

בס"ד

ירחון

האוצר

תמוז ה'תשע"ט

גיליון ל'

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 מעשי למלך [סימן קסה] הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

אוצר הזמנים

י חורבן וגאולה הרב יעקב שכטר

אוצר אורח חיים

כג כניסה בטלית לבית הכסא הרב יואל שילה

כח תגובה למאמר בעניין איסור חיבור סידור לבני נח והפצתו הרב יואל שוורץ

לב רביעית יין ופת הבאה בכסנין - האם עולים לקידוש במקום סעודה הרב עמנואל מולקדנוב

הערות וקושיות: לוי עלי ואני פורע בחנות יקרה [תגובה] - הרב משה שמואל דיין * הריגת כינים בשבת [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר

מב

אוצר יורה דעה

מח אם מותר להוסיף מיונו לקופסת טונה בלי לטבלה במקוה הרב יעקב אהרן סקוצילס

נו פולטת שכבת זרע מהו שתסתר בזיבה הרב חנוך בנק

ס בגדר מצוות ידיעת התורה הרב יעקב רבי

מפתח האוצר

השכרת ספר תורה ע
הרב אפרים כחלון

הערות וקושיות: בין כחוש לשמן - הרב זאב סופר פא

אוצר אבן העזר

דין יחוד עם דודתו - האם יש בו חומרא של "גייסא ביה" פה
הרב עמיחי כנרתי

אוצר חושן משפט

פסק דין בבוררות שבין שוכר למשכיר בענין נחיל פשפשים שהתנחל בבית צא
הרב פנחס שפירא

האם מותר לקנות חלקי חילוף לרכב כשיש חשש שהם גנובים צג
הרב גד יודי

אוצר קדשים

עולה במדרגות נעות למזבח אם עובר באיסור לא תעלה במעלות על מזבחי קז
הרב יעקב דוד אילן

שיטת הרמב"ם בקדושת גגות ועליות בירושלים ובעזרה קיב
הרב הראל דביר

אוצר חקר ועיון

בעניין דרשת טעמא דקרא קנט
הרב יוסף חיים פרל

דרך לימוד ההלכה קסד
הרב דניאל אדר

כפיה על המצוות רב
הרב בניה מינצר

שיעורי התורה לפי הקליר ריד
הרב עידוא אלבה

מפתח האוצר

הערות וקושיות: לימוד מנזיר לכוחה של הקבלה - הרב יחיאל אומן * כמה הערות להבנת גמרא שבת סוגיא דמתן תורה [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר. רכז

הערות הקוראים רל

חידושים בענייני חג השבועות וקבלת התורה רלב

הקדמת קריאת המגילות בחגים לקריאת התורה רלב

טעמי אכילת מאכלי חלב בחג השבועות רלג

האם חייב להפסיק בלימודו בעלוה"ש לברכת התורה רלד

היכן התחבא רשב"י? רלו

כתובת המחברים למשלוח הערות רלז

בשער האוצר

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר נתן לנו תורתו תורת אמת, בהגלות נגלות אור יקרות, ירחון "האוצר" גיליון ל' – תמוז 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 נמצאים בחודש תמוז ובחלק האחרון של ספר במדבר, שניהן כידוע חזות קשה הן לישראל. ועיקר שם תמוז כשמות שאר החודשים שעלו איתנו מבבל, הוא מעיקרו שם של ע"ז כמו שנאמר ביחזקאל (ח, יד): "וְהָיָה שֵׁם הַיָּשׁוּבִים יִשְׁבּוֹת מִבְּכוֹת אֶת הַתָּמוּז", ועל כן עד סוף הסיבוב חודש זה הוא כימי יגון [ועפ"י צירופי האותיות של שם הוי"ה כמבואר בספר יצירה שם ההוי"ה השולט בו הוא הפוך], עד לעת"ל, זמן התיקון, שיהיו כל החדשים מניסן ועד סוף תשרי ימים טובים לישראל, כמש"כ האברבנאל והמלבי"ם בפ' יחזקאל (מה, יח). אולם, בכוח התורה שבע"פ שנמסרה לנו בגלותנו אפשר למתק הדינים ולהפוך את החודש מאבל ליו"ט ומדין לרחמים, וע"כ נהגו בהרבה מקומות לעשות סיומי מסכתות בזמנים אלו, ומרבה תורה מרבה חיים.



מוגש בזה לפני הלומדים ירחון האוצר גיליון ל', המלא כדרכו במאמרים תורנים החובקים כל חלקי התורה. המדור הקבוע אוצר הגנוזים עם עוד קטע מחידושי הגאון האדר"ת זצ"ל על הרמב"ם. שיחה בעניינא דיומא מעניין הצער על החורבן והצפיה לישועה. באוצר אורח חיים: מאמר האם יש צדק במנהג העולם לאסור כניסה לביה"כ עם טלית; מאמר החוקר האם יש לסמוך על דעת הגאונים המובאת בטור דשרי לצאת ברביעיית יין לצורך קידוש במקום סעודה, ובדין פת הבאה בכיסנין לעניין זה; ומאמר תגובה בעניין חיבור סידור לבני נח. באוצר יורה דעה: מאמר מסכם בדעת אחרוני זמנינו בהלכות טבילת קופסאות שמורים, כגון טונה, והאם שרי לאכול מהן ולהוסיף בהן מיונו וכדו'; מאמר המברר את גדר מצות ידיעת התורה; תשובה באיסור מכירת ס"ת, האם גם שכירות נכללת בזה או דילמא שכירות לאו ליומא ממכר לעניין זה; ומאמר המבאר את סוגית הגמ' בנדה דף ל"ג, פולטת שכ"ז מהו שתסתור בזיבה, בו ידון בחקירה האם שבעה נקיים הן כבדיקה האם התנקתה מזיבתה או כחלק מהיטהרותה. באוצר חושן משפט: פסק בבוררות בעניין נחיל פשפשים שהתנחל בבית שכור, על מי מוטל הוצאות הריסוס; ותשובה בדין תקנת השוק לעניין קניית חלפים לרכב כשנראה לפי העניין שהם גזולים. באוצר אבן העזר: דיון על יחוד עם דודה האם יש בה חומרא של ג'ייסא ביה'. באוצר קדשים: מאמר מחודש באם שרי להניח ולהעלות במדרגות נעות אל המזבח; ומאמר מקיף על קדושת גגין ועליות בו יסכם כ"ג תירוצים להשמטת הרמב"ם לדין שורא ובר שורא, ובסופו יציע שילוב חדש בין התירוצים. באוצר חקר ועיון: מאמר מקיף על דרכי ההיסק של ההלכה המסורה; מאמר בסוגית דרישת טעמא דקרא, ובשיטות הראשונים מתי דרשינן לכו"ע; בעניין כפיה על המצות

כיצד אינו עומד בסתירה לכך שמצוות צריכות כוונה, ועוד; ומאמר הממשיך את הדיון בעניין שיעורי תורה ובו יבואר הנלמד מפיוטי ר"א הקליר לשיטתו בזה. וכן המדורים הקבועים: מדור הערות הקוראים, ומדור הערות וקושיות. כל זה ועוד בירחון שלפניכם 'טַעֲמוּ וְרָאוּ כִּי טוֹב ה'".



נקבל בברכה את הכותבים שהשתתפו בגיליון זה לראשונה: הרב יעקב שכטר; הרב יואל שוורץ; הרב חנוך בנך - כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב; הרב גד יזדי - מח"ס הליכות שבת ועוד; הרב בניה מינצר - כולל ארץ חמדה קטמון. יישר כחם ויישר כח כל הרבנים המשתתפים איתנו מידי חודש בחידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

גיליון זה הוא גיליון השלושים, וכנאמר 'בן שלושים לכוח', יזכנו ה' להגביר חיילים לתורה עוד כהנה וכהנה, לקדש שם ה' בעולם. ולהמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.



אוצר הגנזים

◆ מעשי למלך [סימן קסה] ◆

מעשי למלך*

חידושי רמב"ם להגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת]
סימן קסה

סימן קסה

הרמב"ם [פ"א מעדות ה"ט ופ"ה מכלי המקדש ה"ט] כתב דכהן גדול מעיד למלך¹ ועמש"ל².

ונראה, דהרמב"ם [עדות שם] כתב דלכך אין דנין למלך ישראל, לפי שאין לבם נכנע לדין תורה, מה שאין כן מלכי בית דוד ע"ש³.

ונראה לי כוונתו, דאם יארע באמת, במלכי ישראל, מי שלבו נכנע באמת לדין תורה, אין ספק דצריך לדונו, ולהיפך זה, במלכי בית דוד, מי שלא יכנע, וודאי דאין לדונו, דזיל בתר טעמא. רק דקרא קאמר [ירמיהו כא, יב] "בית דוד [כה אמר ה'] דינו לבוקר משפט", משום דעל פי הרוב מלכי בית דוד נכנעים, ולא מלכי ישראל, ודוק.

ומיושב בזה קושיית הכסף משנה שם⁴, יעו"ש⁵.

(* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו. נעתק ונערך בס"ד ע"י הרב עמוס חדר.

1. וזו לשונו (הל' עדות שם): "מלכי ישראל לא מעידין, ולא מעידין עליהן, מפני שהן אלמים, בעלי זרוע, ואין נכנעין תחת עול הדינים. אבל כהן גדול מעידין עליו, ומעיד הוא למלך בבית דין הגדול, כמו שביארנו. ובמקום אחר כתב (הל' כלי המקדש שם) 'היה [הכהן גדול] יודע עדות, אינו חייב להעיד, ואפילו בבית דין הגדול, שזה אינו כבוד לו שילך ויעיד. ואם היתה עדות למלך ישראל, הרי זה הולך בבית דין הגדול ומעיד לו'".

2. מצאנו שרבינו עסק בכך בסימנים: קנד [ב] (נדפס בגיליון טז), קנה [ב] (נדפס בגיליון יח) וקסג (נדפס בגיליון כט).
3. ראה לשונו לעיל הערה 1.

4. זו לשון הכסף משנה (פ"א מעדות ה"ג): "תנן כהן גדול... מעיד ומעידין אותו וכו', המלך לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו. וגרסינן בגמרא עלה דמתניתין, כהן גדול מעיד, והתניא 'והתעלמת'... כגון זקן ואינו לפי כבודו (והכי נמי זילותא הוא לכהן גדול לאסהודי). אמר רב יוסף מעיד למלך. והתנן, לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו. אלא אמר ר' זירא, מעיד לבן מלך... בפני המלך, והא אין מושיבין מלך בסנהדרין. משום יקרא דכהן גדול אתי ויחיב, מקבלין ניהליה לסהדותיה, קאי הוא ואזיל, ומעיינינן ליה אנן בדיניה, עד כאן. נראה, דלמסקנא דאמרינן אלא מעיד בפני המלך, לאו בעדות שנוגע למלך עסקינן... ואם כן היאך כתב רבינו אלא עדות שהוא למלך ישראל בלבד הא בגמרא לא קיימינן הכי וצריך עיון'.
עד כאן לשונו בהלכות עדות. (וכן תמהו שאר נושאי כלי הרמב"ם, הלחם משנה והרדב"ז [פ"א מעדות ה"ג], ובאחרונים האריכו בזה).

ובהלכות כלי המקדש (שם) תירץ הכסף משנה בג' אופנים, וזו לשונו: "ואין לומר דבמלכי בית דוד דן ודנין אותם, הוה ליה לרבינו לומר ואם היה יודע עדות למלך ממלכי בית דוד, ומדנקט למלך ישראל, משמע דבכל מלך ישראל מיירי, אפילו אינו מבית דוד. ואפשר לומר, דמאחר שבזמן הזה בעוונותינו שאין לנו לא מלך ולא שר ולא נפקא לן מידי בין מלכי ישראל למלכי בית דוד, להכי סתם וכתב ואם היה יודע עדות למלך ישראל, דמלך בית דוד גם הוא לא נפיק מכלל מלך ישראל. ועוד יש לומר, שקיצר ולא חשש לפרש, מפני שסמך על מה שכתב בפרק ג' מהלכות סנהדרין. ועוד יש לומר, שמאחר שמן הדין אפילו מלכי ישראל דן ודנין אותם, אלא דמשום מעשה שהיה בעובדא דשמעון בן שטח גורו ואמרו מלכי ישראל לא דן ולא דנין אותם, כתב רבינו כאן מה שהוא לפי הדין". עד כאן לשונו בהלכות כלי המקדש.

5. ולעיל (סימנים קנד [ב] וקנה [ב]) תירץ רבינו באופנים אחרים, יעו"ש.

ואם כן לא קשיא מידי על הרמב"ם, שכתב דכהן גדול מעיד למלך, דהיינו למלך שנכנע לדין תורה, ודנין אותו, וק"ל.

ומה שהקשה הגמרא [סנהדרין יח:]⁶, והא תנן מלך לא דן ולא דנין אותו⁷, היינו קודם דסליק אדעתיה הא דמחלק בין מלכי ישראל למלכי בית דוד, אבל עתה לא קשיא מידי. ומיושב בזה קושיית התוספות [שם] ד"ה והא תנן⁸. ולענ"ד תירוצו זה קרוב לאמת.

ובאותו ענין,

צריך לענ"ד עיון רב דברי הרמב"ם פ"ג ממלכים ה"ז שכתב, אבל מלכי ישראל גורו חכמים שלא ידון ולא ידונו אותו ולא מעיד ולא מעידין אותו עכ"ל.

דבשבועות ל"א, א', מפורש דמדאורייתא הוא דפסול להעיד ולא גזירת חכמים⁹.

וע' בספר החינוך סי' קכב כתב וז"ל, ומלכי ישראל לא מעידים [על¹⁰] אחרים ולא אחרים עליהם, משום מעשה שהיה, כמו שבא בסנהדרין [יט.] פרק כהן גדול¹¹ עכ"ל.

וכתב על זה בספר הורה גבר¹² בהוריות [דף ט. ד"ה ובהיותי], דדבריו סותרין סוגיא דשבועות [שם], דמדאורייתא פסולין להעיד, והוא כתב משום מעשה שהיה, ע"ש¹³.

6. על דברי רב יוסף, שתייר את קושיית הגמרא, כיצד נאמר במשנה שכהן גדול מעיד והרי אינה לפי כבודו, ותייר דמייר שמעיד למלך וזהו כן לפי כבודו.

7. וממילא אי אפשר לומר שהכהן גדול מעיד למלך, דאם אין דין - עדות למה לי.

ושואל רבינו, מדוע הגמרא לא חילקה בין מלך הנכנע שדנין אותו ובו כהן גדול מעיד, למלך שאינו נכנע ואין דנין אותו.

8. שהקשו, מדוע הגמרא לא תירצה לחלק בין מלכי ישראל - שלא דנים אותם, למלכי בית דוד - שדנים ונידונים, ובהם כהן גדול מעיד. ולדברי רבינו לא קשיא, שהרי כעת לא אסיק אדעתיה לחלק ביניהם.

9. וזו לשון הגמרא (שם): "אינה נוהגת אלא בראוין להעיד כו'. לאפוקי מאי? אמר רב פפא: לאפוקי מלך [דתנן] לא מעיד ולא מעידין אותו. רש"י, ורב אחא בר יעקב אמר: לאפוקי משחק בקוביא. מאן דאמר משחק בקוביא, כל שכן מלך [דמדאורייתא לא חזי דכתיב (דברים יז טו) "שום תשים עליך מלך", שתהא אימתו עליך, והבא להעיד צריך לעמוד לפני הדיין, כדאמרן לעיל (שבועות ל.) ודרך בזיון הוא לו. רש"י]. ומאן דאמר מלך, אבל משחק בקוביא מדאורייתא מחזא חזי, ורבנן הוא דפסלוהו". עד כאן לשון הגמרא בשילוב תורף דברי רש"י. וכן הוא בגמרא יומא (עד.).

10. בכת"י ליתא, ונוסף על פי לשון החינוך.

11. וזו לשון הגמרא בסיפור המעשה (שם): "עבדיה דינאי מלכא, קטל נפשא. אמר להו שמעון בן שטח לחכמים, תנו עיניכם בו, ונדוננו [ולא תחניפו, ולא תשאו פניו. רש"י]. שלחו ליה, עבדך קטל נפשא. שדריה להו. שלחו ליה, תא אנת נמי להכא, 'והועד בבעלי' (שמות כא כט), אמרה תורה, יבא בעל השור ויעמוד על שורו. אתא ויתיב. אמר ליה שמעון בן שטח, ינאי המלך, עמוד על רגליך ויעידו בך [שעבדך הרג את הנפש. רש"י]. ולא לפנינו אתה עומד, אלא לפני מי שאמר והיה העולם אתה עומד, שנאמר 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב' וגו' (דברים יט יז). אמר לו [ינאי לשמעון בן שטח], לא כשתאמר אתה, אלא כמה שיאמרו חבריך. נפנה [שמעון בן שטח] לימינו [לידע אם יאמרו כמותו. רש"י], כבשו פניהם בקרקע [שהיו יראין ממנו. רש"י]. נפנה לשמאלו, וכבשו פניהם בקרקע. אמר להן שמעון בן שטח, בעלי מחשבות אתם, יבא בעל מחשבות [הקדוש ברוך הוא. רש"י] ויפרע ככם. מיד בא גבריאל וחבטן בקרקע, ומתו. באותה שעה אמרו, מלך, לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו". עד כאן לשון הגמרא בשילוב תורף דברי רש"י.

12. לרבי בצלאל רנשבורג, נדפס לראשונה בפראג ה'תקס"ב.

ולענ"ד לא קשה כל כך, דיש לפרש כוונתו, דמשום מעשה שהיה קאי על מה שאמר ולא אחרים עליהם, דזה פסול משום מעשה שהיה, היינו ממה שתיקנו דלא דנין אותו, אבל מה שאינו מעיד על אחרים, באמת הוא דאורייתא, וק"ל¹⁴.

ותמיהא לי עליו מאוד, שלא התעורר מדברי הרמב"ם כלל, וצ"ע כעת.



13. וזו לשונו (שם): "ובהיותי בזה, בדרך אגב, חזות קשה ראיתי, בדברי ספר החינוך, פרשת ויקרא סימן קכב, שכתב בפשיטות - "ומלכי ישראל, לא מעידים על אחרים, ולא אחרים עליהם, משום מעשה שהיה, כדאיתא בסנהדרין בפרק כהן גדול, אבל מלכי בית דוד מעידין, ומעידין עליהן", עד כאן לשונו. ונוראות נפלאתי עליו, מה יענה לסוגיא דיומא ושבעות... דמבואר, דמדאורייתא הוי מה שאין המלך מעיד, ואם כן, הא וודאי דאין חילוק בין מלכי ישראל למלכי בית דוד בדאורייתא, ורק לענין דן ודנין הוא חילוק זה, ומשום מעשה שהיה, וצריך עיון גדול ליישב, אם לא בדוחק הרבה מאוד". עד כאן לשונו.

14. בלשון זהב (לרבי דוד טבלי הכהן שיף) על המשניות (הוריות פ"א מ"ה ד"ה ולפי דברינו) מביא את קושיית ההורה גבר, ומתרץ, דהחינוך מיירי בדיני נפשות, ובהם יש חילוק בין מלכי ישראל למלכי בית דוד, ומה שנאסר מדאורייתא למלך הוא רק עדות בדיני ממונות, וכן משמע שהרי המעשה שהיה עסק בדיני נפשות. וכן כתב בשיירי מנחה (שטגר) על המנחת חינוך (שם), דמהמעשה שהיה ילפינן רק לדיני נפשות. וראה שם מה שתירץ על פי זה.

אוצר הזמנים

◆ חורבן וגאולה ◆

הרב יעקב שכטר

חורבן וגאולה

פרק א' - אבילות על ירושלים

הננו ניצבים כעת בפתחן של ימי "בין המצרים"^א, ימים שנקבעו על ידי הקדמונים להתאבל בהם על חורבן הבית ועיר הקדש. יש בענין זה אצל רוב ההמון חוסר ידיעה בסיסי שיש מקום לבררו מעט.



אבילות על ירושלים בדורות הקודמים

כבר דובר אצלנו בהזדמנויות אחרות שישנן מצוות שקיומן רפוי ביד הציבור, ומהגדולות שבהן היא מצות האבילות על ירושלים. להבדיל ממצוות רבות אחרות שעדיין לא אלמן ישראל מלקיימן על צד היותר טוב.

