקום, ובדר"כ אדם נקבר בנחלתו. לעומת זאת, לא נזכר שברק נקבר בקדש נפתלי].

ייתכן ליישב את שיטת רש"י באופן הבא: יש חילוק בין ברק ובין יאיר יפתח ועבדון. אין שופט עליו נאמר במקרא שהוא משבט נפתלי, ולכן אין סיבה להימנע מלומר שברק הוא מנפתלי. לעומת זאת, משבטי מנשה ואפרים יש שופטים (גדעון ממנשה, ויהושע ודבורה מאפרים), ולכן לא ייתכן לומר שיאיר יפתח ועבדון הם ממנשה ואפרים, בהתאם למקום מגוריהם, שהרי אז יוותרו שבטים שאין שופט שיצא מהם.

הסבר זה אינו מספק: הרי סוף סוף אם מקום מגוריו של שופט אינו מלמד על שבטו, כפי שמצאנו אצל יאיר יפתח ועבדון, אם כן כיצד ניתן להוכיח ממקום מגוריו של ברק שהוא משבט נפתלי?! בהמשך נבאר זאת (ראה להלן סעיף ז', ובהערה שם).



ה.

ביאור שיטת הילק"ש: האם דבריו תואמים לדברי רבי אליעזר?

הבאנו לעיל שהחסדי דוד והיפה ללב דחו את דברי הילק"ש, משום שהם מנוגדים לדברי ר' אליעזר, שאמר שמכל שבט יצא שופט. יש לציין שלכאורה סתירה זו קיימת אף בתוך דברי הילק"ש עצמו, שהרי הוא פותח בכך ש"מכל השבטים יצאו שופטים ומלכים, ומשבט שמעון לא קם", אך אח"כ הוא מזהה את כל השופטים, ולפי זיהויו אין שופט שיצא מראובן, גד ואשר^{יא}.

יא. מצאנו במקרא אנשים נוספים שישבו מחוץ לנחלת השבט שלהם (ראה לדוגמא רש"י שופטים יז, ז). הערוך לנר (סוכה כז, ע"ב) הביא לכך ראיה נוספת, מדברי חז"ל: אליהו הנביא היה "מתושבי גלעד" (מלכים א, יז, א), אך חז"ל נחלקו האם היה משבט גד או בנימין (בראשית רבה ע"א, ט), ולכונ"ע לא היה ממנשה שהגלעד נמצא בנחלתו. לענ"ד יש להקשות על ראייתו: הביטוי 'מתושבי גלעד' הוא יחיד בתנ"ך, והרגילות היא לומר 'הגלעדי' (שופטים י, ג; שופטים יא, א; שמואל ב, יז, כז). מכיון שכן, ייתכן ששינוי זה הוא שגרם לחז"ל לומר שאלהיו אינו משבט מנשה אלא משבט אחר (בנוסף יש להעיר שהסוברים כי אליהו הוא משבט גד הסתמכו על מקום מגוריו, שהרי גם שבט גד קיבלו נחלה בעבר הירדן המזרחי). ראיה נוספת: להלן (בסעיף יד, כאשר נעסוק בדמותו של יאיר הגלעדי) נראה שהרמב"ן בסוף פרשת מטות, וראשונים נוספים, סברו ש'יאיר בן מנשה', שהיה בעל 'חוות יאיר' בבשן שבנחלת מנשה, הוא 'יאיר בן שגוב' הנזכר בדברי הימים, שאמו היתה ממנשה, ואביו מיהודה. הבאנו שם גם חכמים אחרים שסברו שהשופט 'יאיר הגלעדי', שהיו לו חוות בגלעד, הוא 'יאיר בן שגוב' שאביו מיהודה. יש בזה חיזוק לדעת הסוברים שמקום מגוריו של שופט אינו מוכיח על שבטו, שהרי אנו מוצאים כאן שלעיתים מקום המגורים הושפע מהקירבה למשפחת האם. (וראה כע"ז בשפת אמת סוכה כז, ע"ב, ודבריו התבארו להלן בסעיף יד, שם).

יב. ניתן לענ"ד לדחות זאת ולומר שבעקרון מקום המגורים מצביע על הזהות השבטית של השופט, ולכן אצל השופט תולע טרח הכתוב להזכיר שהוא 'איש יששכר', כדי שלא נסיק בטעות ממקום מגוריו שהוא בן שבט אפרים. עוד ניתן לדחות ולומר ש"הר אפרים" כולל גם חלק מנחלת יששכר, וכפי שהבאנו בהמשך (בהערה לסעיף ז').

יג. אבות הראש (ח"א, על אדר"פ נ"א, ד"ה 'שופטים קיבלו מוקנים', דף נב, ע"ד - נג, ע"ג) העיר לסתירה הפנימית שבדברי הילק"ש. מהמשך דבריו נראה שאבות הראש מציע לכך תירוץ, שכשם שמשמעון לא יצא שופט בגלל חטא פעור, כך גם מראובן, שבלבל יצועי אביו והפסיד בשל כך את המלוכה (במדבר רבה ו, ב), וראובן וגד היו סמוכים לשמעון בסדר החניה במדבר,

בסעיף זה נציע כמה הסברים כיצד דברי הילק"ש יתאימו עם דברי ר' אליעזר. לאחר כל הסבר נבאר מה הדוחק שיש בו, שאולי בגללו ה'חסדי דוד' וה'יפה ללב' מיאנו לקבלו.

תירוץ ראשון - הרי"א (ר' יצחק אברבנאל, בהקדמתו לשופטים, עמ' צו) תירץ שכיוון שמבואר בגמ' שר' אליעזר אמר מימרא זו כדי להשתמט מלהשיב בענין אחר, לכן ייתכן לומר ש"לא היה מאמרו על הדיוק... והיתה גזירתו על הרוב". כלומר - באמת יש שבטים בודדים מהם לא יצא שופט, ודברי ר' אליעזר נאמרו באופן כללי בלבד.

הדוחק בתירוץ הראשון: הדוחק בתירוץ זה ברור, שהרי הוא מנוגד ללשונו של ר"א "אין לך שבט ושבט שלא העמידו ממנו שופט"¹.

נראה שהרי"א הרגיש בדוחק שיש בתירוץ זה ולכן מיד בהמשך דבריו מציע הרי"א ש"היה מקובל אצל רבי אליעזר שהיו שמגר ויפתח ועבדון מהשבטים ההם שלא מצאנו מהם שופטים... עם היותם דרים בארצות לא להם". כלומר: לפי הפשט מקום מגוריו של השופט מצביע על שבטו, אולם לחז"ל היתה 'קבלה' ומסורת אחרת, ולפי שופטים אלו לא התגוררו בנחלת השבט שלהם. לפי"ז יוצא שאכן איננו יודעים מאיזה שבטים יצאו יפתח ועבדון וכו', ודלא כשיטת הילק"ש.

תירוץ שני - לאחר דבריו המובאים לעיל, מציין הרי"א ש"כפי פשוטו" מקום מגורי השופט מלמד מה היה שבטו, והתירוץ "הקרוב אלי" הוא שכאשר ר' אליעזר אמר שמכל שבט היה 'שופט' אין כוונתו לשופטים הנזכרים בספר שופטים אלא ל"שופטים אשר היו בלשכת הגזית עם הסנהדרין" וכו'.

הדוחק בתירוץ השני: הדוחק בתירוץו של הרי"א ברור, שהרי פשוט לשון ר' אליעזר כוונתה ל'שופטים' שבספר שופטים. בנוסף - אין ראיה שהיו שופטים בלשכת הגזית משבטי ראובן גד ואשר.

ושלשתם היו סמוכים לקורח ולכן היו בעלי מחלוקת (במדבר רבה ג, יב), עי"ש. להבנת, לבד מהדוחק שיש בתירוץ זה, גם לא ברור לי כיצד יש בו הסבר לחסרון השופט משבט אשר. ייתכן שהחסדי דוד והיפה ללב סברו שהסתירה הפנימית בילק"ש היא משום שתחילת דברי הילק"ש היא ע"פ דברי ר' אליעזר בגמ', והמשך דבריו הם תוספת מאוחרת [פתיחת הילק"ש מובאת גם בילקוט ראובני, וזאת הברכה, ד"ה 'וזאת ליהודה', מהד' ווארשא תרמ"ד עמ' 139, והמשך דברי הילק"ש אינם מובאים שם].

(ד). ויש להעיר: א. בבראשית מט, טז, נאמר: "דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל". כמה מפרשים ביארו שכוונת הדברים היא שמשבט דן יצא שופט כפי שיצא משאר השבטים (ר' שמואל בן חפני גאון, רס"ג, רד"ק, ר' מיוחס, אור החיים). מדבריהם משמע שלא היה שבט ממנו לא יצא שופט, ודלא כתירוץ הרי"א. ב. בהמשך סעיף זה (בתירוץ החמישי לשיטת הילק"ש) יובאו דברי הילק"ש "מכל השבטים יצאו שופטים ומלכים", ושם הערנו שלא מכל שבט יצא מלך, וככל הנראה כוונת הילק"ש היא רק לשבטים הראויים למלוכה, ולפי"ז יש מקום לומר שהוא הדין גם לגבי השופטים, וכדברי הרי"א. ג. בגמ' סוכה כז, ע"ב, אמר ר' אליעזר: "אין לך כל שבט ושבט שלא העמיד ממנו שופט... אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא יצאו ממנו נביאים, שבט יהודה ובנימין העמידו מלכים ע"פ נביאים", ויש לבדוק האם מצאנו נביאים מכל שבט, ואם נמצא שאין - ממילא יהיה בכך חזיון לתירוץו של הרי"א. בספר בשער המלך (ד"ה 'תשלום מאה עשרים וקנים', בתוך ספר שיח השדה, מהד' 'התשלום', דף לה, טור ג') פירט הגר"ח קנייבסקי את רשימת הנביאים שידוע לנו מאיזה שבט הם יצאו [מדבריו עולה שמכל השבטים יצא נביא, חוץ משלושה שבטים: שבט מנשה (והציע שאולי השופט גדעון נחשב נביא כי דיבר עם מלאך), שבט דן (והעיר שבבמדבר רבה י, ה, משמע קצת שמנוח אבי שמושן היה נביא. גם עירא היאירי היה לפי הוזהר משבט דן, אך אין ראיה שהיה נביא), ושבט שמעון (שממנו גם אין שופט ומלך, ולכן ייתכן שגם אין ממנו נביא. והוסיף שיש מקור ששמואל הנביא היה משמעון, ושאולי הכוונה דרך אמו). יש להעיר, שהזיהויים שהביא הגר"ח מבוססים ברובם על מדרשים שונים, שיתכן שאין להם ראיה מפשט הפסוקים].

תירוץ שלישי - הנצי"ב (מרומי שדה, סוכה) הביא תירוץ אחר, ולפיו היו שופטים נוספים ששפטו במהלך תקופת השופטים שלא נתפרשו בספר, ומהם היו השופטים שיצאו משבטי ראובן, שמעון, גד ואשר.

הדוחק בתירוץ השלישי: לענ"ד דברי הנצי"ב מחודשים מאוד, ולא מצאתי כל רמז במקרא או בחז"ל לכך שהיו שופטים נוספים. אם שמגר, ששפט בתוך ימיו של שופט אחר ושפט במשך פחות משנה (ראה עליו להלן בסעיף ח'), נזכר בספר - מדוע לא יזכרו בו גם השופטים אותם הזכיר הנצי"ב?! בנוסף - אין ראיה שהיו בין השופטים הנוספים שופטים משבטי ראובן גד ואשר.

תירוץ רביעי: ניתן להציע תירוץ נוסף ע"פ דברי היעב"ץ, שכתב בהגהותיו לסוכה שמה שאמר ר' אליעזר 'אין לך כל שבט ושבט שלא יצא ממנו שופט', כלול בזה אף השבט ממנו יצאה אמו של השופט.

הדוחק בתירוץ הרביעי: לבד ממה שדברי היעב"ץ מחודשים (וראה במקורות שהביא), הרי אין ראיה שהיה בין השופטים מי שאמו היתה משבטי ראובן גד ואשר.

תירוץ חמישי - לענ"ד ניתן לתרץ את שיטת הילק"ש באופן נוסף, ע"פ דברי הפסיקתא דרב כהנא^(ט): "אחד עשר שבטים בירך משה... לא ברך שבטו של שמעון... ובשביל שלא בירכו לא העמיד שופט. והכתיב 'מלך זמרי שבעה ימים בתרצה'?! אמר רבי יודן: לית מלכות של שבעה ימים כלום". הפסיקתא מבין שהמלך זמרי היה משבט שמעון, ולכן תמה המדרש מדוע אמרו שמשמעון לא יצא שופט. הוא מתרץ שזמרי מלך למשך מספר ימים מזערי, ולכן אינו נחשב מלך ושופט. מדברי הפסיקתא עולה שגם מלכי ישראל כלולים בין ה'שופטים' שעמדו מכל שבט, וכך הבין היפה עיניים למסכת סוכה מדברי הפסיקתא^(ט). לפי זה, ייתכן לומר שכמה ממלכי ישראל היו משבטי ראובן גד ואשר.

שוב מצאתי דברים שכתב הרשב"א^(י), מהם ניתן אולי להסיק שגם הוא הבין כך: "דע שכל שבטי ישראל לא נעדר אחד מהם שלא עמד ממנו מושל בישראל, שופט או מלך, לאחר שנכנסו לארץ..."^(י).

(ט). פסיקתא דרב כהנא, פרק ל"א, וזאת הברכה (מהד' בובר דף קצו, ב, מהד' מנדלבוים תשמ"ז עמ' 442), הובא בילק"ש וזאת הברכה (רמז תתק"נ), ובלשון דומה במדרש תהילים (שוחר טוב ז, ג), ובילקוט ראובני (וזאת הברכה, ד"ה 'וזאת ליהודה', מהד' ווארשא תרמ"ד עמ' 139).

(טז). נראה שכך יש להבין גם לפי גירסת המדרש תהילים שוחר טוב מזמור ז, ג, וכפי שהסביר את הגירסא הזו ברד"ל על רות רבה א, א, וראה בתוספתא כפשוטה סוכה עמ' 843.

(יז). שו"ת הרשב"א, מהד' מכון ירושלים, חלק ח', סו"ס שסח (=תשובות הרשב"א, מהד' מה"ק, ח"א, סו"ס לו).

(יח). הילק"ש הביא ש"מכל השבטים יצאו שופטים ומלכים, ומשבט שמעון לא קם לא שופט ולא מלך", אולם הרשב"א כתב "שופט או מלך" ואם כן די שיצא מכל שבט או שופט או מלך. השווה גם פירוש נביאים ראשונים לר' אברהם בן שלמה (יהושע, עמ' קל, חיבור זה נסתיימה כתיבתו בשנת ה'קפ"ב): "שכל שבטים יוצא מהן מלך אחד ונביא אחד, והוא (=יוסף) יוצאין ממנו שני מלכים ושני נביאים: יהושע בן נון, וגדעון בן יואש, וירבעם בן נבט, ויהוא בן נמשי...". ונראה שיש לתקן בלשונו "שני מלכים ושני מושלים/שופטים" [דומה לזה לשון השכל טוב (בראשית לו, ח, הספר נכתב לפני כ-880 שנה ע"י ר' מנחם בן שלמה) שם נדרש על "המלוך תמלוך עלינו, אם משל תמשול בנו" שמיוסף "עמדו ממנו שני זוגי מושלים: יהושע וגדעון מושלים, ירבעם ויהוא מלכים", וכע"ז במדרש הגדול שם: "שעתיד להעמיד שני מלכים - ירבעם ויהוא, ושני שופטים - יהושע

שו"ר שכעין זה תירץ ר"י בן קלונימוס, רבו של הרוקח^ט, שהקשה שלפי המדרש "יש לתמוה, והלא אשר גד וראובן לא העמידו שופטים? ונראה לי ודאי לא מצינו שהעמידו שופטים... מכל מקום מצינו בדברי הימים כי בארי, אבי הושע בן בארי, ראש לראובני^כ, וכן בני גד אשר באו לדוד, הגדול לאלף והקטן למאה ויהיו שרים בצבא^{כא}, ואבנר^{כב} אשר הוא אבי ברזית^{כג} בת איתנר^{כד}, ומונה בדברי הימים ראשים לשרים גדולים. אבל שבט שמעון אינו מונה כלל לשררה^{כה}. אבל מלכים אינו יכול למצוא ע"פ המקראות כי אם ירבעם לאפרים, ואחיה בן בעשא ליששכר, מנחם בן גדי לגד, יהוא ובניו למנשה".

הדוחק בתירוץ החמישי: בתירוץ זה, לפיו גם מלכי ישראל כלולים בדברי רבי אליעזר, יש דוחק, שהרי יש חלוקה בין המושג 'שופט' למושג 'מלך'. אף מלשון ר' אליעזר עצמו נראה שיש חלוקה בין השניים, שהרי כך היא לשונו בהמשך דבריו: "אין לך כל שבט ושבט מישאל של יצאו ממנו נביאים. שבט יהודה ובנימין העמידו מלכים על פי נביאים". כך גם לשון הילק"ש: "מכל השבטים יצאו שופטים ומלכים, ומשבט שמעון לא קם לא שופט ולא מלך". הגב' רבקה דוידוביץ העירה^{כז} שגם מההקשר של דברי ר"א לא משמע ש'שופט' הוא מלך. בנוסף, אם הכוונה היא למלכים ממש, כפי שמשמע מהרשב"א, הרי שיש בכך קושי נוסף, משום שאין ראייה לכך שהיו מלכים בישראל משבטי ראובן ואשר^{כח}.

וגדעון" (מסורת קדומה בתימן מייחסת את מדרש הגדול לר' דוד עדני, שחי כנראה לפני כ-720 שנה. כך גם מקובל כיום, אצל ת"ח וחוקרים, שלא כדעת המהרי"ץ שכתב שמחבר המדרש הוא רבי אברהם בן הרמב"ם, שחי לפני 800 שנה), והנוסח במדרש הביאור שם (לר' סעדיה בן דוד אלדמארי, חובר בשנת ה'ר"א, ורוב דבריו הם ממדרש הגדול) הוא: "שיצא ממנו שני מלכים - ירבעם ויהוא... שני שופטים - יהושע וגדעון", וכן בתוספות השלם שם אות ד בשם ר' שמשון: "רמז על מלכים שיצאו מיוסף, כגון ירבעם ואחאב... רמז על שופטים שיצאו ממנו, כמו יהושע וגדעון וכיוצא בהן", ולשון זו של ר' שמשון מובאת גם בספר הרמזים לרבינו יואל על התורה (בני ברק, תשס"א, ספר זה חובר לפני 600 שנה ויותר, שהרי יש ציטוטים מדבריו בפירושו ר' אברהם בן שלמה לשופטים עמ' ר"ד, ועוד). נראה לפי"ז שמה שהובא בר' אברהם ב"ר שלמה שמשאר השבטים עמד "מלך אחד" כוונתו היא למלך או שופט, בדומה לדברי הרשב"א (אולם, ייתכן שיש לתקן גם את ריש דבריו ולגרוס "מלך אחד ומושל/שופט אחד", ולפי"ז מכל שבט עמד גם שופט וגם מלך, וכדברי הילק"ש. הגהה זו בריש דבריו אינה מוכרחת, שהרי ייתכן שהם ע"פ דברי ר' אליעזר בסוכה כז, ע"ב "אין לך כל שבט ושבט מישאל של העמיד ממנו שופט... שלא יצאו ממנו נביאים...").

יט). ערכי תנאים ואמוראים, ערך ר' יוחנן בן עילאי (מהד' ברוקלין תשנ"ד, ח"א, עמ' ע"ר).

כ). ראה דברי הימים א, ה, ג-ו: "בני ראובן בכור ישראל... בארה בנואשר הגלה תלגת פלנאסר מלךאשר הוא נשיא לראובני". הרי ש'בארה' מבני ראובן היה 'נשיא לראובני' באמצע ימי הבית הראשון.

כא). ראה דברי הימים א, יב, ט-טו: "ומן הגדי נבדלואל דויד למצד מדבנה גברי החיל אנשי צבא למלחמה ערכי צנה ורמח ופני אריה פניהם וכצבאים על ההרים למהר: עזר הראשעבדה השני... מכבני עשתי עשר: אלה מבני גד ראשי הצבא אחד למאה הקטן והגדול לאלף".

כב). לא זכיתי להבין מה ביאור המילה 'אבנר' הנזכרת כאן, ומסתבר שיש כאן שיבוש בפענוח כתב היד.

כג). ראה דברי הימים א, ז, ל-לא: "בני אשר ימנה וישנה וישו ובריעה ושרח אחותם: ובני בריעה חבר ומלכיאל הוא אבי [כתיב: ברוזת] ברזית". בסוף הרשימה שם נאמר (פס' מ): "כל אלה בני אשר ראשי בית האבות ברורים גבורי תילים ראשי הנשיאים והתניחשם בצבא במלחמה מספרם אנשים עשרים ושישה אלף". בפירושו המיוחס לרש"י ביאר: "הוא אבי ברזית - שר אותה העיר" (ואח"כ הביא רש"י ביאורים נוספים).

כד). תיבות 'בת איתי' לא ידעתי מה כוונתם, ומסתבר שיש כאן שיבוש בפענוח כתב היד.

כה). צ"ע כיצד יסביר את המובא בדבריה"א ד, לה, שם נזכר על בני שמעון שהיו 'נשיאים במשפחותם'.

כו). בחוברת שמעתין, גליון 106.

אף שלעיל הבאנו ראייה לתירוץ זה מדברי הפסיקתא, יתכן שאין מדברי הפסיקתא ראייה לתירוץ שהבאנו, משום שניתן לבארם באופן אחר. בפסיקתא מובא: "אחד עשר שבטים בירך משה... לא ברך שבטו של שמעון... ובשביל שלא בירכו לא העמיד שופט. והכתיב 'מלך זמרי שבעה ימים בתרצה'?! אמר רבי יודן: לית מלכות של שבעה ימים כלום". גרסא שונה במקצת מובאת במדרש תהילים (שוחר טוב, מזמור צ, ג): "אחד עשר שבטים בירך... לא בירך לשבט שמעון... אמר ר' יודן: לא הועמד שופט משמעון. כיוצא בדבר אתה אומר 'ואחריו היה שמגר בן ענת'. לא הועמד מלך, כיוצא בדבר אתה אומר 'מלך זמרי שבעה ימים בתרצה'...". מהפסיקתא עולה לכאורה שהמלך 'זמרי' היה משמעון, אך הדבר צ"ע, שהרי קשה להניח שיש קשר בין 'זמרי בן סלוא' נשיא שמעון לבין 'זמרי' המלך, ולכן לא ברור כלל מנין למדרש שזמרי היה משמעון?^{כז} לכן נראה שיש מקום לבאר את דברי הפסיקתא באופן הבא: בפסיקתא מובא שמשמעון לא היה שופט, וכוונת הדברים היא שהשופט שמגר יצא משמעון אך הוא אינו נחשב 'שופט' כיון ששפט זמן קצר ביותר^{כח} (נרחיב בכך להלן בסעיף ח'). לזה כוונת השוחר טוב שהאריך מעט יותר והוסיף להזכיר את שמגר. אחר כך מוזכר זמרי, כדי ללמד שכשם שזמרי אינו נחשב מלך משום שלא מלך יותר מ-7 ימים, כך גם שמגר אינו נחשב 'שופט', אע"פ ששפט בפועל, מכיוון שלא היה לו זמן בו הוא שפט לבדו. לפי ביאור זה בפסיקתא יוצא ששמגר היה משמעון, זמרי המלך לא היה משמעון, ומלכי ישראל אינם נכללים בחשבון ה'שופטים' שיצאו מכל שבט^{כט}.



ו.

ביאור חדש בשיטת ר' אליעזר

החסדי דוד והיפה ללב נקטו, כאמור לעיל, שמדברי ר' אליעזר נראה שלא כשיטת הילק"ש. בכך יש חזיון לזיהוי השופטים שהביא רש"י, שאינו תואם לדברי הילק"ש. אולם, שיטת רש"י דורשת ביאור מצדדים אחרים: ראשית, יש להבין כיצד הוכיח רש"י שברק הוא מנפתלי, על אף

כז. אוסיף שגם בילק"ש יש חלוקה ברורה בין 'שופט' ל'מלך': "מכל השבטים יצאו שופטים ומלכים, ומשבט שמעון לא קם לא שופט ולא מלך בשביל החטא... עתניאל בן קנו משבט יהודה... ושמואל משבט לוי, ומבנימין יצאו מלכים, ומיהודה מלכים, ומאפרים ירבעם, וממנשה יהוא בן נמשי, אבל שמעון לא העמיד לא שופט ולא מלך בשביל עון הזנות..." [אעיר, שלא מצאנו מלכים מכל השבטים, ונראה שעל כך העיר ר"י בן קלונימוס בסוף דבריו. שמה יש לתרץ שכוונת הילק"ש היא שמשבטי המלוכה – יהודה יוסף ובנימין – יצאו מלכים, אך שמעון, שנולד שני והיה ראוי להחליף את ראובן שהפסיד את בכורתו, נדחה מהמלוכה בגלל עון הזנות]. השווה ללשון ר' חיים פלטיאל במדבר כה, יד.

כח. על שאלה זו עמד ר"ש בובר (בהערותיו לפסיקתא דרב כהנא שבהוצאתו, ומחמת הדוחק הציע "ואולי קבלה היתה בידם", וראה מה שביאר ב'ביאור הרא"מ' לר' אהרן משה פאדווא מקארלין, וראה בהערות מנדלבוים לפסיקתא דרב כהנא שבהוצאתו).

כט. או משום שלא שפט בפני עצמו.

ל. שמה ניתן להציע ביאור נוסף: במדרש תהילים (שוחר טוב, מזמור צ, ג) הנוסח הוא: "לא הועמד שופט משמעון. כיוצא בדבר אתה אומר 'ואחריו היה שמגר בן ענת'. לא הועמד מלך, כיוצא בדבר אתה אומר 'מלך זמרי שבעה ימים בתרצה'...". בפסיקתא הנוסח: "לא העמיד שופט. והכתיב 'מלך זמרי שבעה ימים בתרצה'?! אמר רבי יודן: לית מלכות של שבעה ימים כלום". בילק"ש מובא: "משבט שמעון לא קם לא שופט ולא מלך בשביל החטא...". על פי זה ניתן אולי להציע שהנוסח המקורי היה קרוב לדברי השוחר טוב, ולפיו מכל שבט עמד גם שופט וגם מלך, חוץ משמעון שממנו לא עמד שופט ולא מלך, ועל זה העירו ששמגר וזמרי אמנם עמדו משמעון, אך הנהגתם היתה קצרה ביותר.

שרש"י הבין שמקום מגוריו של השופט אינו מצביע על שבטו. שנית, רש"י סיים את דבריו וכתב שלא מצא איזה שופטים יצאו משבטי ראובן, שמעון, גד, ואשר. מכיון שכך יש להבין מנין הסיק ר' אליעזר שמכל שבט יצא שופט? יש שכתבו שלרבי אליעזר היתה מסורת, ולפיה היה שופט מכל שבט (ראה ברי"א), אולם תירוצים מעין זה נאמרים רק בלית ברירה, כאשר אין בידנו הסבר אחר לדבר. כמדומה לי שניתן להציע הסבר לשאלות אלו, ולשם כך נקדים כמה הקדמות.

רש"י והילק"ש מנו את השופטים, וחיפשו מאיזה שבט יצא כל שופט. בתוך רשימה זו מנו את יהושע, שמואל ועלי^(א). אולם, נראה שיש מקום לטעון שהם אינם כלולים בין ה'שופטים', ומשום כך הם אינם מוזכרים בספר שופטים: ליהושע נתייחד ספר יהושע, ויש שהחשיבוהו כמלך [ולא כשופט]^(ב), ויש שהחשיבוהו לנביא^(ג). עלי ושמואל נזכרים בספר שמואל, והם כלולים כבר בתקופת הנביאים שקיבלו מהשופטים^(ד).