כל הסיפורים על גדולי ישראל ועל יהודים רגילים מדורות קודמים מלאים תיאורים על עוצמת האבילות שלהם. אחד הטעמים המובא בפוסקים מדוע יש לסלק את הסכין או לכסותו בשעת ברכת המזון, הוא שמא כשיאמר ובנה ירושלים, מרוב צער עלול לפגוע בעצמו עם הסכין [אומרים ששאלו את הרבי מקוצק הרי היום החשש הזה לא קיים, אולי אפשר לבטל מנהג זה, והשיב שראוי להמשיך בו כדי לזכור שפעם היו כאלו].

ניקח לדוגמה את הנודע ביהודה שנפטר לפני מאתיים ועשרים שנה בערך. לפי ספריו הצ"ח והנודע ביהודה, הוא מצטייר כגאון חריף ביותר, בקי בכל חלקי תורה יותר משאנו יודעים אשרי. רב ואב"ד של אחת הקהילות הגדולות והחשובות ביותר, מנהיג הדור. הוא לא מפורסם בגלל סיפורי פרישות וכדומה. והנה בסוף הנו"ב נדפסו דברים מתלמידו בעל 'תשובה מאהבה' (שמעיד שיצק מים על ידיו כעשר שנים) מתוך הספד שאמר על רבו. כדאי מאד לקרוא את הכל. ולענייננו מספר שם, שמי"ז בתמוז לא אכל דבר מן החי. מר"ח אב אכל רק לחם יבש שפזר עליו אפר, ונהג בכך עד זקנתו. לא עבר עליו חצות שלא היה מקונן על החורבן ועל גלות השכינה. עד סמוך לזקנה. מערב ת"ב עד מוצאי ת"ב לא פסיק פומיה מקינות ויללות ואנחות בבכי ודמעה, עד שכל ההולך ברחוב ליד ביהכנ"ס אחזתו פלצות. וכן על דרך זו אפשר למצוא תיאורים רבים מאד.



שלושת החולשות של דורינו

ואנחנו כל כך קשה לנו עם הימים האלו. אי אפשר לשמוע מוזיקה. בת"ב בכלל היינו מעדיפים אם אפשר שמוטב לו שלא נברא משנברא. אנחנו לא "מתחברים".

(א). נאמר בשנת תשע"א כשיחה בפני תלמידים, וה'תורה שבעל פה' משתמרת כאן במקצת.

וביארנו הטעם לזה מפני שיש בנו שלושה חסרונות עיקריים הגורמים כמעט לכל חולשותינו, וככל שיש במצוה מסוימת יותר נקודות מפגש עם החסרונות, כך המצוה יותר רפויה.

שלוש אלה הם: א. השטחיות שלנו. אנשים היו פעם הרבה יותר עמוקים, הרבה יותר חושבים, היום, אולי כתוצאה מהלחץ שבו אנו חיים, צורת חיים רדופה ללא נינוחות, אולי מסיבות נוספות, הפכנו מאד שטחיים. ללא מאמץ מכוון להתבונן במשהו, אנו ניגשים אליו מאד ברדידות. אולי גם לעיתונות יש יד בזה. הכל אינטרסים פוליטיים, כמויות של שקרים, ואנשים קטנים שכותבים שם מייחסים את הראש הקטן שלהם גם לאנשים גדולים, וההמון הנבער ממש גדל ומתחנך על ברכי ה"מחנכים הדגולים" האלו.

ב. האנוכיות. אגואיזם בלעז. כלומר הטבע האנושי הוא לחשוב בעיקר רק על עצמו. גם בזה היו פעם אנשים הרבה יותר נושאים בעול עם הזולת. לא מדובר על עשיית חסדים כאלה ואחרים, בזה גם היום לא אלמן ישראל, מדובר על נתינת הלב לחוש את צרת חבירו או להשתתף מעומק הלב בשמחתו. ירדנו בזה פלאים, ולא כאן המקום להתעמק מדוע. היו הרבה יהודים שבכל תפילה היו מרבים בבקשות על כל עם ישראל. מי שומע היום על דברים כאלו?

ג. נהנתנות. כלומר נטיה טבעית לחפש הנאות. כמובן שפעם אנשים מרוממים לא נסחפו כל כך לזה. ייתכן שגם העוני והמחסור גרם לכך שאנשים לא התרגלו להנאות ולמותרות. פעם עני ידע שהוא עני והתנהג בהתאם. היום – בעידן כרטיס האשראי והמינוס בבנק והגמחי"ם – גם עני מרוד חייב להתנהל לדעתו ככל אלו שיש להם. היה נפוץ יהודים שמתענים הרבה וממעטים בכל מיני הנאות וכדומה, מה שכבר איננו רואים. מספיק לראות את זקני הדור שליט"א וזצ"ל שעוד זכינו להכירם, ובכללם גם יהודים פשוטים יחסית מדור קודם, כדי לראות אלו חיי פשטות הם חיים. היום איש רגיל בלא לעבוד על עצמו, הוא נמשך מאד לחיי הנאה באופנים שונים, וקשה לו מאד לוותר ולדחות כל הנאה שהיא.



מצות האבילות סובלת מכל החולשות

הסוגיא הזו בודאי שווה עיון נמרץ בפני עצמו. אבל אנחנו נתמקד כאן רק במה שנוגע לענייננו. האבילות מתנגשת בעוצמה בכל החסרונות שלנו, ועל כן היא כל כך רפויה.

השטחיות לא מאפשרת בכלל להבין על מה ולמה להתאבל כל כך על בית שנחרב לפני כל כך הרבה שנים. צריך להשקיע מחשבה וללמוד את הענין כדי שבכלל נבין ונרגיש משהו בזה.

דבר שני. הצרה הפרטית של כל אחד לא מספיקה כדי לחוש את כל ענין האבילות. צריך להתבונן במבט הרבה יותר רחב על משמעות החורבן והגלות הארוכה לכל עם ישראל בכמה מיני תחומים. וכאן האנוכיות שלנו מכסה את עינינו מלראות זאת. מי חושב בכלל במושגים של עם ישראל.

ועוד בה שלישיה, אבילות סותרת לגמרי את הנטיה לחיי הנאה. ניהוגים של אבילות, ובעיקר מחשבות של אבילות, זה ההיפך הגמור מהנהנתנות. ולכן האבילות כל כך חלושה בידינו.

על שני החלקים האחרונים קשה לפעול בדיבור עם הציבור. זו בעיקר עבודה עצמית על נשיאה בעול ועל פרישות כל שהיא מתענוגים יתירים. אבל על הנושא הראשון של השטחיות שנובע יותר מחוסר ידיעה כתוצאה מחוסר התבוננות, אפשר להתחזק בצוותא על ידי הדיון וההתעמקות בנושא, ועל כך בס"ד יבואו דברינו בזה.



שתי סיבות מדוע לצפות לישועה

חז"ל הפליגו הרבה בענין הציפיה לישועה. עד שאמרו שזו אחת השאלות הבודדות שאדם נשאל אחרי מאה ועשרים, ציפית לישועה.

חז"ל תיקנו בקשות רבות בנושא זה על כל ענפיו. בתפילת עמידה רגילה אחרי הבקשות על דעת תשובה ומחילה, מגיעה בקשה על גאולה וריבה ריבינו. אחרי רפואה ופרנסה, שוב פירטו חז"ל בכמה בקשות נפרדות, על קיבוץ גלויות, השבת השופטים, בנין ירושלים, צמח דוד, השבת העבודה. שש ברכות נפרדות ישירות על הישועה משהי היבטים שונים.

עוד אמרו חז"ל שכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, ומכלל הן אתה שומע לאו, שכל שאינו מתאבל עלול חלילה שלא לזכות ולראות.

מן הראוי להבחין שיש כאן שתי נקודות שונות. משל לאדם שכעס על בנו ונטל ממנו איזה דבר חשוב שנתן לו. אם האב לא רואה שהבן מעונין מאד לקבל בחזרה, לא מסתבר שהוא ירדוף אחריו לתת לו. אם הבן מבקש ומתחנן לקבל את שנלקח ממנו, יש סיכוי שבזמן המתאים האב ייעתר להחזיר.

משל שני, לאדם שהיתה לו צרה גדולה חלילה, חלק מחבריו השתתפו עמו כל הזמן בצרתו, וחלק אחר היו אדישים. לימים נושע ממצבו והוא חוגג את ישועתו. הוא קורא לאלו שהצטערו עמו. אבל את אלו שהיו אדישים לגורלו, הוא לא מזמין לשמוח עמו וליטול חלק במצבו החדש. שני המשלים שונים זה מזה. בסיפור הראשון הרגש מכוון לעתיד, לציפיה לקבל את מה שאבד. בסיפור השני הרגש מכוון להווה. להשתתפות עם המצטער בצער.



זמן תפילה לחוד וזמן אבילות לחוד

כך בענין החורבן. חז"ל הפרידו בין שתי הנקודות האלו. לגבי הבקשה לעתיד שייבנה ביהמ"ק וכו', חז"ל הרי תיקנו כמה ברכות בכל שמו"ע כאמור. בכל תפילות המוספין, שהן במיוחד נגד הקרבן שחסר לנו, ונשלמה פרים שפתינו, שם יש מקום מיוחד לבקש שיחזרו הקרבנות, יש תוספת תפילה. במוסף של ש"ק, שאין להרבות בבקשות, הוסיפו תפילה קצרה יהי רצון שתעלינו וכו'. כשמגיע ר"ח, חז"ל הוסיפו עוד, מזבח חדש בציון תכין וכו' והביאנו לציון עירך וכו'. וביו"ט כל הברכה האמצעית מלאה בבקשות נוראות החל מומפני חטאינו גלינו, יהי רצון מלך רחמן שתשוב וכו' גלה כבוד מלכותך וכו' וקרב פזורינו וכו' והביאנו וכו'. ואחר פירוש

הקרבנות עוד קטע מיוחד שאין בשבת ור"ח מלך רחמן וכו' שובה אלינו וכו' והראנו וכו' והשב כהנים וכו' ושם נעלה וכו'.

באמצע השנה חז"ל לא תיקנו אבילות. אין קינות בתפילות מלבד הציפיה והתפילה על כך. יש רק "ענין" שירא שמים ראוי לו לקונן על החורבן, ומקורו מרא"ש ריש מס' ברכות ונפסק בתחילת השו"ע. והמקובלים הרחיבו את הענין, אבל זו לא חובה מחז"ל.

ולעומת זה בתשעה באב, ובמידה מסויימת משבוע שחל בתוכה (ויותר מאוחר הנהיגו בכל בין המצרים, וביותר מר"ח) הענין הוא האבילות. ההשתתפות בהווה בצער החורבן.



שלושת חלקי האבילות

האבילות כוללת שלשה חלקים שיש להתבונן היטב בכל אחד מהם. צער העיר, צער הבנים שהפסידו את בית המקדש וגלו, וצער האב שהגלה את בניו. בת"כ כמעט אין תפילות. כמעט הכל רק קינות וביטויי צער.

והנה אנחנו באמת לא דנים על התפילות של כל השנה. לזה מספיק להתפלל בכוונה ואז יש ענין של ציפיה לישועה במידה מסויימת. אנחנו הרי דנים בדוקא על מצות האבילות. וכאן המקום שצריך להתבונן על מה הצער הגדול, כדי שנוכל להיות לנו שייכות לענין זה כאמור, שללא התבוננות רחקנו מזה מאד. וכמו תמיד, כדי ללמוד נושא על בוריו, הכי טוב ללכת למקורות הראשונים של חז"ל ובעיקר בתפילות שתיקנו.

ננסה למסור ראשי פרקים לכל ג' החלקים האלו. העיר, עם ישראל והשכינה הקדושה. מלבד שאי אפשר לפורטם כי רבים הם, הרי אנחנו מדברים בשבת קדש^(ב), ואסור להיכנס מדי להרגשות מצערות.

לענין **האבילות על העיר**. המושג עצמו צריך הבנה, מה שייך צער של עיר, הלוא איננה לכאורה דבר חי מרגיש, ולזה לא ניכנס כאן. אבל את חלקי הצער ניתן ללמוד מברכת נחם שתיקנו לאומרה במנחה של תשעה באב. משם יכולים לראות פירוט מסויים של הנקודות עליהן מתאבלים הקשורות לירושלים עצמה. להשתתף בצער העיר האבילה מבלי בניה החריבה ממעונותיה הבזויה מכבודה והשוממה מאין יושב. וירשוה עובדי פסילים, הטילו את עם ישראל לחרב, הריגה בזדון של חסידי עליון. כל פרט מהנאמר כאן הוא עולם מלא שדורש חשיבה עמוקה.

כמו כן יש להתבונן על **צער ישראל** על האבידה שאבדנו. מי לנו גדול מירמיהו, כפי שמביא הרמ"א בספרו תורת העולה את הסיפור, שחכם גדול ראהו בוכה מאד ליד חורבות העיר והתפלא איך חכם כזה בוכה על עצים ואבנים, ואמר לו ירמיהו לאותו חכם שאל נא כל מה שלא ברור לך, הלה החל לשאול, ועל כל שאלה קיבל מיד תשובה ברורה. אחר שפשט לו הכל, אמר ירמיהו כל החכמה הזו מהאבנים האלו (יש עוררין על הסיפור אבל הרי הוא מובא ברמ"א).

(ב). השיחה נאמרה בשעתה בשבת קדש.

וצריך להתבונן כמה מעלות טובות היו לנו כשהיה בית. לשם זה כדאי ללמוד טוב את קטעי תפילת מוסף של רגלים. ובקצרה, היה זה מקום לעבוד בו את ה', על ידי כהנים ולויים. היתה אפשרות לכפרת עוונות. היתה שם קירבת אלוקים נוראה, בפרט ברגלים, שנצטוונו ליראות בהם פני השכינה. יונה בן אמיתי זכה רק בגלל היותו מעולי רגלים. השמחה של סוכות נקראת 'שמחת בית השואבה' על שם ששואבין משם רוח הקדש. בית המקדש היה מקור כל שפע גשמי ורוחני. מיום שחרב ביהמ"ק ניטל טעם הפירות ועוד. כתוב בחז"ל שהגויים היו מונעים את החורבן בגופם אילו ידעו איזה צינור של שפע משמש בית המקדש לעולם.

החורבן הביא עמו את הגלות, הכוללת חילול כבוד ישראל שאין לו מלוכה ואין לו מקום משלו. וכוללת את הגלות בין העמים, על כל הירידה הנוראה חוץ מהצרות הגשמיות. ירידה רוחנית מקדושת א"י לטומאת ארץ העמים. התבוללות נוראה. הרי רוב עם ישראל הולך ונאבד מעימנו על ידי נישואי תערובת שזו תוצאה ישירה של הגלות. פרט זה לבדו, היה בו די לעורר על אבל נורא על החורבן והגלות.

הענין השלישי הוא השתתפות בצער השכינה. חז"ל (בתחילת מסכת ברכות) מספרים את העובדה דר' יוסי ששמע בת קול אוי לבנים ואוי לאב. זה אוי של אנחה. הקב"ה בצער על מצב בניו, ושכינה עצמה בגלות בחינת עמו אנכי בצרה.

חז"ל מספרים שנבזזו רגלי קשר את הגולים בקבוצות של מספר מסויים, וכששב ומנה מצא בכל קבוצה אחד יותר, ואמר לו ירמיהו שזה כביכול ה' יתברך שמכניס עצמו עם כל קבוצה. הלה נבהל מזה מאד ופתח את מוסרותיהם. וזו כוונת הפייטן¹ 'להוריד בריחים נמנה בינימו', כלומר כדי להוריד מהם את הבריחים נספר ונמנה הקב"ה ביניהם.

ובפרט ששועלים הלכו בו. במקום המקדש ובסביבתו נמצאים כל מיני עבודה זרה שבעולם. איזה צער זה לשכינה, וצריך להשתתף עמה בצער. יש סיפור של הרב להמן על נסיך שנוצח בקרב וגורש ממדינתו. הוא התחפש ונכנס למדינתו על דעת לבקר ולברוח בחזרה. הוא ידע שאילו יגלוהו אחת דתו להמית. הוא נכנס לארמונו, וכשהגיע לחדר הילדים וראה את בן אויבו שוכב במיטת בנו שנהרג או גלה, לא יכול היה להתאפק בראותו זאת, וזעק או שלף חרבו, ונתפס והומת. למרות שידע כמה מסוכן לו להתגלות, לא יכול היה לעצור את צערו מול מצב שכזה. זה משל פורתא על צער השכינה הקדושה. כשהקב"ה מביט ורואה את המקום בו בניו אהוביו היו עולים לרגל, ושמחים ברוב קדושה, מקום עבודת יום הכיפורים וכן הלאה, ועכשיו לא די שבניו בגלות בצער נורא, אלא הישמעאלים והנוצרים וכל מיני מרעין בישין הם נהנים שם באותו המקום ממש.

כאמור אי אפשר להרחיב בש"ק, רק להזכיר את הנקודות שיש להתבונן בהם בימי החול, כהכנה לת"ב. וכמובן בת"ב באמירת הקינות אם מכוין היטב יוכל להרגיש את כל ההיבטים של החורבן. ואם נזכה להיות בבחינת המתאבל על ירושלים, נזכה בקרוב גם להיות זוכה ורואה בשמחתה.



(ג). בפיוט ברוך ה' יום יום, הנאמר בסעודת שחרית של שבת.

פרק ב' - ציפית לישועה?

אנו עומדים^ה באמצע תשעת הימים, וכבר עוד מעט קט נכנסים לשבוע שחל בתוכו תשעה באב שבו חיובי האבילות הם כבר מדינא דגמרא. ישנה עבודה מיוחדת ששייכת אמנם לכל השנה, אבל ביתר שאת לתקופה זו. כדי להיכנס לנושא הבה נעיין בקטע גמרא קצר.



סוגיית והיה אמונת עתיד

הגמרא במסכת שבת (דף לא ע"א) אומרת: אמר ר"ל מאי דכתיב (בנביא ישעיהו, וזה נכלל בפסוקי ויתן לך) "והיה אמונת עתיד חוסן ישועות חכמת ודעת", אמונת זה סדר זרעים (ופי' תוס' בשם ירושלמי שמאמין בחי העולמים וזוורע, ואילו רש"י פי' להיפך שהקב"ה מאמין באדם שמפריש מעשרותיו כהוגן). עתיד זה סדר מועד. חוסן זה סדר נשים (פירש רש"י ע"י נשים נולדים יורשים, והיינו חוסן כתרגום תיבת ירושה). ישועות זה סדר נזיקין (פירש"י מושיע שמזהיר לפרוש מהזיוק ומלהתחייב ממון). חכמת זה סדר קדשים, ודעת זה סדר טהרות (רש"י קיצר וכתב רק שדעת עדיפה מחכמה), ואפילו הכי יראת ה' היא אוצרו (ופירש"י היראה אוצרת ומשמרת בזיכרון את כל הש"ס).

יסודות גדולים שנינו בסוגיא זו, ואין כאן המקום להיכנס לכולם. כל קטע כאן הוא סוגיא בפני עצמה. למשל, מענין לראות, איך המילה אמונה כוללת אמונה בהקב"ה כפירוש התוס', שהכוונה לחקלאי שנוטל זרעים טובים הראויים לאכילה וטומנם באדמה, שלכאורה הוא מעשה שטות לאבד בידים אוכל הראוי לאכילה, ובעצם זה מבטא מעשה של אימון עמוק בהקב"ה שהבטיח שבדרך כלל זה יצמח ויכפיל את עצמו עשרות מונים. ומצד שני זה כולל אמונה באדם כפירוש רש"י. נתינת אימון של הקב"ה באדם שיפריש כראוי מה שעליו להפריש. אין על זה ממונים שיבדקו אחריו. זה כולל בעצם גם אימון של אדם בחבירו. עד א' נאמן באיסורים. כלומר, גם הב"ד ממשיכים לתת בו את האמון שנותן בו הקב"ה.

זה מזכיר את הפסוק "ואמונתך בלילות" שהפשט הוא אמונה שלנו בהקב"ה גם בזמנים קשים, והדרשנים התקשו בלשון ואמונתך, שהרי זו אמונתנו, ודרשו שזה כולל אמונה של הקב"ה בנו. גם כשאנחנו לא מאמינים כלל בעצמינו, הקב"ה ממשיך להאמין בנו. וראוי שנלמד מזה להאמין בעצמינו ובחבירינו. בכל אופן לא ניכנס כרגע לשלל היסודות הטמונים בסוגיא הקטנה הזו.



הדו"ח לבי"ד של מעלה

ומיד אחר כך מובא שם, אמר רבא בשעה שמכניסין את האדם לדין אומרים לו: א. נשאת ונתת באמונה. ב. קבעת עתים לתורה. ג. עסקת בפריה ורביה. ד. ציפית לישועה. ה. פלפלת בחכמה. ו. הבנת דבר מתוך דבר. ואפילו הכי אי יראת ה' היא אוצרו אין אי לא לא, משל לאדם שאמר לעבדו אם לא עירבת קב חומטין בתבואה שהבאת, לא עשית כלום. והיינו סוג של קרקע

(ד). בעת מסירת השיחה בשנת תשע"ד.

המשמרת את התבואה, ובלעדיה תרקיב התבואה. כך היראה משמרת את כל שאר המעלות. ומסמיכים לשם עוד כמה מימרות בשבח היראה, יעויין שם.

הסוגיא הזו עוסקת בדין שדנים את האדם בבית דין של מעלה לאחר אריכות ימיו ושנותיו. ומונה כאן שש שאלות נוקבות שהן מהות הדין הגדול והמסכם של כל החיים. ועל כולנה היראת שמים.

לא בכדי נסמכה מימרה זו למימרה הקודמת, מכיון שגם היא בנויה על אותו הפסוק של והיה אמונת עתיך. אמונת - נשאת ונתת באמונה. עתיך - קבעת עתים לתורה, כלומר קבעת דבר קצוב שלא תימשך מדי בעסק המשא ומתן כמו שפירש"י. חוסן - עסקת בפ"ו, וכנ"ל דחוסן היינו יורשים. ישועות - ציפית לישועה, ופירש"י לישועות הנזכרות בדברי הנביאים. חכמת - פלפלת בחכמה. ודעת - הבנת דבר מתוך דבר.

הראשונים כבר הקשו שמימרה זו לכאורה סותרת את המימרה שתחילת דינו של אדם היא על דברי תורה, כלומר על ביטול תורה, וכאן הרי מבואר שמתחילים לדון על משא ומתן באמונה. ומקובל בשם הגר"א שפירש שכוונת כל שש השאלות, היא האם למדת את הששה סדרים שעוסקים בששה עניינים אלו. כמובן שאין זה הפשט הפשוט, אבל מ"מ רואים שאלו הם שש הנקודות המרכזיות בחיי האדם והם באמת קשורים איכשהו לששת הסדרים, שכל סדר מתייחד לאחת הנקודות החשובות שבחיים.



אמונה, קביעות עתים, ופריה ורביה

אם ננסה להתבונן האם אכן גם להבנתינו אלו הם באמת ששת העניינים המרכזיים בחיי האדם, נראה שמשוהו תמוה כאן. את ההתחלה אנו מבינים מצויין. אמונה ואימון, אכן אי אפשר כלל להתחיל לצמוח במצב של חוסר אימון. בלי אימון בעצמו, בלי אימון בכוונות הטובות של אחרים, בלי אימון ביכולות וביושר של עצמו ושל אחרים, אדם משותק. וקל וחומר אם חלילה חסר לו ממש באמונה. וזו השאלה הראשונה, האם נשאת ונתת באמונה, האם כל עסקיך בחיים היו מתוך מצב של אמונה ואימון. בל נשכח שגם הפשט הפשוט, התביעה מאדם להיות ישר בכל עסקיו, עומדת במרכז החיים.

קבעת עתים לתורה. זה מובן מאד. ראשית כפשוטו בלי ללמוד תורה בקביעות אין לאדם שום אפשרות לקיים את המצוות ואין לו יכולת לרכוש השקפה נכונה על כלום בחיים ולא לעדן את מידותיו וכו'. אבל באמת זה כולל עוד יותר. קביעות עתים לכל דבר מסמלת שליטה בעצמו. אדם שאין לו זמנים קבועים, הוא אדם נסחף. הוא ייסחף גם בכל התחומים, היכן להיות, עם מי ובמה לעסוק. קביעות העיתים מסמלת שליטה בעצמו, פעילות לפי תוכנית מוגדרת. שליטת הרצון על היצרים וכדומה. מובן שזו באמת מהנקודות החשובות.

עסקת בפריה ורביה. זה עדיין מובן מאד. יכול אדם להיות מושלם לעצמו. אבל אם לא יקים דור המשך, כל יגיעו הוא כמעט לריק. כשהוא נושא אשה ומוליד בנים, הוא מנחיל להם את כל מה שהוא רוכש, ומעביר לדור הבא את כל יסודות התורה והאמונה שהוא קיבל ושרכש. זה

רצונו של מקום שהשרשרת תימשך. דור לדור יביע אומר. ובמיוחד שבמובן היותר עמוק, פריה ורביה זה כולל העמדת תלמידים, לחדש חידושי תורה, להיות משפיע טובה מכל סוג שהוא על הזולת. הרחבת הגבולות והמשכיות זה מה שמכונה הקמת מורשת. זה ממש כל האדם.



הגדרת המושג ציפייה לישועה

אחרי השאלה על ציפית לישועה שאלה נשוב בס"ד מיד, שואלים על חכמה ודעת. אנו אולי לא מבינים בדיוק מה זה. אלו כבר דרגות גבוהות. אבל מובן שהכוונה לשאול את האדם האם הסתפקת במועט וחיית רק חיים פשוטים, או השתדלת לחיות ברמה רוחנית גבוהה של חכמה ודעת. השתדלת לרכוש מבט מרומם ומושכל על כל החיים. אנו גם רואים שחכמה זה קדשים ודעת זה טהרות. אנו מבינים מכך שחכמה זה לחיות חיי קדושה וקירבת אלוקים. לראות אלקות בכל דבר. אנו מבינים שדעת זה לחיות חיי טהרה. זיכרון החומר ככל שניתן. משמע גם שאלו הם דרגות שיכולות להגיע רק אחרי הציפייה לישועה.

וכאן הבן שואל. איך משתרבב דבר לכאורה שולי כל כך כמו ציפית לישועה באמצע כל היסודות הללו. מה הופך את זה לכל כך מרכזי. אנו כבר מדברים על אדם מאמין. מאמין גם בישועה העתידה ובכל דברי הנביאים. עכשיו תובעים ממנו גם לצפות לישועה, כלומר לחיות את הנושא. להשתוקק בכל לבו לקיום הנבואות העתידיות. ניתן להבין שזה ענין גדול. אבל אנו היינו מסדרים המון דברים עוד לפני כן. איך זה זכה להיכנס לששת סעיפי הדו"ח המסכם של החיים. איך זה חבר לאמונה ואימון, לגבולות, למורשת, לחיי חכמה וקדושה, דעת וטהרה. זה מראה שאנו לא מבינים בכלל את העומק של ציפית לישועה. מדוע זה המפתח להתקדמות לחיי קדושה וטהרה. ננסה בס"ד להבין זאת.

ציפייה לישועה עניינה הוא הידיעה וההבנה שיש תכנית אלוקית לכל פעולה הכי קטנה. לכל אירוע המתרחש לכלל ולפרט. כל שלב בגלות הוא שלב הכרחי בתהליכי הגאולה. כל מה שקורה לכלל ישראל בגלות, זה לא שהוא תקוע בהמתנה לגאולה. כל מאי דעביד רחמנא לטב עביד. כל חלק של הגלות, זה חלק חשוב בתכנית האלוקית של הגאולה והישועה. אי אפשר לוותר עליו. כך גם כל מה שקורה לכל אדם פרטי, הכל מתוכנן מלמעלה והכל הכרחי שיקרה בדיוק כך בדוקא.

יש בתפילה ברכות שמתייחסות לגאולה השלימה, כמו קיבוץ גלויות, בנין ירושלים, צמח דוד, השבת העבודה. אבל ברכת "ראה בעניינו" היא על הגאולה שבתוך הגלות. הקב"ה גואל ישראל כל הזמן. כך מבואר ברש"י במס' מגילה. גם לפני הישועה הסופית, יש כל הזמן ישועות בדרך. וגם להם צריך לצפות. כלומר להבין שכל דבר הנראה קושי או בעיה, הוא למעשה משהו שפותר בעיות. מתקן תיקונים שונים.

מסופר על כמה גדולי עולם שהבטיחו שאחר פטירתם הם לא יתנו כביכול מנוח למעלה עד שיקרבו את הגאולה. ואחר כך באו בחלום לתלמידיהם ואמרו להם שלמעלה בעולם האמת רואים כמה הכל טוב, ולא שייך בכלל לבקש לקצר ולזרו. רק כאן שייך ורצוי להתפלל על קירוב הגאולה.

אילו היינו יכולים ללכת לרב גדול שיתן לנו תכנית עבודה מה לעשות כדי להשלים את האישיות שלנו, להביא את הנפש והנשמה שלנו שיגיעו לידי שלימות, הרי היינו נותנים בעד זה את כל אשר לנו. וזה לגמרי לא מציאותי בכח אנוש לתת תכנית כזו. אבל למעשה אנחנו מקבלים תכנית כזו חינם אין כסף, מהקב"ה שיודע עלינו הכל משרש הוייתנו ועד סוף כל הדורות, יש לו את כל הנתונים האפשריים, והוא מכין לנו בחיים תכנית מופלאה. התכנית היא מה שקורה לנו. בכל תחומי הבריאות והממון והחברה והמשפחה וכו' וכו'. רק ללא התבוננות עינינו סגורות מלראות שאנחנו בתוך תכנית מושלמת שכזו.

רבי שמעון שלום מאמשינוב אמר בדרך צחות שזה ענינה של שבת חזון, לחזות עוד קודם הגאולה. ותחזינה עינינו בשוכך לציון. הקב"ה כביכול כל הזמן שב לציון. בכל רגע הוא שב עוד קצת לכיוון ציון. אנו מבקשים שיפתח את עינינו לחזות זאת. שענינו תחזינה איך כל הזמן הוא שב לציון.

עד כאן הגדרנו מה זו ציפייה לישועה במובנה היותר רחב. לא רק אמונה ואפילו ציפייה שיום יבוא והכל יהיה בסדר. אלא התחושה העמוקה שכבר עכשיו הכל חלק מהדרך לישועה הסופית. הן לכלל והן לפרט. הן בענין הישועה הסופית והן בענין הישועות שבתוך הגלות. אבל עדיין עלינו להבין מדוע זה כל כך חשוב ויסודי.



ציפייה לישועה - משמעות הגלות והגדרתה

כבר עמדנו על כך שציפייה לישועה היא הרבה מעבר לאמונה. גם האמונה הבסיסית בעצמה, לא שייך לשרוד בלעדיה. בפיו של החפץ חיים היה שגור, "בלי אמונה אין תשובות, עם אמונה אין כלל שאלות". אנו רואים אנשים ללא אמונה רח"ל איך הם מתפרקים לגמרי בבוא עליהם אסונות. ולהבדיל איזה חוסן יש ליהודים בעלי אמונה בעת צרה. אנו רואים מדי פעם מקרים כאלו. אסונות שיכולים להוציא אדם מדעתו, וכשחלילה זה קורה אצל אנשים בעלי אמונה חזקה, זה מפעם לשמוע איך הם חושבים, מדברים ומתנהגים.

אבל עדיין אין די בכך כדי להחזיק מעמד בגלות קשה שכזו. המצפה לישועה עולה דרגה. הוא לא רק מאמין שהכל מלמעלה. הוא מוסיף להאמין שהכל עם חשבון והכל מוביל לישועתו. זה נותן "משמעות" לכל הסבל. ללא זה הסבל הוא חסר משמעות ועל כן מעבר ליכולת לסבול אותו.

היה יהודי שנפטר לפני כמה שנים (קראו לו ו. פרנקל) שהיה בצעירותו במחנה השמדה נאצי. הוא שם לב שחלק שורדים וחלק מיד מתמוטטים. הוא עקב אחרי זה ביסודיות, וראה שזה לא תלוי בחוסן גופני ולא בתזונה או בסוג העבודה. לאחר תצפיות רבות הוא גילה שזה תלוי האם הם חיים עם משמעות לחייהם. אחרי השואה הוא סיים את המחקרים הללו וחיבר ספר שנקרא "האדם מחפש משמעות". ואחר כך עוד עשרות ספרים. הוא השפיע על כל הטיפול בבעיות נפש בכל העולם. אין היום כמעט מי שמתפל בענייני נפש ורגש בלא שבלול בזה חלק מהכלים שגלמדו בזכותו.

ננסה להמחיש זאת. אדם נאלץ לעבור ניתוח לצורך רפואי. הוא צריך לסבול כאבים עזים תקופה מסויימת ועוד תקופה לשכב במנוחה באפס מעשה וכדומה. זה מאד קשה אבל הוא מצליח. אם יציעו לו לעבור את אותו ניתוח ללא סיבה, לא יהיו לו כוחות לעמוד בזה. הוא באמת לא יהיה מסוגל בשום אופן לעבור את הכאבים וכו'. כשהוא עבר ניתוח לצורך הצלת בריאותו או תפקודו, היתה לזה משמעות וזה נתן לו כוחות.

אדם נושא משא כבד מאד, אבל הוא יודע לשם איזו מטרה הוא נושא זאת. איכשהו הוא מצליח. אם יביאו לו משא באותו משקל בדיוק ויגידו לו לסחוב בלא שהוא יידע מה הטעם לסחיבה הזו, הוא ממש לא יהא מסוגל פיזית לעמוד בזה. הוא יקרוס.

אדם שבדרך כלל הוא מפונק ומסודר מאד, שלא יעלה על דעתו שהוא יכול להסתדר בלי הצרכים שלו, יכול להמתין בשדה כמה ימים ללא תנאים מינימליים של מחיה, כשהוא ממתין למשהו מאד חשוב לו. פתאום הוא לא מפונק. המתבונן יראה שכמעט כל כאב או השפלה או מאמץ מכל סוג שהוא, ניתן לעמוד בו כשזה בעל משמעות.

הציפייה לישועה היא זאת שנותנת משמעות לגלות. אחרת כל הגלות הנוראה והארוכה הזו חסרת משמעות. ולא ניתן לעמוד בה ובכל מה שהיא כוללת.

בתקופה זו של האבילות על ירושלים יש את סגולת הזמן לרכוש את ההבנה הזו של ציפייה לישועה. הרי זה כל עניינה של האבילות על ירושלים. לשם מה לבכות על חלב שנשפך. כל הענין הוא כדי לזכור מה חסר. ולצפות לישועה. להבין שאנחנו בדרך שמובילה אל הגאולה.

בדרך דרוש ניתן לומר ביאור במה שקוראים בתורה בתקופה הזו, משה אומר לכלל ישראל 'ובדבר הזה אינכם מאמינים כי ה' הולך עמכם לנחותכם הדרך בעמוד אש וענן לתור לכם מקום לחנותכם' וכו'. הרי מדברים עם דור שמוקף בענני כבוד המיישרים להם את הדרך, הענן מסתלק מעל המשכן כשצריך לזוז ועוצר כשצריך לחנות, כל יום יורד להם מן, הבאר מתגלגלת איתם וכו'. מה שייך שלא מאמינים. אלא אומר להם משה בטח אתם מאמינים שהכל יד ה' והשגחתו, אבל אתם לא מספיק מאמינים שכל פרט בדרך עצמה ובחנייה, באור ובערפל, הכל זה חלק מתהליך מתקן ומרפא. אתם אולי חושבים שאתה פשוט תקועים במדבר ללא תכלית עד בוא הזמן.

ולא זו בלבד שהציפייה לגאולה נותנת משמעות לגלות. היא גם מגדירה את המצב. האם אנו במצב של חורבן או אנו במצב של תהליכי גאולה. זה באמת תלוי בכך האם אנו מצפים לישועה. כל עוד יש תקווה, זה מצב זמני, זה לא חורבן. זה כבר באמצע להיבנות. החורבן האמיתי הוא הייאוש מהתקווה. כשחלילה אפסה תקווה וציפייה לישועה, אז בעצם קורה החורבן. לכלל ולפרט.

ידוע המעשה עם גוי אחד שראה יהודים בוכים בתשעה באב. כשהסבירו לו שזה על בית שנחרב לפני אלפיים שנה, הוא אמר מיד שאם זה כך, הם עוד יחזרו לכל מה שהיה להם. עם שאיבד את הציפייה למה שהיה לו, הוא יתבולל בשכניו וישכח הכל. עם ישראל נשאר מחובר לעברו ומצפה לו, זה עם חי עם שרשים שישבו ויצמיחו אילן גדול ומפואר.



ציפייה לישועה – המפתח לחיי חכמה ודעת

ומכיון שהציפייה לישועה היא הנותנת שלא נמצאים במשבר אלא בתהליכי תיקון. ומכיון שכך זה גם בנוגע לכל יחיד עם הישועה שהוא זקוק לה עוד בתוך הגולה, נוכל להבין מדוע חיי קדושה וטהרה באים אחרי ציפית לישועה. כשאדם חי עם משמעות של תיקון, הכל זה אלקות. השכינה שרויה בכל פרט בחיינו. זה הפתח לחיי חכמה של קדושה וקירבת אלוים. עם משמעות כזו, הכל רוחני. אין חומר בכלל. לכן זה גם השער לחיי דעת וטהרה של זיכרון אחר זיכרון.

אלו דברים עמוקים שאולי לא ממש שייכים לנו, אבל אפשר כבר לראות שזה מה שמצפה בהמשך הדרך. כשמבינים שמאתו לא תצא הרעות, שהכל בעצם טוב, אולי כואב לפעמים אבל טוב מוחלט, כל כישלון לכאורה הופך לקרש קפיצה. [לבעלי תשובה יש מבחינה מסוימת יותר קרשי קפיצה מאשר לצדיקים גמורים. לכן הם יכולים לעמוד במקום שאחרים לא יכולים להגיע לשם].

העולם הוא נוח התלאות. באים לכאן כדי לעבור קשיים. רוב האנשים האיכותיים בעולם עברו בדרך כלל יותר מהמוצק. חז"ל המשילו זאת ליוצר שמקיש דוקא על הכלים החזקים. יש אנשים שמתרסקים לגמרי רח"ל בעבור עליהם גלי הקשיים והצרות. ולעומתם יש אנשים ואף משפחות שלמות שנבנים לאנשי מעלה ממש בדוקא כתוצאה מהקשיים. ההבדל נעוץ ביסוד הזה. אלו שלא השכילו לראות את המשמעות, נשברו. אלו שעברו הכל עם ההבנה ש"כל משברך וגליך עלי עברו", שאם זה מאתו זה בהכרח טוב ובונה, אלו הפכו את הקשיים להיכי תימצא לעלייה בכל המובנים. לפעמים "בעיה" אחת בכוחה לבנות משפחה שלימה ואף יותר. כשהסביבה רואה איך מתמודדת משפחה איכותית, כל הסביבה נבנית מכך.

יהי רצון שנוכח בקרוב ממש לקיום הציפייה ולירושלים עירך ברחמים תשוב, ותחזינה עיננו, כפשוטו, בשוכך לציון ברחמים רבים, וגאלנו גאולה שלימה במהרה. אמן.



אוצר אורח חיים

כניסה בטלית לבית הכסא ♦ תגובה למאמר בעניין איסור חיבור סידור לבני
נח והפעתו ♦ רביעית יין ופת הבאה בכסנין – האם עולים לקידוש במקום
סעודה

הרב יואל שילה

כניסה בטלית לבית הכסא

פתיחה

מנהג העולם: העולם נוהגים שלא להכנס בטלית של מצוה ובקיטל לבית הכסא, ואם יראו מי שיכנס בהם לבית הכסא יעירו לו שמן הסתם שכח ונכנס, ולעומת זאת רגילים להכנס בטלית קטן לבית הכסא בלי פקפוק. ויש להבין את פשר החילוק, וכיצד ראוי לנהוג.