מדוע הם אינם כלולים בין השופטים? יש הבדל מהותי בין יהושע שמואל ועלי לבין השופטים הנזכרים בספר שופטים: בתקופת השופטים עם ישראל מפוצל, וכל שבט עומד בפני עצמו. כשמתרחש שעבוד מתאחדים ישראל, באופן זמני, ויוצאים למלחמה על אויביהם, כשהשופט בראשם. גם בזמני מלחמה בדרך כלל לא התייצבו כל השבטים למלחמה. בכתובים לא נזכרים פעולות של השופט לאחר שהסכנה חולפת^(ה). גם בפן הרוחני אחדות ישראל חלשה:

לא. בהערה לסעיף ג' ביארנו מדוע הילק"ש השמיט את יהושע, וכן ביארנו שם שרש"י מונה של שמואל בין השופטים, על אף שאינו מזכירו במפורש.

לב. בענין השאלה האם יהושע נחשב היה 'שופט', והאם היה נחשב 'מלך', ראה במקורות שהובאו בתורה שלמה כרך טו, מילואים, עמ' קכו, ובספר משבצות זהב לרב שבתי וייס יהושע א, יח, וראה בהעמק שאלה סי' קמב, אות ט, ובחתי"ס בתורת משה סר"פ וישב, ובשר"ת משפט כהן סי' קמד, עמ' שלו.

לג. כך בחלק מהגרסאות בסדר עולם פרק כ', וכך בבה"ג (הלכות משמרות, מהד' ירושלים תשמ"ז, ח"ג עמ' 374-5), וכן בר"ח מגילה יד, ע"ב, וברש"י שם בשם הבה"ג.

לד. במיוחס לרש"י, ר' בחיי, ר' יעקב בר"ר שמשון (=מחזור ויטרי עמ' 481), רשב"ץ, ורע"ב, בפירושם לאבות א, א, מנו את עלי בין ה'נביאים' שקיבלו מה'זקנים', ורש"י מגילה יד, ע"ב, הביא בשם בה"ג את רשימת 48 הנביאים, ומנה את עלי ביניהם (אמנם בבה"ג שלפנינו עלי אינו מנוי ביניהם, וכך גם בסדר עולם פרק כ'). לדעת המאירי (סדר הקבלה, בתוך מסכת אבות מהדורת משנת ראובן, עמ' מ' ועמ' מז) עלי הוא "אחרון שבהם (=בשופטים שכלולים בתקופת ה'זקנים' שקיבלו מיהושע), ממוצע בין זמן הזקנים לזמן הנביאים" (כוונתו לומר שהיה אחרון הזקנים וראשון הנביאים, כמו שכתב בעמ' מט לגבי שמעון הצדיק). ראה גם אבות הראש, ח"א, על אדר"נ פ"א, ד"ה 'שופטים קיבלו מזקנים', ד"ה 'נביאים קיבלו משופטים' (דף נד, ע"א).

לה. הדגשנו כאן את פעילות השופטים בתחום הצבאי (ראה שמואל א, ח, כ, ובתרגום ורד"ק שם, וכע"ז בשופטים ב, טז-יח, ובתרגום שם, והשווה שופטים ג, י, ובמפרשים). רבים הביאו שהשופט שימש גם כשופט במשפטים שבין אדם לחבירו, וכמנהגי תורני ורוחני (גם לפי שיטה זו יש לענ"ד משמעות לכך שהנהגת התורנית אינה מפורשת בכתובים, ואכמ"ל בענין דבורה). ככל הנראה דבר זה נתון במחלוקת, ונציין כמה מקורות העוסקים בנושא: א. כאשר מנה הרמב"ם את סדר העברת התורה כתב שיהושע קיבל ממש רבנו, ופנחס וכן הזקנים שהאריכו ימים אחרי יהושע קיבלו מיהושע, ולא כתב שהזקנים הללו קיבלו זקנים אחרים, וכתב שעלי קיבל מפנחס (הקדמה למשנה תורה, הלכה ד). מדבריו נראה שכאשר נפטרו הזקנים שהאריכו ימים אחרי יהושע לא עברה התורה מהם אל השופטים, ולכן היא עברה דרך פנחס. כך נראה שהבין בדבריו הר"י אברבנאל (הקדמה לנחלת אבות, אשקלון תשע"ג, עמ' 4. בסוף הערה זו נדון בשיטת הרמב"ם). ניתן להסיק מכך שלדעת הרמב"ם השופטים לא היו מנהיגי הדור בתורה. ב. כך יש להסיק גם מההצעה שהעלה המאירי (סדר הקבלה, עמ' מז), לפיה יהושע מסר לזקנים, שמסרו לזקנים אחרים, וכך עד לעלי, אולם זקנים אלו לא היו השופטים אלא הנהיגו במקביל להנהגתם של השופטים. בלשונו: "או שמה אף בדורות השופטים היו עמם זקנים" (המאירי מעלה שם אפשרות נוספת, ולפיה השופטים כן היו ממעבירי התורה).

המשכן, מקום עבודת ה' כעם, אינו נזכר בספר. סגנון הנהגה שונה קיים אצל יהושע, סגנון שיש בו גוון מסוים של מלוכה: בימי יהושע פועלים ישראל יחד, כעם, כשיהושע בראשם. כל השבטים נלחמים יחד, ופעולותיו של יהושע נזכרות לאורך כל שנות הנהגתו. אצל שמואל, חוזרת אט אט האחדות לעם ישראל, כשלב בעליה לקראת חידוש המלוכה והאחדות. שמואל מנהיג את ישראל לאורך כל ימי חייו, ולא רק בזמני מלחמה. אחדות ישראל המתחדשת בימי שמואל באה לידי ביטוי גם בכך שעבודת ה' המאוחדת סביב המשכן חוזרת בימי שמואל ומתפשטת. שמואל גדל אצל עלי הכהן, הנמצא במשכן. אצל עלי ואצל שמואל יש ניסיון לכך

ג. לעומתם, רבים מהראשונים מנו את עתניאל, אהוד, ושאר השופטים, בתוך ה'זקנים' שקיבלו מיהושע ומסרו לנביאים (אבות דרבי נתן, פ"א, ה"ג, וכן במיוחס לרש"י ור' יונה ור' בחיי ור' יעקב ב"ר שמשון ומאירי ורשב"ץ ואברבנאל על אבות א, א, וכן במחזור ויטרי עמ' 463, [ושו"מ שמקור דבריהם בספר סדר תנאים ואמוראים, שנכתב בתקופת הגאונים, מהד' הרב איתמר מצגר ה'תשס"א, עמ' כט], וברש"י סנהדרין לו, ע"א, וברש"י שמואל א, א, א, ובעוד מקורות, וראה בספר דרך בינה לרב אברהם שושנה, על ספר שופטים, הקדמה, עמ' 26-31, וראה בדברי ר' צדוק הכהן שנדפסו בסני, גליון כא, עמ' ד. ד. הר"י אברבנאל כתב (בתחילת הקדמתו לספר שופטים) שהשופטים הנזכרים בספר שופטים היו ממונים על ידי בית דין, והיו ממונים על המלחמות, ובנוסף היו ממונים "על דבר המשפט", והם התמנו מיד במות השופט הקודם: "וכמו שלא היה זמן שמלך אין בישראל מעת שהתחילו המלכים, ככה לדעתי כל ימי השופטים לא היה ישראל זמן מה בלא שופט". על דבריו השיג בשו"ת אבני נור (י"ד ס' ש"ב, אות נב, בהגהה): "...אך המעיין בכתוב (יראה) שלא היה המינוי השופטים חיוב אצלם שלא יהיה בלא שופט, כעין מינוי המלך, רק כשהיה ישראל בעת צרה ואויביהם משלו בהם - העמיד להם ד' שופט, ואח"כ כשמת השופט היה כמה שנים כלא שופט, לפעמים י"ח שנה, ואח"כ כשחזרו לחטוא וחזרו ומשלו בהם שונאיהם - הזמין להם הקב"ה שופט שיושעים מאויביהם... בתחילת ספר שופטים (ב, טז) 'ויקם ד' שופטים ויושיעום מיד שוניהם' פירש"י 'תמיד מדור אל דור', עיי"ש פס' י"ד, מפורש דהעמדת שופטים היה עיקר למלחמה (=היתה בעיקרה לצורך המלחמה באויבים)...". נראה שהאבני נור פסע בזה בעקבות שיטת המאירי שהבאנו לעיל. ה. עוד ראיתי שמואב ברות רבה א, א (הובא ברש"י שופטים ה, ו): "שפט השופטים... הרב הונא אמר: דבורה וברק ויעל", והיפה ענף שם תמה על איזכורה של יעל בין השופטים: "לא מצאתי טעם למנותה מהשופטים, כיון שלא מצינו בה נבואה ולא שררה", אולם הרד"ל הסביר שהחשיבות בין השופטים מפני שסיסרא נמסר בידיה. בפשטות יש מכאן ראייה לכך ששופט הוא גם מי שנלחם ומושיע את ישראל, אע"פ שאינו מוסר תורה ומנהיג רוחני. ו. ייתכן שראיה נוספת יש להביא מדברי כמה ראשונים שכתבו: "שהנשים פסולות לדין... ואם תאמר: הא כתיב (בדבורה) 'והיא שופטה את ישראל'?" יש לומר דלא שופטת ממש, אלא מנהגת, כשופטים ששפטו את ישראל. ואע"פ דאמרינן בספרי 'שום תשים עליך מלך - ולא מלכה', התם לא מינו אותה אלא היו נוהגים בה כדין מלכה והיו נוהגים על פיה" (לשון הרשב"א שבעות ל, ע"א, ד"ה 'ולא בנשים', ולפי"ז יש להסביר כך את דברי הרמב"ן והריטב"א והר"ן והנימוק"י שם. כמדומה לי שדברי הרמב"ן הובנו בצורה שונה בתוס' נדה נ, ע"א ד"ה 'כל'). מדבריהם נראה שהשופטים, וכך גם דבורה, לא 'שפטו' את ישראל בפסיקת דין, אלא הנהיגו אותם בדומה למלכים. ז. ראה גם אבות הראש, ד"ה 'שנאמר ויהי בימי שפט השופטים' (דף נג, ע"ג). ח. ראה גם במלבי"ם (דברים א, ט) שכתב שבנוסף לזקנים ולבית הדין של כל שבט, מינה משה רבנו שרי אלהים שרי מאות ושרי עשרות, שתפקידם הוא להנהיג את הצבא במלחמות כיבוש א"י. כפי שכתב האברבנאל, ועליהם גם לדון את העם בחווק יד, בעת הצורך, וכאשר העם יתפזרו בארץ ולא יהיו מכוונים לפי שבטיהם. ט. בתחילת הערה זו הבאנו את דברי הרמב"ם, ולענ"ד יש לדון מהי שיטתו: הר"י אברבנאל כתב בהקדמה לספרו נחלת אבות שלפי הרמב"ם "הזקנים שהאריכו ימים אחרי יהושע ובפרט פנחס קיבלו מיהושע, ועלי הכהן קיבל מפנחס". אולם, בכל מהדורות הרמב"ם העומדות לפנינו כיום מובא: "וזקנים רבים קיבלו מיהושע, וקיבל עלי מן הזקנים ומפינחס". קשה להניח שהזקנים שחיו בימי יהושע האריכו ימים עד לימי עלי, ולכן צ"ל שכונת הרמב"ם היא ל'זקנים' כשם תואר כללי. כלומר: הזקנים שקיבלו מיהושע מסרו לזקנים שאחריהם, וכולם נחשבים שקיבלו מיהושע (וכע"ז ראיתי ביד פשוטה, וברב קאפח, ועוד. אמנם, לענ"ד לפי"ז צ"ע מדוע לא כתב הרמב"ם: "וזקנים רבים קיבלו מיהושע, ומהם קיבלו זקנים אחרים, וקיבל עלי..."? וזוהו יש חיווק לגרסא שעמדה ככל הנראה לפני הר"א. מו"ח שליט"א ביאר שלדעת הרמב"ם כל הזקנים שהיו בתקופת השופטים נחשבים שקיבלו מיהושע, אע"פ שחלקם לא ראו אותו בעיניהם, כיון שכולם קיבלו את התורה בצורה בה היא נמסרה ע"י יהושע, ולא היה ביניהם ובינו איזה חכם גדול שהוסיף לתורה גוון חדש מ'תורה דיליה'). לפי"ז מסתבר שכונת הרמב"ם היא לשופטים, ודלא כפי שהרי"א הבין את הרמב"ם.

שבניהם ימשיכו אותם, כפי שהמלך מוריש את תפקידו לבנו. בפרקים הבאים נאריך יותר בענין זה, אולם לענייננו די בזה⁽¹⁾.

ספר שופטים עוסק דווקא בשופטים שאין בהם 'מלכות' ואחדות, וכולו ספר של פירוד. זה עניינו של הספר: מדרגת משה רבנו 'איש האלהים' היתה מעבר לטבע, מדרגה ניסית ממנה זכו לינוק דור המדבר 'אוכלי המן'. ספר יהושע עוסק בכיבוש ארץ ישראל, במעבר ממדרגת משה רבנו למדרגת ארץ ישראל, שם המן מפסיק, וההנהגה הטבעית מתחדשת. ספר שמואל עוסק בשלבי הקמת המלוכה והמקדש. ספר שופטים המוצב ביניהם עוסק במצב של פירוד, מצב בו כל שבט מתנהל לבדו. יש בכך צורך והכרח: עם ישראל הוא 'גוי אחד', אולם אחדות זו מורכבת מ-י"ג גוונים שונים ('אחד' בגימטריה 13). לכל שבט יש מהות רוחנית מיוחדת, אותה צריכים ישראל לבטא לפני שיקימו ממלכה מאוחדת⁽²⁾. ספר שופטים קודם בהכרח לספר שמואל, שכן לפני בניית המלוכה המאוחדת בין השבטים יש צורך שכל שבט יגלה את כוחו המיוחד, ושעם ישראל כולו יזכה לינוק מאותו השפע הייחודי.

אחר הקדמות אלו נוכל למצוא מקור לדברי ר' אליעזר: לכשנבחן את השופטים הנזכרים בספר שופטים בלבד, נמצא שמנין השופטים הוא 13, כמנין שבטי ישראל⁽³⁾: עתניאל, אהוד, שמגר, דבורה, ברק, גדעון⁽⁴⁾, תולע, יאיר, יפתח, אבצן, אילון, עבדון, שמשון. מסתבר לענ"ד שזהו המקור לדברי ר' אליעזר: י"ג השופטים מביאים לידי ביטוי את מהותם של י"ג השבטים. כל שופט הוא משבט אחר, ובשנים בהן הוא מנהיג את ישראל קולט העם את כוחו המיוחד של

שו"ר שכיוונתי למה שכתב בעבודת המלך על הרמב"ם [על שיטת הרמב"ם יש להעיר גם מיהושע כד, א, ומנויר נה, ע"א "ואילו יהושע וכלב". ראה גם בדברי הרב נוישטט, בקובץ 'שורון חלק ז עמ' תס"ד, שדן במחלוקת זו מצד מה שלכאורה חלק מה'שופטים' היו לדעת חז"ל עמי הארץ. ולכן לכאורה אין הם ראויים להיות משלשלת הזהב של מוסרי התורה, וראה בספר דרך בינה לרב אברהם שושנה, על ספר שופטים, הקדמה, עמ' 26-31].

לו). ספר שופטים כולל תקופה ארוכה, שארכה כמעט 400 שנה. בכל זאת, אין עם זר שאיתו זקוקים היו ישראל להילחם יותר מפעם אחת במשך תקופה זו (שמגר אמנם פגע בפלישתים, בנוסף לשמשון, אולם שמגר פגע בהם מבלי שהפלישתים יציקו לעמ"י, ואכמ"ל, וראה להלן סעיף ח' ששמגר הוא שופט יוצא דופן בכל קנה מידה). נראה לומר שאחר שישאל התגברו על הנקודה הרוחנית המיוחדת לאותו עם, לא היה צורך להתמודד שוב עם אותה התרבות הזרה. בכך יש חיזוק לטענתנו, לפיה יהושע עלי ושמואל אינם נחשבים שופטים רגילים, שהרי אם נחשיב את יהושע כשופט הרי אז יצא שגם יהושע וגם דבורה נלחמו בעם הכנעני, ואם נחשיב את שמואל כשופט הרי אז יצא שגם שמשון וגם שמואל נלחמו בפלישתים.

לו). ראה עלה יונה לגר"י מרצבך (חלק מאמרי שעה, מאמר 'עם השבטים', עמ' שלז), וכן איש לשבטו, לרב אברהם רמר, עמ' 13-15, ועוד.

לח). בגמ' סוכה כז, ע"ב, אמר ר' אליעזר: "אין לך כל שבט ושבט שלא העמיד ממנו שופט... אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא יצאו ממנו נביאים, שבט יהודה ובנימין העמידו מלכים ע"פ נביאים", ולפי מהלכנו, לפיו יש 13 שופטים בדיוק, ממילא יש מקום לבדוק האם ייתכן שיש גם 13 נביאים בדיוק שניבאו לישראל בתקופת הנביאים. אם נניח ששמואל הנביא פותח את תקופת ה'נביאים', שקיבלו מה'זקנים' ומסרו ל'אנשי כנסת הגדולה', אם כן ימצאו לנו 13 נביאים: שמואל, ישעיה, ירמיה, יחזקאל, יהושע, יואל, עמוס, עובדיה, יונה, מיכה, נחום, חבקוק, צפניה [חגי זכריה ומלאכי היו מאנשי כנסת הגדולה, ולכן אינם כלולים בתקופת הנביאים]. היו נביאים נוספים בתקופה זו, כגון אחיה אליהו ואלישע, אולם אין ספר בתנ"ך שהוקדש להם. אולם, בין 13 הנביאים הנזכרים, יש כמה נביאים שהם מאותו השבט, לפי דברי חז"ל. לדוגמא: משבט לוי יצאו שמואל, יואל, ירמיהו ויחזקאל (ראה בדברי הגר"ח קנייבסקי, בספרו בשער המלך שבתוך ספרו שיח השדה, מהד' ה'תשל"ו, דף לה, טור ג, שם בירר מאיזה שבט היה כל נביא לפי המדרשים).

לט). הנחנו שאבימלך בן גדעון אינו מגוי בין השופטים, שהרי היה רשע. בסעיף יד נביא את הדעות השונות שיש בענין זה.

אותו השבט. רק לאחר שכל השבטים זכו להנהיג את ישראל, ניתן לעבור לשלב הבא – לספר שמואל, בו תיבנה מלכות ישראל המצרפת את כל השבטים לעם אחד.

לפי ביאורנו זה יש מקור [סמוי] בכתובים עצמם לדברי ר' אליעזר. בהמשך הפרק (סעיפים ז-י) נוסיף ונבאר כיצד ניתן לזהות מתוך הכתובים מהו שבטו של כל שופט ושופט. ייתכן שזו כוונת הרשב"א (שהובא לעיל) שכתב: "שכל שבטי ישראל לא נעדר אחד מהם שלא עמד ממנו מושל בישראל, שופט או מלך, לאחר שנכנסו לארץ, כמו שתראה אם תדקדק אחר השופטים שעמדו לישראל"^מ.

בסעיפים הבאים נפנה לברר מאיזה שבט יצא כל שופט: מתוך 13 השופטים יש 5 שופטים ששבטם מפורש בפסוקים. אליהם הוסיף רש"י את ברק מ'קדש נפתלי' שיצא מנפתלי, ואת 'אבצן זה בועז' שיצא מיהודה. נותרו לפיכך ששה שופטים שאין בפסוקים מידע מפורש לגביהם – עתניאל, שמגר, דבורה, יפתח, יאיר, ועבדון. יש להתאימם עם ששת השבטים מהם לא מצאנו שופט (בספר שופטים): ראובן, שמעון, לוי, גד, אשר, ואפרים.

ז.

מאיזה שבט יצאו יאיר ויפתח

לעיל (בסיום סעיף ד') הקשנו על שיטת רש"י: רש"י כתב שאינו יודע מאיזה שבט יצאו יאיר ויפתח ועבדון. מכאן שלשיטתו מקום מגוריו של שופט אינו מלמד על שבטו. אם כן, כיצד הוכיח רש"י ממקום מגוריו של ברק שהוא בן שבט נפתלי?!

אולם, המעיין היטב בפסוקים יראה שישנו הבדל גדול בין מקום מגוריו של ברק למקום מגוריהם של יאיר ויפתח ועבדון: ברק התגורר ב"קדש נפתלי", כלומר בעיר מסויימת הנקראת 'קדש' שהיתה בנחלת שבט נפתלי^{מא}. לעומת זאת 'הגלעד', בו התגוררו יאיר ויפתח, כולל שטח נרחב, ואין ראייה ברורה לאיזה שבט הוא שייך. אמנם, יש פסוק לפיו הגלעד שייך למנשה (במדבר לב, מ), ולפי"ז יאיר ויפתח שייכים לשבט זה, אולם יש פסוקים מהם עולה שחלק מהגלעד ניתן לשבט גד (יהושע יג, כה, וראה שם לא), ופסוק ממנו עולה שחצי מהגלעד ניתן "לראובני ולגדי" (דברים ג, יב, וראה גם יהושע כב, ט), ולפיכך יש מי שסבר שהגלעד התחלק בין שבטי ראובן גד וחצי המנשה, ששכנו בעבר הירדן^{מב}. מכיון שכך, לא היתה לרש"י ראייה שיאיר ויפתח הם משבט מנשה, שהרי ייתכן שהם התגוררו בנחלת ראובן או גד.

מ). אולם ייתכן לבאר שכוונת הרשב"א היא כדברי ר"י בן קלונימוס שהבאנו לעיל. עוד ניתן להציע שכוונתו היא שיש ראייה מהפסוקים לכך שמשבטי ראובן גד ואשר היה מלך בממלכת אפרים [אלא שהשערה זו דחוקה, משום שלא מצאתי ראייה לכך, ורק לגבי 'מנחם בן גד' המלך נזכר שהוא היה משבט גד, כפי שזכר גם בערכי תנאים ואמוראים שם, אך לא מצאנו ראייה למלך משבטי ראובן ואשר].

מא). יש כמה ערים ששמן 'קדש' (במדבר יג, כו; יהושע טו, כג; שופטים ד, ו; דברי הימים א, ו; נז; מכות י, ע"א), ולכן התיאור "קדש נפתלי" נועד בפשטות להדגיש באיזה עיר מביניהם התגורר ברק, ולא להצביע על זהות שבטו של ברק. לפיכך, יש להבין מדוע כתב רש"י שברק הוא מנפתלי, אך לא ידע מאיזה שבט יצא "עבדון הפרענוני" שנקבר "בפרענון בארץ אפרים". בהמשך סעיף זה הערנו ש'ארץ אפרים' כוללת אולי שטחים של שבטים אחרים, ולפי"ז יש מקום לתרץ את קושייתנו.

כעין זה יש לומר לגבי השופט עבדון: עבדון התגורר ונקבר בעיר פרעתון שהיתה ב"ארץ אפרים", אולם ייתכן שמקום זה אינו נחלת שבט אפרים. מדוע? מכמה פסוקים בתנ"ך נראה ששטח "הר אפרים" משתרע על פני נחלתם של כמה שבטים – בנימין, אפרים, ואולי גם יששכר (כנזכר בהערה כאן¹²¹). ייתכן לומר שגם "ארץ אפרים" כוללת את נחלתם של כמה שבטים [אף שמסתבר לחלק בין 'הר אפרים' ל'ארץ אפרים'¹²²]. זאת ועוד: בספר יהושע (פרק יז) מתואר כיצד התקשו בני אפרים ומנשה לרשת את נחלתם: בעמקים שבנחלתם ישבו הכנענים, להם היה רכב ברזל, ובהר שבנחלתם קשה היה להם לשבת, משום שהיה מיוער, וקשה להתיישבות: "וַיִּדְבְּרוּ בְּנֵי יוֹסֵף אֶת יְהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר מְדוּעַ נִתְּנָה לִי נַחֲלָה גּוֹרֵל אֶחָד וְחֶבֶל אֶחָד, וְאֲנִי עִם רַב עַד אֲשֶׁר עַד כֹּה בִּרְכָנִי ה'". וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם יְהוֹשֻׁעַ: אִם עִם רַב אַתָּה עֲלָה לָךְ הַיַּעֲרָה וּבִרְאֵתָ לָךְ שֵׁם בְּאֶרֶץ הַפְּרוֹזִי וְהַרְפָּאִים, כִּי אֵץ לָךְ הָר אֶפְרַיִם. וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יוֹסֵף: לֹא יִמָּצָא לָנוּ הָהָר, וְנִכְבֵּן בְּרִזְלָה בְּכָל הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בְּאֶרֶץ הָעֵמֶק לְאֲשֶׁר בְּבֵית שֶׁאֵן וּבְנִתְיָה וְלְאֲשֶׁר בְּעֵמֶק יִזְרְעֶאל. וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל בֵּית יוֹסֵף לְאֶפְרַיִם וּלְמְנַשֶּׁה לֵאמֹר: עִם רַב אַתָּה וְכַח גְּדוֹל לָךְ לֹא יִהְיֶה לָךְ גּוֹרֵל אֶחָד. כִּי הֵרָא יִהְיֶה לָךְ, כִּי יַעַר הוּא וּבִרְאֵתוֹ וְהָיָה לָךְ תִּצְאָתוֹ כִּי תוֹרִישׁ אֶת הַכְּנַעֲנִי כִּי רָכֵב בְּרִזְלָה לוֹ כִּי חֶזֶק הוּא". מסתבר ששבט אפרים, שהתקשו להתיישב בנחלתם, התגוררו בנחלותיהם של שבטים אחרים (ראה הערה¹²³). בתוך כך התיישבו אנשים משבטים אחרים בהר אפרים, הפנוי מיישוב (ייתכן שמשום כך בני יששכר ישבו בהר אפרים¹²⁴). לכן אין ראייה ברורה לאיזה שבט שייך השופט עבדון¹²⁵.

מב. בספר מלאכת הקדש (בראשית ל, יא, לר' משה טולידאנו, ה'תפ"ד-ה'תקל"ג, דיין במכנסא) ובספר מאיר נתיבים (לר' מרגליות, פרשת שמיני) העירו שבבר"ר (עא, ט) מובאת דעה לפיה 'אליהו הגלעדי' היה מגד, ודעה זו הוטעמה במדרש בכך שערי הגלעד היו שייכים לגד, כנזכר ביהושע יג, כה. לפי"ז כתב במאיר נתיבים שכיון שיפתח היה גלעדי, וכך גם יאיר, ומכיון שארץ הגלעד משותפת לבני ראובן גד ומנשה, לכן ייתכן שיאיר ויפתח היו מראובן וגד, עי"ש בדבריו. אעיר כי מהר"צ חיות (בהוספות לספרו תורת הנביאים, בתוך כל כתבי מהר"צ חיות ח"א, עמ' קעט) הקשה כיצד מובא מצד אחד בילק"ש שיאיר ויפתח שהתגוררו בגלעד הם משבט מנשה, ומצד שני מובא בבר"ר שאליהו שהתגורר בגלעד היה משבט גד? הוא מתרץ שבפסוקים יש סתירה איזה שבט קיבל את הגלעד, ולדעתו ביאור הדבר הוא שמנשה קיבל את "עיר הממלכה..." ועיר בצורה", אך "עיריות קטנות" ניתנו לגד. לכן, מי שנאמר עליו שהוא 'מגלעד' הוא ממנשה, אך אליהו שהיה 'מערי הגלעד' הוא מגד (לא זכיתי להבין מדוע לפי פירושו אליהו היה בהכרח מגד ולא מראובן, וצ"ע).