הפסק באמצע מצוה

המושכל ראשון - ההפסק מחייב ברכה: המושכל ראשון הוא שכאשר מפסיקים באמצע מצוה ולאחר מכן חוזרים אליה - יש לברך עליה בשנית, מאחר וההפסק גורם שתחשב כמצוה חדשה, אלא אם כן ההפסק לא היה מוחלט - שאז ניתן לראות את המצוה המחולקת כמצוה אחת, וכן מצאנו מפורש לגבי תפילין [תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן - דברי רבי, וחכמים אומרים אינו מברך אלא שחרית בלבד... ורבא אמר הלכתא כרבנן, אמר רב מרי ברה דבת שמואל חזינא ליה לרבא דלא עביד כשמעתיה, אלא מקדים וקאי ועייל לבית הכסא ונפיק ומשי ידיה ומנח תפילין ומברך, וכי איצטריך זימנא אחרינא עייל לבית הכסא ונפיק ומשי ידיה ומנח תפילין ומברך] (סוכה מ"ו.) וסוכה [אמר רב יהודה אמר שמואל... סוכה יום אחד (סוכה מ"ה:), וראה בתוס' (ד"ה אחד) שכוונת הגמרא שלגבי סוכה "כל אימת דנכנס לה... ואפילו עשר פעמים ביום מברך אכל אחת ואחת"]. ממילא ההנהגה הפשוטה היתה צריכה להיות שכשמורידים את הטלית ולאחר מכן לובשים אותה בשנית - יש לברך עליה, וכן פסק הרמב"ם, וכן נקט בשו"ע (ח' י"ד) "אם פשט טליתו אפילו היה דעתו לחזור ולהתעטף בו מיד - צריך לברך", וכן דעת הגר"א (ח' כ"ח).

טור - מועילה כוונה: הטור (ס' ח') הסתפק האם מה שמברך לאחר שמחזיר למקומן תפילין שזוהו הוא רק כשזוהו שלא מדעתו, או גם כשהזיון והחזירן, ובשל כך הסתפק האם לברך שנית כשפשט טליתו על דעת ללבושו מיד, כגון כשפשטה ע"מ להכנס לביהכ"ס מתוך מטרה לחזור וללבושה מיד, וכתב שדעתו נוטה שלא יברך. הב"י כתב שלא יודע מה עלה על דעת הטור להסתפק בזה, שהרי רבא חזר וברך על התפילין אף שהסירם על דעת לחזור ללבושם מיד, וכ"כ בשם כמה ראשונים, וכ"פ בשו"ע (ח' י"ד-ט"ו) לברך הן כשפשט ע"מ ללבושה והן כשנפלה מעליו. אמנם, הד"מ (ח' ו') יישב את הטור, וחידש חילוק בין תפילין לציצית, שמה שרבא בירך שנית על התפילין - כי בבית הכסא אסור בתפילין, וממילא ההפסק אינו תלוי בדעתו, משא"כ בציצית מותר בביהכ"ס, ומאחר ואינו חייב להסירן - לכן ההסרה לא נחשבת כהפסק.

נמוק"י - נפל גרע מהסיר בכוונה: אף שלטור היה פשוט שהסרה ללא כוונה מהווה הפסק יותר מאשר כשהסיר בכוונה - אך לנמוק"י (הל' קטנות ציצית עמוד 23) ותר"י (ברכות עמוד 11 ואמר)

היה פשוט להיפך, שיש יותר סברא לפוטרו מברכה כשהטלית נפלה מעליו - כי לא התכוין להפסיק במצוה, מאשר בהסירה על מנת ללובשה. אלא שנחלקו למעשה האם לברך כשהטלית נפלה: תר"י כתבו בשם רבינו יונה שלמעשה יש לברך אף בנפל, והנמוק"י בשם רבינו יונה פטר מברכה אף למעשה. לפי סברתם למאי דקיי"ל דאינו מברך בהסיר את הטלית - גם בנפלה אין לחזור ולברך (וכ"כ בילקו"י ציצית י"ג). המ"ב לגבי טלית נקט (ח' ל"ז) שאין לברך כשהסירה בכוונה ללובשה שנית, אך בנפלה מעליו כתב (ח' ל"ט-מ"א) שיברך, ואילו לגבי תפילין כתב (כ"ה מ"ד) בשם החי אדם שהמברך לא הפסיד אף כשהתפילין נשטמו בשעת התפילה, אך סיים בשם הפמ"ג שלמעט בברכות עדיף.

תמיהה: אילו היינו נוקטים כדבר פשוט שיש לחזור ולברך על הטלית לאחר היציאה מבית הכסא - הרי שההנהגה הרווחת היתה יכולה להיות שיברכו על הטלית בשנית, אולם מאחר ומקובל אצלנו לחשוש לדברי הטור שכשכוונתו היתה לחזור וללובשה אינו חוזר לברך, לכן עדיין יש להבין מדוע כלל מסירים את הטלית בעת הכניסה לבית הכסא, ובכך גורמים שלפי פשטות הסוגיא והראשונים מקיימים את המצוה ללא ברכה, דבר שאין לעשותו לכתחילה [ב"מ קי"ד: 'מנין לערום שלא יתרום? דכתיב ולא יראה בך ערות דבר', כלומר מאחר וערום אסור לברך - לכן לא יתרום כי מפסיד את אפשרות הברכה, (שו"ע י"ד א' י') 'ערום לא ישחוט לכתחילה מפני שאינו יכול לברך'. אף שהעירוני שיש מקום לחלק בין מצוות כתרומה ושחיטה לבין ציצית - אולם ראה במ"ב (תרל"ט מ"ו) שגם לגבי סוכה ההנהגה הראויה היא לחייב עצמו בברכה 'וכתבו האחרונים דנכון הדבר לצאת גם דעת הפוסקים הראשונים ולא לישב כך בלי ברכה, וע"כ תיכף בבואו מביה"נ יברך על דבר שהוא מחמשה מינים', וממילא ה"ה לגבי ציצית היה מן הראוי שלא להכניס עצמו למצב של קיום המצוה ללא ברכה. וכן הוא בבחורים (אשכנזים) כהנים הנוטלים טלית מהנשואים כדי לעלות לדוכן לברך, ואינם מברכים עליה, וגם בעל הטלית חוזר להתעטף בה ללא ברכה - והיה עדיף שתהיה לכהנים טלית משל עצמם].



כניסה בבגד של תפילה לבית הכסא

ציצית: ההנהגה הפשוטה היא להכנס בציצית לבית הכסא (וכ"כ בט"ז כ"א ג') כי מחשיבים אותה כבגד רגיל שאין כל חשש להכנס בו לבית הכסא, וממילא ברור שמה שנוהגים שלא להכנס בטלית של מצוה לבית הכסא אינו מן הדין, ויש להבין מה מקור החומרא.

בגד של תפילה: הט"ז (כ"א ג') חידש 'בטליתות של מצוה שלנו שאינן רק להתפלל בהם - אין נכון שיכנס לבית הכסא', וכתב שאין לו ראיה לאיסור [שהרי הטור כתב (סי' ח') כדוגמא 'אם היה דעתו ללבושו מיד כגון שפשט אותו כדי ליכנס לבית הכסא' - שמשמע שפושטים את הטלית לפני הכניסה לביהכ"ס, אלא שהב"י ביאר 'לא שצריך לפשטו, שהרי כתב רבינו בסמך כ"א שמותר ליכנס בו לבית הכסא, אלא מיירי כגון שהוא מעוטף באופן שאינו יכול לעשות צרכיו עד שיפשט טליתו' (יש להבין מה ראו המח"ש והפמ"ג משב"ז כ"א ג' להוסיף על דברי הט"ז 'טלית המיוחד לתפלה כעין שלנו אסור לכנס לבית הכסא, וגם במ"ב ח' ל"ז רק כתב '...משא"כ בטלית דמדינא אינו אסור, רק דאינו נכון לעשות כן')]] אבל אינו דרך ארץ [שהרי 'בגדים שבישל בהן קדירה לרבו אל

ימזוג בהם את הכוס, וק"ו להאי מילתא שמיוחד לדבר קדושה דוקא', ועוד כתב הט"ז שצריך שיפשוטו הקיטל כשהולך לבית הכסא ליפנות. גם בלקט יושר (או"ח א' עמ' ו') כתב 'וכשהלך (בעל תה"ד) מביהכ"נ לבית הכסא חולץ טליתו ולא הארבע כנפות'.

עשיית צרכים קטנים: כתב ערוך השלחן (כ"א ו') שנכון להקפיד לפשוט את הטלית גם בעת יציאתו לקטנים, ושכן נוהגים, ויתכן שזה המקור של העולם הנוהגים להסיר את הטלית לפני הכניסה לבית הכסא אף כשמתעדים לעשות צרכים קטנים. אמנם, המטה אפרים (סי' תר"י אות י"ב) כתב שמותר אף להשתין בקיטל בביהכ"ס קבוע ובישיבה, שכתב 'מי שצריך לילך לביהכ"ס לפנות - לא ילך לבוש בקיטל, וצריך לפשוטו מעליו מאחר שהוא בגד מיוחד לתפלה, אבל אם אין צריך לגדולים רק לקטנים להשתין לבד - נראה שמותר, ואף אם נכנס לביהכ"ס קבוע להשתין מיושב - א"צ לפשוטו' [ועי' תו"י יומא כ"ט בסופו - שיכול לאחוז ס"ת בשעה שמטיל מים]. הדרך החיים (סי' דין מה לעשות בציצית שנפסקו, אות ג') כתב 'בטלית גדול אסור ליכנס לבית הכסא, וכן בקיטל' אין ליכנס לבית הכסא, אבל לקטנים ליכא איסורא' אלא שהרב שריה דבליצקי זצ"ל בספר זה השלחן (או"ח כ"א) סבר שיש מקום להסתפק בכוונת דה"ח האם כשכתב 'אבל לקטנים ליכא איסור' הוא המשך למה שכתב מקודם שבט"ג אסור להכנס לבית הכסא, או שכאן הוא דין חדש שאין איסור להשתין בט"ג, אך אין הכוונה למי שעושה צרכים קטנים בבית הכסא - אלא רק במקום עראי [שהרי כלפי ט"ג כתב 'אין להכנס' - משמע לביהכ"ס, וכשהתיר רק כתב 'לקטנים ליכא איסורא' ולא הוסיף 'להכנס לביהכ"ס'], ולכן כתב שבדה"ח והמ"ב לא התירו להדיא בביהכ"ס קבוע, וסיים שנראה שאין להקל כהמטה אפרים. לענ"ד אין מקום אמיתי להסתפק בכוונת הדרך החיים, שפשוט שהתיר בקטנים את מה שאסר בגדולים, כלומר להכנס לביהכ"ס. המ"ב (כ"א י"ד, ובסי' תר"י י"ח) הביא את דעת הט"ז, והוסיף שלהשתין בטלית מותר, ובשעה צ"צ ציין לדרך החיים, אך בהל' יוהכ"פ ציין ל'אחרונים', וכשהכף החיים כתב שא"צ לפשוט את הטלית כשנכנס לביהכ"ס להשתין - ציין גם את המ"ב, וממילא יש לפרש שגם כוונת המ"ב שהתיר להשתין - הוא גם בביהכ"ס, כמפורש במטה אפרים, וכ"כ גם הכף החיים (תר"י ל"ז) בשם המ"ב 'אבל אם א"צ לגדולים רק לקטנים להשתין לבד - א"צ לפשוטו מעליו אף אם נכנס לביהכ"ס קבוע, מט"א י"ב, מ"ב י"ח'. ראה בהמשך שלמעשה גם בעל 'זה השלחן' עצמו היקל כשדלת בית הכסא פתוחה - שאז דומה לעראי. אולי יש להסתפק גם בלשון הט"ז שמתחילה כתב 'אין נכון שיכנס לביהכ"ס' - משמע כל כניסה, אך לגבי קיטל כתב 'ההולכים מבה"כ [ל]ביה"כ לפנות' - משמע דוקא להתפנות (הערת הרב ערבה), ומ"מ הרי הבי"ד דחה את ראיית הט"ז מלשון הטור - שמדובר כשמוריד את הטלית 'כגון שהוא מעוטף באופן שאינו יכול לעשות צרכיו עד שיפשוט טליתו' - שמשמע שמתיישב לעשיית צרכיו, ולא מיירי כשנכנס להשתין בלבד.



בתי כסאות דיין

בתי כסאות דפרסאי, ובתי כסאות שלנו: אמנם, הבדל גדול יש בין בתי הכסאות בזמן חז"ל לבתי הכסאות המצויים אצלנו, שלגבי בתי כסאות שלהם מבואר בברכות (כ"ו.) שלא רק שאין

קורין ק"ש ומתפללין [וה"ה כל אמירת דבר שבקדושה] בבית הכסא שיש בו צואה - אלא שיש אף להרחיק ממנו ד' אמות [וכן כמלא עיניו - כשמחיצות ביהכ"ס לפניו] אף כשכעת אין בו צואה. עם זאת, גם בזמנם היו בתי כסאות שלא היה להם דין בית הכסא - 'אמר רבא הני בתי כסאי דפרסאי אע"ג דאית בהו צואה כסתומין דמו', ופירש"י 'בחפירה היו ופיהם ברחוק מן הגומא והוא בשיפוע, והרעי מתגלגל ונופל לגומא' - מבורר בהגדרה זו שאת שם ביה"כ נותנת העובדה שהרעי נשאר באותו מקום, אולם אם הרעי אינו נשאר שם אין לו דיני בית הכסא - ומותר אף להתפלל שם [כשאינן לכלוך או ריח רע]. אשר על כן, מדינא י"ל שגם בתי כסאות שלנו דינם כפרסאי שהרי הרעי אינו נשאר שם, ומקפידים לאווררם [ואינם גרף של רעי כי מקפידים לנקותם, והם עשויים מחומר שאינו בולע], אלא שהחזו"א (י"ז ד, י"א) **הסתפק אם אכן ניתן לתת להם דין בית הכסא דפרסאי מאחר והצואה מתעכבת בו מעט זמן עד ששוטפים אותה, וכתב שאין היתרו ברור וצריך להחמיר מספק. בשם הגר"י קלופט זצ"ל מפורסם שחלק על ספיקו של החזו"א, וסבר שיש לבית הכסא דידן דין בית הכסא דפרסאי דבתי כסאות דידן נקיים טובא, ומה שהצואה נחה מעט אינו סיבה להחמיר כיון שהוא על מנת לפנותה מיד ולא על מנת להניחה בשום צד קביעות [וכן ראה בבה"ל (פ"ג ד"ה הזמינו) שלא חל שם הזמנה לבית הכסא כאשר יודע בעת ההזמנה שיהיה צריך תיכף לכסות, וגם אינו גרוע ממקום שהוזמן לקבורה והניח בו את המת בפירוש על דעת לפנותו - שמותר], ומובן שכל זאת רק כאשר בית הכסא נקי כשאר חדרי הבית, ולא בשעה שיש בו לכלוך או ריח רע. שמעתי אף שיש המורים להתיר בשעת הדחק אף להתפלל שם, כגון במי שנתקע בבית הכסא בשבת ואי אפשר לפתוח את הדלת, או במי שירא מפני חבריו ורעיו המלעיגים עליו בשמירת המצוות וצריך להניח תפילין או לברך ברהמ"ז וכדומה, ובלבד שהמקום יהיה נקי כשאר חדרי הבית ולא בשעה שיש בו לכלוך או ריח רע. מ"מ אינו נראה שבתי כסאות דידן גרועים מבית כסא המשמש רק לעשיית צרכים קטנים - שמותר מדינא להכנס אליו בתפילין.**

החומרא נעשית קולא: אף אם נחוש לספק החזו"א שמא עדיין דינם כביהכ"ס גמור [דלא כהכרעת הגר"י קלופט] - מסתבר שאין זאת אלא כשהחשש הוא לאיסור תורה כגון תפילה או הרהור תורה שם, אולם בדבר שגם בבית הכסא רגיל אין בו איסור תורה, ובפרט בדבר שאינו אלא מנהג דרך ארץ - נראה שא"צ לחוש בבית הכסא דידן, ולא נצריך להסיר את הקיטל לפני הכניסה אליו, שהרי מעיקר הדין מותר אף להתפלל שם, וכ"ש שאין להחמיר שלא להכנס לשם בקיטל. ובפרט, בטלית של מצוה, שהסרתה תחייב אותו לברך כשילבשנה מחדש - אינו ראוי 'להחמיר' שלא להכנס בה לבית הכסא דפרסאי, שהרי החומרא להסירה תגרור קולא ללובשה ללא ברכה [מחשש לדעת הטור שאין לברך על לבישת טלית לאחר שהוסרה], ואין ראוי לנהוג בחומרא שמביאה לידי קולא. אף שבלקט יושר (או"ח א' עמ' ו') כתב שרבו תה"ד 'וכשהלך מביהכ"נ לבית הכסא חולץ טליתו ולא הארבע כנפות', אך הוסיף שהיה מברך לאחר שחזר ולבשם [והוכרנו כשרוצה לחלוץ הארבע כנפות שלו, כגון כשהלך לישן בצהרים היה חולץ קודם והולך אח"כ לביהכ"ס], וכשחזר לבית הכנסת היה מברך על טליתו משום דהפסיק' - שמוכח או שסבר שאף לדעת הטור ההליכה מביהכ"נ לביהכ"ס היא הפסק רציני המחייב ברכה כשיתעטף שנית, או שסבר כדעת הרמב"ם, שמברכים בכל לבישה.

מנחת יצחק: אחר כתבי ראיתי בשו"ת מנחת יצחק (א' ס') שנטה להקל מעיקר הדין בבתי כסאות דידן [מטעמים אלו: א. דומה לבתי כסאי דפרסאי, ובשו"ת ארץ צבי (ק"י-ק"א) הקיל אף כששוהים עד שמדיחים את המים. ב. מדין גרף של רעי - דמועילה הדחה לחרסינה שהדרך להדיחה, כמו לזכוכית. ג. שהחדר אינו מיוחד רק לביהכ"ס אלא גם לרחיצת הפנים והידים. ד. הסתייע מהבה"ל (פ"ג ב') שאין דין ביהכ"ס כאשר בעת ההזמנה היה יודע שיצטרך תיכף לכסות הצואה, אף שמונחת שם זמן מה. ה. אף שרק בביהכ"ס שבקרונ מיקל גם למעשה, ובביהכ"ס שבבית קשה להקל למעשה - ה"מ לענין דברים שבקדושה, אבל להצריך נט"י ליוצא מביהכ"ס והוא בשעה"ד והוא במקום שאי אפשר לו בענין אחר - פשוט להתיר], ומסתבר שק"ו שיש להתיר כלפי נידון של כניסה בקיטל וטלית.

כיצד ראוי לנהוג

כיצד ראוי לנהוג: נתבאר שבבתי הכסא דידן אין חשש להכנס אליהם בקיטל [וכ"ש לפי מה שאנו לובשים את הקיטל גם בליל הסדר, ולכן יתכן לומר שאינו בגד המיוחד לתפילה (כ"כ בספר מאיר עוז, בשם מרן הגר"ק שליט"א)], וכ"ש שאינו ראוי לפשוט את הטלית לפני הכניסה אליהם, וכ"ש שאין להסירה אם רק מתעתד להטיל מים, והחומרא בזה מביאה לקולא של לבישת הטלית ללא ברכה. נראה פשוט שאין חשש להכנס לביהכ"ס דידן גם בציצית הנלבשת מעל הבגדים שהרי אינה בגד המיוחד לתפילה, אף שהט"ז רק כתב 'הטלית קטן שלובשים תחת הבגד שאנו נוהגים בו - בזה ודאי מותר להכנס לצרכיו כיון שהוא מכוסה' [וכן התיר הפמ"ג (משב"ז כ"א ג') אף בבתי הכסא שלהם].

מעשה רב: העידו לי שכך היה נוהג הרב שך זצ"ל להיכנס בטלית לביהכ"ס. וכן ראיתי פוסק חשוב מרכסים שליט"א נכנס בטלית לביהכ"ס. בספר ארחות רבינו (ח"ב הל' יו"כ י"ד) כתב לגבי הנהגות הקה"י ביוהכ"פ בשנת תשכ"ו 'נכנס עם הקיטל' והגרטל לבית הכסא לקטנים'. וכן סיפרו לי שהגר"ד יפה זצ"ל היה נכנס בקיטל לביהכ"ס. וכן הגר"ש אויערבך זצ"ל היה נכנס כך למשתנה פתוחה ללא מחיצות. וכן הגר"ש דבליצקי היה נכנס לביהכ"ס בטלית ותפילין של יד מכוסה - כשמקפיד שהדלת תשאר פתוחה מעט [ולעתים הניח את כף רגלו לפני הדלת - שלא תוכל להסגור], שאז דומה לביהכ"ס עראי כי אינו ראוי להתפנות שם כך [בעדות אחרת הוא הסביר שבזקנותו אין לו כח להוריד את הטלית, ובעדות אחרת עשה כך גם לפני זקנותו כדי ללמד שכן הדין, וסבר שהיכן שאין חשש שיבוא לעשות צרכים גדולים מותר ואפילו רצוי שלא לחלוץ התפילין, כפי הדעה הפשוטה במרן (דלא כהרמב"ם תפילין ד' י"ח - שאין נכנסים בתפילין לביהכ"ס עראי)].