מג. ברש"ש על בראשית רבה פב, ט, הביא שבשמואל ב, כ, א, מובא ששבע בן בכרי הוא 'איש ימיני' אך בפסוק כא מובא שהוא 'מהר אפרים'. הרי ש'הר אפרים' כולל גם חלק מנחלת בנימין. משופטים י, א, ניתן להסיק שגם חלק מנחלת יששכר כלול בהר אפרים (וראה בהערה בהמשך להסבר אחר), ועי"ש ברש"ש שהביא עוד ראיות לכך. הרש"ש הביא שמסרו לו שכ"כ גם בספר תבואות הארץ (ואכן כך מובא בתבואות הארץ, עמ' פו-פח, והביא שם את המקורות לכך. כך מובא גם בדעת מקרא שופטים ד, ה, וכן י, א). לענ"ד הנחה זו קשה קצת מהפסוק בשופטים ז, כד: "ומלאכים שלח גדעון בכל הר אפרים לאמר רדו לקראת מדין ולכדו להם את המים... ויצעק כל איש אפרים...", ובהמשך נראה ש"איש אפרים" הם בני שבט אפרים בלבד (שופטים ח, א-ב). משמע מכך שבימי גדעון ישבו בהר אפרים רק בני שבט אפרים.

מד. 'הר אפרים' כולל שבטים נוספים משום ששרשרת ההרים, שעיקרה באפרים, משתרעת בפועל עד לשטחם של שבטים נוספים. לכן, אין מכך ראייה לגבי הביטוי 'ארץ אפרים' (הביטוי 'ארץ אפרים' נזכר בתנ"ך רק עוד פעמיים: בדברים לד, ב, ובדה"ב ל, י). אעיר שבסעיף יד, כאשר נעסוק בבירור שבטו של יאיר הגלעדי, נרחיב לדון בשיטת המהרש"א, ונביא שהגר"י פיק וכנראה גם השפ"א הבינו שהמהרש"א סבר שמקום השופט מוכיח על שבטו. למרות זאת המהרש"א אינו מזהה את עבדון לפי מקום מגוריו, ואולי יש לתרץ בדוחק שלדעת המהרש"א 'ארץ אפרים' כללה גם נחלת שבטים נוספים.

מה. בזה ניתן להסביר כיצד ייתכן שמלחמת אנשי דוד באבשלום וחייליו, שהיתה בעבר הירדן המזרחי (שמ"א יז, כו-כו; יט, טז-יט), התרחשה בייער אפרים (שמ"א יח, ו). ככל הנראה התיישב חלק משבט אפרים בעבר הירדן (כע"ז ראייתו במאמר של הרב מדין. רש"י ור"י קרא והרד"ק הביאו הסבר אחר, ולפיו בני אפרים רעו את בהמותיהם בצדו המזרחי של הירדן הסמוך לנחלתם. בדעת מקרא הציע הסבר אחר, שהוא דחוק יותר בעיני, ולפיו מקום זה נקרא 'יער אפרים' משום שצפה על נחלת אפרים).

הדרך בה יישבנו את דברי רש"י, תוכל לסייע בידינו להציע זיהוי לשבט ממנו יצאו יאיר ויפתח: יאיר ויפתח התגוררו בגלעד, ומכאן שהם שייכים לאחד משבטי עבר הירדן. מכיון ששבט מנשה כבר הוציא מתוכו את גדעון השופט, הרי שיאיר ויפתח הם מראובן או גד. תכונותיו של יפתח, שהיה "גיבור חיל" ויודע מלחמה (שופטים יא, א-ו), כמו גם תכונות נוספות שלו, מצביעות על שייכותו לשבט גד^(מ), שהי גיבורי חיל מיוחדים^(ט). כך אכן משמע מהרמב"ן (בראשית מט, יט): "גד גדוד יגודנו - ... יאמר כי גדוד יגודנו תמיד, שיהיו לו מלחמות רבות ופשט גדוד עליו בארצו, והוא יגוד אותו על עקיבו, שיתגבר עליו וירדוף אותו והם ישובו על עקב בשתם. שבח אותם בגבורה וניצוח כל הבאים עליהם למלחמה. וזה כענין ברכת משה רבינו בהם 'ברוך מרחיב גד כלביא שכן' (דברים לג, כ), בעבור שירש ארץ רחבת ידים וגדולה מאד והיא בעבר הירדן, היו באים עליהם תמיד גדודי עמון ומואב שכנוי הרעים התובעים בנחלה ופושטים עליהם, והוא 'כלביא שכן' על טרפו, מקולם לא יירא ומהמונם לא ייחת. וזה פירוש נאה למדתיו מן הירושלמי שאמרו במסכת סוטה (פ"ח ה"י) 'גד גדוד יגודנו, גייסא אתי מגיסתא והוא מגייס לה', לומר כי הגייס יבא לאסוף חיל ולגייס עליו והוא יגוד עליהם ויביא גדודיו בארצם. ואולי ירמוז הנביא על מלחמת יפתח הגלעדי עם בני עמון, כי בני גד ירשו כל ערי הגלעד וחצי ארץ בני עמון, והיו בני עמון תמיד נלחמים באנשי גלעד, והוא כמעט עבר עליהם והכה אותן ואת עריהן מכה גדולה מאד (שופטים יא, לג), והיה הענין שהוא נס גדול..."^(ז).

מכיון שיפתח הוא מגד, הרי שיאיר הוא בהכרח משבט ראובן - השבט היחיד בגלעד שממנו לא יצא שופט^(ח).



מו). באטלס דעת מקרא (עמ' 160) הועלתה הצעה לפיה השופט 'תולע', שהיה בן שבט יששכר, ישב בהר אפרים (שופטים י, א) משום שאפרים לא יישבו את ההר (כנזכר ביהושע יז), ולכן מקצת מבני יששכר נאחזו בו, לאחר שלא הצליחו להוריש לגמרי את הגויים שישבו בנחלת אשר (שופטים א, לב). כמו כן הועלתה שם הצעה לפיה כמה ממשפחות שבט אשר ישבו בימי השופטים בנחלת בני יוסף. אין ביסוס לכך, למעט רמז בכמה שמות של משפחות משבט אשר שדומים במידת מה לשמות מקומות בנחלת בני יוסף.

מו). הפסוק מוסיף בתיאור קבורת עבדו: "[ויקבר בפרעתון בארץ אפרים] בהר העמלקי". לא מצאתי ראיה ברורה היכן הוא 'הר העמלקי'. בדעת מקרא מובא שהוא מקום בנחלת אפרים, כנזכר בשופטים ה, יד 'מני אפרים שרשם בעמלק', והוא השטח שמשתרע מהר גריזים דרומה מערבה. אין זו ראיה ברורה. בכפתור ופרח פ"א (מהד' ביהמ"ד להתיישבות ח"ב עמ' נח) ראיתי שכתב שפרעתון הוא כשעתיים הליכה מדרום מערב להר גריזים. זיהויו הוא לפי השם שנשתמר אצל יושבי הארץ. באדמת קודש (דף כב, ע"ב) סבר שפרעתון הוא בדרום נחלת אפרים, בסמוך לבית אל.

מח). אחר כתיבת הפרק הגיע לידי הספר הדר הנביאים של הרב איתן שנדורפי שליט"א, שם הביא שהרש"ש (על בר"ר עא, ט) הסביר שלפי המדרש (בר"ר שם) אליהו הגלעדי הוא משבט גד, ולא מראובן או מנשה, משום שביהושע יג, כה, מובא ש"ערי הגלעד" ניתנו לגד, ומכאן שהחלק בגלעד שהיה מיושב בערים היה שייך לגד. הרב שנדורפי הוסיף: "לפי זה אולי ניתן להוכיח שיפתח היה מגד, שכן גם עליו כתוב 'ויקבר בערי (!) גלעד' (שופטים יב, ז).

מט). לעיל (סעיף ה', תירוץ חמישי) הבאנו בהערה את הפסוקים בדברי הימים א, יב, ט-טו, מהם ניכרת גבורתם של בני גד.

נ). שו"ר שכן הבינו בדברי הרמב"ן כמה תלמידי חכמים (ספר שיג ושיח בנביאים, שופטים, עמ' שלד, וכן בפירוש הדרי קודש על הרמב"ן, וראה מה שהעיר בחומש רמב"ן המבואר, הוצאת עוז והדר, הערה שלט).

נא). בסעיף י"ד הבאנו שכמה אחרונים העירו שיאיר הוא ממנשה או מיהודה, לפי שושלת אבותיו, אך עי"ש שהראיה משושלת אבותיו איננה מוסכמת ואיננה מוכרחת.

ח.

מאיזה שבט יצא שמגר בן ענת

המקרא אינו מביא מאומה על זהות שבטו של שמגר, וגם מקומו אינו נזכר בכתובים. לכן, אין לנו רמז מאיזה שבט יצא שמגר. אולם, בדברי חז"ל ישנו רמז לכך.

בפסיקתא דרב כהנא^(נב) מובא: "אחד עשר שבטים בירך משה.. לא ברך שבטו של שמעון... ובשביל שלא בירכו לא העמיד שופט. והכתיב 'מלך זמרי שבעה ימים בתרצה'?! אמר רבי יודן: לית מלכות של שבעה ימים כלום".

גירסה שונה במקצת מובאת במדרש תהילים^(נא): "אחד עשר שבטים בירך (משה)... ולמה לא בירך לשבט שמעון? לפי שהיה לבו עליו, וזכר מה שנעשה בשיטים... אמר ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי: אף על פי כן טפלו עם שבט יהודה, שנאמר 'מחבל בני יהודה נחלת בני שמעון'... כי היה חלק בני יהודה רב מהם וינחלו בני שמעון בתוך נחלתם] (יהושע יט, א, ושם ט)... אמר ר' יודן: לא הועמד שופט משמעון, כיוצא בדבר אתה אומר 'ואחריו היה שמגר בן ענת'. לא הועמד מלך, כיוצא בדבר אתה אומר 'מלך זמרי שבעה ימים בתרצה'..."

מדברי המדרש משמע ששמגר היה משבט שמעון (וכן הבין הרד"ל על רות רבה א, א^(נז)). הרד"ל כתב שהמדרש פותח בזה שאין שופט משמעון ומסיים ששמגר היה משמעון ואין בזה סתירה, כיון ששמגר בלוע בתוך שנות השפיטה של אהוד^(נח).

לענ"ד ייתכן שגם במדרש תדשא המובא בילק"ש^(שופטים, רמז מב) יש רמז לכך ששמגר הוא משבט שמעון: "מכל השבטים יצאו שופטים ומלכים ומשבט שמעון לא קם לא שופט ולא מלך, בשביל החטא שעשה זמרי בשיטים, ללמדך כמה חמורה הזנות. עתניאל בן קנז משבט יהודה, אהוד משבט בנימין, דבורה וברק מהר אפרים ומקדש נפתלי, גדעון משבט מנשה ואבימלך בנו אחריו, תולע בן פואה משבט יששכר, יאיר הגלעדי מחוות יאיר משבט מנשה, וכן יפתח מיושבי גלעד, אבצן מבית לחם יהודה, אלון משבט זבולון, עבדון בן הלל משבט אפרים, שמשון משבט דן, עלי ושמואל משבט לוי, ומבנימין יצאו מלכים, ומיהודה מלכים, ומאפרים ירבעם, וממנשה יהוא בן נמשי, אבל שמעון לא העמיד לא שופט ולא מלך בשביל עון הזנות".

המעין ברשימת השופטים המצויינים במדרש יראה שיש שופט אחד עליו המדרש מדלג – שמגר בן ענת. ייתכן שהמדרש קופץ עליו משום שהוא השופט היחיד שלא ניתן לדעת

(נב). פרק ל"א, וזאת הברכה, מהד' בובר דף קצז, ב, מהד' מנדלבוים תשמ"ז עמ' 442, הובא בילק"ש וזאת הברכה רמז תתק"נ.
(נג). שוחר טוב מזמור צ, ג. בהערה בהמשך נביא שהדברים הובאו בדברי המעתיק של כתי"א אסקוריאל (של פירוש רש"י למסכת סוכה).

(נד). וכן מובא בתוספתא כפשוטה, סוכה, עמ' 843. בספר דברי טובה כתב שמגר הכה את הפלישתים כיון שנחלת שמעון סמוכה לפלישתים, ושמגר היה משמעון (על שאלת מיקומה של נחלת שמעון ראה במאמרו של הרב אהוד אחיטוב, התורה והארץ חוברת ז, עמ' 53-84). שו"ר שהרב ישראל ריון (ספר שופטים בגובה חז"ל, עמ' 101) העיר ש"שמעון" בכתוב חסר 'שמעון' הוא ראשי תיבות של "שמגר (בן) ענת".

(נה). כמוכא בסדר עולם (פרק יב), וכמוכא להלן שרק אחרי מות שמגר אז אהוד מת.

(נו). מובא בבית המדרש (י"ל"ק ח"ג עמ' 171), וכן בספר מקדמוניות היהודים (א' אפשטיין, ח"ב, עמ' קנב).

מאיזה שבט הוא, משום שמקום מגוריו אינו ידוע. אולם הדבר צ"ע: אם שבטו של שמגר אינו ידוע, ממילא אין ראייה לכך שלא יצא שופט משמעון, שהרי ייתכן ששמגר הוא משמעון^(נ). משום כך נראה שהמדרש מבין ששמגר היה "חצי שופט" והוא השופט שיצא משמעון.

לענ"ד ניתן למצוא בפשוטי המקראות רמז לדברי המדרשים, לפיהם שמגר יצא משמעון: לשמגר בן ענת מוקדש בספר שופטים התיאור הקצר ביותר: "וְאַחֲרָיו הָיָה שִׁמְגָר בֶּן עֲנַת וַיֵּךְ אֶת פְּלִשְׁתִּים שֵׁשׁ מֵאוֹת אִישׁ בְּמִלְחָמָה הַבָּקָר, וַיֵּשֶׁעַ גַּם הוּא אֶת יִשְׂרָאֵל" (שופטים ג, לא). תיאור זה מצביע על כך ששמגר היה 'שופט', שהושיע את ישראל^(נז), אולם התיאור אודותיו שונה מתיאורם של כל שאר השופטים, בכמה פרטים חשובים: הראשון - אצל כל השופטים נזכר שם השבט אליו הם משתייכים, או לפחות מקום מגוריהם המצביע על כך, אולם אצל שמגר אין שום רמז לשבטו ולמקומו. השני - אצל כל השופטים [למעט ברק ודבורה] מוזכר הכתוב את מיתתם, אולם אצל שמגר לא נזכר 'ימית'. השלישי - בפסוק הבא נאמר "וַיִּסְפּוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי ה', וְאֶהוּד מֵת. וַיִּמָּכְרֶם ה' בְּיַד יִבְיָן מֶלֶךְ כְּנָעַן...". מכך משמע ששמגר פעל בימי חייו של אהוד, ששפט לפניו. ניתן לפרש את הפסוק באופן נוסף: שמגר פעל לאחר מות אהוד, אך ישראל עשו בימי שמגר את הרע בעיני ה'^(נח). לא מצאתי תופעה דומה אצל שופט נוסף. הרביעי - אצל כל השופטים נזכר כמה שנים הם שפטו, או כמה שנות שקט באו בעקבות מעשיהם, אולם אצל שמגר לא נזכר על כך מאומה. מפשט הפסוק ניתן להבין ששמגר שימש כ'שופט' למשך שעות בודדות בלבד, בהם הוא הכה את הפלישתים. נקודה זו מעלה שאלות נוספות: בפסוק לא נזכר שפלישתים הציקו לישראל, ושישראל זעקו אל ה' שהעמיד להם מושיע, כפי שנזכר אצל כל השופטים האחרים בספר שנלחמו בגויים^(נז). מכך משמע שפלישתים לא הציקו לישראל באותה התקופה, ולפיכך לא מובן מדוע הכה בהם שמגר?! כמו כן לא ברור מדוע

(נז). כמו כן מסתבר שהמדרש היה מתייחס לשמגר ומזכיר שמוצאו אינו ידוע.

(נח). על אהוד בן גרא, שקדם לשמגר, לא נאמר ש'שפט' את ישראל, אלא ש'הושיע' אותם: "וַיִּזְעַקְבָנִי יִשְׂרָאֵל אֶל ה', וַיִּקָּם ה' לָהֶם מוֹשִׁיעַ אֶת אֶהוּד בֶּן גֵּרָא" (שופטים ג, טו). כך גם נזכר אצל השופט שקדם לאהוד, עתניאל בן קנו (שופטים ג, ט). ראה גם שופטים ג, יד-טו, ושם לו-לו, ושם ח, כב). מכיון ששמגר 'הושיע' גם הוא את ישראל, כמו קודמו אהוד, לכן ברור שהוא כלול בין השופטים. חז"ל אכן מנו אותו ביניהם (בילק"ש, ובשוחר טוב). כפי שנראה בהמשך סעיף זה. גם בסדר עולם פרק יב משמע ששמגר כלול בין השופטים (ב'באור הרא"ם' על המדרש תהילים, לרב אהרן משה פאדווא, כתב ש"בביאורי הגר"א דוילנא על סדר השופטים לא חשב כלל שמגר בין השופטים", אך לענ"ד דבריו צ"ע, שהרי הגר"א לא מנה את השופטים אלא את סדר הזמנים, ולכן לא מנה את שמגר, שהרי שמגר שפט פחות משנה ולכן הוא איננו משמעותי בחשבון סדר השנים).

(נט). ראה רד"ק, ועוד. אעיר, בדרך אגב, שראיתי בתנחומא אחרי מות יח מדרש תמוה: "אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: בעולם הזה הייתם נושעים על ידי בשר ודם, במצרים על ידי משה ואהרן, בימי סיסרא על ידי ברק ודבורה, במדינים על ידי שמגר בן ענת, וכן על ידי השופטים, [ועל ידי שהיו בשר ודם הייתם חוזרים ומשתעבדים], אבל לעתיד לבא אני בעצמי גואל אתכם, ושוב אין אתם משתעבדין" (ובילק"ש זכריה רמז תקע"ז הגרסא "...ברק ודבורה, ובמדינים ע"י שופטים, ועל ידי שהיו בשר ודם..."). ולענ"ד דברי המדרש ווקקים עיון, שהרי שמגר לא הושיע את ישראל מיד מדין, וצ"ע. כמו"כ לא ברור מדוע המדרש אינו מזכיר את ישועתם של עתניאל, ושופטים נוספים, ועל זה נראה לענ"ד לתרץ שהמדרש הביא דווקא שופטים ששפטו במקביל לשופט נוסף, ולדעת המדרש שמגר שפט במקביל לאהוד.

ס). שופטים ב, יא-יט, וכך מצאנו אצל עתניאל, אהוד, דבורה וברק, גדעון, יפתח, ושמשון (אלא שאצל שמשון חסר השלב של הזעקה אל ה'). אצל השופטים האחרים (תולע, יאיר, אבצן, אילון, ועבדון) לא נזכר שהם נלחמו בעם זר (אצל תולע נאמר "ויקם להושיע את ישראל", אך מהפסוקים שם נראה שאין הכרח שהכוונה היא לתשועה מעם זר, ומ"מ גם אם נניח שכן הרי שמלחמה זו אינה נזכרת במפורש).

שמגר לא המשיך את פעולותיו כנגד פלישתים, עד לנצחון שיביא להרתעתם למשך כמה שנים?! בשירת דבורה אנו אכן מוצאים ששמגר לא הביא שקט לישראל בימיו, שהרי "בִּימֵי שִׁמְגָר בֶּן עֲנַת בִּימֵי יָעַל חָדְלוּ אֲרָחוֹת, וְהַלְכֵי נְתִיבוֹת יָלְכוּ אֲרָחוֹת עֶקְלָקְלוֹת" (שופטים ה, ו).

בפרק העוסק בשמגר נרחיב על דמותו ונשיב לשאלות אלו, אולם לענייננו הנקודה העולה מכאן היא ששמגר הוא 'שופט' שאינו פועל כשופט מלא: הוא פועל למשך זמן קצר ביותר, במקביל לשופט נוסף, וזהותו השבטית ומקומו מוסתרים. תכונות אלו מתאימות לשבט שמעון, ש"נעלם" בין השבטים⁽⁸⁰⁾: נחלתו בלועה בתוך נחלת יהודה⁽⁸¹⁾, ומשה רבנו מבליע את ברכתו ברמז בתוך ברכת שבט יהודה ("שמע ה' קול יהודה"). בכך התקיימה בו ברכת יעקב אבינו "אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל" (בראשית מט, ז)⁽⁸²⁾.

ט.

מאיזה שבט יצא עתניאל

אחר שזיהינו את יפתח עם שבט גד, את יאיר עם ראובן, ואת שמגר עם שמעון, נותר לנו לזהות את עתניאל, דבורה, ועבדון, ולהתאימם ללוי, אשר, ואפרים.

בכדי לעמוד על שבטו של עתניאל, נביא כאן בקצרה את תמצית עיוננו בהמשך ספרנו זה (בפרק העוסק בשופט עתניאל).

"וַיָּגֶשׁוּ בְנֵי יְהוּדָה אֶל יְהוֹשֻׁעַ בְּגִלְגָל, וַיֹּאמֶר אֲלֵיוּ כָּלֵב בֶּן יִפְנֶה הַקִּנְזִי: ...הִנֵּה אֲנִי הַיּוֹם בֶּן חֲמֵשׁ וְשִׁמּוֹנִים שָׁנָה. עוֹדְנֵי הַיּוֹם חִזָּק כְּאֲשֶׁר בְּיוֹם שָׁלַח אוֹתִי מֶשֶׁה, כַּכְחִי אֲזַ וְכַכְחֵי עֲתָנָה לְמַלְחָמָה וְלָצֵאת וּלְבוֹא. וְעֲתָנָה תָּנֶה לִּי אֶת הָהָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' בְּיוֹם הַהוּא, כִּי אֶתָּה שְׁמַעְתָּ בְּיוֹם הַהוּא כִּי עֲנָקִים שָׁם וְעָרִים גְּדֹלוֹת בְּצִירוֹת, אוֹלֵי ה' אוֹתִי וְהוֹרְשֵׁתִים, כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר

סא). ראה גם תקנת השבים לר' צדוק הכהן (אות ו', עמ' סד ועמ' סט, מהד' הר ברכה אות סד): "...ועל כן לא העמיד מלך ולא שופט, כי אין שייכות לו ממשלה בישראל בעולם הזה. שהממשלה מצד התגלות כח המיוחד והמעלה שיש בו, דבכל שבט יש מעלה מיוחדת שכאשר היא מתגלית באיזה נפש פרטית מאותו שבט הוא מתנשא בו על עם ה', ומעלת שבט שמעון אין מתגלית בפועל בעולם הזה... שורש שמעון הוא הקבלה לבד שאין מוכן להשפיע כלל, ועל כן גם כן לא העמיד מלך ושופט שיש בו מדת ההשפעה גם כן". ר' צדוק מאריך שם להסביר מדוע שמעון כלול דווקא בתוך יהודה, ואכמ"ל.

סב). רש"י, ראב"ע ומדרש שכל טוב, על בראשית מט, ז; רד"ק דברי הימים א, ד, כד; מיוחס לרש"י דברי הימים א, ד, כו; רלב"ג יהושע טו, כ; ועוד, וראה במאמרו של הרב אהוד אחיטוב, התורה והארץ חוברת ז, עמ' 53-84.

סג). שו"ר מקור המחזק את השערתו, לפיה הקשר בין שמגר ובין שבט שמעון מבוסס על כך ששמגר שפט במקביל לשופט אחר: בכתב יד אסקוריאל (בו נמצא פירושו האמיתי של רש"י למסכת מועד קטן, שנדפס בש"ס מהדורת שוטנשטיין ובהוצאות נוספות), הועתק בין היתר פירושו של רש"י למסכת סוכה, ושם הוסיף המעתיק הערה (על דברי רש"י בסוכה כו, ע"ב, שם כתב רש"י שאינו יודע מאיזה שבט יצא שמגר): "ואני הכותב מצאתי שמגר משמעון, דבכל מקום היה שמעון טפל ליהודה: בברכה במשה, ובנחלות, ובשופטים. בברכה - לא רצה משה לברכן, מפני שהיה בלב על מעשה זמרי, ואעפ"כ טפלו ליהודה 'שמע ה' קול יהודה'. בנחלות - כתיב (מחבל) בני יהודה נחלת בני שמעון'. ובשופטים - דכתוב 'ואחריי שמגר בן ענת', טפלו לאבצן שהיה מיהודה" (הובא אצל יעקב פוקס, 'פירוש רש"י למסכת מועד קטן - ביירוים בזיהוי', עמ' 13). ייתכן ששמגר נטפל לאבצן, משום ש'אבצן זה בועז', משבט יהודה, ולכן כשם ששמעון נטפל ליהודה בנחלה ובברכות כך שמגר משמעון נטפל דוקא לאבצן מיהודה. אלא שהדבר תמוה למדי, שהרי שמגר שפט במקביל לשופט אהוד, שהיה מבנימין, או במקביל לברק ודבורה. לכן, מסתבר יותר בעיני לומר שכיון שסופר כתב יד זה לא היה בקי במלאכתו (כפי שמוכח ממקומות רבים בכתב היד, כפי שהראה פוקס בעמ' 7-11), לכן גם כאן טעה הסופר וכתב בטעות "טפלו לאבצן" במקום לכתוב "טפלו לאהוד".

ה'. ויברכהו יהושע, ויתן את חברון לכלב בן יפנה לנחלה. על כן היתה חברון לכלב בן יפנה הקנזי לנחלה עד היום הזה, יען אשר מלא אחרי ה' אלהי ישראל. ושם חברון לפנים קרית ארבע, האדם הגדול בענקים הוא" (יהושע יד, ו-טו). "ויתנו לכלב את חברון כאשר דבר משה, ויורש משם את שלשה בני הענק" (שופטים א, כ). "וילך יהודה אל הכנעני היושב בחברון, ושם חברון לפנים קרית ארבע, ויכו את ששי ואת אחימן ואת תלמי. וילך משם אל יושבי דביר, ושם דביר לפנים קרית ספר. ויאמר כלב: אשר יכה את קרית ספר ולכדה, ונתתה לו את עכסה בתי לאשה. וילכדה עתניאל בן קנו, אחי כלב הקטן ממנו, ויתן לו את עכסה בתו לאשה. ויהי בבואה, ותסיתהו לשאול מאת אביה השדה, ותצנח מעל החמור, ויאמר לה כלב: מה לך. ותאמר לו: הבה לי ברכה, כי ארץ הנגב נתתני, ונתתה לי גלת מים, ויתן לה כלב את גלת עלית ואת גלת תחתית. ובני קיני חתן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה מדבר יהודה אשר בנגב ערה, וילך וישב את העם. וילך יהודה את שמעון אחיו ויכו את הכנעני יושב צפת..." (שופטים א, י-יז).

תמיהות רבות עולות למקרא הפסוקים הללו: א. כיצד ייתכן שכלב, שהצליח לכבוש את 'קרית ארבע' העיר הבצורה, בה ישבו ענקים, נזקק לעזרה בכיבושה של קרית ספר? כיצד ייתכן שעתניאל, שהפסוק מדגיש שהיה 'קטן ממנו', הצליח במקום שאחיו הגדול לא הצליח? ב. מדוע הבטיח כלב לכבוש העיר את בתו? מדוע לא חשש שמא יהיה הכובש אדם חזק שמידותיו אינן מתקנות?^(סד) ג. מה הטעם להזכיר בפירוט את השיחה שבין עכסה לבעלה ולאביה? מדוע יש כאן "נבואה שנצרכה לדורות"? ד. מדוע אין לעתניאל נחלה, עד שעכסה צריכה שביקש שדה מאביה? מדוע עתניאל לא מבקש בעצמו את השדה? האם אין זו אחריותו? מדוע אשתו צריכה לטפל בכך, ומדוע הוא אף מתנגד לכך, עד שעכסה צריכה 'להסית' אותו כנגד רצונו?^(סה) מדוע לא נזכרת תשובתו לאשתו? אם עתניאל כלל לא השיב לה- כיצד הדבר ייתכן? "חז"ל מביאים שעתיאל לא דאג לפרנסת ביתו: "ותאמר תנה לי ברכה כי ארץ הנגב נתתני - בית שמנוגב מכל טובה" (תמורה טז, ע"א). מימרא זו מעוררת תמיהה: כיצד ייתכן שעתיאל אינו דואג לפרנסת הבית, כפי שמחויב כל גבר בישראל? ה. כיבוש חברון וקרית ספר נעשו בידי בני יהודה, בסיוע בני שמעון. אחר כך נזכרים כיבושי שבט שמעון, שנעשו בסיוע שבט יהודה. מדוע ביניהם מופיע פסוק העוסק במעברם של בני הקיני מעיר התמרים אל מדבר יהודה?^(סו)

(סד). לענין זה התייחסו במדרש (ויקרא רבה לו, ד, ובראשית רבה ס, ג. לעומת זה בתענית ד, ע"א, השמיטו את ההתייחסות לכך, ובתוספות שם הסבירו את ההשמטה, וב"ה שזכיתי לכוון לדבריהם, וראה בר' חננאל ועיין יעקב שם, שהביאו הסבר אחר להשמטה).