לא בפני רבים: אמנם, מאחר ובדרך כלל הנוהג כן עלול להחשד בולזול במצוות - לכן ראוי שלא לנהוג כן בפני רבים אלא בבית או במקום שמכירים אותו שהוא ירא שמים ולא קל דעת במצוות, וממילא אם מאן דהו יתפלא על הנהגתו - ישאל אותו ויקבל הסבר, או שידון אותו לזכות.

הרב פנחס בן אהרון

תגובה למאמר בעניין איסור חיבור סידור לבני נח והפצתו מאת הגאון רבי יואל שוורץ שליט"א

בקובץ האוצר (סיון ה'תשע"ט) כתב הרב אלחנן פרינץ שאין לסדר ולהפיץ סידור תפילה לגויים. והנה מו"ר הגאון רבי יואל שוורץ שליט"א עשה מעשה בזה, וסידר סדר תפילה לבני נח (נדפס בשם 'סידור תפילה לבני נח' ונדפס גם בסוף ספרו 'ואתם עדי').

והנה הצעתי את הדברים לפני מו"ר, שעיינ בדברים והעיר והשיג עליהם, ורשמתי את עיקרי טענותי מפיו והוא עבר על הדברים והרשה להעלותם על הכתב במסגרת זו.



הנה יש להקדים שאמנם לא מצינו שהקדמונים עסקו בענין זה, והסיבה לכך מכיון שלא היה שייך כן מחמת המציאות, שהיו תחת שלטון הגויים והיה סכנה בדבר, ואף הגויים מצידם לא התעניינו במיוחד. אמנם, הנה אנחנו כעת בזמן שנתקיים בנו דברי הנביא (עמוס ח, יא) "הנה ימים באים נאום ה' אלוקים והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע דבר ה'", ובכל העולם יש צמא לדבר ה', לכן יש התעניינות מצד הגויים (ואף יש גויים השומרים על ז' מצוות בני נח שעשו מעצמם סידור תפילה לה')^(א). ומאידך, אין היום סכנה מצד האומות.

ראשית, הנה גם הרב הכותב מביא מהקדמונים שבני נח חייבים בתפילה לה', ואם כן הרי מצוה ללמדם, כדברי התוס' בחגיגה (יג, א), וכעין דברי המהרש"א (שבת לא, א) שגוי הבא להתגיייר יש ללמדו את כל המצוות. הרי למדנו שמה שנצרך ללמוד מותר ללמדו (ומה שהביא מרבי עקיבא אייגר בשו"ת עיי"ש היטב. לכאורה הוא דן שם בעיקר מצד תלמוד תורה, אבל לא שלל שם שיתפלל. ודוק). ונראה שראוי להם להתפלל במקום מיוחד, ואף מסתבר שיש למקום כזה דין קדושה מסוים, וכעין עזרת נשים (ומפורסם)^(ב) שהמהרי"ל דיסקין היה מקפיד שלא לעבור בד' אמות שלפני ישמעאל המתפלל, שסבר שיש לזה תורת תפילה, אם כן ודאי שיש חשיבות למקום תפילה לה' אף במקום תפילתם של בני נח). והרי מצינו שאמר הנביא שלעתיד לבוא יתקיים 'כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים', וכן אומרים בתפילת 'עלינו לשבח' "וכל בני בשר יקראו בשמך... יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך... ולכבוד שמך יקר יתנו" שזו התפילה. אם כן ודאי שעלינו להשתדל ולסייע לזה. וכן היה מנהגו של אבינו הראשון - אברהם שהיה מלמד את האומות לברך ולהודות לה', וכמבואר בגמ' בסוטה י': "ויקרא שם בשם ה' א-ל-עולם, אמר ריש לקיש אל תקרי ויקרא אלא ויקריא, מלמד שהקריא אברהם אבינו לשמו של הקב"ה בפה כל עובר ושב, כיצד לאחר שאכלו ושתו עמדו לברכו, אמר להם וכי משלי אכלתם, משל אלהי עולם אכלתם הודו ושבחו וברכו למי שאמר והיה העולם".

(א). ואף זה מקרוב בשנת תשע"ו הדפיס הרב אורי שרקי סידור תפילה לבני נח בשם 'ברית עולם' בהסכמת כמה רבנים. ואף הביא בסידורו את הנוסח שכתב מו"ר.

(ב). כך הביא הגר"מ שפירא זצ"ל בשיעורו. וראה גם קובץ 'תורה ודעת' שע"י קהל עדת ירושלים גיליון 125.

והנה כתב כמה חששות בדבר. ונבוא לענות על טענותיו אחת לאחת.

א. חשש שמא יתפללו בגילוי הראש ובמקומות המטונפים:

אינו מובן מה שטוען, וכי היכן מצינו איסור לגוי לומר דברי קדושה בגילוי ראש? והלא כל עיקרו של כיסוי הראש אינו אלא דבר שנתחדש בישראל, ודאי שלא בגוי. [ואדרבה יש לדון שאולי ראוי להם להתפלל בלא כיסוי ראש, שהלא מצינו במדרש ויקרא רבה (פרשת אמור) פרשה כז "אמר ר' יצחק משל למלך ששלח פרוזדוגמא שלו למדינה מה עשו בני המדינה עמדו על רגליהם ופרעו את ראשיהם וקראוה באימה וביראה ברתת ובזיע כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל הלא פרוזדוגמ' דידי לא הטרחת עליכם ולא אמרתי אליכם שתהא קורין ק"ש לא עומדין על רגליכם ולא פורעין את ראשיכם אלא בשבתך בביתך בדרך ובשכבך ובקומך שלא חייב הקב"ה את ישראל לקרוא קר"ש בפריעת הראש", משמע שגילוי הראש מראה הכנעה וכבוד, אלא אחרי שהפך להיות סמל ליראת שמים אדרבה נתחייבנו בזה, אבל אצל הגויים אפשר שזה סמל של כבוד כלפי מעלה, וכמו שמעולם היה מקובל שכאשר נכנסים לפני מלכים גויים היו מורידים את הכובע. ויל"ע].

ולגבי הזכרת ה' במקומות המטונפים, אף שמסברא אינו ראוי שבני נח יוציאו מפיהם שם ה' במקום מטונף, מכל מקום לא מצינו שיש לו איסור בזה, ואם כן מה לנו לחשוש במקום מצוה, ובכלל למה לחשוש שיעשה כן הגוי, ומסתבר שאף הוא יבין שאין ראוי לעשות כן.

ב. הטענה כי יתכן מזה חלילה קטרוג על עם ישראל:

אינו מובן, הלא גם אם חלילה יהיה מזה קטרוג, הלא אף ביונה הנביא הקב"ה לא קיבל טענה זו וכעס עליה, ואם כן אנו אין לנו אלא לדאוג לכבוד שמים, ולא להתחשב בטענות כגון אלו.

ג. הטענה כי אין בכוחנו לקבוע נוסח:

אין זו טענה, מטרת הסידור היא לא לקבוע נוסח מחייב, אלא רק הצעה לעזור לאלו הרוצים להתפלל ואין בידם נוסח.

ד. הטענה כי באמירת תפילה ופסוקי תפילה יש בכך מצוות לימוד תורה ואיסור לגוי ללמוד תורה:

נראה, שכיון שאין מטרתם בכדי ללמוד תורה אלא בתורת תפילה אין לזה שם תורה, וקצת ראיה ממה שמצינו לגבי ברכות התורה (שו"ע מז ז' ובמשנ"ב סקט"ו ע"ש). שמי שיוצא ידי חובת ברכות התורה באמירת אהבה רבה שצריך ללמוד תורה אחרית תפילה כדי שהלימוד יחול על ברכות התורה, ואפילו באמירת קר"ש לא יוצא יד"ח לימוד תורה בשביל זה, ומוכח שמה שחייב לאומרו בשביל מצות תפילה שלא לשם לימוד תורה לא נקרא לימוד, ולכן הצריכוהו ללמוד אחרי התפילה, וה"נ בניד"ד שאין על תפילתם שם תלמוד תורה. ועיין. ומלבד זאת הנה עיקר התפילה היא פסוקי תהילים, ויש לצין את דברי הרש"ר הירש בהקדמתו לספר תהילים, המבאר כי ספר תהילים בעיקרו חובר לא רק בשביל ישראל לבדם אלא גם לתועלת כל האומות, וז"ל: "אולם אין דוד מגביל את כוונת מזמוריו לחינוכם ולהתעלותם הרוחנית והמוסרית של דורות בני

עמו בלבד, בבטחון מלא הוא מצפה לכך שמזמוריו ישפיעו על רוחן ונפשן של כל האומות, על עצמו ועל מזמוריו הוא מביט כעל משרתים ומתווכים של אותו העתיד המובטח, עתיד אשר בו ייכלו השקר והעוול מבני האדם ואשר על ידי חידוש האמונה בא-ל היחיד, ישובו שלטון האמת והמשפט והאהבה, ותבוא הישועה לארץ, זאת היא ההשפעה של המזמורים שדוד קיווה לה ואת תקוותו זו הביע במפורש, והיא מצאה את אישורה המפואר בהפצתם הפוריה של המזמורים האלה זה מאות בשנים, לא רק בכל חוגי עמו, שאצלו מהווים מזמורי התהילים עד היום את רוב בנינו ומנינו את ספר התפילות בבתי הכנסיות, אלא כמעט בין כל האומות הידועות לנו, זאת היא עדות נהדרת לרוח ה' ששרתה על המשורר בשעה ששר את השירים האלו בבטחון כזה מעבר לחוג היהודי והלאה הלא גם היום מזמורי התהילים משמשים לנפשות הדורשות את ה' דרך לעלות בהם אליו להתעלות ומביאים להם אור ונחמה כוח ומסירות נפש במעגלות חייהם עלי אדמות..."

הרי שספר תהילים מתייחד בכך שהוא ספר תפילה כללי וא"כ אין כל מניעה שגוי יתפלל מפסוקי ספר תהילים.

ה. אם יש לחשוש שמא יצא תקלה על ידי זה?

והטענה כי יש לחשוש לתקלה, שמא יבואו יהודים להתפלל בסידור זה אינה מובנת כלל ועיקר, הלא יכתבו עליו במפורש שהוא מיועד לבני נח, ולמה לנו לחשוש לחינם, ויש לנו יותר לחוש לכבוד שמים ולהרבות אמונת ה' בעולם.



מסקנת הדברים

נראה שאין איסור לחבר ולהפיץ סידור תפילה לבני נח, ואדרבה מצוה בדבר, ללמדם תפילה כדי שיבואו לאמונה ואהבת ה'.



נספח

א. אם הגוי יכול לומר 'אלוקינו':

ומה שכתב שאין הגוי יכול לומר אלוקינו, זאת מנין? הלא ה' אלוקי כל הבריות, וגם הגוי יכול לומר כי הוא מודה באלוקותו, ומתפלל אליו. ואף כי ודאי שישנה השגחה מיוחדת יותר לישראל, אבל ודאי כי יש השגחה פרטית לכל בני המין האנושי, ובפרט כשהוא מתפלל הרי הוא מכיר ומודה בהשגחת ה' הפרטית על העולם, שהוא שומע ומאזין תפילת כל פה, ואדרבה הוא מושגח יותר כאשר הוא מאמין. כמו שמצינו בקדמונים בשם מדרש (מובא בשל"ה הקדוש בשער הגדול, וראה נפש החיים ש"א פרק ז) שכתב: "ה' צילך כצלך, מה צלך אם אתה משחק לו הוא משחק לך ואם אתה בוכה הוא בוכה כנגדך... אף הקב"ה הוא ה' צלך, כשם שאתה הווה עמו הוא הווה

עמך", אם כן ודאי שהאדם מאמין בהשגחה פרטית הוא נעשה מושגח יותר, ושייך לומר אלוקינו^ג.

ב. בני נח בתפילת המוספין ובברכות התורה:

ומה שכתב שאין הגוי יכול להתפלל מוסף, משום שעיקרו של המוסף הוא על בנין בית המקדש והקרבנות, לכאורה יש לדון לא כן, שאין לגוי איסור ברכה לבטלה, וממילא כל שיש לו שבח יכול, ובפרט שכן שייך אצל גוי ענין בקשה ושבח על בית המקדש, וכדברי חז"ל במדבר רבה במדבר פרשה א: "א"ר יהושע בן לוי אלו היה אומות העולם יודעים מה היה המקדש יפה להם, קסטיות היו מקיפים אותו כדי לשומרו. שהיה יפה להם יותר משל ישראל שכן שלמה סדר תפלה, וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא, וכתוב ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי, אבל כשהוא בא אצל ישראל מה כתיב ונתת לאיש ככל דרכיו אשר תדע את לבבו, אם היה ראוי לו היה נותן לו ואם לאו לא היה נותן לו.", הרי שיש להם ענין מיוחד בבית המקדש לטובתם, ואם כן, ודאי הדבר שיכולים להתפלל עליו. וגם שייך אצלם ענין הקרבנות, כי הלא אף הגויים יכולים להקריב, וגם הקרבנות שישראל מקריבים טובה הוא להם, וכדברי חז"ל בסוכה (נה, ב): "אמר רבי יוחנן: אוי להם לגויים שאבדו ואין יודעין מה שאבדו, בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר עליהן, ועכשיו מי מכפר עליהן". וביותר, שעיקר קרבנות הפרים של סוכות היו בשביל לכפר על אומות העולם כמבואר שם בסוכה.

וכן ברכות התורה נראה שיכול לברך, כיון שהוא חייב בז' מצוות, וממילא יש לו מצוה ללומדם, ומצינו (בסנהדרין נט, א) שנכרי העוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, ומבואר בגמ' שזה כשעוסק בז' מצוות דידהו, וא"כ ודאי ששייך שיברכו ברכה על זה.

וכמו שמצינו (שו"ע או"ח מז סי"ד בביה"ל) שהטעם שנשים מברכות ברכות התורה הוא מחמת שהן חייבות ללמוד הדינים שלהם. ואף בלא זה יש לומר כיון שיש שפע בעולם בזכות התורה א"כ שפיר יכולים לברך ולהודות על התורה.



ג. עם זאת יש לציין כי בסידורו של מו"ר הג"ל כתב לברך 'ברוך אתה אלוקים' ולא כתב 'אלוקינו', אבל אמר שלא מצא מקור ברור שאינו יכול לומר 'אלוקינו'. ויל"ע.

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

רביעית יין ופת הבאה בכסנין – האם עולים לקידוש במקום סעודה

רביעית יין לקידוש במקום סעודה

ידועים דברי הטור בסי' רע"ג ס"ה שכתב בשם הגאונים "הא דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה א"צ שיגמור שם כל סעודתו אלא אפילו אכל דבר מועט 'או שתה כוס יין' שחייב עליו ברכה יצא ידי קידוש וגומר סעודתו במקום אחר, ודוקא שאכל לחם 'או שתה יין' אבל אכל פירות לא" ע"כ. וכ"פ בפשיטות השו"ע שם. והנה, כבר כתב המ"ב שם בסקכ"ה וז"ל: "ועיין בחדושי הגרע"א ובתו"ש שהוכיחו דלכמה ראשונים אינו יוצא ידי קידוש במקום וסעודה ע"י כוס יין וע"כ נראה שאין להקל בזה אלא במקום הדחק" ע"כ. וכן בספר תורת שבת (שם באות י') האריך בזה וזת"ד ובאמת לא מצאנו סעד לדברי הגאונים מן הגמרא וכו' ועוד דפשוטות התוס' והרא"ש משמע דס"ל דבעי לחם וכו' ולע"ד כיון שגם המחבר לא החליט את הדין הזה רק כתבו בשם הגאונים ולפי שלא נמצא אפילו שמץ מן הדין החדש הזה לא ברי"ף ולא ברמב"ם ולא בשאר ראשונים לכן כל יר"ש יחמיר על עצמו ויאכל לפחות במקום הקידוש כזית פת עי"ש. וכן האריך לנכון בספר בני ציון [לכטמאן] (באות י') להביא מדברי הגאונים והראשונים, וכתב שלא רק שלא נמצא בגאונים שלפנינו את דברי הטור בשם אלא אדרבה נמצא להיפך, והעלה שראוי שלא לסמוך ע"ד הטוש"ע בשם הגאונים עי"ש ב. וכעת נבאר את הדברים בעזה"י:

ז"ל ספר העתים (עמ' 195): "ונשאל ממר רב האי דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה, בעריכת שולחן לפת ומכשיריה או כל מיני מאכל וכו' והשיב סעודה זו ודאי עריכת שולחן בפת ומכשיריה ולא דבר אחר" ע"כ. ובארח"ח (דף ס"ג ע"ג): "כתב רב שר שלום גאון דיוצא אדם בקידוש שלא במקום סעודה אם טעם שום דבר מועט כדאמר טעימו מיד, ודוקא לחם אבל פירות לא" ע"כ. ובשם רב נטרונאי כתב שם: "הכין משמע דוקא נהמא דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה וכו' וכל סעודה נהמא הוא" ע"כ. ורס"ג בסידורו כתב: "וצריך לאכול בלילי שבתות אחר קידוש אפילו כזית ואם לאו לא יצא יד"ח" ע"כ. והביאוהו הריצ"ג (עמ' י"א) ובתשובות הרשב"א (סי' תשל"ד) ועוד. ומבואר להדיא מדברי הגאונים הנ"ל דדוקא לחם בעינן ולא דבר אחר, ויין בכלל דבר אחר הוא, דאינו פת.

וכן מתבאר מדברי רב עמרם גאון ועוד ראשונים בטעם הדבר שאין מבדילין במוצ"ש על הפת אולם מקדשים על הפת. כתב רע"ג בתשובה (אוה"ג פסחים עמ' 102), ומשם היא בסידורו והובא בריצ"ג (שם עמ' י"א), מפני שקידוש א"א לו שלא לסעוד, דקא אמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה, וכיון ששולחנו קבוע וסעודתו קבוע וא"א לו שלא לסעוד מקדש על הפת,

במוצ"ש כלום שולחנו קבוע ופת מתוקנת לפניו שנוטל לפת ומבדיל עליה הלכך אין מבדילין על הפת. וכתב עליו ריצ"ג ואנו סוברים שבמוצ"ש נמי שולחן קבוע והפת מצויה שכך אמרו חכמים לעולם יסדר אדם שולחנו במוצ"ש ואע"פ שא"צ אלא לכזית כדי שתהא סעודתו מתוקנת כל השבוע כולה, אלא כך תקנו אנשי כנה"ג הבדלה על הכוס דאמרינן בתחילה קבעוה בתפילה חזרו והעשירו קבעוה על הכוס וכו' וה"נ כתוב בהלכות עכ"ד. וכ"כ רשב"ם (פסחים ק"ו ע"ב) וראבי"ה (שם) כטעם ריצ"ג.

והנה, מה שהקשה ריצ"ג על רע"ג נראה שאינו קשה שאין כוונת רע"ג שבמוצ"ש אין חיוב לאכול פת, אלא כוונתו היא כמו שהסביר הב"י בס' רצ"ו^א שבשבת החיוב לאכול הוא מיד סמוך לקידוש כי אין קידוש אלא במקום סעודה ולכן הפת מענינא דקידוש היא, אבל במוצ"ש אע"פ שיש חיוב לאכול פת מ"מ אין זה מענינא דהבדלה כלל ויכול לאוכלו גם במקום אחר ולאחר זמן ולכן אין הפת מענינא דהבדלה ואין מבדילין עליה. ובוה מדויק מש"כ רע"ג שבשבת א"א שלא לסעוד שאין קידוש אלא במקום סעודה, ולא כתב דדרשינן תלתא 'היום' - דאין כוונתו להביא ראיה לעצם חיוב הסעודות אלא לקישורם לקידוש, ואם איתא שבקידוש מהני לשתות רביעית יין כדי שיעלה לקידוש במקום סעודה - עדיין קשה מדוע מקדשים על הפת, הרי זה כמו בהבדלה שבשניהם יש חובה לאכול פת ואין חובה להסמיכה לקידוש. אע"כ דס"ל שבקידוש יש חובה לאכול פת מיד לאחר הקידוש, ולכן מהני לקדש על פת.

וכן מתבאר מדברי תשובת הגאונים שהובאה באוה"ג פסחים (עמ' 97) וז"ל: "וששאלתם אם לא נודמן לו לאכול בליל שבת או שאינו יכול לאכול אם יקדש הלילה אע"פ שאין שם סעודה או ימתין עד למחר בסעודה מי אמרינן כיון דאין קידוש אלא במקום סעודה לא יקדש עד למחר או לא. כיון דכתיב וקראת לשבת עונג במקום עונג שם תהא קריאה ולא נימא כיון דחייבין אנו לקדש את השבת בכניסתו יקדש אע"פ שאין שם סעודה אלא ודאי יקדש במקום סעודה וכן הלכה" ע"כ. ומבואר שצריך לאכול סעודה בדוקא ולא מהני שישתה רביעית יין שיעלה לו לקידוש במקום סעודה, ולכן לא יקדש בלילה אם אין לו סעודה וידחה את הקידוש למחר.

וא"כ התבאר שדעת כל הגאונים הידועים והמפורסמים שעליהם אנו סומכים - דלא מהני יין לקידוש במקום סעודה, ואף אם המצא ימצא איזה גאון דס"ל כדכתב הטור בשם הגאונים - אין הוא מהגאונים המפורסמים הנ"ל ולא נסמך עליו נגד כל הגאונים הנ"ל, ומה גם שלא נמצא עד היום גאון זה דס"ל כדכתב הטור בשם הגאונים^ב.

(א). ולשונו הוא לשון הר"ן בפסחים (כ"ב ע"א) ע"ש, והוא מר' דוד (שם), וכ"כ מהר"ם חלאוה והמכתם (שם), ובברכות (פ"ח) כתב המכתם כן בשם הראב"ד, וכ"כ ריב"ב (ברכות ל"ט ע"א) באורך.

(ב). והנה נחלקו הב"י והב"ח האם לדעת הגאונים שהביא הטור סגי ברביעית יין שעליה קידש או שצריך רביעית נוספת, שלדעת הב"י סגי באותה רביעית ולדעת הב"ח צריך רביעית אחרת. ואם איתא לדברי הגאונים הנ"ל - ע"כ שהוא כדעת הב"ח וסיעתו, דהא הטור בס' רע"א סי"ג הביא שדעת הגאונים [שהם רב נטרונאי, רב עמרם, רב צמח ורב האי] שצריך לשתות רביעית לצאת יד"ח קידוש ולא סגי בכמלוא לוגמיו ע"ש, ואם איתא לדברי הב"י מאי אין קידוש אלא במקום סעודה, הלא כל קידוש חייב לשתות רביעית והוא מקום סעודה, אע"כ כדברי הב"ח. אולם, כאמור, גם ברביעית יין נוספת לא מהני לדעת הגאונים וכנ"ל.

ומעתה נעבור לדברי הראשונים:

המג"א בסי' קפ"ח (סק"ט) שהביא התו"ש בסי' רע"ג אות י"א הב"ד תר"י בברכות לדף מ"ט ע"ב, שכתב: "בשני הפעמים שחייב לקדש אחת ביום ואחת בלילה צריך שיאכל פת כדי שיהיה במקום סעודה" ע"כ. וכתבו האחרונים הנ"ל שת"י חולק ע"ד הטור בשם הגאונים, דלא מהני יין אלא פת.

וכן הוכיח הערך השולחן בסי' רע"ג מדברי התוס' והרא"ש בפסחים (ק' ע"א ד"ה ר' יוסי) שהקשו לדעת ר' יוסי שהמתחיל בסעודה מע"ש א"צ להפסיק כשקדש היום ולאחר מכן מקדש ואינו אוכל איך מהני, והלא אין קידוש אלא במקום סעודה? ותירצו שהסעודה שעשה לפני כן מועילה ע"ש. ואם איתא דמהני רביעית יין מה הקושיא – שישתה רביעית יין ויעלה לקידוש במקום סעודה, אע"כ דלא מהני.

וכן מבואר בדברי הראשונים על הרי"ף בפסחים (דף כ"ד ע"א מדפי הרי"ף). דהנה, דעת הרי"ף שם שצריך לברך על כל כוס מד' כוסות, דמשתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר. והרשב"א בתשובה מיוחסות (סי' ר"ב) הקשה מקידוש והמוציא 'דלא סגי דלא מברך המוציא', דהא אין קידוש אלא במקום סעודה, ואעפ"כ יין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון ע"ש. ואם איתא דאפשר לשתות יין ולצאת יד"ח מדין קידוש במקום סעודה לא מקשה מידי. ובאמת שהרמב"ן במלחמות עמד בקושיה זו וכתב שאין הפסקה זו קבועה עליו מצוה בתוך השתיה ע"כ. וביארו ר' דוד ומהר"ם חלאה בדף ק"ט שם, ויותר להדיא הרא"ה בחולין פ"ו, שאע"פ שחייב לאכול לחם, מ"מ יכול לשתות כל צרכו יין לפני הסעודה ובסעודה לא ישתה יין ואין ברכת המוציא קבועה 'בתוך' השתיה אלא יכולה להיות אחריה ע"ש. ומבואר בדבריהם שאף אם ישתה כל צרכו, שזה כמה רביעיות, עדיין צריך לאכול פת מדין מקום סעודה. וכ"כ עוד הרשב"א במשמרת הבית ב"ו ש"א ולא תקרא קבע של שתיה בשום מקום סעודה אלא האוכל פת וזה דבר פשוט, זכר לדבר ואקחה פת לחם וסעדו לבכם ע"כ^ג. הנה מבואר להדיא בדברי הראשונים הנ"ל שצריך לאכול לחם דוקא, ולא מהני יין.

וכ"ד הרי"ד בתוספותיו לפסחים (מהדורא תנינא ק"א ע"א), שכתב: "דאע"ג דאכלי ריפתא פורתא לית לן לקדושי אלא במקום סעודה חשובה דבעינן וקראת לשבת עונג במקום עונג שם תהא קריאה" ע"כ. ומדבריו מבואר שלא רק שצריך פת אלא שצריך שתהיה סעודה חשובה ולא רק מעט פת וכדומה, ולפי דבריו ודאי דלא מהני רביעית יין.

וכ"ה בפסקי ר' אלעזר מטרשקון (עמ' 114) וז"ל: "ומה שנסתפקת עוד מורינו במי שהוא צמא לשתות בלילי שבת מי שרי לקדש ולשתות בלא אכילה, לענ"ד פשיטא לי דלא איקרי מקום סעודה בלא אכילת פת ומי שהוא חולה או איסטניס שאינו יכול לסעוד אין יוצאין מקדוש במקום סעודה מדרבנן אא"כ יאכלו כזית פת או אחרים שאכלו שם ויקרבו במקום סעודה וכו' וכל מקום שהוזכר בתלמוד סעודה הוא מקום סעודת פת" ע"ש.

ג. וע"ע בתו"ש הנ"ל שהביא רביה מדברי הרשב"א בר"פ אלו דברים דלא ס"ל כגאונים שהביא הטור, וזה מתאים למקומות הנ"ל שהבאנו מהרשב"א.

וא"כ נמצא שדעת כל הגאונים והראשונים שלפנינו דלא מהני שתיית יין כלל בין אותה הרביעית ובין רביעית אחר לקידוש במקום סעודה, ולא נמצא מה שכתב הטור בשם הגאונים דמהני. ועוד, שאף אחד מהראשונים לא הביא שדעת הגאונים ששתיית יין עולה לקידוש במקום סעודה, ואטו רק הטור ראה גאונים אלו ושא"ר לא ראו. ואף אם ימצא איזה גאון דס"ל כן – מ"מ דעת שאר הגאונים והראשונים הנ"ל [קרוב ל 25 גאונים וראשונים] דלא מהני, וא"כ אין לסמוך על זה כלל, ואם סמך ע"ז בלילה בדרך ברכה לבטלה [ברכת מקדש השבת] וגם שתה רביעית יין ללא קידוש, ואם סמך ע"ז ביום שתה רביעית יין ללא קידוש, ואם לאחר מכן סמך ע"ז ואכל סעודת שבת ללא קידוש – נכשל באכילה ללא קידוש.

אלא שיש לדון לפ"ז האם מהני מה שנוהגים, בעיקר בשבת בבוקר לאחר תפלת מוסף, לקדש על מיני מזונות וכדומה, שלכאורה מלשונות הגאונים והראשונים הנ"ל מבואר שצריך 'פת' כדי שיעלה למקום סעודה, ויש לדון האם פת הבאה בכיסנין חשיבא פת לענין זה או לא.



פת הבאה בכיסנין אם יש עליה שם פת ואם יוצאים בה יד"ח ג' סעודות בשבת

האחרונים נחלקו בזה לג' דעות:

הרחיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' מ"ח) האריך בענין זה, והעלה שהן בליל פסח וליל סוכות, שיש בהם חובה מהתורה לאכול כזית לחם, והן בשבתות ושאר ימים טובים, אם אכל כשיעור קביעות סעודה ומברך המוציא ובהמ"ז יוצא יד"ח ואם אכל פחות מזה לא יצא יד"ח עיש"ב. וכ"כ בשו"ת זר"א (סי' כ"ח) עי"ש ועוד.

הרבה אחרונים הסכימו שבשבת ויו"ט צריך לאכול כשיעור קביעות סעודה, אבל בליל פסח וליל סוכות המצוה משוי ליה קבע ויוצא גם בכזית – כ"כ האור החיים בספרו ראשון לציון בברכות ל"ח ע"א, הנהר שלום והמגן גבורים בסי' קס"ח, מחה"ש בסי' ר"פ ורע"ד ובעוד מקומות, מעשה רוקח פ"ג מברכות ה"ט, וכ"כ סברא זו מהר"י בן נעים שהובא בכיכר לאדן בליקוטים סי' ה' [אע"פ שהוא ס"ל שיוצא גם בשבת בכזית – עי' לקמן], וכ"כ המנ"ח מצוה י' ועוד אחרונים.

הרבה אחרונים נקטו שיוצא יד"ח גם בשבת וגם בפסח בכזית פה"ב, דשם לחם עליה אע"פ שהאדם מברך עליה במ"מ. הפמ"ג בסי' קס"ח (א"א אות ט"ז) כתב בסוף דבריו העולה מזה דודאי לחם מקרי אף ביין שמן דבש וחלב לחלה, ולחם דיוצא יד"ח בשבת בכזית כבסימן קפ"ח סק"ט וסי' ר"פ [במג"א], ופסח להר"ם בד' דברים אין יוצאין דעוני בעינן ובמי פירות יוצאין דלחם הוי ואפילו לא קבע רק כזית יוצא יד"ח, והמוציא ובהמ"ז תליא בלחם שאדם קובע כדאמרן ע"כ. ובשו"ע הגר"ז (סי' קפ"ח אות י') כתב שרק אם קובע סעודה ומברך המוציא וג' ברכות יוצא יד"ח. אולם בהגהה שם כתב ששמע מהגר"ז בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה, שהרי גם בברכה מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום ע"כ. ובספר עיקרי הד"ט (סי' י"ג אות ב' [הובא בכה"ח סי' עד"ר אות כ"ד]) כתב שהוכיח בספרו שותא דינוקא סי' ס"ח שיוצא יד"ח בפה"ב אף בסעודה ראשונה ושניה, ואף אם יאכל ממנו פחות מאכילת פרס ויברך עליו במ"מ

וברכה אחת מעין ג', אבל הרב יוסף אומץ כתב וכו' ע"ש, ונראה שדעתו היא שיוצא יד"ח גם בכזית [ולא חזר בו מכח דברי הרחיד"א]. וכ"ד מהר"י בן נעים שהביא הרחיד"א בכיכר לאדן שם שיוצא יד"ח גם בשבת וגם בפסח בכזית ואף ללא הסברא שבפסח המצוה עושה את האכילה לקבע, אלא שכיון שיש שם לחם על פה"ב – גם בכזית יוצא יד"ח אע"פ שלא מברך בהמ"ז ע"ש. וכ"ד החמ"מ בסי' קס"ח למעייין בדבריו שגם בכזית יוצא יד"ח. וכ"נ דעת מאמר, שבסי' רצ"א אות ג' כתב לקמן בסי' תע"א משמע דפה"ב אע"פ שאין מברכין עליו המוציא וג"ב הוי פת, ושפיר דמי למיפק ביה ידי ג' סעודות וכן לשאר דברים שצריך פת ועי' לקמן סי' תר"מ [ולא מצאתי שם] וכו' ועי' לקמן סי' תמ"ד וצריך להתיישב עוד. וממ"ש לעיל סוסי' קפ"ח משמע דלא מקרי פת לצאת ידי חובת סעודת שבת ויו"ט והכי משמע בהדיא דברי המג"א סי' תע"א ע"כ. ובסי' תרל"ט אות ג' כתב שיש פנים לומר דפה"ב עדיף מתבשיל ומקרי פת – עי' מש"כ לעיל סי' רצ"א אות ג' ולקמן סי' תר"מ ע"כ. ונראה שנוטה יותר לזה אע"פ שעמד שבסי' קפ"ח לא משמע כן.

ונ"ל שכ"ד הב"י בסי' קס"ח סוף סט"ו גבי טרוקנין שכתב שפשט הגמ' בדף ל"ח ע"א שמר בר רב אשי לאו לאפלוגי אתא אלא לומר שאדם יוצא בו יד"ח בפסח וכו' אבל לענין ברכת המוציא ודאי דדוקא בדקדבע עליה מברכין לה ואי לא קבע לא ע"ש. ונראה מדבריו שרק לענין ברכת המוציא בעינן קביעות אבל לענין לצאת יד"ח לא בעינן קביעות ומברך מזונות ויוצא יד"ח בכזית. ובשו"ת יוסף אומץ לא כתב כן בדעת הב"י אלא אדרבה שרק אם קובע מברך המוציא ויוצא יד"ח ע"ש"ב.

אכן, נראה שזו מחלוקת ראשונים גדולה, ודעת רוב הראשונים כדעת רוב האחרונים שלא יוצאים יד"ח אם לא קבע. הנה, בסוגיא בברכות ל"ח ע"א גבי כובא דארעא איתא מר זוטרא קבע סעודתיה עליה וברך עליה המוציא ובהמ"ז. אמר מר בר אשי ואדם יוצא בה יד"ח בפסח מ"ט לחם עוני קרינן ביה ע"כ. וכתב או"ז (סי' קמ"ה) בשם ר"ח: "מר זוטרא וכו' דלענין שויא נהמא אי קבע סעודתיה עליה בתחלה מברך המוציא ולבסוף ג"ב ויוצא בה יד"ח בפסח מ"ט לחם עוני קרינן ביה, ואי לא קבע סעודתיה עליה בתחלה במ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין ג'" ע"כ. ומפורש שרק אם קובע סעודתו יוצא יד"ח בפסח, ואם לא לא. וכ"נ מראבי"ה (סי' ק"ד) שהביא את דברי מר זוטרא ומר בר רב אשי וכתב: "ואע"ג דגמרינן להו לחם לחם מהדדי בריש מסכת חלה ירולשמי ובפרק כל שעה ובפרק העומר [פי' ולענין חלה גירסת הר"ח שהביא או"ז וכן גירסת ראבי"ה שם שטרוקנין שהוא כובא דארעא פטור מחלה] – כיון דע"י קביעות נקרא לחם נפיק ביה נמי בפסח" ע"כ. ומבואר ג"כ שרק ע"י קביעות נקרא לחם, וממילא פשוט שרק אם קבע יוצא יד"ח בפסח.

אולם, בריא"ז שם מבואר שגם אם לא קבע סעודתו יוצא יד"ח בפסח, וז"ל: "חתיכת לישא קטנה הנאפת ע"ג קרקע חייבת בחלה ואדם יוצא בה יד"ח בפסח משום מצה ומי שקובע סעודתו עליה מברך עליה המוציא ובהמ"ז ומי שאינו קובע סעודתו מברך עליה מזונות ומעין ג'" ע"כ. ומבואר שיוצא יד"ח בין אם קבע ובין אם לא קבע, כמדויק מלשונו.

ובאמת, שזו פשטות לשון הרמב"ם בפ"ו מחו"מ (ה"ה-ו') שכתב: "מצה שלשה במי פירות יוצא בה יד"ח בפסח אבל אין לשין אותה ביין או בשמן או חלב משום לחם עוני" ע"כ. ומדסתם משמע שאף אם לשה בהרבה מי פירות, דהוה פה"ב וכמ"ש בפ"ג מברכות – אעפ"כ יוצא בה יד"ח, ומשמע אף בכזית ואף בדלא קבע. וכן בה"ו כתב שאפילו אפאה בקרקע יוצא יד"ח, ומסתימת דבריו נראה שזהו ככל מצה אחרת שאפאה בתנור או במחבת, שיוצא בה יד"ח בכזית אף שאינו קובע סעודתו עליה. ומה שכתב אח"כ שכל מצה שמברכים עליה בהמ"ז יוצאים בה יד"ח – כוונתו לאפוקי מצה של איסור, וכמו שכתבו האחרונים.

אמנם, עדיין אפשר היה לפרש דברי הרמב"ם וריא"ז שרק לענין פסח אמרו כן, שהמצוה משוי לה קבע וכמו שכתבו הרשל"צ וסיעתו. אולם, סברא זו אינה נראית כלל, דהא ענין פה"ב שקובע סעודתו עליה צריך שבפועל לחם זה יהיה הלחם העיקרי של הסעודה שלו, ואם הוא אוכל לחם אחר בסעודה אין סברא שהמצוה תחשיב את פה"ב ללחם גמור לברך המוציא בכזית. וע"כ נראה יותר בדעתם דס"ל שיש שם פת עליה ויוצאים יד"ח גם בכזית אפילו שמברכים עליו במ"מ ומעין ג'.

ובאמת, שלשון הרמב"ם בפ"ג מברכות גבי פה"ב 'אע"פ שהיא פת' מברכים עליה במ"מ. וכן גבי כובא דארעא כתב שאין עליה 'צורת פת', ומשמע שהם פת גמור ורק לגבי ברכה אין מברכים המוציא. והטעם כמ"ש הכס"מ שם (וכן בב"י בסי' קס"ח) שלא תקנו המוציא אלא ללחם שדרך בני"א לקבוע עליו סעודה עי"ש, אבל ברכת מזונות אין מפקיע ממנו שם לחם לגבי אכילת מצה ולאכילת שבת. ועוד, דהא ברכות דרבנן ומהתורה א"צ לברך לפני כלל, וכן לאחריה רק אם שבע מברך בהמ"ז אפילו בפת גמורה, וא"כ לא נראה שלצאת יד"ח תלוי בברכת המוציא ובהמ"ז.