(סה). פירשנו 'ותסיתהו' כשידול כנגד רצון האדם, ע"פ דברים יג, ז, ואיוב ב, ג, ועוד, ושור'ר שכן ביארו כמה מפרשים (כך משמע ברד"ק ובר"א, וכן בכלי יקר יהושע פרק טו, ובלב אהרן יהושע פרק טו, ס' מב, ובדרך בינה, ובדעת סופרים, וכמדומה לי שכן גם בר"י אבן בלעם, שדבריו כתובים בערבית, ולא ידעתי לתרגמם במדויק). אמנם, יש שביארו 'ותסיתהו' באופנים אחרים (ראה בפירושו ר' אברהם בן שלמה, יהושע, פרק טו, עמ' ע', ובכלי יקר, ובמלבי"ם ישעיהו לו, יד, חלק ביאור המילות).

(סו). שור'ר שר"י קרא עמד על שאלה זו, והציע הסבר לדבר.

ניתן לענ"ד לבאר את כל התמיהות לאור דברי חכמינו (תמורה טז, ע"א), שביארו שעתיאל היה תלמיד חכם עצום:

"במתניתין תנא: אלף ושבע מאות קלין וחמורין, וגזירות שוות, ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה. אמר רבי אבהו: אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו... ותאמר תנה לי ברכה כי ארץ הנגב נתתני - בית שמנוגב מכל טובה. ונתתה לי גולות מים - אדם שאין בו אלא תורה בלבד".

נראה שכמו ש'קרית ארבע' קרויה על שם 'ארבע' הגדול בענקים, שהקנה לעיר את חוסנה, כך 'קרית ספר' קרויה על שם ה'ספר' שהעניק לעיר את עוצמתה. מול עוצמה זו רק עתניאל יכול לעמוד, שכן הוא 'איש ספר' המקדיש את כל חייו לתורה. הוא אמנם 'אחי כלב הקטן ממנו' מצד גבורתו, אולם מצד תורתו הוא גדול מאחיו. כלב ידע שמי שיצליח לכבוש את העיר יהיה איש שכל חייו מסורים למען התורה, ומשום כך רצה לתת את בתו לאשה לכובש העיר. מעתה נוכל להבין את יחסו של עתניאל לפרנסת בני ביתו:

"**רב אדא בר מתנא** הוא (גלגול של) עתניאל, ואשתו (של רב אדא היא גלגול של) עכסה" (רמ"ע מפאנו, גלגולי נשמות, אות א').

"קווצותיו תלתלים - אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: מלמד שיש לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות. שחורות כעורב - במי אתה מוצאן? במי שמשכים ומעריב עליהן לבית המדרש. רבה אמר: במי שמשחיר פניו עליהן כעורב. רבא אמר: במי שמשכים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב. כי הא דרב אדא בר מתנא הוה קאזיל לבי רב (הלך מביתו ללמוד כמה שנים בבית המדרש), אמרה ליה דביתהו: ינוקי דידך מאי אעביד להו (אמר לו אשתו: ילדיך מה אעשה להם לפרנסתם)? אמר לה: מי שלימו קורמי באגמא (אמר לה לאשתו: האם אין ירקות בר שתוכלי לאסוף כדי להאכילם)?!" (עירובין כב, ע"א)

האם רב אדא לא היה מחוייב לדאוג לפרנסת בני ביתו?! כמה ביאורים הובאו לכך באחרונים¹⁰, ולענ"ד יש מקום לומר שהתירוץ לזה מובא בגמ' עצמה: תלמיד חכם רגיל אכן חייב לדאוג לפרנסת בני ביתו, אולם ישנם חכמים מיוחדים שמדרגתם גבוהה ביותר, בני עליה הדורשים על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות. חכמים אלו משקיעים את כל מחשבותיהם בתורה, וטובלים במי הדעת ללא שיעור: משכימים ומעריבים לבית המדרש, ומשחירים פניהם על התורה. חכמים אלו אינם יכולים להסיח דעתם ממנה, ולעסוק בענייני פרנסה. מדרגתם כמדרגת רבי שמעון בר יוחאי המתכנס במערה, מתנתק מכל ענייני העולם, ומתפרנס בדוחק מהמאכלים המזומנים לו משמים: "חזו (ראו רשב"י ובנו) אינשי דקא כרבי וזרעי (אנשים שחורשים וזורעים). אמר: מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה?! כל מקום שנותנין עיניהן - מיד נשרף" (שבת לג, ע"ב).

10. בבית יחזקאל (לרב צוריאלי, שער אהבה, אות 104, עמ' לח) דן בזה, והביא כמה יישובים, שהם דחוקים לענ"ד בלשון הגמ'. בספר שלחן ערוך המידות (ח"ב, עמ' רנט) הביא ביאור נוסף, ולפיו אשתו של רב אדא לא באה בטענה, אלא שאלה איך תעשה עם פרנסת הילדים. בעלה השיב לה שתתחזק בבטחון שה' ימציא לה פרנסה, והיא התרצתה לזה (ודייק שלכן רש"י שם מביא שה' דואג לפרנסת בני העורב). עוד ראיתי מביאים שבספר קדושת התלמוד (לר' אריה לייב פרומקין) ביאר שמדובר היה בבניו הגדולים שאינו חייב בפרנסתם, וכן ביאר בעין אליהו, ולענ"ד לא משמע כך בגמ'. עוד ראיתי שיש שרצו לבאר שהתאכזר שלא לתת פרנסתם ברווח, אך היה להם פרנסה בדוחק מהירקות שבאגם, ובגר"א (משלי כג, ל) ביאר כפשוטו.

"רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח - תורה מה תהא עליה?! אלא: בזמן שישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי אחרים" (ברכות לה, ע"ב). [שו"ר שזכיתי לכוון לתירוצו של הגאון המופלא ר' דוד מקרלין^(ח)].

עתניאל אף הוא היה "אדם שאין בו אלא תורה" (גמ' תמורה שם). אין לו נחלה משלו, והוא נמנע מלבקש נחלה מאחיו כלב. "הרוצה להחכים ידרים, ושיעשיר יצפין" (בבא בתרא כה, ע"ב) - עתניאל אינו מעונין בעושר ובנכסים המצויים בצפון. אדרבא, מעדיף הוא להימנע מהדאגה הכרוכה עם ריבוי הנכסים, ומהנאות העולם בהם עלול האדם לשקוע. פונה הוא אל הדרום^(ט), אל המדבר ואל הנגב היבש, המרוחק מכל הנאה, ומקיים בעצמו: 'כך היא דרכה של תורה - פת במלח תאכל' (אבות ו, ד).

עתניאל הוא השופט הראשון, מיד אחר פטירת יהושע בן נון. אחרי ימי הכיבוש והחלוקה, ימי יהושע, מגיעים ישראל לתקופה חדשה, תקופת השופטים: כל שבט חי לבדו, ומבטא את ייחודיותו, וכל אדם ואדם פונה לנחלתו שלו, בונה זורע ונוטע, ומיישב את אדמת ארץ הקודש. בתקופה זו רואה עתניאל לנכון לפנות אל המדבר^(ט), ובכך להזכיר לישראל את ארבעים שנות המדבר, בהם עיסוקם היה בתורה, ללא טרדות הנחלה והפרנסה: "ולא נחם אלהים דרך ארץ פלישתים כי קרוב הוא - ...לא הביאן הקדוש ברוך הוא דרך פשוטה לארץ ישראל, אלא דרך המדבר. אמר הקב"ה: אם אני מביא עכשיו את ישראל לארץ, מיד מחזיקים אדם בשדהו ואדם בכרמו והם בטלים מן התורה. אלא אקיפם במדבר ארבעים שנה, שיהיו אוכלין מן ושותין מי הבאר והתורה נבללת בגופן. מכאן היה היה ר' שמעון בן יוחאי אומר: לא ניתנה התורה לדרוש

(פח). בפסקי הלכות - יד דוד לגאון האדיר ר' דוד מקרלין (הלכות אישות ח"ג, פ"ד, עמ' ג') כתב: "באין לאשתו ממה להתפרנס, וצריך לעסוק בפרנסתה לזונה - אסור לו לצאת מביתו ללמוד ולהניח אשתו ובניו מוטלים ברעב, אם לא שבביתו לא ילמוד כלום ונפשו חשקה בתורה, או שהנהו תלמיד חכם שתורתו אומנתו זה הוא שיכול להניח אשתו ובניו בלא פרנסה ולשום עצמו כעורב על בניו ולבטוח בהקב"ה, וגם זה הלכה למי שעושה מעצמו כן, לאו להורות כן", ובהערה שם (ס"ק ט"ו) כתב: "זה נראה לי כן, אף שעוד לא מצאתי לי חבר בדברי רבותינו הראשונים [ואולי מתוך פשיטות הדבר לא דיברו בזה]... אפילו כשנותנת לו אשתו רשות לפרוש ללמוד תורה, שעתה אין בזה חיובא ד'מוזנות', עם כל זה אסור לו לעשות כן, כמבואר בגיטין... ואף שמצינו בעירובין כ"ב ע"א ש'אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שמשלים עצמו אכזרי על בניו כעורב'... צריך לומר דזה דוקא באדם שנפשו חשקה בתורה מאוד ותורתו אומנתו כדורות הראשונים, ובביתו לא יוכל ללמוד כלל, וגם זה הוא הלכה ואין מורין כן, והוא על דרך אמרם בברכות ל"ה ע"ב 'הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם והרבה עשו כר' ישמעאל ועלה בידם' מכלל דמורים לעשות כר' ישמעאל ומי שנפשו חשקה בתורה ועושה כרשב"י אין מוחין בידו".

(ט). שו"ר במשבצות זהב (לרב שבתי וייס, על ספר שופטים) שהביא ממה שמוכח בשם הגר"א שכתב כע"ז, והביא שלכן מצאנו כמה פעמים ששאלו שאלות ל'זקני הנגב' ול'רבותינו שבדרום' (ספר ליקוטי הגר"א מכת"י, יהושע טו, כא, מהד' ירושלים תשכ"ג, עמ' ז, וכן הוא בפירושי הגר"א, בני ברק תשמ"ז, עמ' קיג, וראיתי שהדברים לא הובאו בבאור הגר"א - נביאים, מהד' מה"ק, תשס"ב), וכע"ז כתב בקצרה גם המלבי"ם (שופטים א, טו), ושו"ר שבערוך (ערך דרום) ובר' חננאל (בבא בתרא כה, ע"א, בתוך פירושי רבינו חננאל ובית מדרשו - בבא בתרא) הביאו פירוש לפיו 'הרוצה להחכים ידרים' כוונתו שילמד אצל חכמי הדרום.

(ע). פסענו כאן בעקבות המפרשים שביארו שכיבוש קרית ספר היה בתחילת תקופת השופטים (רש"י, ר"י קרא, ולענ"ד גם רלב"ג). תיארוך זה אינו מוסכם, שהרי כיבוש קרית ספר, והשיחה שבין עתניאל לעכסה, נזכרו גם בספר יהושע (פרק טו), ולכן יש שביארו שהם אירעו בימי יהושע (רד"ק, רי"א, מלבי"ם, וכנראה גם רי"ד). לסיכום מפורט של מחלוקת זו ראה בהערותינו לשופטים א, ח.

אלא לאוכלי המן ("שעמל תורה בעומק העיון"⁸⁷) אי אפשר אלא בדעתא דצלותא מופשטת מכל טרדת פרנסה"), ושויין להם אוכלי תרומה" (מכילתא דר' ישמעאל, בשלח, מס' דויהי (פתיחתא) עמ' 76, וכן שם, מס' דויסע, פ"ב, סוף עמ' 161, ובברכת הנצי"ב שם). עתניאל מציל את ישראל מהשתקעות יתירה בנחלה, שעלולה להשכיח מהם את התורה.

שם שבטו של עתניאל לא נזכר במפורש, משום שעתניאל אינו שייך לשבט זה מלידתו, אלא במעשיו הצטרף עתניאל לשבט זה: עתניאל 'פרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים' של העולם הזה, נטש את נחלתו, והצטרף לשבט לוי, 'אוכלי התרומה', להם אין נחלה בארץ בכדי שיוכלו לעסוק בתורה⁸⁸:

"כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען, וכן הן מוזהרין שלא יטלו חלק בביזה בשעה שכובשין את הערים... ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו? מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'. לפיכך הובדלו מדרכי העולם: לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, ולא נוחלין, ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם, שנאמר 'ברך ה' חילו', והוא ברוך הוא זוכה להם, שנאמר 'אני חלקך ונחלתך'. ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני יי לשרתו ולעובדו לדעה את יי, והלך ישר כמו שעשהו האלהים, ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם - הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזכה לכהנים ללוים" (רמב"ם, שמיטה ויובל, פרק יג⁸⁹).

מעתה נוכל להבין מדוע מיד לאחר תיאורו של עתניאל מופיע הפסוק העוסק בבני הקיני: "...וַיִּתֵּן לָהֶם כָּלֵב אֶת גִּלְתָּי עֲלֵיתָ וְאֶת גִּלְתָּי תַחְתִּית. וּבְנֵי קִינִי חָתָן מִשָּׁה עָלוּ מֵעִיר הַתְּמָרִים אֶת בְּנֵי יְהוּדָה מְדַבֵּר יְהוּדָה אֲשֶׁר בֶּנְיָמִן עָרָד, וַיֵּלֶךְ וַיֵּשֶׁב אֶת הָעָם". עתניאל יושב במדבר כדי לעסוק בתורה, ואליו מצטרפים 'בני קיני' הגרים. כך גם לגרים אין נחלה, כך גם לגרים אין נחלה.

עא. לענ"ד ייתכן שכך יש לדייק מדברי ספר גימטריאות לרבי יהודה החסיד (בשלח, אות יז, עמ' תעו): "שלא ניתנה תורה בדקדוקיה (!) אלא לאוכלי המן".

עב. על פי מהלכנו נוכל להסביר ענין נוסף: בגמ' (תמורה טז, ע"א) מובא שלעתניאל היו כמה שמות: "הוא 'עתניאל' הוא 'יעבץ', ומה שמו? 'יהודה אחי שמעון'..." רש"י (שופטים א, ג) ביאר ש'יהודה אחי שמעון' כוונתו למובא בתחילת ספר שופטים "ויאמר יהודה אל שמעון אחי עלי איתי בגורלי". הדברים תמוהים לכאורה: הרי בתחילת ספר שופטים מדובר על שבט יהודה הפונה לשבט שמעון, ואין הכוונה לאדם פרטי ששמו יהודה?! כמו כן לא מובן מנין לגמ' ש'עתניאל' הוא כינוי בלבד, ו'יהודה אחי שמעון' הוא השם המקורי. כמדומה לי שניתן להסביר את כוונת חז"ל באופן הבא: בתחילת ספר שופטים שאלו בני ישראל בה' 'מי יעלה לנו בתחילה להילחם', וה' השיב "יהודה יעלה". הכוונה הפשוטה של תשובת ה' היא שעל שבט יהודה להנהיג את עם ישראל כולו למלחמה, במקומו של יהושע שנפטר (הארכנו בענין זה להלן בפרק ב'). שבט יהודה הבין את תשובת ה' באופן אחר: 'יהודה יעלה' ויכבוש ראשון, מבין כל השבטים, את נחלתו שלו. שבט יהודה העדיף להסתפק בכיבוש נחלתו בלבד, משום שעתניאל הנהיג את שבט יהודה, והעדיף לעצור את ההתמקדות בכיבוש הארץ, ולהתמקד בלימוד התורה (להלן בפרק ב') הרחבנו יותר בענין זה, וכאן קיצרנו).

עג. וראה דברי הימים ב, לא, ד: "לתת מנת הכהנים והלוים, למען יחזקו בתורת יי", וביאר במיוחס לרש"י שם: "...בעוד שיהיה להם פרנסתם מזומנת יוכלו לעשות ולעסוק בתורת ה', לפי שלא ניתנה התורה אלא לאוכלי המן ושניים להם אוכלי תרומה".

נוטשים הם את 'עיר התמרים' המלאה מתיקות וכל טוב^(ד), ועוברים אל המדבר המנוגב מטובה ומהנאות, שם יוכלו לשקוע בתורה ללא הפרעות: "בא (יתרו) לארץ, נתנו לו דושנה של יריחו. אמר: כל עצמי לא באתי והנחתי כל מה שהיה לי אלא ללמוד תורה, עכשיו אני זורע וקוצר – אימתי אני לומד תורה?! אמרו לו: יש אדם (הוא עתניאל הוא יעבץ) לומד תורה בעיר וזה המקום ציה הוא, מדבר הוא... 'ובני קיני חתן משה עלו מעיר התמרים'... הלכו ומצאו שם את יעבץ יושב בבית המדרש... ישבו להן על שערי בית המדרש ושומעין ולומדים... זכו בני בניו (של יתרו) לישב בלשכת הגזית" (תנחומא, יתרו, ז).

בני רכב, שיצאו מ'בני קיני'^(ה), הם שילמדו לימים את ישראל על הזהירות שיש לנקוט בכדי להימנע מהנוזקים הרוחניים שעלולים להגיע בעקבות ההתנחלות באדמה. הישיבה בארץ עלולה להביא להשתקעות בגשמיותה, השתקעות שתצריך לבסוף, בימי ירמיהו, את יציאתם של ישראל לגלות, בה יתנתקו מנחלתם וייטהרו מנפילתם. ירמיהו מבליט בפני עם ישראל את בני רכב, הנמנעים מהנאות היין, מעיסוק בזריעה ונטיעה, ומישיבה בבית ובנחלה, כדי שיוכלו לשבת בארץ ימים רבים, מבלי לגלות ממנה: "הֲדָבָר אֲשֶׁר הָיָה אֶל יִרְמְיָהוּ מֵאֵת ה', בִּימֵי יְהוֹנָדָה בֶּן יֹאשִׁיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה לֵאמֹר. הֲלוֹךְ אֶל בֵּית הָרֶכָבִים, וְדַבַּרְתָּ אוֹתָם וְהִבְאוֹתָ בֵּית ה' אֶל אַחַת הַלְשָׁכוֹת וְהִשְׁקִיתָ אוֹתָם יֵינ... וְאַתָּן לִפְנֵי בְנֵי בֵּית הָרֶכָבִים גְּבָעִים מְלֵאִים יֵינ וְכֹסוֹת, וְאָמַר אֲלֵיהֶם: שְׁתּוּ יֵינ. וַיֹּאמְרוּ: לֹא נִשְׁתָּה יֵינ, כִּי יוֹנֵדָב בֶּן רָכָב אֲבִינוּ צָוָה עָלֵינוּ לֵאמֹר: לֹא תִשְׁתּוּ יֵינ אִתָּם וּבְנֵיהֶם עַד עוֹלָם. וּבֵית לֹא תִבְנוּ, וְזֶרַע לֹא תִזְרְעוּ, וְכָרֶם לֹא תִשְׁעוּ וְלֹא יִהְיֶה לָכֶם, כִּי בְּאֵהָלִים תִּשְׁבּוּ כָּל יְמֵיכֶם, לְמַעַן תַּחֲיוּ יָמִים רַבִּים עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אִתָּם גְּרִים שָׁם... וּלְבֵית הָרֶכָבִים אָמַר יִרְמְיָהוּ: כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: יַעַן אֲשֶׁר שָׁמַעְתֶּם עַל מִצְוֹת יְהוֹנֵדָב אֲבִיכֶם, וַתִּשְׁמְרוּ אֶת כָּל מִצְוֹתָיו וַתַּעֲשׂוּ כְּכָל אֲשֶׁר צָוָה אֶתְכֶם. לָכֵן כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: לֹא יָכֹרֶת אִישׁ לְיוֹנֵדָב בֶּן רָכָב עֹמֵד לִפְנֵי כָּל הַיָּמִים" (ירמיהו, פרק לה).

הבאנו עד כה את קיצור הפרק העוסק בעתניאל, בכדי ללמוד ממנו על זיהוי שבטו של עתניאל: עתניאל משתייך לשבט לוי. ייתכן שמבחינה ביולוגית נולד עתניאל לשבט יהודה, אך בפועל הוא השתייך לשבט לוי, לאחר שהצטרף אליו.

[ניתן להציע כיוון אחר: עתניאל שהוא יעבץ (תמורה טז, ע"א) כבש את "קריית ספר", והיה קשור ל"משפחות סופרים יושבי יעבץ" (דברי הימים א, ב, נה), הנקראים ע"ש עיסוקם בספר. בכך יש רמז לכך שעתניאל שייך לשבט שמעון, שהרי "אין לך עניים וסופרים ומלמדי תינוקות אלא משמעון" (רש"י בראשית מט, ז, ע"פ המדרש^(ו)). שבט שמעון בלוע תמיד בתוך יהודה, בנחלה ובברכת

(ד). בזוהר חדש (בראשית, דף יג, טור ד): "אמר רב יהודה אמר רב: שקולה היתה יריחו כנגד כל ארץ ישראל מרוב התענוגים שהיו בה" (וכן בילקוט שמעוני, ח"א, רמז תתע"ה, ועוד), כע"ז מצאנו שהניחו למי שמחלקו יילקח המקדש את "דושנה של יריחו", שניתן לבני קיני עד לבניית המקדש (ספרי, בהעלותך, פא),

(עה). רד"ק שופטים א, טז: "...ובימי ירמיהו הנביא היו בית הרכבים בתוך בני ישראל, ואמר הכתוב 'לא יכרת איש לבית יונדב בן רכב עומד לפני כל הימים'. ובית הרכבים הם מבני יתרו, כמה שנאמר 'המה הקנים הבאים מחמת אבי בית רכב' (דברי הימים א, ב, נה)".

(ו). ה'סופרים' הם אלו שעוסקים בכתיבת ספרי התורה, כלומר – בתורה שבכתב. ניתן לומר ש'קריית ספר' מרמזת על התורה שבכתב, 'ספר' התורה, שניתנה ע"י משה^(ז), שאת תורתו החזיר עתניאל בפלפול. קריית ספר נקראה לאחר כיבושה 'דביר', ובכך יש רמז לתורה שבעל פה, העוברת ע"י 'דיבור' ולא ע"י כתיבה (ושו"ר כע"ז במהרש"א).

משה, וכך גם כאן השופט עתניאל משבט שמעון 'בלוע' בתוך יהודה, שהרי הוא עסוק בכיבוש נחלת יהודה, והוא אחיו (מהאם) של כלב¹⁰. לפי הצעה זו עתניאל הוא משבט שמעון ולא מלוי, ואם כן בהכרח שהשופט שמגר (שלעיל טענו שהוא זה שיצא משמעון) הוא השופט שיצא משבט לוי. שמגר הוא השופט היחיד שלא נזכר בפסוקים שבטו ומקומו, וניתן לומר שבכך יש רמז לכך שהוא משבט לוי שאין לו נחלה. הצעתנו כאן מנוגדת לדברי המדרש תהלים (שהובא לעיל בסעיף ח') שזיהה את שמגר עם שבט שמעון].



י.

מאיזה שבט יצא עבדון

זיהינו עד כה את יפתח, יאיר, שמגר, ועתניאל, ונותר לנו לזהות את דבורה ועבדון, ולהתאימם לשבטי אשר ואפרים.

על דבורה נאמר "וְהָיָא יוֹשֶׁבֶת תַּחַת תֹּמֶר דְּבוּרָה בֵּין הָרְמָה וּבֵין בֵּית אֵל בְּהָר אֶפְרַיִם" (שופטים ה, ה). מכאן עולה שדבורה היא השופטת שיצאה משבט אפרים¹¹.

נותר בידינו כעת רק שבט אחד ממנו לא מצאנו שופט – שבט אשר, ובהכרח שממנו יצא השופט האחרון שלא זיהינו – עבדון בן הלל. יש קושי בזיהוי זה, שהרי 'עבדון הפרעתוני' נקבר "בְּפֶרְעֶתוֹן בְּאֶרֶץ אֶפְרַיִם בְּהָר הָעֵמֶלֶק" (שופטים יב, טו), ומשמע לפיכך שהוא בן שבט אפרים!?

עז. עתניאל משבט שמעון מצטרף כאן לתפקידו של שבט לוי, נושאי התורה, שהרי "שמעון ולוי אחים" (בראשית מט, ה) הפוסעים יחד זה לצד זה, ועל שניהם נאמר "אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל" (שם, ז). לעיל הבאנו שעתניאל דומה בהתנהגותו לרשב"י, ועל ר' שמעון בר יוחאי כתב ר' צדוק הכהן שהוא משבט שמעון (תקנת השבים, אות ו', עמ' סד ועמ' סט, מהד' הר ברכה אות סד): "...ועל כן לא העמיד מלך ולא שופט, כי אין שייכות לו ממשלה בישראל בעולם הזה... ומעלת שבט שמעון אין מתגלית בפועל בעולם הזה. וכיצא בו אמר ר' עקיבא לר' שמעון בן יוחאי 'דייך שאני ובוראך יודעין כוחך' (ירושלמי סנהדרין, פ"א, ה"ב), דגם הוא שמו 'שמעון' ודרשינן שמות, כי זה היה כוחו ושורש נשמתו, וכן קיבלתי כי הוא היה משבט שמעון, ועל כן לא נתגלה תוקף כוחו בעולם הזה ובתלמוד הנגלה. אף על פי שגם כן יש ממנו בהפלגות מעלתו מה שאמר על עצמו (סוכה מה, ע"ב), ובראשית רבה (לה, ב) ועוד בכמה דוכתי, מכל מקום בנגלות התלמוד לא נגלה מעלתו נגד חבריו כלל, ורק ברואו וכן רק ר' עקיבא ברוח הקודש שבו להכיר הנעלמות ידע כוחו, ואף הסודות שגילה לא יתגלה סודם לעין הכל אלא בסוף יומיהם...". אם 'קרית ספר-דביר' או 'נגב ערד' נמצאות בנחלת שמעון, יהיה בזה חיוק לטענה שעתיאל הוא בן שבט שמעון. אמנם, מיקומן של הערים הללו אינו ברור (ראה בדעת מקרא לספר שופטים, וראה במדבר כא, א-ג, שם נזכר כיצד ניצחו ישראל את 'הכנעני מלך ערד יושב הנגב... ויחרם אתהם ואת עריהם ויקרא שם המקום חרמה', והרמב"ן שם סבר שהכוונה היא לעיר 'צפת-חרמה' שבני שמעון כבשו, כמתואר בשופטים א, טז-יז: "ובני קיני חותן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה מדבר יהודה אשר בנגב ערד, וילך וישב את העם. וילך יהודה את שמעון אחיו ויכו את הכנעני יושב צפת ויחרמו אותה ויקרא את שם העיר חרמה", ובין ערי שמעון הנזכרות ביהושע יט, ד, נזכרת חרמה. לפי הרמב"ן זוהי 'חרמה' הנזכרת בספר במדבר (וכ"כ ר"י קרא שופטים א, טז), ואם כן לפי דבריו בני קיני ישבו מדרום (=נגב) לעיר ששייכת לשמעון, ולפיכך יתכן שגם מקומם של בני קיני ועתיאל היה בנחלת שמעון. הראב"ע בפירושו לבמדבר סבר ש'ערד' ו'חרמה' הנזכרות בספר במדבר אינן הערים הנזכרות בספר שופטים, ולפי דבריו אין מכאן כל ראיה לגידון דידן. מיקומה של נחלת שמעון אינו ברור, כנזכר במאמרו של הרב אהוד אחיטוב, התורה והארץ חוברת ז, עמ' 53-84).