אולם, מצאנו לכמה ראשונים דפליגי על הרמב"ם בהגדרת פה"ב וס"ל שאין עליה שם פת ולכן ברכתה מזונות. הרשב"א בברכות ל"ח ע"א דן האם הברכות משתנות לפי השיעור שלא האכילה או לא וכתב שאין משתנות אלא בשינוי המין א"נ במין אחד בשנשנתית צורתו דהו"ל כמין אחר כגון שנשתנה מחיטה לקמח ומקמח לתבשיל או לפת וכו' ופה"ב דאמר רב הונא כל שאחרים קובעים עליו סעודה וכו' דאלמא ברכות משתנות בריבוי השיעורין – לא היא דפה"ב כי לא מברכין עליה המוציא אפילו על אכילת כזית 'היינו משום דחשבינן ליה כמשתנה ממינו' ותדע לך שהרי בפת דעלמא מברכין עליה המוציא בכזית ובפה"ב לא מברכין אלא מזונות אלא דכשקובע עליו סעודה 'עשאו כפת דעלמא' וכו' והו"ל לדידיה כמי שלא נשתנה ממינו עכת"ד עי"ש. ומפורש בדבריו שפה"ב כשלא קובע סעודה עליה הוי כמין אחר, וכשקובע מברך המוציא מדין אחשביה. וצריך להוסיף שבודאי אין כוונתו לומר שאין זה פת כלל, דהא לא מועיל אחשביה לדבר שאינו פת, אלא כוונתו היא שעיקר דעתו של אדם ועיקר שם פה"ב היא על שם המתקנות והמילוי שבה, ולכן אין הלחם עצמו חשוב כלחם שעשוי להשביע ולכן לא מברכים עליו המוציא. משא"כ אם האדם קובע סעודה עליו, הרי הוא מגלה בזה בדעתו שהפת שבכסנין חשובה לו יותר מהכסנין ולכן הוא מברך עליה המוציא. אלא שיש לעיין מדברי הרשב"א בדף מ"א ע"ב גבי דברים הבאים בתוך הסעודה, שכתב ופה"ב דהיינו פרפרת דמתניתין אם באה בתוך

הסעודה אינה טעונה ברכה כלל לא לפניה ולא לאחריה וכו' וטעמא דמילתא משום דפרפרת הויא פת ואילו קבע עליה סעודה וכו' מברך המוציא וג"ב והלכך כל שבאה בתוך הסעודה דין הוא שיפטור אותה בברכת הפת אבל אם באה לאחר הסעודה טעונה ברכה לפניה משום דלאו למיזן אתיא אלא לקינוח וכו' ע"ש. ומבואר שהטעם שפה"ב נפטרת בברכת המוציא הוא משום שהיא פת, מכיוון שאילו קובע סעודה מברך המוציא. והרי בדף ל"ח כתב הרשב"א שאין ללמוד ממה שקובע סעודה, דהתם אחשביה, אבל אם לא קבע סעודה אין עליה שם פת והוה כנשתנה ממינו. ונראה שכוונת הרשב"א היא עפ"י מה שביארנו בדעתו, שאמנם האדם מברך על זה מזונות והוי כנשתנה ממינו, אולם עדיין שם פת עליה לענין זה שאם בירך המוציא שפוטור את פה"ב, דהא מהני לזה אחשביה, וכנ"ל, אבל לענין לצאת יד"ח של מצה וכדומה לא יוצא, כי אין זה פת גמור, והוי כנשתנה ממינו, ודוק.

ובאמת, שגם הרא"ה בברכות ל"ח כתב כדברי הרשב"א והוא לשיטתיה אזיל בכמה מקומות להדיא, שאין פה"ב מועילה לסעודת שבת דאין עליה שם פת. ז"ל בדף ל"ח ע"ב שאין שינוי ברכות בשיעורין וכו' והא דאמרינן לקמן בפה"ב וכו' הרי דכשהוא אוכל הרבה ממנו משתנית ברכתו לאו משום ריבוי שיעורו הוא דהא באוכל ממנו כביצה שהוא בפת שיעור חיוב בהמ"ז לדברי הכל ואפ"ה לא מיחייב בפה"ב אלא דפה"ב אין דינו כפת אלא כמאכל הבא מחמשת המינים שהכיסנין שבו וענינו מוציאין אותו מתורת פת שאין דרך בנ"א בפת כזה, וכשאדם קובע סעודתו עליו הא אחשביה ושויא פיתא עכ"ה. ולעיל בדף ל"ח ע"א גבי כובא דארעא כתב הרא"ה שהרי"ף כתב שאם קבע סעודתו מברך המוציא ואם לא מזונות עשאה רבינו ז"ל כפה"ב דאמרינן לקמן דאית ליה האי דינא והיא פת שנאפו קליות בתוכו. ומסתברא דלא דמי דהתם לאו פת הוא דהרי אשתני בכסנין ושנייה שינויא ולהכי בעינן קובע סעודתו עליו אבל הכא פת גמור הוא בין קבע סעודתיה ובין לא קבע סעודתיה חד דינא איתא ליה ודינא דפת אית ליה ומר זוטרא ל"ד אם קבע אלא ה"ה אם לא קבע מברך המוציא וכו' וכן ג"כ יוצא בזה בפסח דלחם חשוב הוא וכו' ע"ש. ומבואר ג"כ שפה"ב לאו פת היא. ובדף מ"ד גבי ברכת מעין ג' כתב ובירושלמי אמרינן דצריך להזכיר בה מעין המאורע וכו' ובגמ' דילן לא אדכרו בה כלל ואפשר דאפילו לסברא דירושלמי אם עבר ולא הזכיר יצא דדוקא בבהמ"ז אמרו דלא יצא משום דלא סגי דלא אכיל פת כדלקמן וה"ט שייך בפת ולא בשום מידי אחרנא ע"כ. ומפורש שלא יוצא יד"ח בפה"ב, וכנראה הטעם כנ"ל דליכא עליה שם פת.

ובאמת שהמאירי בדף מ"ט כתב י"מ ששבת ויו"ט דיו בפירות ואע"פ שאין בהם בהמ"ז אפשר בפירות של שבעת המינים שהן במעין ג' ולדעת תלמוד המערב שמטעין להזכיר בהם מעין המאורע. ובר"ח א"צ אף לפירות שלא נאמר בו אלא תענית הבא מצד אבל וצער ובשבת מיהא לדברי הכל טעון פת דעונג כתיב ביה ואין עונג בלא פת ע"כ. ודבריו קצ"ע, דבתחלה כתב ששבת וי"ט אפשר בפירות מז' המינים, ולבסוף כתב ששבת לכו"ע צריך פת. ואולי כוונתו היא שיש שני ענינים בשבת - לאכול ג' סעודות, ואת זה לומדים מתלתא 'היום', ובזה סגי גם בפירות מז' המינים, ועוד יש ענין של עונג שבת, שזה צריך בפת. ומ"מ מבואר מדבריו שלפי הירושלמי, שצריך להזכיר מעין המאורע בברכת מעין ג' - וכ"פ הרמב"ם, אם לא הזכיר חזרה.

וא"כ אפשר שגם לפי הרמב"ם כך הוא הדין ולשיטתו נחלק על הרא"ה. וע"ע בשלה"ג סו"פ כיצד מברכין שכתב בדעת הרמב"ם שהזכרת מעין המאורע בברכת מעין ג' היא רק בעל המחיה ולא בעל הגפן ועל הפירות, ותמה על זה מדוע ומה המקור עי"ש. ואם כי אין דיוקו מוכרח בדעת הרמב"ם, מ"מ אפשר לפי הנ"ל להבין שבמעין ג' מכיוון שיוצא יד"ח בפה"ב צריך להזכיר, וממילא חוזר אם לא הזכיר, משא"כ בפירות ויין.

אולם, עדיין יש לעיין, דהא גם במעשה קדירה צריך לברך מעין ג' ובזה ודאי שאין שם לחם ולא יוצא בזה יד"ח. ואין נראה שיהיה חילוק בין זה לבין פה"ב בענין הזכרת מעין המאורע.

ודעת בעה"מ בפסחים ס"ח ג"כ דלא מהני אלא פת, שכתב שם ויש תעניות שאדם מסיח דעתו מאכילה מחמת עסקיו בדברים אחרים או שמעביר שעתו במיני פירות ובמיני תרגימא דברים שאין טעונין ג"ב לאחריהן וכו' והיא מותרת בר"ח ובחזה"מ ואסורה בשבתות וי"ט שצריך לקבוע להם סעודה וכו' עי"ש. וכ"ה במאירי שם להדיא, שצריך לקבוע בשבת וי"ט על פת שמברכים עליה ג"ב שאין סעודה אלא בפת עי"ש. וכתב ששיטה זו נראית בעיניו עיקר, אע"פ שבשאר מקומות לא כתב כן עי"ש. ואו"ז בהלכות ע"ש סי' כ"א כתב בשם ר"א ממיץ ועיקר סעודת שבת בלחם תלוי כדגרסינן בפרק ג' שאכלו וכו' הרי משמע דלא חשיב סעודת שבת אלא מידי דשייך ביה למימר בהמ"ז שמזכיר בו של שבת ואיזו – זה לחם, דאי שאר אוכלים לא שייך בהו כ"א מעין ג' וכו' ומאחר שכך דסעודת שבת היינו לחם צריך למיכליה לתיאבון לכל בן ברית אסור למיכל אותו גרימזלי בשבת קודם סעודה משום דלא אכיל סעודת שבת לתיאבון ועושהו לא ניתן להישבון עכ"ד. וגם האו"ז, שם שנקט עפ"י רשב"ם ותשובת ר' קלונימוס שמותר לאכול גרימזלי לפני הסעודה, זהו מדין שא"צ לאכול סעודת שבת לתיאבון, אבל לא חלק על עצם דינו של הרא"ם שלא מועיל לסעודת שבת אלא פת.

נמצא שדעת ר"ח, הרא"ם, ראבי"ה, או"ז, רשב"א, רא"ה, מאירי, ועוד שלא יוצאים יד"ח אלא בפת. ומסתימת דברי רמב"ם וריא"ז נראה שיוצאים יד"ח. וכ"נ קצת מדברי הב"י בסוסי' קס"ח ובשו"ע בסי' תס"א, שיוצאים יד"ח בכובא דארעא ולא התנה שצריך לקבוע סעודה.

והנה, עיקר הקושיא לשיטת הרמב"ם וסיעתו היא מהגמ' בברכות מ"ט ששבת לא סגי דלא אכיל ור"ח סגי דלא אכיל, ופירשו הראשונים שגם בר"ח חייב לאכול ואסור להתענות אלא שלא חייב לאכול פת, משא"כ בשבת וי"ט חייב לאכול פת שמחייבת בהמ"ז ולכן חוזר. ואם סגי בפה"ב עדיין לא חייב לאכול פת שמחייבת בהמ"ז, ולא יחזור אם לא אמר רצה? ומהר"י בן נעים שהביא הרחיד"א בכיכר לאדן תירץ שכוונת הגמ' היא שבשבת חייב לאכול פת ואם יאכל כדי שביעה יתחייב בבהמ"ז מהתורה, ולכן גם אם לא אכל כדי שביעה וחייב בבהמ"ז מדרבנן, ג"כ חייב להזכיר אטו אם יאכל כדי שביעה, וה"ה גם בפה"ב אם יאכל קביעות סעודה חייב בבהמ"ז מהתורה. משא"כ בר"ח, שלא חייב לאכול פת אלא פירות, ואין מציאות להתחייב בהמ"ז מהתורה ולכן לא חוזר גם אם אכל פת עי"ש.

ויש להוסיף בזה את דעת מהר"ח או"ז בסי' ע"א ששבת קובעת לפה"ב ומברכים המוציא ובהמ"ז על כל שהוא. והביאו מהר"א אזולאי בהגהותיו על הלבוש בסי' קס"ח והובא בברכ"י שם, וכ"ד מהר"י חאגיז שהביא ברכ"י שם. ואע"פ דאנן לא קי"ל הכי, אלא אנחנו מברכים

במ"מ ומעין ג' – זהו משום סב"ל אבל מ"מ חזי לאצטרופי דהא לפי דעתם בשבת דין לחם גמור יש לזה ובודאי יוצאים בזה יד"ח של ג' סעודות אע"פ שאנו מברכים על זה במ"מ מספק [וכמו שמי שבירך בטעות על לחם גמור במ"מ ומעין ג' שיצא יד"ח סעודת שבת ה"ה הכא].

והנה מצאנו עוד ראשונים שנראה מדבריהם שלא רק בפה"ב אפשר לצאת יד"ח בג' סעודות אלא אפילו במיני תרגימא ופירות. כ"כ הרמב"ן, הרשב"א והר"ן בשבת קי"ז והמ"מ פ"ל מהלכות שבת בשם איכא מ"ד. וברשב"א שם מפורש שלהאי מ"ד בג' סעודות יכול לאכול מיני תרגימא, וכמ"ש שעה"מ פ"ו מסוכה ה"ז עי"ש.

וכ"כ שה"ל בסי' צ"ג בשם ר' ישעיה [והוא בפסקיו לסוכה כ"ז] שמדעת ר"א בסוכה, שמותר להשלים י"ד סעודות במיני תרגימא, מוכח שפרפרת ומיני תרגימא חשובים הם ואפשר לקיים בהם ג' סעודות עי"ש. אלא שמצאנו סתירות בדעת הרי"ד, דבברכות מ"ט כתב להדיא שמסוגיא דהתם מוכח שא"א לקיים בפרפרת ומיני תרגימא ג' סעודות דסעודה קבועה בעינן עי"ש. וכן בתוספותיו לפסחים ק"א ע"א כתב אין להוכיח מכאן ולהתיר לקדש בלילי שבת כשמתקבצין לשתות ולאכול פירות בלא מקום סעודה כמו שאנו נוהגים עכשיו בבית בעל הברית ואע"ג דאכלי ריפתא פורתא לית לן לקדושי אלא במקום סעודה חשובה דבעינן וקראת לשבת עונג במקום עונג שם תהא הקריאה ע"כ. ומבואר שאפילו אוכל לחם ופירות ושתייה אין זה נקרא סעודה ואין לקדש במקום כזה.

ומ"מ הרמב"ן וסיעתו הביאו מ"ד שיוצאים במיני תרגימא וכו"ל. וכתב שעה"מ שם ליישב בדוחק לדבריהם את סוגיית הגמ' בברכות מ"ט, דס"ל כדעת ר' ירוחם שהביא הב"י בסי' תי"ח שר"ח אסור בתענית רק ממגילת תענית, והאידינא שבטלה מגילת תענית מותר בתענית. ולפ"ז פירוש הגמ' הוא כפשוטו, שבר"ח אין חובה לאכול כלל, משא"כ בשבת וי"ט יש חובה לאכול [אפילו מיני תרגימא], ולכן אם אכל פת חייב לחזור אם לא הזכיר מעין המאורע, עי"ש. ויש להוסיף שכדעת רי"ז הנ"ל כ"כ ארח"ח בהלכות ר"ח בשם י"א, והוא ר"א מלוניל בספר המנהגות עי"ש. וכ"ד בעה"ט בהלכות מגילה בתחלתו עי"ש. ואפשר ליישב עוד עפ"י דעת בעה"מ והמאירי בפסחים דף ס"ח ע"ב דס"ל שר"ח אסור בתענית קבועה, אבל בתענית ע"ד מקרה שלא שם לב וכד' מותר, משא"כ בשבת וי"ט אסור גם תענית כזו, אבל אכילת פת אין ראייה מהגמ' שחייבים. וע"ע בערך השולחן בשיירי ערך בסוף הספר סי' רצ"א (במהדו"ב) שכתב ליישב שבר"ח סגי בפירות שאינם נקראים מיני תרגימא ובשבת וי"ט חייב לאכול לפחות מיני תרגימא דוקא, ולכן חוזר בבהמ"ז אף שמיני תרגימא אינם צריכים בהמ"ז עי"ש.

ומ"מ ודאי שפשט הגמ' מוכח כדעת רוב הראשונים והאחרונים שיש חיוב לאכול פת ממש ולברך בהמ"ז ולא פה"ב, וכ"ש מיני תרגימא ופירות.

ולפי האמור, נראה שבקידוש היום יש להקל לאכול פה"ב ע"י קידוש דהא יש לצרף את דעת הראב"ד בהשגות פכ"ט מהלכות שבת וסיעתו [ר' דוד, מאירי ומהר"ם חלאוה בפסחים ק"ז ע"א, וארח"ח קידוש אות ד' בשם הרז"ה] דס"ל שבקידוש היום אין איסור לאכול מיני תרגימא לפני הקידוש. ולפי דבריהם מותר לאכול פה"ב אף ללא קידוש [אם נאמר שאין עליה שם פת ולא יוצאים בה יד"ח סעודה]. ואף לדעת הרמב"ם, וסיעתו דפליגי על הראב"ד, מ"מ אפשר

כדעת קצת מהפוסקים הנ"ל דס"ל שפה"ב הוי לחם ויוצאים בה יד"ח סעודה מיהא ע"י קידוש. ויש לצרף עוד דעת מקצת מהראשונים שיוצאים יד"ח גם במיני תרגימא. וכן דעת ריא"ז בפסחים פ"י, שכתב: "ונראה בעיני שאם קידש במקום סעודה והתחיל לוכל וכבה הנר ואח"כ הלך ואכל סעודתו במקום אחר יצא בקידוש הראשון. וכן אם היה רוצה לוכל מיני מגדים בבית אחד ועוד היה רוצה לאכול עיקר סעודתו בבית אחר מקדש במקום שאוכל סעודה הראשונה לפי שכל סעודת שבת חשובה היא ואפילו סעודת עראי סעודת קבע נחשבת בשבת ויצא בקידוש הראשון ועל הסעודה השניה מברך בפה"ג ואח"כ אוכל כדרך שעשה בסעודת היום" ע"כ. ולפי דבריו מועיל קידוש גם אם אוכל מיני מגדים, אף שאת עיקר הסעודה אוכל לאחר מכן. ועל כן, בצירוף כל הנ"ל אפשר לקדש ביום ולאכול פה"ב. אולם, יש לחזור ולקדש לפני הסעודה העיקרית על הפת דהא לדעת רוב הראשונים לא יצא ידי קידוש בפה"ב. וגם לראב"ד וסיעתו מה שקידש ואכל זהו לא מדין קידוש אלא מדין אכילה לפני קידוש, וע"כ יש להחמיר בזה ולקדש שוב קודם אכילת הפת. ועי' בבה"ל שהביא דעת הגר"א במעשה רב שלא היה מקדש על יין ומיני תרגימא אלא על סעודה גמורה עי"ש. ועי' בכה"ח (סי' רע"ג סוף אות ה') שכתב בשם החס"ל שטוב לחזור ולקדש על שלחנו שיהא הקידוש במקום סעודה העיקרית אף אם אכל קודם פה"ב או שתה יין עי"ש. ולהאמור זהו יותר מ'טוב לחזור' אלא כמעט כן עיקר הדין.



סיכום

דעת כל הגאונים והראשונים שלפנינו דלא מהני יין לצאת יד"ח קביעות במקום סעודה אלא פת דוקא.

בקידוש הלילה אין לסמוך גם על פה"ב לקידוש במקום סעודה אלא על פת ממש. בקידוש היום אפשר לכתחילה לקדש ולאכול פה"ב מיד לאחר הקידוש, אולם יש לחזור ולקדש על יין לפני הסעודה העיקרית על הפת.



הערות וקושיות – אורח חיים

לווי עלי ואני פורע בחנות יקרה [תגובה] - הרב משה שמואל דיין

בס"ד. יום חמישי כ"ג אלול. 'וישבתם בטח' לפ"ק.

בחוודש הרחמים והסליחות, יבורך בכל הברכות, האי גברא העושה רבות ונצורות, להגדיל תורה ורבים לזכות, ידידי הדגול הרב הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א. מח"ס גם אני אודך ושאר ספרים.

אחדשה"ט באה"ר. הנני בזה על דבר השאלה בדין אדם שיש לו חנות קרובה לביתו, כגון מכולת או קיוסק וכיוצא בזה, ושם המצרכים עולים יקר, ויש חנות במקום מרוחק יותר, ושם המצרכים בזול, אם צריך ללכת לקנות במקום המרוחק, או שיכול לקנות במקום הקרוב לביתו, וכל הוצאותיו לכבוד השבת יחזרו אליו. ואכתוב בקצירת האומר, ויהי הקצ'ר אמיץ.

א. בביצה דף טו ע"ב איתא: "אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר בר' שמעון אמר להם הקב"ה לישראל בני לוו עלי וקדשו קדושת היום והאמינו בי ואני פורע וכו'", תני רב תחליפא אחוה דרבנאי חוזה כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יום הכפורים (כל מה שעתיד להשתכר בשנה שיהא נזון משם, קצוב לו כך וכך ישתכר בשנה זו, ויש לו ליוזר מלעשות יציאה מרובה, שלא יוסיפו לו שכר למזונות אלא מה שפסקו לו. רש"י), חוץ מהוצאות שבתות והוצאות ימים טובים והוצאות בניו לתלמוד תורה (אותה לא פסקו לו מה ישתכר לצרכה ומהיכן תבואה, אלא לפי מה שרגיל ממציאים לו לשעה או לאחר שעה. רש"י), שאם פחת פוחתין לו (כלומר ממציאין לו שכר מועט. רש"י), ואם הוסיף מוסיפין לו. ע"כ. וכתב הרמב"ם (פ"ל משבת ה"ז) וז"ל: "וכל המרבה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים, הרי זה משובח". עכ"ל.