עח. אע"פ שה' אפרים' כולל גם את נחלת בנימין, ואע"פ שניתן לדון שמא 'בית אל' ו'הרמה' נמצאות בנחלת בנימין הגובלת בנחלת אפרים (להלן סעיף יד נדון בכך), מכל מקום ברור היה לו לר' אליעזר שדבורה ישבה בנחלת אפרים, מכיוון שמקומה בודאי רחוק מנחלת אשר, ומכיוון שמשבט בנימין כבר יצא השופט אהוד [ור' אליעזר הניח שמכל שבט יצא רק שופט אחד]. לכן בהכרח ש'בית אל' ו'הרמה' הנזכרות כאן הן בנחלת אפרים.

בהכרח לדחוק ולתרוץ שר' אליעזר הבין שכמו שב'הר אפרים' ישבו בני שבטים אחרים, כך גם ב'ארץ אפרים' ישבו שבטים אחרים (וראה לעיל סעיף ז מה שכתבנו בענין זה).

יא.

הצעה נוספת של הרב שנדורפי

לקראת סיום כתיבת מאמר זה הגיע לידי הספר הדר הנביאים לרב איתן שנדורפי שליט"א, שם הציע (בעמ' 156-158) הסבר נוסף לדברי ר' אליעזר, אותו נפרוס כעת.

הרב שנדורפי פסע בעקבות רש"י, שמנה בין השופטים את יהושע עלי ושמואל, וסבר שהיו שבטים מהם יצאו יותר משופט אחד. לכאורה ניתוח של מקום מגורי השופטים, אינו מותר מספיק שופטים שיוכלו לצאת משבטי ראובן, שמעון, גד ואשר, אולם הרב שנדורפי מעיר שהגלעד, בו התגוררו יפתח ויאיר, שייך היה גם לשבטי ראובן וגד, ולכן ייתכן ששני השופטים הללו יצאו מראובן וגד (בסעיף ז' הבאנו הצעה דומה, אותה פיתחנו, וחיזקנו אותה ע"פ דברי הרמב"ן מהם עולה שיפתח היה משבט גד, ע"ש). שמגר הוא משמעון, כדברי המדרש תהילים (וכפי שהבאנו לעיל בסעיף ח'). עתניאל הוא מיהודה, שהרי היה אחיו של כלב. יהושע הוא מאפרים, ועלי ושמואל משבט לוי.

נותר לנו שבט אשר והשופט עבדון, אולם לא ניתן להתאימם זה לזה, שהרי עבדון ישב ונקבר 'בפרעתון בארץ אפרים'?! כאן מציע הרב שנדורפי חידוש: השופט שיצא משבט אשר הוא אבצן. כיצד הדבר ייתכן?! הרי אבצן התגורר ונקבר ב"בית לחם" (שופטים יב, ח-י), הנמצאת בנחלת יהודה, וחז"ל זיהו אותו עם בועז (ב"ב זא, ע"ב), שהיה בן שבט יהודה?! הרב שנדורפי מסביר שאין ראיה מהזיהוי של אבצן עם בועז, משום שיש מקורות בחז"ל מהם עולה שאבצן איננו בועז^(ט), וענין זה נתון איפה במחלוקת. גם הראיה מכך ש'בית לחם' היא בנחלת יהודה איננה מוכרחת, מכיון שבספר יהושע (יט, טו) נזכרת עיר בשם 'בית לחם', בנוסף לעיר 'בית לחם' הידועה הנמצאת בנחלת יהודה. לכן, ניתן לומר ש"אבצן מבית לחם" (שופטים יב, ח) לא התגורר ב"בית לחם יהודה", אלא בעיר האחרת, ולפיכך ניתן לומר שאבצן יצא משבט אשר^(ב).

עט). כגון דברי הסדר עולם (פרק יב): "בימי עגלון היה 'ויהי בימי שפט השופטים וגו' [ויהי רעב בארץ וילך איש מבית לחם יהודה]...". הרי שלדעת הסדר עולם סיפור מגילת רות התרחש שנים רבות לפני ימי אבצן [שהרי עגלון נוצח בידי אהוד בן גרא, ואחר כך נאמר 'ותשקוט הארץ שמונים שנה' (שופטים ג, ל). אחריו שפט שמגר (למשך זמן לא ידוע, כנראה זמן קצר מאוד). אחריו שפט דבורה וברק, ואחריו נצחונם נאמר "ותשקוט הארץ ארבעים שנה" (ה, לא). אחריהם שפט גדעון, שעליו נאמר 'ותשקוט הארץ ארבעים שנה' (ח, כח). אחריו היה אבימלך בנו, שמלך 3 שנים (ט, כב). אחריו שפט תולע במשך 23 שנים (י, ב). אחריו שפט יאיר הגלעדי במשך 22 שנה (י, ג). אחריו שפט יפתח במשך 6 שנים (יב, ז). אחריו היה אבצן (יב, ח). מכאן שמימי אהוד ועד ימי אבצן עברו כ-200 שנים]. כעין זה מובא במדרש רות רבה (א, א): "ויהיה בימי שפט השופטים... ומי היו? רב אמר: ברק ודבורה היו. ריב"ל אמר: שמגר ואהוד היו. רב הונא אמר: דבורה וברק ויעל היו". בספרנו 'באשר תלכי אלך' על מגילת רות (נספח ו') הארכנו בשיטות השונות לגבי הזמן בו התרחשה מגילת רות, ע"ש.

פ). הרב שנדורפי ציין שמר יהודה אליצור ביאר בדעת מקרא שאבצן התגורר בבית לחם שבגליל (ראייתו היא מכך שהשופט הבא, אילון הזבולוני, היה אף הוא משבטי הגליל, ולענ"ד ראייה זו חלשה מאוד). עוד העיר הרב שנדורפי: "אולי ניתן להביא קצת ראיה לכך, שכן מצאנו פעמים רבות בספר שופטים ובספרים נוספים שהנביא או הכתוב מדגישים "בית לחם יהודה"

הרב שנדורפי מעיר בסיום דבריו על קושי שיש בהצעתו: "יש להעיר שבית לחם הנזכרת ביהושע שם היא בנחלת שבט זבולון, ולא בנחלת שבט אשר. אבל מכל מקום נראה לומר בדעת ר' אליעזר שאבצן היה משבט אשר, עקב הקרבה בין אשר לזבולון".

ניתן לענ"ד לחזק את הצעתו של הרב שנדורפי, אם נפסע בדרך שונה מעט, ונסביר את דברי ר' אליעזר באופן הבא: ר' אליעזר הניח שיהושע, עלי ושמואל אינם מגויים בין השופטים (וכדברינו לעיל סעיף ו). בנוסף סבר ר' אליעזר שדבורה איננה נחשבת בין השופטים [ניתן להציע כמה טעמים לכך⁸⁵]. מכיוון שכך, נותרו בידינו 12 שופטים, המכוונים כנגד 12 השבטים: מנשה ואפרים נחשבים כשני שבטים, שהרי כל אחד מהם קיבל נחלה בפני עצמו, ושבט לוי אינו כלול בין השבטים, משום שאין לו נחלה. אם כן, מכל שבט יצא שופט אחד בלבד. לכשנבדוק כיצד יצא שופט מכל שבט, תעלה בידינו הרשימה הבאה: עתניאל – מיהודה (כדעת הילק"ש, שהרי הוא אחיו של כלב, וכבש את נחלת יהודה). אהוד – מבנימין. שמגר – משמעון (ע"פ המדרש תהילים). ברק – מנפתלי (דבורה אינה מגוייה בין השופטים). גדעון – ממנשה. תולע – מיששכר. יאיר ויפתח – מראובן וגד. אבצן – לא ברור. אילון – מזבולון, עבדון – מאפרים (שהרי נקבר ב"ארץ אפרים"). שמשון – מדין. מכאן עולה שאבצן הוא בהכרח משבט אשר, שהרי השופט היחיד ששבטו אינו ידוע בבירור הוא אבצן, ועלינו להתאימו לשבט היחיד ממנו לא יצא שופט אחר – שבט אשר.

(שופטים יז, ז-ח-ט; יט, א-ב-יח; שמואל א, יז, יב; רות א, א-ב), ואילו אצל אבצן נאמר "בית לחם" סתם, ואם כן אפשר שהוא בית לחם הגלילית. לענ"ד הרב שנדורפי לא הביא שיש מזה "ראיה ברורה", משום שע"פ הנזכר בקונקורדנציה 'בית לחם' שבנחלת יהודה נזכרת בתנ"ך כ-40 פעם, ורק בחלק קטן מהאזכורים נכתב 'בית לחם יהודה'. לכן, מסתבר יותר להניח שאבצן מ'בית לחם' הוא מיהודה, ולא מ'בית לחם' שבגליל שנזכרת בתנ"ך רק פעם אחת. עד כאן הסבר דברי הרב שנדורפי. לפי בדיקה שעשיתי, כמעט בכל הפעמים שנזכר בתנ"ך 'בית לחם' סתם, ברור לפי ההקשר שמדובר ב'בית לחם' שבנחלת יהודה. לדוגמא: מגילת רות פותחת ב'בית לחם יהודה', ולכן שאר המקומות בהם נזכרה 'בית לחם' במגילת רות כוונתם ל'בית לחם יהודה'. כך גם בפטירת רחל (בראשית לה, יט) נזכר 'בית לחם' אך נוסף "בדרך אפרתה", ולכן ברור שהכוונה היא ל'בית לחם יהודה'. (כע"ז בבראשית מח, ז, ומיכה ה, א. גם בשמ"א כ, ו, ודברה"א ב, נא, ושם נד, ושם ד, ודברה"ב יא, ו, ברור מההקשר שמדובר על בית לחם יהודה). בשמ"א טז, א-ד, מושח שמואל את דוד ב'בית לחם', ובפרק יז, יב, מובא שדוד הוא מ'בית לחם יהודה' (וצ"ע למה לא נזכר כבר בפרק טז שזו 'בית לחם יהודה'), ולכן כל האזכורים הבאים על דוד מ'בית לחם' ברור שכוונתם לבית לחם שביהודה (שמ"א יז, טו; כ, כח; שמ"ב ב, לב). בשמ"ב כג, יד-טז (=דהי"א יא, יז-יח) מדובר על 'בור בית לחם' שליד מצב פלישתים שבעמק רפאים, ומכך נראה שהכוונה היא לבית לחם יהודה, שהייתה באיזור בו שלטו הפלישתים. גם בירמיהו מא, יז, נראה ע"פ ההקשר שמדובר על בית לחם שביהודה. בעזרא ב, כא, ונחמיה ז, כה, נזכר ברשימת העולים 'אנשי בית לחם', ומסתבר שהכוונה לבית לחם יהודה, שהרי העולים עם זרובבל היו מבני ממלכת יהודה. המקום היחיד (לבד מאצל אבצן) בו נזכרת 'בית לחם' סתם, ואין ראיה מההקשר לאיזו עיר הכוונה, הוא בשמ"ב כג, כד (=דברה"א יא, כו), אולם גם שם ייתכן שיש קצת ראיה לכך שמדובר על בית לחם יהודה (ראה דעת מקרא שם). לפי כל הנ"ל מסתבר לומר שהכתוב מזכיר בדרך כלל 'בית לחם יהודה', אא"כ ברור לפי ההקשר שהכוונה היא לבית לחם יהודה, ואז הכתוב מסתפק לעיתים בביטוי הסתמי 'בית לחם'. מעתה יש מקום לומר שאבצן ישב בבית לחם שבגליל, שהרי לא נזכר אצלו 'בית לחם יהודה'.

פא). להלן סעיף יד (כאשר עסקנו בדבורה) הבאנו מקורות מהם ניתן אולי להסיק שדבורה איננה נחשבת שופטת. נציע כאן כמה סיבות מדוע ייתכן שדבורה אינה מגוייה בין השופטים: א. כשם שאין שני מלכים משמשים בכתר אחד (חולין ס, ע"ב), כך אין שני שופטים מנהיגים יחד את ישראל. ברק לחם נגד סיסרא, ולכן הוא נחשב לשופט באותה התקופה. דבורה פעלה יחד עם ברק, לפי בקשתו, ולכן דבורה אינה נחשבת שופטת. ב. דבורה היתה נשואה לברק (אליהו רבה פרק ט, וכן סברו הרד"ק והרלב"ג, אולם הר"א הקשה על כך), ולכן היא נגררת אחריו. ג. אין דרכה של אשה לצאת למלחמה (קידושין ב, ע"ב), ואף אין דרכה לדון את העם (ראה תוס' גיטין פח, ע"ב, ד"ה ולא, ותוס' ב"ק טז, ע"א, ד"ה אשר, ועוד).

יש לשים לב לשלשה קשיים המצויים בשיטתו של הרב שנדורפי. הקושי הראשון הוא שקשה לומר שהכתובים מזכירים את מקומו של אבצן – 'בית לחם' שבנחלת זבולון או יהודה – מבלי לציין שאבצן היה שייך לשבט אחר, שבט אשר^פ. הקושי השני: אם כוונת הכתובים היתה ל'בית לחם' שבנחלת זבולון, היה על הכתוב להזכיר זאת, ולכתוב "בית לחם זבולון" וכדו'. מסתבר יותר שאזכור סתמי של 'בית לחם' מכוון ל'בית לחם יהודה', הנזכרת פעמים רבות בתנ"ך^פ, ולא לבית לחם שבנחלת זבולון, שנזכרת בתנ"ך רק פעם אחת. הקושי השלישי, עליו כבר העיר הרב שנדורפי עצמו: בית לחם הנזכרת בספר יהושע היא בנחלת שבט זבולון, ולא בנחלת שבט אשר.

י.ב.

הבנת ספר שופטים לאור חלוקת השבטים

בפרק זה ביררנו מאיזה שבט יצא כל שופט. בסעיף י"ד נסכם את מסקנות המאמר, ואת הדעות השונות בענין זה, אולם לפני כן נצביע בסעיף זה על החשיבות שיש לבירורנו לשם הבנת ספר שופטים כולו.

כבר ציינו (בסעיף ו) שמטרתו של ספר שופטים היא להביא לידי ביטוי את כל הנקודות הרוחניות הייחודיות שיש לכל שבט ושבט. עם ישראל קלט בימיו של כל שופט את הנקודה השייכת לשבט ממנו יצא אותו השופט. לפיכך, מוטל עלינו להעמיק ולעיין היטב בפסוקים, ולמצוא את הקשרים שבין השופט לבין שבטו, ולנתח לפי זה את פעולות השופט. דוגמא חלקית לכך ניתן למצוא בסעיף ט', שם הראנו בקצרה ובאופן חלקי, כיצד אישיותו של עתניאל ומעשיו אכן תואמים לתכונה המיוחדת של שבטו.

נראה שיש להסביר לאור ענין זה גם את המלחמות הנזכרות בספר שופטים: שבעים אומות העולם מבטאות שבעים תכונות וזוויות מהותיות שקיימות בעולם^פ. מכיון שכך, לכל עם זר ששעבד את ישראל יש תכונה ייחודית, הקשורה כפי הנראה לחטא המיוחד בו חטאו ישראל לפני שאותו עם זר שיעבד אותם. לשופט שהושיע את ישראל יש את העוצמה הרוחנית המיוחדת של אחד משבטי ישראל, עוצמה שבכוחה לגבור על כוחו הרוחני של אותו העם הזר. כך, לדוגמא, עלינו להבין מה היה כוחם הרוחני של ארם, ושל כושן רשעתיים שעמד בראשם,

פב). השווה שופטים י, א: "וַיָּקָם אֶחָד אֲבִימֶלֶךְ לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל תּוֹלַע בֶּן פּוּאָה בֶּן דּוֹדוֹ אִישׁ יִשְׁשָׁכָר, וְהוּא יָשָׁב בְּשֶׁמֶר בְּהָר אֶפְרַיִם".

פג). נצטרך למצוא הסבר מדוע הכתובים לא מסרו במפורש שאבצן התגורר ב'בית לחם יהודה'. ניתן אולי לתרץ שהמון העם סברו שאבצן-בועז השחית את נחלתו בכך שנשא לאשה את רות המואביה. מנהיגותו נחלשה בשל כך, והכתוב רומז לזה בכך שהוא משמיט את שם שבט המלוכה, שבנחלתו נמצאת העיר בית לחם.

פד). יש 70 אומות ו 70 לשונות (סוכה נה, ע"ב, ועוד, והן 70 האומות הנזכרות בבראשית פרק י'), ושאר האומות הן ענפים שלהן. שבעים האומות הם כלל הדעות הקיימות בעולם: "כי שבעים אומות הן בשבעים לשון... המספר הזה יכלול כל הדעות בהיותו כולל כל הכוחות..." (רמב"ן במדבר יא, טז). "הדבר שהוא יוצא מן השי"ת בעולם הזה הוא מתחלק לשבעים... שמן ה' שהוא אחד מתחייב הריבוי" (מהר"ל, תפארת ישראל, פרק לא). "ענין שבעים הוא הסיכום השלם של כל הפרטים מכל צד ובחינה אפשריים..." (מכתב מאליהו, ח"ג, ריב).

ולהבין כיצד כוחם הרוחני של עתניאל ושל שבט לוי [ממנו יצא עתניאל, לפי מהלכינו] הצליח להכניע את הכוח הרוחני הארמי.

מסתבר שגם סדר הופעתם של השופטים תלוי בשבטיהם. לדוגמא: מסתבר שעתניאל היה השופט הראשון משום שהשפעתו של שבט לוי צריכה לקדום להשפעת השבטים האחרים. כשם שמשם רבנו, בן שבט לוי, היה המנהיג הראשון, וכשם שבספר שמואל המנהיגים הראשונים – עלי ושמואל – היו משבט לוי, כך גם השופט הראשון היה משבט לוי [וראה כאן בהערה^{פה}].

ייתכן שגם מספר השנים של כל שופט יוסבר בהתאם לשבטו: השפעתו של כל שבט על עם ישראל ראויה הייתה לפעול לאורך מספר שנים משתנה, בהתאם לכוחו הרוחני המיוחד של כל שבט.

ייתכן להסביר ענין נוסף לאור דברינו. המתבונן בסיכום פרק זה, בסעיף יד, יראה שיש הבדלים בין השופטים, שהטעם להם זוקק הסבר: אצל כמה מהשופטים נזכר במפורש שם השבט שלהם [ועל אחד מהם נזכר כי הוא התגורר ונקבר בנחלת שבט אחר]. אצל שופטים אחרים שם השבט אינו נזכר, אולם נזכר מקום מגוריהם [יש שופטים שהוזכר גם מקום קבורתם]. המיקום בו התגורר השופט שייך לעיתים באופן ברור לנחלת שבט מסוים, ולעיתים – באופן מעורפל. הטעם להבדלים אלו, כמו גם להבדלים נוספים שמזדקרים לעין המתבונן בסעיף יד, אינו ברור. ייתכן לומר שהבדלים אלו באים ללמדנו על חוזק הקשר שבין השופט לבין שבטו: ככל שהקשר בין השופט ומעשיו לבין שבטו היה חזק יותר כך ביארו הכתובים באופן מובהק יותר את זהות השבט אליו השתייך אותו השופט.



פה). לפי מהלכנו עתניאל נחשב כבן שבט לוי, ולפי"ז השופט הראשון הוא משבט לוי, והשופט השני מבנימין. תופעה דומה מצויה בספר שמואל: הספר נפתח בעלי הכהן ושמואל הנביא, שהיו משבט לוי, וממשיך בשאל משבט בנימין. מכיוון שבנימין הוא מבני רחל, לכן ייתכן לקשר זאת גם לכך שמשם רבנו, משבט לוי, קדם ליהושע שהיה משבט אפרים – מבני רחל. ייתכן להוסיף שכמו שאחרי עלי (מלוי) ושאל (מבני רחל) מגיע דוד מיהודה, כך אחרי משה רבנו (מלוי) ויהושע (מאפרים), מבני רחל) בא עתניאל, שהיה אחי כלב משבט יהודה. באופן אחר: אחרי עתניאל (שהצטרף ללוי), ואהוד (מבנימין, מבני רחל), היה צריך להגיע שופט משבט יהודה, אולם אלימלך נטש אז את ההנהגה, וירד למואב (ראה רות רבה א, א, שם הובא שלדעת האמוראים הרעב הפותח את מגילת רות היה בימי דבורה, או בשנה האחרונה של אהוד. בספרנו 'באשר תלכי אלך' על מגילת רות, נספח ו, הארכנו לבאר את השיטות השונות לגבי הזמן בו התרחשה מגילת רות, עי"ש). נעיר על ענין נוסף: הגב' דוידוביץ (שמעתין, גליון 106) ציינה שלפי שיטת הילק"ש (אותה פירטנו לעיל בסעיף ב) יש כמות גדולה של שופטים מבני יוסף – 6 שופטים. מתוכם 4 שופטים הם ממנשה, ומתוכם שנים – גדעון ויפתח – עוררו את קנאת אפרים כנגדם. בכך יש ביטוי לשינוי שמתחולל בתקופה זו: בתקופת יהושע, שיצא מאפרים, שבט אפרים הוא השבט המרכזי, אך בתקופת השופטים מנשה הוא המרכזי, ואפרים הופך להיות שני בחשיבותו. שבט אפרים טפל בתקופה זו למנשה, ומתקנא בו. בתקופה הבאה, תקופת שאל, בנימין הוא השבט המרכזי, שהרי שאל המלך יצא משבט זה. לאחר מכן שבט יהודה הופך להיות המרכזי, וממנו יוצא דוד המלך. יש כאן תהליך הדרגתי: שבטי רחל הם הכנה למלכות יהודה מבני לאה, וההכנה היא לפי סדר – אפרים, מנשה, ובנימין. [הגב' דוידוביץ הוסיפה שגם המשכן, שנמצא בימי השופטים בשילה שבנחלת אפרים, הוא הכנה למקדש שיוקם בימי המלכים בנחלת יהודה, ומקצת ממנו בנחלת בנימין. אעיר, שלפי דבריה מסתבר שאחרי חורבן שילה צריך היה הארון להיות בנחלת מנשה, ואח"כ בנחלת בנימין. אולם, בפועל אחרי חורבן שילה היה הארון בגבעת קרית יערים שבנחלת בנימין (העיר קרית יערים נמצאת בגבול שבין נחלת יהודה לנחלת בנימין, כנזכר ביהושע טו, י, ושם יח, יד. לפי הדעת מקרא הארון הוצב בגבעה שבסמוך לקרית יערים, וגבעה זו היתה בנחלת בנימין, כנזכר ביהושע יח, כח). משם עבר הארון לבית עובד אדום הגיתי (שהתגורר בדרך שבין קרית יערים לירושלים, כלומר בנחלת בנימין. בדעת מקרא הובא בשם הרד"צ הופמן ב'ראיות מכריעות'

יג.

מדוע "קופחו" כמה שבטים?

השיטות שהבאנו לעיל נחלקו ביניהן מאיזה שבט יצא כל שופט, אולם כולן מסכימות שיש שבטים ש"קופחו" – ראובן, שמעון, גד, אשר, ולוי: הכתובים 'העלימו' מי השופט שיצא משבטים אלו, ורק לאחר עיון ניתן לדעת מי השופט שיצא מהם [ואף זה אינו מוסכם בין השיטות]. לפי שיטת הילק"ש ספר שופטים כלל אינו מזכיר את השופטים שיצאו משבטים אלו.

מה הטעם ל"קפוח" זה? הגב' רבקה דוידוביץ הציעה הסבר מעניין לכך (שמעתי, גליון 106), אותו נזכיר כאן בקצרה: שמות השופטים משבטי ראובן שמעון ולוי לא נזכרו, משום שיעקב העביר עליהם ביקורת: "ראובן בכרי אָתָּה... פָּחַז כַּמִּים אֶל תּוֹתֵר כִּי עָלִית מִשְׁכְּבִי אֲבִיךָ, אֲזַח לָלֶת יְצוּעִי עָלָה. שְׁמַעוֹן וְלֹוִי אֲחִים, כָּלִי חָמָס מְכַרְתִּיהֶם. בְּסָדָם אֶל תְּבֹא נַפְשִׁי, בְּקֶהֱלָם אֶל תַּחַד כְּבֹדִי..." (בראשית מט, ו). בתקופת השופטים נדרשו שבטים אלו לתקן את מעשיהם, כפי שהורה להם יעקב בברכתו, ולכן אין זה הולם שינהיגו את העם בתקופה זו. שבט גד מצטרף אליהם: בסדר הדגלים במדבר הוא נמצא יחד עם ראובן ושמעון^(ט), וגם נחלתו נמצאת בסמוך לראובן, בארץ הגלעד. שבט גד אינו נזכר בספר שופטים, אלא רק ברמז, בתוך דברי הביקורת של דבורה על השבטים שלא סייעו למלחמת התשועה: "גִּלְעָד בָּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן שָׁכֵן" (שופטים ה, יז, ובדעת מקרא שם). גם סוכות ופניאל – המקומות שלא סייעו לגדעון ונענשו על ידו בחומרה רבה (שופטים פרק ח) – הם מנחלת גד (ע"פ דעת מקרא). לפיכך, שבט גד אינו ראוי להנהיג את ישראל בתקופת השופטים. השופט שיצא משבט אשר הוסתר, משום ששבט 'אשר' התרשל יותר משאר השבטים בכיבוש נחלתו (בשופטים א, לב, מובא שהוא 'יושב בקרב הכנעני', בניגוד לשאר השבטים שהכנעני 'יושב בקרבם'). דבורה גם מבקרת במפורש את שבט אשר, על כך שלא סייע במלחמת התשועה (שופטים ה, יז). יעקב אבינו אכן רומז כי רק בימי המלוכה יבוא שבט זה לידי ביטוי: "והוא יתן מעדני מלך" (בראשית מט, כ). עד כאן דברי הגב' דוידוביץ, שהרחיבה במאמרה את ההסבר, והציגה את העניין מזווית נוספת.

[המשך המאמר יפורסם בעז"ה בגליון הבא של 'האוצר', ובו יסוכמו הדעות בנוגע לשאלה מאיזה שבט יצא כל שופט].



עמ' קלה, בהערה, שעובד אדום הגיתי היה מהעיר 'גת רמון' שנזכרה ביהושע כא, כה, בתוך נחלת מנשה). המשכן עצמו עבר אחרי חורבן שילה אל העיר נוב, הנמצאת בנחלת בנימין, ומשם לגבעון, הנמצאת גם היא בנחלת בנימין].

(פו). שו"ר שבאבות הראש (ח"א, על אדר"נ פ"א, ד"ה 'שופטים קיבלו מוקנים', דף נב, ע"ד - נג, ע"ג) כתב שלא יצא שופט משבטי ראובן גד ואשר, משום שראובן בלבד יצועי אביו והפסיד בשל כך את המלוכה (במדבר רבה ו, ב), וראובן וגד היו סמוכים לשמעון בסדר החניה במדבר, ושלשתם היו סמוכים לקורח ולכן היו בעלי מחלוקת (במדבר רבה ג, יב). לא ראיתי בדבריו הסבר לחסרון השופט משבט אשר.

הרב אליהו מרגלית

מחלוקת רבי חיים מבריסק והחזו"א בסברת אשו משום חציו בשיטת הרמב"ם

הקדמה

ישנן שתי גישות בפרשנות סוגיות הגמרא ופסיקת ההלכה. הגישה הראשונה נאמנת להגדרות ההלכתיות הפורמליות. לעומתה, הגישה השנייה נאמנת לרעיון ההלכתי ותכליתו. במקביל, הגישה הראשונה מתייחסת בעיקר לניתוח ההלכתי באופן תיאורטי. הגישה השנייה מתייחסת בניתוח ההלכתי גם ליישומה של ההלכה. שתי הגישות, המגלמות את הקונפליקט בין הפרקטיקה לבין התאוריה ואת הקונפליקט בין נאמנות לפורמליזם של הטקסט ההלכתי לבין נאמנות לרעיון ההלכתי ותכליתו, משתקפות היטב בהתייחסויותיהם של החזו"א ורבי חיים מבריסק להגדרת המושג ההלכתי "אשו משום חציו". במחלוקתם משתקף גם הקונפליקט בין התייחסות לתפיסת החוויה האנושית של החיים והטבע לבין נאמנות קיצונית לעולמה של ההלכה^(א). כאן אנו נחשפים להתייחסויות שונות זו מזו באופן בולט. רבי חיים מבריסק פרש את משנתו בספרו על הרמב"ם (הלכות שכנים פרק י"א הלכה א'). במקביל משנתו של החזו"א פרושה בגליונותיו לספרו של רבי חיים מבריסק (שם). שם, החזו"א שולל מכל וכל את פרשנותו של רבי חיים מבריסק.



שיטת הגמרא בדין ליבה וליבתו הרוח וזורה ורוח מסייעתו

נקדים רקע להבנת מחלוקתם. בסוגיית הגמרא במסכת בבא קמא (דף ס' עמוד א') מובאת טענה שהדין של זורה ורוח מסייעתו^(ב) סותר את הדין המובא בברייתא - "ליבה וליבתו הרוח, אם יש בליביו כדי ללכותה חייב ואם לאו פטור". בסוגיית הגמרא מובאות שתי גישות ליישב את הסתירה בין שתי ההלכות. אביי, רבא ורבי זירא מעמידים את הברייתא באופן מסוים - כל אחד לפי דרכו, אך המשותף ביניהם היא הקביעה שבאופן רגיל האדם חייב, גם אם אין בליביו כדי ללכותה, כדין זורה ורוח מסייעתו, זו הגישה הראשונה. רב אשי מיישב את שתי ההלכות בגישה שונה. הברייתא מתפרשת באופן רגיל, אלא שדין מלאכת שבת שונה במהותו מדין חיובי מזיק. זורה ורוח מסייעתו בשבת חייב מפני שמלאכת מחשבת אסרה תורה^(ג), אבל לעניין חיוב מזיק על

(א). התייחסנו בהרחבה לנושא זה בספר "יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד" בהוצאה השלישית (חלק ב' פרק ד'), בפרק "עולם המושגים המופשטים של רבי חיים מבריסק".

(ב). הזורה בשבת חייב משום מלאכת שבת, אף על פי שהרוח מסייעת לו בפעולת הזרייה, כאשר הוא מגביה את התבואה ברכת.

(ג). בפרשנות המושג של "מלאכת מחשבת" נחלקו גדולי מפרשי הש"ס, ראשונים ואחרונים וגדולי הפוסקים. נציג כאן חלק מהם: רש"י (ב"ק שם, ד"ה מלאכת מחשבת וכו') והרא"ש (שם בפסקיו אות י"א) נחלקים בביאור סברת מלאכת מחשבת אסרה תורה. רש"י מבאר שסברת מלאכת מחשבת אסרה תורה היא סברה כללית השייכת לכל מלאכות שבת. נציג את לשון רש"י:

ידי זורה ורוח מסייעתו ובאופן הדומה "אין בליביו כדי ללכותה" פטור, מטעם ההלכה של גרמא בניזקין פטור".

חשוב להדגיש, כי כאשר אנו עוסקים בנידון האם לחייב בליבתו הרוח ואין בליביו כדי ללכותה ובזורה ורוח מסייעתו לרב אש, אנו מתעלמים מחיוב מזיק של אש שבתורה, אף על פי שהאש מתפשטת על ידי סיוע הרוח. התעלמות זו נובעת מכך שמזיק של אש בתורה מתאפיין באופן בו האדם הכין "מזיק מושלם", בעל יכולת להזיק לבדו כאשר מלובה, אלא שהרוח מסייעת בהתפשטותה להעצים יכולת זו. בליבה ואין בליביו כדי ללכותה אנו נזקקים לרוח גם ביצירת ה"מזיק" עצמו. גם בזורה ורוח מסייעתו, המוץ ושאר הפסולת אינם בעלי משקל משמעותי¹ והם אינם מוגדרים כ"מזיק מושלם" בעל יכולת להזיק לבד. האפשרות הבלעדית של המוץ ושאר פסולת התבואה להזיק תלויה בסיוע הרוח².

פסקי הרמב"ם בדין ליבה וליבתו הרוח וזורה ורוח מסייעתו

בפסקי ההלכה ברמב"ם אנו מוצאים סתירה בהלכה זו. בהלכות שכנים (פרק י"א הלכה ב') הרמב"ם פוסק כרב אשי³, ואילו בהלכות נזקי ממון (פרק י"ד הלכה ז') פוסק הרמב"ם כאב"י, רבא ורבי זירא. בפירוש המגיד משנה בהלכות נזקי ממון מצויינת סתירה זו. בנוסף, פסקי הרמב"ם - המבדילים בין הדין של ליבה וליבתו הרוח ואין בליביו כדי ללכותה לבין הדין של זורה ורוח מסייעתו - סותרים את הסוגיה במסכת בבא קמא. כאמור לעיל, גם לאב"י, רבא ורבי זירא, וגם לרב אשי יש השוואה בין הדין של ליבה וליבתו הרוח ואין בליביו כדי ללכותה לבין הדין של זורה ורוח מסייעתו. רבי חיים מבריסק, בספרו, מציע יישוב לקושיות אלו בשיטת הרמב"ם.

"נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו". הרא"ש מבאר שסברת מלאכת מחשבת אסרה תורה הינה סברה פרטית המתייחסת למלאכת זורה. נציג את לשון הרא"ש: "דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה אף על פי דלא הוי אלא גרמא בעלמא בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח". ראה שם את דברי המהר"ם בביאור דברי התוספות ד"ה רב אשי אמר וכו', המפרש כהרא"ש.

האחרונים דנו בהרחבה במחלוקת זו, בהשלכותיה ובקשיים הנובעים לשיטת רש"י, המרחיב את סברת מלאכת מחשבת אסרה תורה לכל מלאכות שבת. עיין שו"ת אחיעזר (לרבי חיים עוזר גרודז'נסקי) חלק ג' סימן ס'; שו"ת תורת רפאל (לרבי רפאל שפירא) חלק א' סימן ע"ג; שו"ת אבני נזר (לרבי אברהם מסאכטשאב) חלק א' סימנים ר"ל, שפ"ח ו, חלק אבה"ז סימן קפ"ט.

בספר אלפי מנשה (לרבי מנשה מאיליא) בחידושי למסכת שבת (דף ה' ע"א) מבואר שאפשר שכוונת הירושלמי - שהרוקק והפריחתו הרוח חייב משום זורה - היא שהרוקק ברשות הרבים באופן של סיוע הרוח חייב משום מעביר ארבע אמות ברשות הרבים. מפירושו מבואר כדעת רש"י ולא כהרא"ש.

ד). עיין סוגיה מקבילה במסכת בבא בתרא דף כ"ו עמוד א'.

ה). התייחסותנו לזורה היא לכאורה בניגוד לדין "אבנו, סכינו ומשאו שהניחם בראש גגו ונפל" שחייב מטעם אש. שם האבן, הסכין והמשא הם בעלי משקל משמעותי, והם יכולים להזיק בנפילה עצמה שלא על ידי הרוח. ההלכה מתייחסת לכח הגריטציה ככח עצמי באבן, ולא ככח חיצוני.

ו). דברינו כאן מבוססים על המקורות הבאים: בבא קמא דף ס' עמוד א' בתוספות ד"ה ליבה ולבתה וכו'; בבא בתרא דף כ"ו עמוד א' בתוספות ד"ה זיקא הוא וכו'; ספר נחלת דוד (לרבי דוד טעביל) בחידושי למסכת בבא קמא דף י"ט עמוד ב' בסוף העמוד, בביאור שיטת רש"י בהבנת הגמרא שם "אלא מתניתין בדאדייה אדויי".

מושגי יסוד בהגדרת היחס בין הפעולה לתוצאה

טרם נציג את פרשנותו של רבי חיים, נתייחס למושגים מן הטרמינולוגיה שטבע רבי חיים בדבריו, "מעשה בידים", "נעשה מכחו" ו"פסק כוחו". רבי חיים עוסק בהגדרת מהות היחס והזיקה ההלכתיים בין התוצאה הנובעת מפעולת האדם לפעולת האדם עצמה.

יש והתוצאה נגרמת על ידי "מעשה בידים", כלומר שאנו מייחסים את סיבת התוצאה לפעולת האדם ומעשיו, ואף על פי כן אין הכרח כלל שהאדם יפעיל את כוחו הפיסי לאורך כל הפעולה או שכוחו ימשך מאיליו, כדי שעל ידי כוחו תיזקף לו בלעדיות בהתהוות התוצאה. דוגמא לכך אנו מוצאים ביריית חץ- המושך בקשת אינו משתמש בכוחו לדחוף את החץ. המושך בקשת מושך את החץ והמיתר ויוצר את הלחץ - כח הדחיפה של המיתר על החץ. כלומר, על ידי המשיכה ותכונת האלסטיות של המיתר נוצר כח בחץ ובמיתר לשוב למקומו. כאשר הקשת מרפה מאחיזתו הכח של לחץ המיתר על החץ בא לידי ביטוי. באופן זה אין הקשת דוחף את החץ בכוחו הפיזי, אלא שעל ידי שחרור החץ והמיתר החץ מתחיל לנוע על ידי כח הלחץ העצמי שבמיתר.

למרות ההעדר כוח הדחיפה של הקשת, אפשר להגדיר את פעולת יריית החץ כ"מעשה בידים". לעומת זאת, אצל מטיל כידון וזורק אבן, תנועת הכידון והאבן היא ממש התממשות כוחו של הזורק¹ - "נעשה מכחו", לפי הגדרתו של רבי חיים. בשני האופנים שעסקנו, יריית חץ והטלת כידון, משתתף כוחו של האדם. ביריית חץ, הקשת רק יוצר בכוחו את כח הלחץ של המיתר על החץ, זהו הכח שניע את החץ בתנועתו, אחרי שהקשת ישחרר את אחיזתו במיתר. בהטלת כידון וזריקת אבן, הכח שמניע את הכידון והאבן הוא ממש כוחו העצמי של האדם, כח זה מתמשך במשך כל התהליך. יש אופן שלישי- אדם מניח אבן וברגע הנחת האבן היא מיד נופלת ברוח. באופן זה אין כלל שיוך של כח התנועה של האבן לכוחו של המניח. מניח האבן רק ממציא את האבן לרוח ומאפשר את נפילתה של האבן על ידי כוחות זרים- לחץ אויר, רוח וכח הכבידה. אופן זה שונה מהאופן של משיכת הקשת בקשתו, בה הקשת יוצר את כח הלחץ של המיתר. האופן השלישי מוגדר בלשונו של רבי חיים מבריסק כ"פסק כוחו".

רבי חיים בדבריו, דן בשאלה אם האופן של יריית חץ - ובתנן אופן זה נכללת ההגדרה של אשו משום חציו² - נכלל בקטגוריה של "נעשה מכחו", כלומר שהתוצאה נגרמת מכוחו, שהרי הקשת יצר את כח הלחץ במיתר, או שאופן של יריית חץ נכלל בקטגוריה של "מעשה בידים" בלבד, אך לא של "נעשה מכחו", שהרי אינו דומה כח של זורק אבן, שכח הזריקה עצמו הינו כוחו הבלעדי של הזורק - כאשר כח זה מתמשך בכל משך התהליך - לכח המושך בקשת שרק יצר את כח הלחץ במיתר, אך כח הלחץ הוא כוחו של המיתר.



(ז). ראה פירוש המגיד משנה, שם.

(ח). במטיל הכידון וזורק האבן, כוחו של זורק האבן ומטיל הכידון משתתף באופן בלעדי במשך כל התהליך. בפעולה זו כח האינרציה שומר על כוחו של זורק האבן ומטיל הכידון. כח זה נשמר, עד שהתנגדות של כח הגרביטציה והתנגדות האוויר מבטלות את כח האינרציה.

(ט). יבואר בהמשך.

הצעת השיטה הראשונה של רבי חיים מבריסק

נציג את תורף דברי רבי חיים מבריסק. בתחילה רבי חיים מצדד כצד הראשון שהצגנו, יריית חץ, וממילא המושג "אשו משום חציו", לא מוגדרים כ"נעשה מכחו", אלא הם רק "מעשה בידים". התוספות במסכת סנהדרין (דף ע"ז עמוד א', ד"ה סוף חמה לבא וכו') מתקשים: לסוברים שאשו משום חציו, מדוע בנפלה סכין מידו ושחטה שחיטתו פסולה, הרי סברת אשו משום חציו אינה נובעת מגזרת הכתוב המתייחסת רק להלכות נזיקין. גם בדיני רציחה, הרוצח על ידי אשו משום חציו חייב, כמבואר במסכת בבא קמא (דף כ"ב עמוד ב'). רבי חיים מצדד ליישב קושי זה על ידי קביעתו שחיובי נזיקין ורוצח אינם תלויים בכך שהתוצאה של הנזק או המוות תוגדר כ"נעשה מכחו". בהלכות נזיקין ורוצח, כדי לחייב די בכך שהתוצאה נובעת מ"מעשה בידים". בנזיקין ורציחה מועילה סברת אשו משום חציו לייחס את התוצאה למבעיר האש, על ידי זה שנעשה הנזק והמוות על ידו.

בניגוד לכך, היות וסברת אשו משום חציו מייחסת את התוצאה רק למעשה ידיו, אך לא לכוחו, ממילא, לא תועיל סברת אשו משום חציו להכשיר שחיטה. בדיני השחיטה, השחיטה צריכה להיעשות על ידי כוחו, ולכן בנפלה סכין מידו שחיטתו פסולה. כעת גורס רבי חיים שהמושג אשו משום חציו מבטא את המשמעות שהבערת אש ויריית חץ הן תופעות דומות, המוגדרות כ"מעשה בידים". ביריית חץ, האדם רק יוצר את כח הלחץ של המיתר בחץ, אך כוחו לא מניע את החץ. באותה מידה, בהבערת אש הוא רק יוצר את כח הבעירה של האש, אך כח הבעירה והתפשטות האש הם כח עצמי באש, ללא קשר לכוחו של המבעיר.

רבי חיים מכריח שהרמב"ם שולל את התירוץ שהציע לקושיית התוספות. מלשון הרמב"ם (הלכות רוצח פרק ג' הלכה י"ב) מבואר שחיוב רוצח חל רק כאשר הנרצח מצא את מותו על ידי כוחו של הרוצח. בנוסף, רבי חיים מערער על קביעתו הראשונה, המתייחסת ליריית חץ ואשו משום חציו כ"מעשה בידים" ובמקביל פעולות אלו מוגדרות כלא "נעשה מכחו". כעת, רבי חיים מצדד לומר שהשניות שהציע ביישוב קושית התוספות - הגדרת היחס בין פעולה לתוצאה כ"מעשה בידים", למרות שהפעולה מוגדרת כ"לא נעשה מכחו" - אינה מקובלת על הרמב"ם. מחד גיסא, אשו משום חציו מוגדרת כ"מעשה בידים", מאידך גיסא, באשו משום חציו התוצאה לא נעשתה מכוחו.



הצעת השיטה השנייה של רבי חיים מבריסק

לאור זאת, רבי חיים מתבטא בדעת הרמב"ם בלשון זאת "כל שלא נעשה המעשה מכוחו לא מקרי עשה המעשה בידים ופטור בנפשות". לאור זאת, רבי חיים מבאר שהאופן של יריית החץ - ובכלל זה המושג אשו משום חציו - נכלל בקטגוריה של "נעשה מכחו". רבי חיים מבטא זאת בלשונו "דבאמת הדבר כן דאשו הוי חציו ממש והולכת מכחו". רבי חיים מוסיף בדבריו שהסברה שחץ, וכן אשו משום חציו, נכללים בקטגוריה של "נעשה מכחו" היא סברה והיגיון אנושי, ואין צורך בפסוק שילמד אותנו קביעה זו. להבנת רבי חיים, אם היינו זקוקים לפסוק

ללמוד ממנו שאש וחץ חייב, היינו מיחסים חידוש זה רק להלכות נזיקין ולא לשאר ההלכות, כרציחה וכדומה. לדעת רבי חיים, הפסוק המלמד שאשו משום חציו נצרך לחדש לנו שהגם שהתפשטות האש נגרמת על ידי כח אחר מעורב, בכל זאת חייב המבעיר.

בבסיס הבנת רבי חיים עומדת התובנה שהגדרת 'כוחו' היא הגדרה פיסית, שלא יכולה להיות תלויה בלימוד מפסוקי התורה, אלא היא הגדרת המציאות הפיסית, כפי שהיא נתפסת לנו. אם היינו זקוקים ללמוד מפסוק שאשו משום חציו היינו מוכרחים להסיק שאשו וחציו אינם כוחו, אלא שיש כאן רק חידוש שה"מעשה בידים" מתייחס לתוצאה. ממילא, לא נוכל ללמוד לחייב רוצח על ידי אשו משום חציו, מפני שדין הרוצח תלוי בזה שהרציחה בוצעה על ידי כוחו.⁽¹⁾

לדעת רבי חיים, לפי הרמב"ם רק באופנים הראשונים שצינו אנו מגדירים שהתוצאה נעשתה מכוחו, ולכן יריית חץ ואשו משום חציו דומים לזריקת אבן והטלת כידון. לאור זאת, האופן של אשו משום חציו, בו אנו מגדירים שכוחו ממש מזיק, מתייחד רק לאופן בו המבעיר יצר את כח הבעירה, כעין הקשת שיצר את כח הלחץ של המיתר על החץ. בניגוד לזאת, המניח אבן בראש גגו ובשעת הנחתו נפל על ידי הרוח, מכיוון שהמניח לא יצר את כח התנועה והנפילה שבאבן, התופעה מוגדרת כ"פסק כחו". ממילא, אין אפשרות לחייב את מניח האבן מטעם אשו משום חציו, אלא אנו מחייבים אותו רק מטעם אשו משום ממונו.⁽²⁾



יישוב הסתירה בפסקי הרמב"ם לדרכו של רבי חיים מבריסק

לאור הצעת הדברים, מיישב רבי חיים את הסתירה בפסקי הרמב"ם. רבי חיים קובע שבאופן של אין בליבוי כדי ללבותה, כאשר הסיוע של כח אחר המעורב משתתף בעצם יצירת "המזיק המושלם"⁽³⁾, התחדש גם כן דין של אשו משום חציו.⁽⁴⁾ אמנם, חידוש זה שייך רק באופן של חיוב מטעם אשו משום חציו. באופן זה התחדש שבמעשה ההיזק בידים על ידי כוחו לא אכפת

(1). להצעתו הראשונה של רבי חיים ביישוב קושיית התוספות, היות וחיוב רציחה אינו תלוי בדוקא ברציחה על ידי כוחו, ממילא, גם אם נאמר שנלמד מהפסוק את דין אשו משום חציו שאש מוגדרת כמעשה בידים, נוכל ללמוד מזאת דין חיוב רוצח על ידי אש.

(2). לאור הגדרה זאת יש להעיר, שבאופן של הנחת אבוקת אש, כאשר לא יוסיף האדם בעירה בהנחתו ולא תהיה שום יצירת כח חדש על ידי הנחתו, רק אחרי כן תבוא הרוח והאש תתפשט מהאבוקה על ידה, נוכל לחייב את מניח האבוקה רק מדין אשו משום ממונו.

לאור דברים אלו, יש לדון בדברי התוספות במסכת בבא קמא דף כ"ב עמוד א' ד"ה אשו משום חציו וכו'. התוספות כתבו "לא שיעיר בעצמו האש, אלא כל מקום שפשע ולא שמר גחלתו חציו נינהו". אם נרצה להעמיד את שיטת התוספות כשיטת הרמב"ם (לדעת רבי חיים), נצטרך לבאר ש"גחלת" שונה במהותה מ"אין בליבוי כדי ללבותה". בליבוי שאין בליבוי כדי ללבותה אין כלל קיום עצמי לשלהבת האש, הלהבה תכבה ממילא ללא עזרת הרוח. בניגוד לכך, לגחלת יש קיום עצמי גם ללא עזרת הרוח, והיא יכולה להחזיק מעמד זמן ממושך. לכן, גחלת יכולה להיות מוגדרת כ"מזיק מושלם", מה שאין כן בליבוי שלהבת.

(3). כפי שהגדירו זאת התוספות בסוגיה בבבא קמא ובסוגיה בבבא בתרא, צויין בתחילה בהקדמתנו.

(4). כפי שכבר ציינו, סברת התוספות בבבא קמא ובבא בתרא, שהוכרנו בהקדמתנו, שאין שייך דין אש באופן של אין בליבוי כדי ללבותה היא רק לרב אשי ולמקשן.

לנו שהרוח מסייעת ביצירת כח המזיק שבאש והתקנת "המזיק המושלם" על מכונו. כאשר אנו מחייבים מטעם מעשה כוחו, אין מניעה לחייבו על ידי כוחו, כאשר הרוח מסייעת לו ליצור את כוחו.

בניגוד לזאת, באופן של מניח אבן על ראש גגו, שם "פסק כחו" וחיוב האש הינו מטעם אשו משום ממונו, אין אנו דנים כלל על מעשה בידים, אלא אנו דנים על יצירת ממונו שמזיק. באופן זה, טוען רבי חיים, לא נתחדש דין של יצירת מזיק בשיתוף כח אחר, כדי לחייב את האדם מדין ממונו שהזיק. לאור הדברים, בדין אין בליבויו כדי ללבותה - שם יש את יצירת כוחו שמשותף בהזיק בשיתוף עם הרוח וחיובו הוא מטעם אשו משום חציו - אנו סוברים שהוא חייב. דין זורה ורוח מסייעתו שונה מדין אין בליבויו כדי ללבותה. בזורה ורוח מסייעתו פסק כוחו חיובו רק מדין אשו משום ממונו, מפני שאין כוחו משותף כלל בהזיק, אלא כוחו רק ממציא את המוץ לפני הרוח. היות ואין בזורה הנחת כח של "מזיק מושלם" על ידי הזורה - הרי רק על ידי הרוח נוצרת היכולת של המוץ להזיק - ממילא אין אנו מחייבים את הזורה כלל מדין ממונו שהזיק. דין ממונו שהזיק שייך רק באופן שהמניח המציא מזיק מושלם בעל יכולת להזיק. זאת שיטת פסק הרמב"ם בהלכות אלו.



שיטת החזו"א בהגדרת אשו משום חציו

החזו"א שולל מכל וכל את דרכו של רבי חיים. החזו"א אינו מקבל שמסברה פשוטה, ללא חידוש התורה, אנו מגדירים את האש ככוחו הפיסי. "אינו מוכן איזה כח הדוחף של האדם איכא באש והלא הרוח מוליכתה..."^(ד). החזו"א טוען שהמבעיר אש והזורה ורוח מסייעת, הוהים בהגדרתם הפיסית הריאלית, הם שני אופנים של הנחת והמצאת "מזיק" במקום שמתאפשר לכוחות הטבע לאפשר ל"מזיק" להזיק. החזו"א אינו מזדהה עם הסברה של רבי חיים שיצירת כח ההבערה על ידי המבעיר מגדירה את האש ככוחו ממש, כמו זורק האבן. ממילא, אין הוא מוצא חילוק בין אשו משום חציו לזורה ורוח מסייעת, שהרי בשניהם אין כוחו הפיסי משותף בהזיק.

לאור זאת, צריך לבאר שאחר שהפסוק חידש את סברת אשו משום חציו, גם חיובו של זורה ורוח מסייעתו נובע מסברת אשו משום חציו, שהרי אין טעם לחלק בהגדרת הלכותיהם של מבעיר אש וזורה. החזו"א מכליל את מניח האבן - האופן השלישי שהזכרנו - ואת הזורה, באופנים שהרוח הפילה את האבן והסיעה את המוץ מיד בשעת הנחת האבן וזריית התבואה, בקטגוריה אחת של מבעיר אש. רק באופן של מניח אבן בראש גגו והיה הפסק בין הנחת האבן לנפילת האבן מודה החזו"א שאין אנו מחייבים את המניח מדין אשו משום חציו, אלא רק משום ממונו.

בנוסף, החזו"א מוכיח שוודאי שחיוב רוצח תלוי רק באופן שהרציחה נעשתה מכוחו. כך מבאר החזו"א את כוונת התוספות בקושייתם מחיוב רוצח לדין שחיטה. מדין רוצח על ידי אשו מוכיחים התוספות שאשו משום חציו מוגדר ככוחו. לכן הוקשה לתוספות, מדוע בנפל השחיטה

(ד). לשון החזו"א בגיליונותיו.

פסולה. במקביל, החזו"א מגדיר את זורה ורוח מסייעתו ואשו משום חציו כ"נעשה מכוחו" - "ואשו חשיב כמו כוחו כיון דהאדם הוא הממציא לרוח שילך את האש וכזורה ורוח מסייעתו"^{טו}. ברור שאין כוונת החזו"א שזורה ורוח מסייעתו מוגדרים כנעשה מכוחו מחמת התפיסה האנושית של הטבע הפיסיקלי, כדעת רבי חיים, שהרי החזו"א שולל טענה זו, המובאת בספרו של רבי חיים מבריסק.

כוונת החזו"א היא שזורה ורוח מסייעתו נכללים בקטגוריה של כוחו רק מחמת חידוש התורה של סברת אשו משום חציו. סברת התורה אומרת לנו להתייחס למצבים כאלה ככוחו"^{טז}.



ישוב פסקי הרמב"ם עם שיטת הגמרא לדרכו של רבי חיים מבריסק

עד כאן הראנו את התייחסות רבי חיים בישוב הסתירה עצמה בפסקי הרמב"ם. כעת, לאור פרשנותו של רבי חיים נראה, כיצד מיישב רבי חיים את סוגיית הגמרא עם פסקי הרמב"ם, שהרי מסוגיית הגמרא במסכת בבא קמא, המשווה בין ליבה וליבתו הרוח לבין זורה מבואר לא כהרמב"ם ולא כרבי חיים.

העולה מדברי רבי חיים הוא שעקרונות הסוגיה במסכת בבא קמא חלוקים על עקרונות הסוגיה במסכת סנהדרין (דף ע"ז עמוד א'). במסכת בבא קמא, במחלוקת אב"י, רבא ורבי זירא עם רב אשי מוסכם על כולם שאשו משום חציו לא מוגדר ככוחו ממש - "נעשה מכוחו". בנויקין וחיוב רוצח אין צורך שהתוצאה תעשה מכוחו, ורק בשחיטה יש צורך בכוחו להכשר השחיטה. לאור זאת, אב"י, רבא ורבי זירא סוברים שאין מניעה לחייב על הנזק בליבה וליבתו הרוח ואין בליביו כדי ללבותה ובזורה, בשניהם שייכת סברת אשו משום חציו. זאת, מפני שאנו מחייבים באשו משום חציו על המעשה בידים, למרות שאין כוחו משתתף בזה כלל, ולכן אין חילוק בין ליבה וליבתו הרוח ואין בליביו כדי ללבותה לבין זורה.

רב אשי חולק וסובר שאין שייך חיוב מדין מזיק של אש באופן של ליבה וליבתו הרוח ואין בליביו כדי ללבותה ובזורה ורוח מסייעתו, כמבואר בתוספות שהזכרנו שאין לפנינו "מזיק מושלם". ממילא, אין בליביו כדי ללבותה וזורה מוגדרים כגרמא בנויקין והם פטורים. גם לפי רב אשי, בגלל חידוש התורה של אשו משום חציו אנו מחשיבים את הפעולה כמעשה בידים, למרות שהפעולה לא מוגדרת כ"נעשה מכוחו".

הסוגיה בסנהדרין חולקת על עקרונות הסוגיה במסכת בבא קמא. הסוגיה בסנהדרין סוברת שמזיק של אש מוגדר ככוחו הפיסי ממש - "נעשה מכוחו", וזו היא הסברה של אשו משום חציו. תובנה זאת מוכחת ממה שבסוגיה בסנהדרין מבואר שחיוב רוצח תלוי בזה שכוחו של הרוצח השתתף ברציחה. בסוגיה בסנהדרין (שם) מבואר שחיוב זורק צרור למעלה תלוי בזה שהצרור הרג מכוחו. במקביל, במסכת בבא קמא (דף כ"ב עמוד ב') מבואר שהרוצח על ידי אשו משום חציו חייב. ממילא, מסתבר לומר שבאנו, סכיננו ומשאו שהניחם בראש גגו ונפלו על ידי הרוח

טו). לשון החזו"א בגיליונותיו.

טז). בהדגשת כף הדימוי.

ובזורה ורוח מסייעתו - שבאופנים אלו פסק כוחו - אין הוא חייב מטעם אשו משום חציו, אלא מטעם אשו משום ממונו.

הרמב"ם פסק כסוגיה בסנהדרין. לאור זאת, ביאר רבי חיים שבאופן של ליבה וליכתו הרוח ואין בליביו כדי ללבותה חייב האדם מטעם אשו משום חציו. זאת, מפני שהאדם יצר את כח הבעירה ואנו מייחסים כח זה ככוחו, למרות השתתפות הרוח. בחיוב "משום חציו" - "נעשה מכחו", ואין זה גורע שהרוח צריכה להשתתף ביצירת המזיק. לעומת זאת, בזורה ורוח מסייעתו, ש"פסק כחו", חייב הוא רק מטעם אשו משום ממונו. לכן, אין אנו מחייבים את הזורה, כאשר אנו זקוקים לרוח ביצירת המזיק". זאת, מפני שאין דין ממונו כאשר אנו זקוקים לכך שהרוח תשתתף ביצירת המזיק. יש להדגיש, שוודאי שהסוגיה במסכת בבא קמא חולקת על עקרונות הסוגיה בסנהדרין, ולאור עקרונות הסוגיה בסנהדרין קושיית הגמרא בבבא קמא על דין אין בליביו כדי ללבותה מדין זורה מתיישבת מאליה.



התייחסות החזו"א לשיטת הגמרא

להבנת המגיד משנה שהזכרנו והחזו"א אין מה לדון כלל ולשייך הגדרה של כוחו ממש באשו משום חציו. סברת כוחו המוזכרת בגמרא בסנהדרין הינה מתייחסת לאשו משום חציו, למרות שאין כוחו ממש משתתף בתוצאה. ממילא, אין סברה לחלק בין זורה לבין אש, כי בשניהם אין כלל כוחו ממש משתתף. כאלו גם העקרונות של הסוגיה בבבא קמא, ועקרונות הסוגיות בבבא קמא וסנהדרין זהים. בניגוד לזאת, לפי רבי חיים עקרונות הסוגיה בסנהדרין שונים לחלוטין, במה שהם מייחדים את הגדרת כוחו ממש - כוחו הפיסי - רק לאופן של מבעיר אש וחציו. לעומת זאת, הסוגיה בבבא קמא גורסת שאין צורך כלל בכוחו כדי לחייב מזיק ורוצח.

הזכרנו שהחזו"א הראה מהסוגיה בסנהדרין שאנו מחייבים את הרוצח על ידי כוחו דווקא. החזו"א מראה בגיליונותיו שגם מהסוגיה במסכת חולין אנו רואים שחיוב רוצח תלוי בכוחו. לפי רבי חיים אין כלל קושי בהשגה זאת, מפני שהישוב בו יישב רבי חיים את קושיית התוספות בנוי דווקא לאור עקרונות הסוגיה בבבא קמא, החולקת על הסוגיה בסנהדרין. חידושו של רבי חיים בדעת הרמב"ם מבוסס רק על עקרונות הסוגיה בסנהדרין, ורבי חיים מבאר שהרמב"ם פסק להלכה כעקרונות הסוגיה בסנהדרין. גם החזו"א ער להתייחסות חידושו של רבי חיים לסוגיה בסנהדרין בדווקא. למרות זאת, החזו"א רואה במקורות שהציג את השתקפות ההיגיון המכריע, ולכן הוא שולל כאן "יצירת" מחלוקת סוגיות.



שורש מחלוקתם של רבי חיים מבריסק והחזו"א

נראה שבשורש מחלוקתם של החזו"א ורבי חיים מריסק עומדות הנקודות שהזכרנו. רבי חיים מבריסק נאמן ללשון "כוחו" של הרמב"ם, המבטא כח פיסי, והוא מתעלם מהתפיסה האנושית

(יז). כפי שביארנו לעיל.

של חווית הטבע הריאלי. רבי חיים אינו מחפש את "כח הדוחף" הפיסי שיש באש, די לו בכך שלמבעיר ישנה זיקה תיאורטית לאש - על ידי זה שהוא יצר את כוחה - כדי להסביר את לשון הרמב"ם. רבי חיים מבאר שבעיני ההלכה האש נחשבת בעולם הטבע הפיסיקלי ככוח.

רבי חיים מציג נאמנות מוחלטת לפורמליזם ההלכתי של הרמב"ם והתייחסות תיאורטית לעולם הפיסיקלי הטבעי. רבי חיים מסתכל על עולם הטבע במשקפיים של ההלכה. בניגוד לכך, החזו"א אינו משתעבד לביטוי הלשוני בהלכה של "כוחו", המיוחס למזיק של אש. החזו"א נאמן למציאות הפיסית הטבעית, בה אנו חווים שבמבעיר אש וזורה תבואה אין שיתוף של כוחו הפיסי. החזו"א מסתכל דרך המשקפיים של הטבע על עולמה של ההלכה. כתוצאה מזאת, החזו"א חייב לבאר שלשון "כוחו" בהלכה, המיוחסת למבעיר אש וזורה, נובעת מחידוש התורה, המורה לנו להתייחס לאש וזריית התבואה ככוחו⁽¹⁾, למרות שמצבים אלו אינם משקפים שותפות של כוחו הפיסי הממשי של האדם.

כאן, החזו"א מפגין נאמנות למציאות הפיסקלית הריאלית והתייחסות סלחנית ללשון הלכה. לחזו"א, משמעות הלשון "כוחו" בהלכה מגדיר כוח הלכתי, אשר אינו קיים במציאות הפיסית. יש להדגיש, שרבי חיים מודע ומכיר את התפיסה האנושית של הטבע והמדע, אלא שהוא אינו מכיר בה ככלי ניתוח הלכתי מחייב. הכרת התפיסה האנושית של הטבע והמדע מתגלמת בהצעתו הראשונה של רבי חיים, ביישוב קושיית התוספות מחיוב אשו משום חציו לשיטתה - "אבל זה הרי לא מצינו כלל בחציו שיהיה חשוב נעשה המעשה מכוחו... אבל לא שיהא נעשה מכוחו"⁽²⁾.

בסברת החזו"א שבמושג אשו משום חציו מתגלם חיוב מטעם 'כוחו' הלכתי, טמונה תפיסה חברתית ואנושית סוציאלית - להתייחס לאשמה של אדם המשתמש בכוחות הטבע כמשתמש בכוחו. בכלי הניתוח ההלכתיים של רבי חיים אין אפשרות להשתמש בתפיסות חברתיות ואנושיות, רבי חיים מוכרח להתייחס למושג 'כוחו' כמושג המתאר תכונה פיסית.



(יח). בהדגשת כף הדימוי.

(ט). לשון רבי חיים מבריסק בספרו.

(כ). יש להתבונן בנקודה מעניינת. לפי רבי חיים מבריסק, הביטוי 'אשו משום חציו' מגלם את מיצוי הרעיון ההלכתי המקסימלי. גם אשו מוגדר ככוחו ממש וגם חציו מוגדרים כן, אלא שבאשו יש חסרון של כח אחר מעורב בו. חזו"ל הטביעו בביטוי 'אשו משום חציו' את התובנה שכמו שחציו מגלם את כוחו ממש - ושם פשוט שהוא חייב מטעם כוחו ממש, שהרי אין כח אחר מעורב בו - כך גם אשו מגלם את כוחו ממש וחייב, למרות שכח אחר מעורב בו.

לפי החזו"א, הביטוי 'אשו משום חציו' אינו יכול למצות את הרעיון ההלכתי באופן מקסימלי. הרי גם אשו וגם חציו אינם כוחו ממש, אלא שמכח חידוש התורה אנו מתייחסים למצבים אלה ככוחו. ממילא, בביטוי 'אשו משום חציו' לא מודגשת הנקודה שדינה של אשו ככוחו, הרי אפשר שגם חציו אינם מוגדרים ככוחו, עדיין יש מקום לטעות שחציו משום ממונו, אפשר שאין דינם של חציו ככוחו.

לחזו"א, הביטוי אשו משום חציו רק מבטא את הרעיון שאשו מוגדר בהגדרה וזה לחציו. אם כן, הביטוי לוקה בחסר. גם לחזו"א, נצטרך לומר שמה שתלינו דין אשו בחציו נובע מחמת זה שבחציו אין כח אחר מעורב. והביטוי מדגיש לנו שלא איכפת לנו שבאש יש כח אחר מעורב. בכל אופן, הביטוי אינו ממצה את הרעיון ההלכתי המקסימלי שחציו ואשו דינם ככוחו בהלכה.

יש מקום להרהורים, החזו"א אינו מתייחס בגליונותיו לחציו, כאשר הוא נוקט שאין כאן כוחו ממש ואין כאן "כח הדוחף" הוא

דרכו של רבי חיים מבריסק

הגדרת רבי חיים שאבנו, סכיננו ומשאו שהניחם בראש גגו וזורה חייבים רק מטעם אשו משום ממונו מופיעים בשיטה מקובצת בתחילת פרק הכונס^(א) בשם הרא"ה. רבי חיים אינו מזכירו בספרו. תופעה זו נובעת מהטעמים שעמדנו עליהם בספר "יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד" (פרק ה' - דרך כתיבתו של רבי חיים מבריסק). די לו לרבי חיים להציג את הלך ניתוח הסוגיה של השקפת הרמב"ם.

נדגיש, שקביעתו של רבי חיים מבדילה בין התנאים של חיוב אשו משום חציו לבין התנאים של חיוב אשו משום ממונו. ההבדל מתבטא בהתנאת יצירת מזיק מושלם באופן בלעדי, כדי לחייבו בדין אשו משום ממונו. בניגוד לכך בחיוב דין אשו משום חציו אין תנאי שכוה. קביעה מעין זאת אופיינית מאד לפרשנותו ההלכתית והתלמודית של רבי חיים. בהכרעת שוני זה, בין התנאות דיני אשו משום חציו לבין התנאות דיני אשו משום ממונו, המתייחסת לאופי יצירת המזיק, אין כלל נימוק בספרו של רבי חיים. מסתבר שהנמקת השוני שקבע רבי חיים בין הלכות אשו משום חציו לבין הלכות אשו משום ממונו לא הטרידה והעסיקה את רבי חיים. רבי חיים מוצא את ההגדרות ההלכתיות רק על ידי הניתוח הפורמלי של הטקסט ההלכתי שבפסקי הרמב"ם ואינו מתעסק בהנמקת ההלכה.

לדרכו של רבי חיים מבריסק, לרמב"ם עצמו, המניע לחלק בין אשו משום חציו לבין אשו משום ממונו ביחס להלכות יצירת האש אינו נובע מניתוח טקסט הלכתי. טקסט הלכתי המחלק את חילוקו של הרמב"ם אינו קיים בתלמוד. רבי חיים יסכים לרמב"ם היה נימוק הלכתי כלשהוא, אשר גרם לחלק את חילוקו. אחרי שהרמב"ם ראה שעקרונות הסוגיה בסנהדרין שונות, כפי שביאר רבי חיים, הסיק הרמב"ם את חילוקו. הרמב"ם הסיק שעל פי הסברה וההיגיון יש שוני בהלכות יצירת המזיק בין דיני "מעשה בידיים" של כוחו - אשו משום חציו - לבין דיני ממונו שהזיק כאשר "פסק כחו" - אשו משום ממונו^(ב).



העדפת הרעיון ההלכתי בשיטתו של החזו"א

החזו"א שולל מכל וכל חילוק זה של רבי חיים. שלילה זו תואמת את גישתו, להעמיד את ההלכה על אדני נימוק והיגיון. החזו"א ייחד את הערתו השלישית בהלכה זו בגיליונותיו, כדי

מתייחס רק לאש. אפשר שהדבר נותן להבין בכוונת החזו"א שהחזו"א סובר שבחציו יש כאן תופעה פיסקלית של כוחו ממש. כמובן, אין הבנה לפרשנות זאת, שהרי כפי שתארנו בהקדמתנו חציו ואשו מגלמים תופעה זהה של יצירת כח שנע מעצמו.

(א). בבא קמא דף נ"ו עמוד א', שיטה מקובצת ד"ה אילימא דמטיא ליה ברוח מצויה וכו'. נציג את תורף לשון הרא"ה: "... ומסתברא נמי דאבנו וסכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו דחשבינן להו תולדה דאש ליכא למחשבינהו חציו אלא ממונו ובנפל גדר שלא מחמת דליקה דשורו הוא דלא טפח באנפיה. תדע דהתם בסנהדרין משמע דזורק את האבן ובחזרתה נפלה לצדדין והרגה חייב דכיון דנפלה לצדדין אכתי מכחו הוא אלא דכח כחוש הוא אבל נפלה כדרכה בחזרתה פטור דנטלק כחו ואף על גב דבנוקין בכי האי גוונא חייב".

(ב). רבי חיים מודה בעיקרו לקיום ההנמקה ההלכתית, אשר הנחתה את הרמב"ם בקביעת חילוקו, אלא שהוא שולל את סמכותו לדון על פיה ואת יכולתו להבינה. ראה בספרנו "יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד", חלק א' בפרק "התייחסותן של שתי הגישות, כל אחת לרעותה".

להוכיח את שלילת חילוקו של רבי חיים. נציג את לשון הערת החזו"א: "א"כ למה חשיב גרמא הלא שור ואדם שדחפו לבור לא מקרי גרמא, אלא כל שלא ליבה לבדו אין ר"מ מצטרפת עמו למחשב האש כחציו".

יש להעיר שתי הערות על הערת החזו"א. לכאורה, ישנו חילוק ברור בין המקרים. בשור ואדם שדחפו לבור אנו עוסקים בשני כוחות היזק בעלי אחריות ממונית - שני ברי חיובא, האדם הדוחף ובעל השור. באין בליבויו כדי ללבותה, הכח של הרוח המשתתפת בהיזק אינו בעל אחריות ממונית כלל. עוד קושי יש בהערת החזו"א. באופן של ליבה וליבתו הרוח ויש בליבויו כדי ללבותה, מודה החזו"א שחייב, שכן באופן רגיל בכל מזיק של אש, האש מתפשטת על ידי הרוח וחייב. אם כן, גם לחזו"א יהיה קשה, מדוע באש אנו מטילים את כל האחריות על מבעיר האש, כאשר גם הרוח מצטרפת להיזק. יש כאן אחריות בלעדית על מבעיר האש, הנעזר בכוחות זרים, שלא קיימת בשור ואדם שדחפו לבור.

אכן, אם נהיה ערים לגישת החזו"א, נראה שהערת החזו"א תהיה מבוארת. בבסיס השגת החזו"א עומדת התובנה שאין טעם והנמקה מסודרת לחלק בין דיני אשו משום חציו לבין דיני אשו משום ממונו - חילוקו של רבי חיים מבריסק. החזו"א מודע שאפשר לחלק בין חיוב באדם ושור שדחפו לבור, שהם שני ברי חיוב, לבין חיוב בהצטרפות הרוח למבעיר האש. אפשר להטיל את מלא האחריות על מבעיר האש ולהתייחס לרוח ככח טבע שהמבעיר משתמש בו, ולא להתייחס להצטרפות הרוח כהצטרפות כח זר לפעולת המבעיר. זאת, בניגוד לאדם ושור, שהם שני בעלי אחריות ממונית.

למרות זאת, החזו"א מקשה משור ואדם שדחפו לבור, מפני שלהבנתו פרשנותו של רבי חיים מוכרחת לשלול חילוק זה. הרי באופן של אשו משום ממונו, כאשר "פסק כחו", סובר רבי חיים שאנו מתייחסים לרוח ככח זר ביצירת המזיק. ממילא, גם באופן של אשו משום חציו, אין סיבה להתייחס לרוח ככח "חסר זהות" בטבע, ולהגדיר שהמבעיר משתמש ברוח ולייחס את כח הרוח למבעיר.

לחזו"א, בהתייחסותנו לדון על השתתפות כוחות זרים, אין סברה והיגיון להתייחס לחיוב של משום ממונו - "פסק כחו" באופן אחר מהתייחסותנו לחיוב של משום חציו - "נעשה מכחו". לחזו"א, בהכרח, כדי להעמיד את דברי רבי חיים, נצטרך לקבוע שעל חיוב של מעשה בידים של משום חציו ונעשה מכוחו, לא אכפת לנו כלל מהשתתפות כוחות זרים. ממילא, הוכיח החזו"א משור ואדם שדחפו לבור שאין אנו יכולים להטיל את מלא האחריות על צד אחד בלבד, באופן של השתתפות כח זר בהיזק.



העדרת הפורמליות ההלכתי בשיטתו של רבי חיים מבריסק

לרבי חיים מבריסק, השגת החזו"א אינה מטרידה. וודאי שאין להטיל אחריות על צד אחד בלבד באופן שמשותף כח זר בהיזק. אמנם, הפורמליות ההלכתי של הרמב"ם מכריח אותנו לקבוע שבחיוב של משום ממונו, השתתפות כח זר ביצירת המזיק מוגדרת בכל אופן ככח זר,

ואפילו השתתפות של רוח, שאינה ברת אחריות ממונית. בניגוד לכך, בחיוב של משום חציו הרוח אינה נחשבת ככח זר, ואנו מטילים את מלא האחריות ליצירת כוחו של המזיק בתהליך ההיזק על האדם בלבד. בחיוב של משום חציו, אנו מגדירים שהאדם השתמש בכח הרוח בשביל להזיק ומייחסים את כח הרוח למבעיר.

החזו"א מראה איך מכורח חילוקו של רבי חיים אנו מוכרחים על פי ההיגיון לקבוע שבמעשה היזק - "משום חציו" לא אכפת לנו מכח זר שמשתתף בהיזק, מה שבהכרח אינו נכון - שור ואדם שדחפו לבור. לטענת החזו"א, אין היגיון לחלק בין חיוב של משום חציו לבין חיוב של משום ממונו, ולהתייחס לרוח באופן שונה בכל אחד מהחיובים. לרבי חיים מבריסק, העדר פיענוח ההיגיון של חילוקו אינו מטרידו.



הכרעת השיקול ההלכתי אצל החזו"א

בהשגה הרביעית של החזו"א אנו עדים לאקטיביזם בניתוח ההלכתי והשתתפות בהכרעת השיקול ההלכתי^{כג}, תופעה שאינה יכולה להתרחש אצל הבריסקאים. החזו"א מכריע ללא מקור, מסברתו, שאין צורך לדין של חיוב מזיק של אש, באופן של מניח אבן על הגג, כאשר כוונתו להזיק. התייחסנו כאן לארבעת השגות החזו"א על פרשנותו של רבי חיים מבריסק על שיטת הרמב"ם בהלכות שכנים. השגות אלו מייצגות את גישתו של החזו"א באופן בולט בהתייחסותו לגישת פרשנותו של רבי חיים מבריסק.



סיכום

הרבה מהשגותיו של החזו"א על דברי רבי חיים מבריסק מתאפיינות בהתבססותן על גישתו של החזו"א, כאשר לגישתו של רבי חיים מבריסק אין השגות אלו מטרידות כלל. כמובן, במבט הסובייקטיבי של גישת החזו"א, החזו"א רואה אותן כהשגות על דברי רבי חיים מבריסק ודחיית פרשנותו של רבי חיים מבריסק. הרבה מהשגותיו של החזו"א, הן השגות היוצאות מנקודת הנחה של קריאת תגר על עצם גישתו של רבי חיים מבריסק. רבי חיים מבריסק שולל את נקודת ההנחה של החזו"א, וממילא, שלילה זאת הינה תשובתו של רבי חיים מבריסק להשגות אלו.



כג). תופעה אשר עמדנו עליה בספר "יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד" בחלק א' פרק ה', פרק העוסק בהתייחסותם של שתי הגישות, כל אחת לרעותה. בניגוד לבריסקאי, החזו"א רואה את עצמו כחלק אינטגרלי מפרשני התלמוד ובאופן פוזיטיבי הוא מעורב בשיקולי הכללים ההלכתיים וטעמי ההלכה, וממילא מביע עמדה לצד זה או אחר.

הערות וקושיות – חקר ועיון

בעניין עצות לזכרון – הרב יחיאל אומן

הנה בגליון ט"ז, שיצא בחודש סיון ה'תשע"ח, האריך הרב אפרים כחלון בחמשה עשר עצות נפלאות לזכירת התורה והוסיף עליהם ביאורים כיד ה' הטובה עליו.

ובעצה החמישית מנה את ענין הסימנים, שהיא עצה יסודית מאוד, ומכיון שנתחדש בזה תוספת נפלאה ומעשית, ראיתי לנכון להציגה לפני תלמידי החכמים.

ראשית, נזכיר שוב את חשיבות עשיית הסימנים ללימוד התורה, כמו שאמרו בעירובין נד: "אין התורה נקנית אלא בסימנין", ושם בדף נג. "בני יהודה שהקפידו על לשונם ומתנחי סימנא נתקיימה תורתן בידם", ועוד אמרו בפרק עושין פסין "לימד דעת את העם דאגמריה בסימנין", וכן בעו"מ.

ובגמ' בעירובין נה. נתבאר שצריך לטרוח מאוד על עשיית הסימנים, ממש כמו שצריך לטרוח על קניית התורה בעצמה (שמביאה הגמ' על המימרא שאין התורה נקנית אלא בסימנין: "...והיינו דאמר אבדימי בר חמא בר דוסא מאי דכתיב לא בשמים היא ולא מעבר לים היא, לא בשמים היא - שאם בשמים היא אתה צריך לעלות אחריה, ואם מעבר לים היא - אתה צריך לעבור אחריה", ופירש"י "הא דאמרן דצריך לטרוח ולהעמיד סימנין ולהערים בתחבולות כדי שתתקיים התורה בלומדיה - היינו דר' אבדימי דמפרש דיוקא דקרא, שאם בשמים היא צריך אתה לעלות אחריה").

וכידוע שכן דרך הש"ס בכמה מקומות, שנתנו סימנים לפני מימרות רצופות בענין אחד. וכן הרבה נושאים נזכרו בסימנים, כגון דצ"ך עד"ש באח"ב, יע"ל קג"ם, פנ"ק עכ"ס [שבת כה.]. סוכת גנב"ך רבק"ש, עמל"ק [ב"ב מו:] זד"ד יה"ז [מנחות צו.] ועוד כהנה"כ.

ומאידך אין להתעלם שיסוד הזכרון מושתת על חזרות, שבלי חזרות לא תועיל שום שיטה, ומי שחזר הרבה כפי שהורו חז"ל^א, כמעט אינו צריך לעצות נוספות.

ובפרט חזרות בקול רם, כדאי בעירובין נה. "ערוכה בכל ושמורה - אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך משתמרת" עע"ש, וכן בניגון, כדאי בגמ' במגילה (דל"ב א): "כל השונה בלא זימרא עליו הכתוב אומר וכו'"^א.

(א). ופעמים גם הניחו סימן על דברים הקרובים להתחלף, כגון השמעתתא דר מלכיא ור' מלכיו (בביצה כח: כתובות סא: וכו') "מתניתין ומתניתא רב מלכיא, שמעתתא רב מלכיו, וסימנך: מתניתא מלכתא". ובסוכה נה. ובתענית י. גיטין סט: ב"מ פו. מכות כ: ועוד.

(ב). וכידוע שכן נהגו תמיד לחזור עשרות פעמים, עד שהיתה שגורה בפייהם שלא תשכח (ואולי לכן נקראת 'משנה' מלשון שינון וחזרה), ובע"ז יט: איתא דלמגמר מחד רב עדיף, ופירש"י דשינוי לשון מבלבל ומשכח, והיינו כנ"ל כיון שחזרו בלשון הרב, הוצרכו לשמוע הכל מרב אחד.

(ג). ע"י בתוס' שם שהיו להן זמירות מיוחדות לכל משנה ומשנה. וראה זה חידוש בתפא"י (ערכין פ"ד) דהיו שונין המשניות על פה, וע"י הניגון נזכר היטב לישנא דמתני', באשר שהיה הזמר מסודר לפי המלות והבבות שבמשנה. ולכן כמה פעמים בחר התנא ג"כ במלה זאת ולפעמים באחר, הכל כפי הנאות לקול השיר המיוחד להמשנה [ובזה מבו' דברי התוס' עירובין ב. דבחר לשונות לשון דומיא דמתני' דסוכה]. וזה טעם חסורי מחסרא הנמצא במתני', שאם היו מבלבלים המלות יתבלבל השיר המיוחד לה ויתבלבל הזכרון, ותשתכח המשנה ח"ו (הגם שבודאי ברוב פעמים מונחים פנינים יקרים בשינוי לשון התנא).

ואם נחבר את שתי העצות בחז"ל - חזרות וסימנים, נצא עם שיטה ברורה וקלה לזכרון, שהרי כל אחד יכול בלא טורח גדול לחזור על הסימנים שבגמ', שיחזור עליהם כלשונם שוב ושוב, ובמוחו יזכור כל הזמן למה רומז כל סימן, ונמצא שהסימנים יחקקו במוחו, ודרכם יזכור את שאר הגמ'. ודברים אלו פשוטים, וגם בדוקים ומנוסים.

אמנם, שהסימנים שנתנו לנו חז"ל הם רק במקומות מועטים, דהיינו במקומות שיש בהם כמה מימרות רצופות או כמה ענינים דומים וכו', וא"כ עלינו לראות כיצד נעשה סימנים לשאר הש"ס.

והנה האופן הפשוט שניתן לעשות, הוא לעשות סימנים בדומה לסימנים שנתנו לנו חז"ל, דהיינו לקחת מילה אחת מכל חלק בגמ', ולחזור אח"כ על כל הסימנים שבכל דף. אמנם שמריבוי הדפים נצטרך לעשות 'סימנים לסימנים', וא"כ עדיין לא באנו לכלל תקנה ראויה.

אכן, לאחרונה נתוודעתי לחידוש נפלא בשיטת הסימנים, והוא דרך ברורה ונפלאה עד מאוד, שנקל להשתמש בה בשעת הלימוד, וכן נוחה מאוד לזכרון אח"כ (וגם בדוק ומנוסה להפליא), וכפי שיבאר.

ויסוד השיטה, להשתמש בפרקים ומאמרים הידועים לנו בעל פה, לבנות עליהם את סימני הגמרא. כגון פסוקי דזמרה ופרקים מעין זה השגורים בפינו (קבלת שבת, ברכי נפשי, הלל שירת הים, וכו' וכו'). כאשר כל פסוק משמש לעמוד או לדף, בסימני המילים^(ד) או בר"ת^(ה), או בשאר סימנים הידועים לאדם^(ו).

וכמה רווחים בשיטה זו: א. אין נדרש בתוך הלימוד להסיח את הדעת לעניינים חיצוניים, אלא החזרה נעשית ע"י דברי תורה בעצמם, ב. הפרקים ידועים כבר ומוכרים לנו, ואין צריך 'לבנות' וליצור דברים חדשים, ג. וכן החזרה קלה מאוד, שכל אימת שנרצה נעלה בדעתנו את הפרקים וניזכר בסימנים שבהם^(ז).

ועוד מעלה שטמונה בזה, שמכיון שהולכים לפי סדר הפסוקים, יהיה נצרך לעיתים אילתור דברים קצת מקוריים להתאים למילים, שבעצם זהו מה שיחקק את הדברים היטב (כמו שאמרו [חולין עה:]: 'מילתא דתמיהה דכרי אינשי').



(ד). לדוגמא מתוך רשימה שערכתי על פ"ב דמס' ביצה, על פסוקי שירת הים, "או ישיר משה" - יש(א)יר, רומז לטעם הגמ' שישיר מנה יפה לשבת, השירה (רומז לשמחה ושירה ב"ט), וכמו' ר"א ור"י ב'לכם', הזאת (בהמה זו לשבת) כהנהגת שמאי, מניח אדם עירוב על כל העיר, ומעשה דההוא סמיא דהוה עציב, נרמז במילת 'לישועה' (עצוב וצריך ישועה), וכן הלאה לפי הדמיון הפורה.

(ה). גם כאן נביא כמה דוגמאות מהרשימה הנ"ל: ישיר מש"ה ר"ת מאחר שבא השכיח, וכתעם ב' בגמ', גא"ה ר"ת 'גול על ה', ומרמז על 'לוי עלי ואני פורע', עז"י ר"ת - עדשים כזית, וכן הלאה.

(ו). ויש לציין, שעפ"י רוב אין האדם זוכר אלא סימנים שמניח מעצמו.

(ז). ואין בזה חסרון שמשבשים את פירושם האמיתי של הפסוקים, שכן מצינו כבר בחז"ל שהביאו סימנים מפסוקים, כדאיתא בע"ז טז: על הפסוק "לאסור מלכיהם בויקים", שמתפרש שם שבנין העשוי למלכים נאסר. וכן בחולין סב. "עמוני ולא עמונית", ועוד כהנה שם.

שומע אזעקה באמצע תפילה או לימוד או עשיית מצוה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

הסתפקתי אדם שלומד או מתפלל או עוסק במצוה או יושב בסוכה וכדומה ובאמצע שומע אזעקה וצריך להפסיק וללכת למקלט או לחדר מוגן וכדומה, האם זה דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו, ושפך לו רבו קיתון על פניו, וצ"ע.

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך" ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים



◆ הערות הקורים על גיליון כ"ז ◆

הערות הקוראים

הערה על המאמר "הערות הלכתיות על הלכות ליל הסדר לפי פסיקות ומנהגי אדונו הגר"א" (עמ' ז)

אפילו מי שאינו מברך כל השנה על דבר שטיבולו במשקה, מ"מ בליל פסח יכול לברך כיוון שהוא מתקנת חז"ל ובפרט כשאוכל כזית.

להחזיר הקערה בעבדים היינו - כן מבואר בש"ע, אך לכאורה יש להחזירו מיד ולפני הד' קושיות, או עכ"פ שיהיה על השלחן, דהרי בקערה רואה מה שהולכים לאכול ובוזה הוא שואל.

לטמאות את הידים - יש שנוגעים במגעלים, ולכאורה יש להעיר בזה, שאם קנה מנעלים חדשים ליו"ט וגם מתחתיו בדרך כלל הוא נקי מצואה, וטינוף עפר אינו פוסל הנטילה, כמבואר במ"ב סימן קס"ד סק"ד, וגם הא דצריכים ליטול משום רוח רעה כמבואר בסוף סימן ד' לכאורה אינו פוסל הנטילה של אכילה, ולכן יש ליגע במקום מכוסה.

לאכול ב' כזיתים של מוציא מצה - עיין להלן מה שכתב הרב משה בוטון.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



הערה על מאמרו של הרב יחיאל מאיר "מקום שנהגו" - בזמננו בא"י" (עמ' קלט)

על המאמר מקום שנהגו שכתב כך (עמוד קמג): "והלכך פשוט שכאשר יש קהילה המורכבת מאשכנזים וספרדים יחד, ולגבי כל העניינים הם קהילה אחת לכל דבר וענין, אז ודאי שהם אינם מחוייבים במנהגי האשכנזים או הספרדים, ורק במנהגים שנוהגים בהם שתי העדות יחד, כגון המתנת ו' שעות בין בשר לחלב, וכדו', אבל אם יש להם מנהג שאינו שווה לשניהם, אין הם מחוייבים במנהגים של ארץ גלותם, שהרי הם כבני עיר שעקרו למקום אחר, שנוהגים במנהגי המקום הזה אף לקולא, ואינם צריכים לחשוש למנהגי אבותיהם. ועצם מה שאבותיהם של אלה יוצאי אשכנז, ושל אלה מארצות המזרח, אין לזה שום משמעות הלכתית".

הרב הכותב דן בדברים מאוד מהותיים ובצורה יפה, אך הביא ממש מעט מקורות!

מה עם תשובת הב"י לגבי זה שעל אשכנזים הבאים למקום שיש בו קהילה ספרדית חל דין קמא קמא בטיל? וכן כל התשובות שהשיבו עליו.

איך אפשר לומר בהינף יד ובאופן כל כך פשוט שאין צורך לקיים מנהגים שאינם שווים בין המנהגים (כנזכר בדבריו לעיל)?

ואם כן, כמי ינהגו? לא הצעת אלטרנטיבה, כמו רב הקהילה, הרב הראשי לארץ ישראל?

בקיצור, המחבר הביא כאן גישה מהפכנית, מתוך סברות ובלי ביסוס הלכתי מספיק, וכן בלי לציין את דעות גדולי ישראל, שדווקא תומכים בהמשכת המנהגים גם כאשר בארץ ישראל יש קהילות מעורבות.

בברכה

אריאל פנדל



תגובת המחבר

לכבוד ר' אריאל פנדל

א. אכן לא הבאתי את הב"י של קמא קמא בטיל, היות ואינו קשור לנידון דידן, כאשר באו לכאן כמות גדולה מאוד, ואין כאן למעשה שום הגמוניה של מנהגי הספרדים יותר משל האשכנזים, ובאו בבת אחת מעדות אחרות יותר מכל תושבי א"י הספרדים.

בין אם נקבל את דברי אלו, בין אם לא, מאמרי עסק בכך שדין מנהג תלוי במקום, ויצאתי מתוך נקודת הנחה פשוטה שאין קשר בין דברי האבקה רוכל למציאות שלנו. על גבי הנחה זו, הפשוטה לי ולך ולכולם, התחיל המאמר שלי.

ב. לא כתבתי שלא צריך לקיים את כל המנהגים, כתבתי רק שמי שהחליט שאינו חלק מן הקהילה האשכנזית, אינו חייב עוד במנהגיה. ואם אכן לא יהיו לו עוד מנהגים, אז שלא יהיו, מה קשה?

ג. איני רואה קשר בין הרב הראשי או רב הקהילה לענין המנהגים, מנהג הוא ענין של הציבור.

בברכה

פסח כשר ושמח



הערה על מאמרו של הרב משה אהרן קרמר "בדברי הרמב"ם בעניין ספור יציאת מצרים" (עמ' קנט)

מכתב א'

חולו של מועד פסח ע"ט

לכבוד הגאון רבי משה אהרן קרמר שליט"א

ראיתי את מאמרו הנפלא והמתקן, והיה לי 'עונג יום טוב' גדול מאוד בעת שלמדתי את דברי הרמב"ם לאור המאמר הזה, וראיתי את הדיוקים הנחמדים מאוד, ואת התשובה הנפלאה והמתוקה אשר 'נכנסת במילים' יפה מאוד. ישר כוחו וחילו להרכות עוד תורה מתוך שמחה. אך כאשר הפכתי בדברים עוד ועוד, מתוך הנאה ורצון 'ללעוס' אותם הדק היטב, שמתי לב לכמה נקודות שאינן ברורות לי. ואשמח שתאיר עיני בהם.

האוצר ♦ גיליון כ"ח

א. הכפילות של הדין "כל המרבה לספר..." אינה מיושבת, כי כבר בסוף הלכה א' הרמב"ם כותב "וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח", והוא כולל בכך את שני החלקים בסיפור, ושוב אינו צריך לחזור על דין זה כלל. וגם כשהוא חוזר בסוף הלכה ד' וכותב "וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח", הוא אינו מבאר על איזה חלק מדובר, אם על העובדות או על המשמעות הפנימית [רק שלפי החשבון של כת"ר שליט"א הוא מדבר כאן על העובדות, כמו שכותב "וכן מתחיל ומודיע שעבדים... והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה" - אך גם זה כבר כתוב בסוף הלכה א' בכלל 'הדברים שהיו'].

ב. בענין הסיפור לבנים שמוזכר בהלכה ב', כת"ר שליט"א ביאר שיש שני סוגים: א. הבן הפשוט, שלו 'מודיעים' רק את העובדות, ב. הבן החכם יותר, שלו 'מספרים' גם את המשמעות הפנימית ('הדברים שאירעו'). וקשה לי, שהרי הרמב"ם כותב על שניהם את הלשון 'להודיע', וגם על הבן החכם הוא כותב "ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים", ולפי"ד כת"ר שליט"א היה לרמב"ם לכתוב "מספר לו מה שאירע".

[על הערה זו חשבתי ליישב שאצל בן קטן מ"ג שנה, גם אם הוא מסוגל לקלוט את המשמעות הפנימית של היציאה ממצרים, עדיין זה בגדר 'הודעה' ולא 'סיפור', כי הוא לא יכול לקלוט באמת את התוכן המהותי של היציאה ממצרים, והכל אצלו בגדר של ידיעה שטחית וחיצונית. ויל"ע בזה].

ג. בהלכה א' ובהלכה ג' ובהלכה ד' יש בעיה בסדר של הדברים. הרי לפי דברי כת"ר שליט"א 'הדברים שהיו' זה העובדות, ו'הדברים שאירעו' זה התוכן הפנימי שלהם. ולפי זה פשוט שצריך להקדים את הדברים שהיו לפני הדברים שאירעו. ואילו הרמב"ם חוזר ומקדים ג' פעמים את 'הדברים שאירעו' לפני 'הדברים שהיו': בהלכה א' "וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח", בהלכה ג' "עד ששייב להם ויאמר להם כך וכך אירע וכך היה". וביותר קשה בהלכה ד', שם כותב "מתחיל ומספר... וכן מתחיל ומודיע..." (והרי 'סיפור' זה על הפנימיות, ו-'הודעה' זה על העובדות).

[את ההערה מהלכה ד' חשבתי אולי ליישב, שהחלק של המשמעות מתחיל כבר מזמן תרח, והוא קודם בזמן, ולכן מקדימים אותו לפני סיפור העובדות. ואולי מכניסים את סיפור העובדות (שזה מתרכז לזמן שהיו במצרים בלבד) באמצע התיאור של המשמעות. ויתכן להרחיב נקודה זו ולהשביח את כל הביאור לפי זה].

עכ"פ שמחתי מאוד ממאמרו, וגרם לי שמחה עצומה ומתיקות מיוחדת. יעזרהו ה' להמשיך ולזכות את כלל ישראל בעוד מאמרים נפלאים ומתוקים כאלו. - ואני ממתין ומצפה למענה על הערותי, ואשמח בהם כעל כל הון (כי בעקרון ממש 'קניתי' את דבריו, ומאוד מפריע לי הנקודות שעוררתי כאן).

אריה לייב גולדשטון

בית מדרש להוראה 'אש התורה' - מודיעין עילית



מכתב ב'

אסרו חג בעבותים, פסח תשע"ט

לכבוד הרה"ג רבי אריה לייב גולדשטוף שליט"א

במענה לתגובתו על המאמר "בדברי הרמב"ם בענין ספור יציאת מצרים", (ירחון האוצר גליון כ"ז).

דבריו הבהירים היו לי הפתעה נעימה, לראות שכת"ר עיין בכל המאמר, והעיר עליו את הערותיו הנכבדות, ותפס אותי בהם בתפיסה שיש בה ממש. דבר זה הוא 'מחייב' גדול, וחוששני שעל מאמרי ודומיו באו דברי הרמב"ם הידועים באגרת השמד: "...ואולם מה שיחוק האדם בידו ויכתבהו על הספר, ראוי לו שיחזירהו אלף פעמים אילו יתכן זה; וזה האיש שלא עשה דבר מזה, אבל כתב אלו הענינים הנכבדים בטופס, ולא ראה לכתבם תחלה ולתקנם, מפני שהיה דברו אצלו בלי ספק בענין שלא היה צריך לחזור עליו, ומסרו ביד איש שישוט במ כל עיר ובכל מדינה, והאפיל במ לבות בני אדם, שלח חושך ויחשיך".

ובזכות דבריו שבתי ושניתי פרק זה, ואקוה שמיני ומינך תסתיים שמעתתא.

א. בנוגע למה ששאלת באות א' שהרי כבר בסוף הלכה א' כתב הרמב"ם וכל המאריך בדברים "שאירעו ושהיו", וא"כ מדוע הוא צריך לכפול שוב בהלכה ד' שכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו ה"ז משובח.

ראשית, לגבי מש"כ הרמב"ם בהלכה ד' על המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו, הנה לא רק מחשבון הדברים יוצא שמדובר כאן על אריכות בעובדות, אלא גם מהתוכן עצמו של פרשת מקרא בכורים - שעוסקת אך ורק בהשתלשלות הדברים שהיו בלבד, ולא מוזכר בה אפילו לא ברמז מה שקרבנו המקום ליחודו - עולה שהאריכות בדרש בה היא אריכות בעובדות שהיו ולא שאירעו. ואכן, כל מה שהאריך בעל ההגדה בדרש פרשה זו הוא בעובדות בלבד, דו"ק ותשכח. [ואגב דרכנו למדנו, ש"במורא גדול זה גילוי שכינה" נכלל בדברים שהיו, היינו כחלק מהעובדות, ולא נכלל בדברים שאירעו, דהיינו התוכן הפנימי של יציאת מצרים, שהרי בעל ההגדה מביא זאת כחלק מדרש פרשת מקרא בכורים, שכאמור היינו העובדות שהיו בלבד].

שנית, לגבי מה שכתב הרמב"ם בהלכה א' על המאריך בדברים שאירעו ושהיו, שלכאורה כבר כאן כלל הרמב"ם את שני חלקי הספור. הערה נכונה היא, והתייחסתי עליה במרומז במאמר עצמו, ועתה ארחיב בזה מעט יותר.

דהנה, ה"מאורע" של יציאת מצרים, אם נתמצת אותו במילים קצרות, הוא מה שה' בחר בנו מכל העמים ורוממנו מכל לשון וקדשנו במצוותיו. אבל כמדומני שברור כשמש שמי שביא לשלחן הסדר את בנו החכם ויאמר לו דע לך שהקב"ה הוציאנו ממצרים ובחר בנו מכל העמים ורוממנו מכל לשון וקדשנו במצוותיו, ולא יזכיר מאומה מהצרות מהניסים ומהגאולה, לא יצא ידי חובת ספור הדברים שאירעו ביציאת מצרים, אפילו אם יאמר לו זאת בדרך שאלה ותשובה.

והרי זה פשיטא, ששני חלקי ספור יציאת מצרים, היינו השתלשלות העובדות והתוכן הפנימי של יציאת מצרים, אינם שני עניינים שונים לחלוטין שאין קשר ביניהם. אלא התוכן

הפנימי (קרי הדברים שאירעו), נגזר מהעובדות שהתרחשו בפועל (קרי הדברים שהיו). ובכל אחד מהעניינים הנ"ל המאריך בו הרי זה משובח, וכדלהלן.

ולכן, הבן החכם, שלו מספרים את המשמעות הפנימית, לא מספרים לו את זאת במנותק מהדברים שהיו בפועל, אלא ספור המשמעות הפנימית בא גם כרקע וגם כמסגרת וגם כתכלית ומטרתן של כל העובדות שהתרחשו בפועל. ולא עוד, אלא שכל פרט ופרט מהדברים שהיו מקפל בתוכו משמעות פנימית עמוקה יותר. לדוג', כל מכה ומכה מסוימת רומזת על שליטת הקב"ה בכל כח וכח מסוים בבריאה, וכפי שהאריכו כל רבותינו המפרשים. כך זה לגבי פרטי הספור, וכמובן שכך הוא לגבי הכלל העולה מסך כל פרטי העובדות ומשמעותם הפנימית, היינו מה "שקרבו המקום ליחודו" כלשונו של הרמב"ם.

ונמצא אפוא, שלקיום מצות ספור יציאת מצרים יש טווח רחב הכולל בתוכו רמות שונות של ספור בהתאם לדעתו של הבן, מבין קטן או טפש ועד לחכם מחוכם ביותר. כלומר, החל מספור מינימלי של העובדות שהיו באופן כללי ושטחי ביותר (ובלשונו של הרמב"ם: "אומר לו: בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזו פדה אותנו הקב"ה ויציאנו לחירות"), המשך באריכות בדרש פרשת מקרא בכורים המקפלת בתוכה גם את פרטי הדברים שהיו. עבור בספור של הדברים שאירעו, שמסך כל הדברים שהיו קרבנו המקום לייחודו ולעבודתו, עד לאריכות יתירה בכל פרט ופרט מהדברים שהיו בפועל מה משמעותו הפנימית המסוימת, איך הראה הקב"ה את שליטת ייחודו בכל כח וכח שבבריאה וכו' וכו' בנגלה ובנסתר.

ומשכך, מובנת מאד הכפילות של 'כל המרבה לספר' בדברי הרמב"ם. בהלכה א' עוסק הרמב"ם בקיום היותר מושלם של ספור יציאת מצרים, בחכמים הגדולים שגם הם חייבים לספר ביציאת מצרים. וע"ז כותב הרמב"ם באופן כללי ומרחיב שכל המרבה לספר בדברים שאירעו ושהיו, כלומר בתוכן הפנימי שנגזר מהעובדות שהיו בפועל - הרי זה משובח. ועל מנת שלא נטעה לומר שאם לא שייך לקיים את מצות ספור יציאת מצרים באופן הגבוה ביותר שוב אין שום תועלת באריכות כל שהיא, לכן הוסיף וכתב שגם המאריך בפרטי העובדות שהיו ה"ז משובח, וזהו שכתב בהלכה ד' שאע"פ שמעיקר הדין סגי להודיע ש"עבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותנו. והוא שידרוש מארמי אוכל אבי עד שיגמור כל הפרשה", אבל כל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו ה"ז משובח. ושם מיירי הרמב"ם על העובדות שהיו גרידא, שבהם עוסקת פרשת ארמי אוכל אבי, ודו"ק.

ובקצרה, בה"א מדובר על אריכות בדברים שאירעו שנגזרים מהדברים שהיו. ואילו בה"ד מדובר באריכות בפרטי הדברים שהיו גרידא.

ב. ומשכך, מה שכתבת באות ב', מדוע נקט הרמב"ם בלשונו בה"ב שאם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים, ולכאורה היה צריך לנקוט בלשונו מספר לו ולא מודיעו. הנה גם זו הערה נכונה מאד, ומה שכתבת ליישב מתקבל מאד על הדעת, וגם אני להלן הולך בדרך כעין זו שכתבת.

דהנה יש לחדד את ההבדל בין הודעה לספור, בל' הרמב"ם. הודעה היינו כפשוטו, הרצאה לבן המקשיב לה באופן פסיבי, כמי שמשותף בשיעור מבלי להתערב תוך כדי ולשאול שאלות. לעומת זאת, 'ספור' בלשון חכמים, אינו מעשיה נאה, אלא לספר פירושו 'לשוחח'. כמו שמצינו למשל בברכות ג' א' - אשה מספרת עם בעלה, וכתב שם רש"י - ואשה מספרת עם בעלה. כבר הגיע קרוב ליום ובני אדם מתעוררים משינתן והשוכבים יחד מספרים זה עם זה, עכ"ל.

והנה, מאחר והרמב"ם פורס את כל הטווח הרחב של מצות ספור יציאת מצרים לפי דעותיהם של הבנים השונים, א"כ בקצה הנמוך של המצוה, בבן הקטן והטפש, יש להודיע לו על יציאת מצרים בדברים שהיו, לפי רמתו הנמוכה. ובקצה הגבוה, בחכמים הגדולים, יש לספר, דהיינו לשוחח על יציאת מצרים בדברים שאירעו ושהיו וכמשנ"ת. אבל גם בכל הטווח שבאמצע, יש בן פחות קטן או פחות טפש שיש לספר לו ולהאריך על פרטי העובדות שהיו, יש בן חכם קצת שיש להודיע לו על הדברים שאירעו, ויש חכם יותר שאפשר לספר לו היינו לשוחח עמו על הדברים שאירעו.

ולכן, אחרי שהרמב"ם בהלכה א' דיבר על הקיום המושלם והגבוה ביותר של ספור יציאת מצרים - "אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח", שוב מלמדנו הרמב"ם בהלכה ב' שיש להתאים את ההגדה לדעתו של הבן, ולכן יש מצוה א' להודיע לבנים ואפילו לא שאלו, ב' ואם היה קטן או טיפש אומר לו וכו'. ג' ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים וכו'. והכל לפי דעתו של בן.

ג. לגבי מה שהערת באות ג' על סדר הדברים - מדוע הרמב"ם מקדים את הדברים שאירעו לפני הדברים שהיו, הנה כאמור לעיל התוכן הפנימי נגזר במהותו מהדברים שהיו בפועל. וכל השתלשלות המעשים בגלות בצרות בניסים ובגאולה, מקפלת בתוכה את הורתו ולידתו של כלל ישראל להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש. ולכן, הגם שבהחלט יש הגיון להקדים את העובדות לפני התוכן הפנימי שלהם, אבל באותה המידה יש גם הגיון לדבר על המסגרת הכללית של גלות מצרים והיציאה ממנה, דהיינו שמתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום ליחודו, שבתוך מסגרת זו ומתוך מבט זה יש לראות את כל העובדות ופרטי הדברים שהיו בפועל, איך מכל זה "קרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבנו ליחודו". ולכן כתב הרמב"ם שראשית מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר עבודה זרה. ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבנו ליחודו. ורק לאחר מכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותנו.

ואגב, לא ידעתי לע"ע מדוע לדינא מנהגנו דלא כהרמב"ם, ואנו מקדימים את עבדים היינו לפני מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו. ואמנם יתכן לבאר כסברתך, שיש להקדים את העובדות לפני המשמעות, אבל לא נתיישב לי מדוע לנטות בזה מדברי הרמב"ם.

ואחתום שוב בברכה ובהכרת הטוב, על שזיכיתני לחדודם ולבונם של דברי הרמב"ם, שאע"פ שכבר דשו בהם רבים מ"מ כל אימת שאתה מממשם בהם אתה מוצא בהם טעם

משה אהרן קרמר
כולל נחלת איש
ירושלים

מכתב ג'

תודה על המשוב הנפלא.

שמחתי מאוד. דברים נפלאים.

רק לא הבנתי באות ב' כיצד מתייחס לכך שהרמב"ם לא מזכיר בסיפור לבנים שום אפשרות של 'סיפור' לבן, ואפילו על הבן הכי חכם שיהיה הוא מזכיר רק 'להודיע'. וזה לא התיישב. עכ"פ הדברים נפלאים ומתוקים.

אך טוב וחסד ירדפוהו בזה ובבא
אריה לייב גולדשטון

מכתב ד'

הרמב"ם בהלכה א' כן מזכיר אפשרות של ספור לבן החכם ביותר: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר (שמות יג-ג) "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" כמו שנאמר (שמות כ-ח) "זכור את יום השבת". ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר (שמות יג-ח) "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה" בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן. אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים. וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח".

דבריו בסוף הלכה א' (וכל המאריך וכו') נסובים על כל הנאמר לעיל, דהיינו על מצות הספור לבן. ואפילו הם חכמים גדולים, היינו בין המספר ובין הבן שמספרים לו, ובין אם אין שם בן ומספרים זה לזה. אמנם הוא מזכיר בתו"ד את האמת שיש מצוה לספר גם אם אין לו בן, אבל אין זה משנה את רצף דבריו.

את עיקר ההלכה שיש מצוה לספר בדרך שאלה ותשובה גם כשאין בן, הרמב"ם מביא באריכות רק בסוף הלכה ג'.

משה אהרן קרמר

הערה על מאמרו של הרב שלמה מאיר יאקב "הטעמים מדוע אין גומרים את ההלל בכל ימי הפסח" (עמ' קצב)

הערה א'

במש"כ בעמ' רטז לתמוה על המשנת יעב"ץ.
 איני מבין את כל תמיהתו, האם מפני שהב"י וכל האחרונים כתבו שאלו ב' טעמים סותרים, א"א ליישב שיהיו ב' הטעמים נכונים?
 והאמת היא אכן שכך צריך להיות- ב' טעמים על ב' דברים אלו, כי הרי באמת יש ב' מחייבים, הלל מדין החג והלל מדין הנס, וכמו בחנוכה שהוא משום הנס, וכמו בשאר ימים טובים שהוא מפני החג.
 וכך מבואר להדיא בגמ' בער"פ נביאים תיקנו להם שיאמרו אותו על כל פרק ופרק, וכשנגאליים אומרים אותו על גאולתו, כמו שפירש"י ורשב"ם כגון חנוכה.
 ומה שכתב מלשון המדרש דקאי על כל ימי הפסח, אכן באמת תמוה כפשוטו לתת טעם מחמת שמעשי ידי טובעין בים על כל השבעה, ואם נפשך לומר ע"ד שכתב המהרי"ל, שלא יהיו ימי המועד חמורים משביעי של פסח, אכתי יתכן שהבבלי הוסיף טעם נכון, שבלאו הכי אין סיבה מחמת היום טוב לומר בכל יום, ועכ"פ הטעמים צריכים.
 ומה שהקשת למה לא כתב הבבלי מחמת הנס, מה כ"כ קשה שכשבא התלמוד לתת טעם מאי שנא פסח מסכות הלא בוודאי כוונתו מה חילוק יש ביניהם מחמת היו"ט שלהם, ולא שיהיה עוד מחייב מחמת הנס בשביעי, ע"ז לא חש התלמוד לדון כעת.
 ועכ"פ, כמו שכתבתי דבריו נכוחים למבין בעיקר העניין שנתן טעם נכון לב' מחייבים אלו, שהם מחייבים לעולם לומר שירה, כמו שנא' על גאולתנו ועל פדות נפשינו נודה לך.
 ואף שיש להתבונן קצת למה בחנוכה ופורים דבר זה דמעשי ידי וכו' לא שייך, עכ"פ אין זה שייך לדבריו שהן נכונים בטעמם (וכד הווינא טליא זכיתי מעצמי לכוון לדבריו ז"ל, ושבחני על כך, תיתי לי שזכיתי לכוון לדבריו זקני זצ"ל).

כל הברכות

משה מרדכי אייכנשטיין



הערה ב'

הרב שלמה מאיר יאקב האריך לבאר בטעם מדוע אין גומרים את ההלל בכל ימי הפסח, והביא בזה כמה טעמים, ודן בנפק"מ בין הטעמים. והנה, בכל המקומות שבהם הדין שלא אומרים הלל שלם, יש לדון האם הכוונה היא שאין חיוב לומר הלל שלם, אבל אם רצה יכול לומר הלל שלם, או שאין לו לומר הלל שלם. ואת"ל כצד הב', יל"ד מה הדין כשאמר הלל שלם האם צריך לחזור שוב ולומר הלל שאינו שלם, ואכמ"ל בזה. רק אציין שאפשר

שגם בעניין זה יהיה נפק"מ בין הטעמים מדוע לא גומרים את ההלל בימות הפסח. ותן לחכם ויחכם עוד.

אהרן הכהן פרידמן



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il

הרב אריה אידנסון
aryehlib@gmail.com

הרב יואל שילה
shiloyoel@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב שמואל ישמח
shmuel6520@gmail.com