ואני אמרתי בחפזי, דכיון שיש לאדם הבטחה שכל הוצאותיו יחזרו אליו, א"כ יכול הוא לקנות אפילו במקום יקר, וכל הוצאותיו יחזרו אליו, שהרי לי הכסף ולי הזהב נאם ה', ואין מחסור לה' מלהושיע ברב או במעט. ובפרט אם עושה כן מפני חשש ביטול תורה אם ילך לחנות הרחוקה יותר מביתו. ולכאורה יש להוכיח כן מדברי הגאון צמח צדק מניקלשבורג (סי' כח) שנשאל בדין מוכרי הדגים שייקרו את השער של הדגים, לפי שראו שהיהודים קונים דגים לכבוד שבת, ואפילו אם הדגים עולים ביוקר, ועשו הקהל הסכמה ששום אדם לא יקנה מהם

א. והנה התו' שם (ד"ה לוו) כתבו וז"ל והא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הני מילי כשאין לו לפרוע. עכ"ל. וע' בהגהות הגר"א שם. וכן נראה בדעת הרמב"ם (פ"ל משבת ה"ז), וכמבואר בב"י (סי' רמב ד"ה והא דאמר ר"ע). ע"ש. וע' בערוה"ש (שם סמ"ד). ומה יש להעיר על דברי הב"ח (שם) בדעת הטור. ובחידושי הש"ע שלי כתבתי בזה. ושמעתי באומרים לי ביישוב קרית התו', דהא דאמרין לוו עלי ואני פורע, אין בהבטחה זו שהקב"ה יפרע לו מיד, אלא שבתוך אותה שנה הקב"ה יפרע לו מה שהלווה והוציא לכבוד שבת, ולכן שפיר קאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, שהרי אם אדם בא להלוות מחבירו, צריך להחזיר לו ההלוואה בזמן קצוב, שהרי סתם ההלוואה שלשים יום, ואע"פ שהקב"ה יחזיר לו כל מה שהוציא לכבוד השבת, מ"מ אין הבטחה שזה יחזור לו קודם שיגיע זמן הפרעון, ומשום"ה אמרין עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. ונראה שכן מבואר מדברי רש"י בביצה דף טז (ד"ה חוץ מהוצאת שבתות) שכתב וז"ל אותה לא פסקו לו מה ישתכר לצרכה ומהיכן תבואה, אלא לפי מה שרגיל ממציאים לו לשעה או לאחר שעה. עכ"ל. ומשמע שאין הבטחה שמה שהוציא לכבוד שבת יחזור לו מיד, אלא לשעה או לאחר שעה.

דגים במשך שני חדשים, כדי להחזיר את השער, אם היו רשאים לעשות כן, שהרי קניית הדגים היא לכבוד שבת, ועוד שהרי כל פרנסתו של אדם קצובה לו מראש השנה ועד ראש השנה וכו', וא"כ אין פסידא אם קונים ביוקר לכבוד השבת, כיון שהקב"ה יפרע להם כל הוצאותיהם. וכתב דראשי הקהל יכולים לעמוד ולעשות תקנה שלא יקנו מהם דגים, והביא לזה ראייה מהא דתנן בכריתות דף ח מעשה שעמדו קינין בירושלים בדינר זהב (בשני זהובין, קן לדינר זהב. רש"י). אמר רבי שמעון בן גמליאל המעון הזה לא אלין הלילה עד שיהיו בדינרין, בסוף נכנס לב"ד ולמד האשה שיש עליה ה' לידות ודאות, ה' זיבות ודאות, מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים, ואין השאר עליה חובה, ועמדו קינין ביום ההוא ברבעתים. ע"כ. ופירש רש"י וז"ל: "אע"פ שהיקל על דברי תורה, עת לעשות לה' הוא, שאלמלא לא ימצאו, יחדלו מלהביא אפילו אחד, ויאכלו בקדשים בטומאת הגוף." עכ"ל. ומבואר שאפילו בדינא דאורייתא הקל, וכל שכן קניית דגים שאינו אלא לכבוד שבת². ואע"פ שכבוד שבת הוא גם מדאורייתא, מ"מ אין האדם חייב לכבד את השבת דוקא בדגים, וכדאיתא בשבת דף קיח ע"ב אפילו דבר מועט ולכבוד שבת עשאו הרי זה עונג. ומבואר שמדאורייתא מקיים הוא מצות עונג שבת בכל דבר שעושה לכבוד השבת, ולא דוקא בדגים. ולכן שפיר יכולים ראשי הקהל לעשות תקנה שלא יקנו דגים כמה שבתות, כדי שיוכלו לקיים מצות עונג שבת גם בדגים. וכתב דאין לומר דשאני גבי קינים, שאם לא יתקנו תקנה, יחדלו אח"כ לקנות אפילו אחד, ויאכלו קדשים בטומאת הגוף, וכמו שפירש רש"י שם, ולכן משום עת לעשות לה', תיקן רשב"ג שלא יהיו השאר עליה חובה. ומשא"כ לענין כבוד שבת, הרי כל הוצאותיו של אדם קצובים לו חוץ מהוצאת שבתות וימים טובים וכו', וא"כ כיון שהקב"ה פורע הכל, לא ימנעו מלקנות מחמת היוקר, ואין בזה משום עת לעשות לה'. דהא לאו מילתא היא, דכמו שאנו חוששים שלא יקנו אפילו אחד מחמת היוקר, ה"נ יש לחוש שהעניים לא יקנו לעולם דגים מחמת היוקר, כי אמנם מי שיש לו ממון מצוי להוציא, יכול להרבות

ב). אולם, לכאורה יש להעיר על דברי הצמח צדק, אמאי לא הביא ראייה לדבריו מהא דאיתא בסוכה דף לד ע"ב: "אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה רבי טרפון (להלך דקטום כשר. רש"י). ואודא שמואל לטעמיה, דאמר להו שמואל להנהו דמזבנו אסא, אשוו וזבינו (מכרו בשוה, ואל תעלו על דמיהם מפני שמבקשים מכם שלשה הדסים ושלמים. רש"י), ואי לא דרישנא לכו כרבי טרפון (דמכשר בקטומין. רש"י), מ"ט אילמא משום דמיקל, ולירוש להו כרבי עקיבא (דלא בעי אלא חד. רש"י), תלתא קטומי שכיחי, חד ולא קטום לא שכיח." ע"כ. ומבואר דשמואל אמר למוכרי ההדסים, שאם לא ימכרו את ההדסים במחיר הרגיל, יאמר שהלכה כרבי טרפון, שמכשיר הדסים קטומים. והקשו התו' שם (ד"ה ולירוש), דמאי פריך ולירוש להו כרבי עקיבא דס"ל דלא בעי אלא הדס אחד, הא באמת ס"ל כרבי טרפון. ותירצו וז"ל: "וי"ל דכל זה מן הדיוק, שבא להוכיח דשמואל לטעמיה דכרבי טרפון לא סבירא ליה, דאי מפחיד להו במידי דלא סבר כדי שימכרו בזול, היה לו להפחידם מרבי עקיבא דמיקל טפי, ודחי אדרבה מפחדי טפי מרבי טרפון, דתלתא קטומין שכיחי מחד דלא קטים, ומעולם לא תשמע דסבר כרבי טרפון." עכ"ל. ומבואר דמה שאמר להם אשוו וזבינו וכו', אינו בהכרח משום דס"ל כרבי טרפון, אלא י"ל דהיינו משום שרצה להפחידם כדי שוירידו את מחיר ההדסים. וא"כ ה"נ י"ל שיהיה מותר לראשי הקהל לתקן תקנה שלא יקנו דגים כמה שבתות, כדי שמוכרי הדגים יחזירו את מחיר הדגים למחיר הרגיל. וכ"כ הגאון מהר"ח אבולעפיא בס' חנן אלהים (תקנה ט) להוכיח מדברי הגמ' הנ"ל, דרשאים לגזור בחרם שלא יקנו דגים מהמוכרים במשך שנה או שנתיים, עד שיחזור השער למקומו. וכ"כ בתשו' ברכת רצה (סי' צד בהערה). והובאו בס' חזון עובדיה (שבת ח"א עמ' יב). ע"ש. ולכאורה יש להתפלל אמאי הצמח צדק לא הרגיש בראיה זו. [וכן העירני גיס, הרב יהודה בצרי שליט"א. מח"ס מבצרי יהודה]. ומיהו אין לומר, דשאני התם שלא מצינו שהורה כן למעשה לכל העם, אלא רק שהפחיד בזה את מוכרי ההדסים, ומשא"כ בנידון מוכרי הדגים, שרוצים לומר שרשאי הקהל להורות לכל העם שלא יאכלו דגים לעונג שבת במשך כמה שבתות. דזה אינו, כי ודאי נתכוון לעשות כן אם לא יורידו את המחירים, דאל"כ מחזי כחוכא ואיטולולא אם לא יורידו את המחירים. אולם נראה, דשאני התם דבאמת שמואל ס"ל דהלכה כרבי טרפון, ואע"פ שאין ראייה מהאי מעשה דהכי ס"ל, וכמו שפירשו התו' הנ"ל, מ"מ הרי לעיל מיניה קאמר דהכי סבירא ליה, וא"כ הרי לא נתכוין להורות נגד ההלכה. ומשא"כ בנ"ד, הרי רשאי הקהל באים לתקן תקנה שלא יקנו דגים כמה שבתות, וכולי עלמא מודו שיש מצות עונג שבת בדגים, וא"כ אין ראייה מדברי הגמ' בסוכה, שראשי הקהל רשאים לעשות כן.

בהוצאות כדי לכבד את השבת, והקב"ה יפרע לו את כל הוצאותיו, אבל עניים שאין להם ממון מצוי כדי להוציא הרבה לכבוד השבת, אינם יכולים לקנות, וכמו שאמר רבי עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, וא"כ אם הדגים יתייקרו כל כך, לא יוכלו העניים לעולם לכבד את השבת בדגים, ושפיר איכא משום עת לעשות לה'. עכת"ד. והובא בקצרה במג"א (סי' רמב סק"א). וכ"כ הגאון פרי חדש (סי' תצו במנהגים סעיף טו), והביא ראיה לזה מדברי הר"ן (ריש פ"ב דביצה). ע"ש. ומוכח דהא דאמרינן כל הוצאותיו של אדם קצובים לו חוץ מהוצאת שבתות וימים טובים וכו', היינו אף אם קונה לכבוד שבת ביותר מהשער הרגיל, דמ"מ כיון שהוציא לכבוד שבת, חוזרים לו כל הוצאותיו. אולם יש לדחות, דשאני התם שאינו יכול לקיים מצות עונג שבת בדגים, אא"כ יוציא עליהם מחיר גבוה מהרגיל, ולכן כל הוצאותיו יחזרו אליו, שהרי אין לו ברירה אלא לשלם מחיר גבוה. ומשא"כ בנ"ד, שיכול לטרוח קצת ולקנות יותר בזול, ומי יימר לן דאף בכה"ג הוצאותיו יחזרו אליו. ולכאורה אכתי יש לומר, דהתם נמי יש לחייבו לטרוח ללכת למקום אחר כדי לקנות דגים המחיר הרגיל, ואמאי יכול לקנות לפי היוקר, וכל הוצאותיו יחזרו אליו. וע"כ דלא אטרחוהו רבנן, ולכן יכול לקנות ביוקר, וכל הוצאותיו יחזרו אליו. אולם יש לדחות, דזה פשוט שאם החנות הזולה נמצאת בעיר אחרת, לא אטרחוהו לקנות משם, ולכן לא הטריחו אותם ללכת לקנות דגים בעיר אחרת במחיר הרגיל. וכן מצאתי למרן החיד"א במחזיק ברכה (או"ח סי' רמב סק"ג ד"ה וראיתי) שכתב דבנידון הרב צמח צדק, נתייקרו כל הדגים, ולכן כתב שיש לתקן שלא יקנו דגים במשך כמה שבתות. ע"ש. אבל אם קרוב אליך הדבר מאד, אלא שיש קצת טירחה בדבר, שפיר י"ל שצריך לקנות בחנות הזולה הרחוקה יותר קצת, ולא בחנות שמוכרת יקר הקרובה לביתו, שהרי אם קונה בחנות הקרובה לביתו, א"כ אינו נחשב רק הוצאות שבת, שהרי יכול לקנות את אותם מוצרים במחיר זול יותר. ואמנם נראה פשוט, שאם בחנות הרחוקה מביתו המחירים זולים מהרגיל, ואילו בחנות הקרובה לביתו הם מחירים רגילים, ודאי שהוצאותיו יחזרו אליו, שודאי אין לחייבו לטרוח כדי לקנות בזול. אבל אם רוצה לקנות בחנות שמוכרת ביותר מהשער הרגיל לכל דבר, לכאורה בכה"ג אין כל הוצאותיו חוזרות, שהרי יכול לטרוח ולקנות במחיר הרגיל. אולם מצאתי להגאון רבי נסים קרליץ שליט"א בס' חוט שני (שבת ח"א עמ' מח) שכתב שאם הטירחה ללכת למקום הרחוק תפריע לו בהכנות לשבת, הוי בכלל הוצאות שבת לקנות במקום הקרוב, אע"פ שהוא יקר יותר, ובלבד שזה כפי ממונו ויכולתו. ע"ש.

ב. המורס מכל האמור שאם המחירים בחנות הקרובה לביתו הם השער הרגיל, ובחנות הרחוקה מוכרים בפחות מהשער הרגיל, אינו צריך לטרוח לקנות בחנות הרחוקה. ואם המחירים בחנות הקרובה גבוהים מהשער הרגיל לאותם מוצרים, וכגון קיוסק וכיוצא זה, יש לו לטרוח ללכת לחנות הזולה. ומ"מ אם הטירחה ללכת לחנות הרחוקה יותר, תפריע לו בהכנות לשבת, רשאי לקנות בחנות הקרובה, וכל הוצאותיו יחזרו לו. הנלענ"ד כתבתי והיעב"א.

בברכת כתיבת וחתומה טובה בספרן של צדיקים גמורים, לו ולכל בני ביתו לאורך ימים ושנים טובות אכ"ר

משה שמואל דיין



הריגת כינים בשבת [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר

הרב עמרם קורח שאל אם היה מותר לאדם הראשון להרוג בעלי חיים בשבת מכיון שהם לא נולדו ע"י פריה ורביה, אבל נראה שאין זה קשה, כי הם נבראו בצביונם וקומתם, והוא כמו ע"י פריה ורביה, אלא השאלה היא על מכת כינים במצרים, ועיין בה"ל סימן שט"ז.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



אוצר יורה דעה

אם מותר להוסיף מיונז לקופסת טונה בלי לטבלה במקוה ♦ פולטת שכבת
זרע מהו שתסתור בזיבה ♦ בגדר מצוות ידיעת התורה ♦ השכרת ספר תורה

הרב יעקב אהרן סקוצילס

מח"ס אהל יעקב

אם מותר להוסיף מיונו לקופסת טונה בלי לטבלה במקוה

בס"ד ניסן תשע"ט

לכבוד ידידי, הגאון החשוב הנודע בכל רחבי העולם בהרבצת התורה והוראה ובספריו הנפלאים גם אני אודך וש"ס, הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מו"צ בקהילות קרעטשניף רחובות, בדבר השאלה שאחד הסתפק כשקנה קופסת שימורים של טונה ולא טבל אותו לפני כן, האם מותר לו כעת להוסיף בתוכו מיונו ולאכול ממנו ישר לפני טבילה, או שמא אם הוא רוצה לאכול ישר ממנו ומוסיף מיונו הוי שימוש חדש ואסור לפני טבילה?



תשובה

והנה לכאורה יש לדון בנידון דידן מצד ב' עניינים: א' מדוע מותר לאכול ישר מהקופסא בלי טבילה, והרי הוא לכאורה משתמש בכלי בלי טבילה. ואת"ל שמותר, איך יהיה מותר להוסיף מיונו לפני הטבילה. ושמא יש לדון בכה"ג להקל מצד הכלי עצמו, שאע"פ שהוא יכול להחזיק זמן רב, מ"מ מאחר שהוא כלי שזורקים אותו לפח, לכן אחרי שימוש אחד הוא לא מחוייב בטבילה, מכיוון שהוא לא קיבל שם כלי בכה"ג.

בענין שימוש מכלי לאכול ישר ממנו בלי לטבול אותו, הנה מסופר שהחזון איש זצ"ל לא רצה לשתות יין מבקבוק זכוכית שעשוי מגוי עד ששפך את היין לכלי אחר ואח"כ טבל את הבקבוק ושוב מלא אותו עם היין. ויש לעיין מדוע אין כן מנהג העולם.



אכילה ישירות מתוך קופסאות שימורים בלי טבילה

והנה, בשו"ת מהרי"ל דיסקין קו"א (סימן ה' אות קל"ו) כתב: "דע דהקונה כלי עם משקה אין צריך לשפוך המשקה ולהטבילו דשב ואל תעשה הוי ולא נקרא שימוש". ובספר ארחות רבינו יורה דעה הל' טבילת כלים (אות ב') הביא את דברי המהרי"ל דיסקין שם, וכתב שבעל הקהלות יעקב זצ"ל אמר שמכאן סמכו להתיר כל קופסאות השימורים מחו"ל וכן בקבוקי משקאות מחו"ל להשתמש בהם קמעא קמעא עד גמרם בלי טבילה, וביאר דחיוב טבילה הוא רק אם היהודי ממלא בכלי, שזו ההשתמשות אבל לרוקן אפילו בהרבה פעמים מה שמילא הגוי כגון שמוציא כל פעם קצת קצת הכל מקרי שימוש פעם א' ואין על זה חיוב טבילה [אמנם, הביא שם שהחזון איש החמיר בזה כנ"ל ע"י שם].

אולם עי' בשו"ת מנחת שלמה חלק ב' (סימן ס"ו אות י') שכתב דאף דלאכול מהכלי ודאי חשיב כהשתמשות, מ"מ נראה דמותר לאכול ממנו בלי טבילה מתרי טעמי, א' שבקופסא סגורה ומסוגרת אשר הדבר הסותם הוא לא רק כעין פקק, כיון דכמו שהיא סגורה אינה ראויה לשום שימוש, לכן כמו שאסור לפתוח כלי סתום בשבת אם כוונתו להשתמש אה"כ בכלי, משום טעמא דחשיב כעושה כלי בשבת, ה"ה נמי דחשיב בנידון דידן כנעשה כלי על ידי ישראל ופטור לגמרי מטבילה, אולם אין להקל מטעם זה בלבד שאין זה כל כך ברור. ב' כיון שאין מחייבין להוציא מיד את המאכל מהכלי של נכרי מסתבר דה"ה נמי שמותר לאכול מהקופסא שהרי אינו מכוין שישאר אצלו כלי סעודה שהרי מיד כשיגמור לאכול יזרקנה לאשפה, ממילא מותר שפיר לאכול ממנה שהרי גם החזקת המאכל כל הזמן בתוך הכלי גם כן חשיב השתמשות ואפילו הכי שרי מפני שלא חייבו חכמים להוציא מיד את המאכל וה"ה נמי דשרי להוציא דרך אכילה. אבל לעשות מעשה ולהעמידו על האש נראה דאם היא עדיין סגורה שרי, אבל לפתוח ולהעמיד על האש הדעת נוטה לאסור ורק מפני טעם הראשון מסופקני ואינו יודע להכריע, עכ"ד. וכעין זה מובא בשמו בספר שש"כ (פרק ט' הערה מ"ב), וכן עי' בתיקונים ומלואים שם.

ועי' בשו"ת חלקת יעקב יורה דעה (סימן מ"ג) שנשאל בענין כלים אלו אי בעי טבילה, והביא ראיה דלא בעי טבילה מדאם ישראל קנה כלי מעכו"ם וישתמש בו למלאותו בדברי מאכל ולמכרו אה"כ לעכו"ם, אינו מחויב לטבול הכלי, דזה לא הוי כלי סעודה אע"ג שמשתמש בהכלי למאכל דבשימוש זה לא מקרי כלי סעודה רק כלי אוצר, רק להקונה מקרי כלי סעודה, כיון דלקונה משמש הכלי לסעודה. ולכן בנידון דידן גם הקונה אינו מחויב וכאמור, דכיון דאין רוצה לקנותה ומשליך אותה אה"כ לאשפה, הוי כקונה כלי מעכו"ם ומלאו במאכל ומכר המאכל לאחר ומפקיר הכלי להשליכה לאשפה, דשניהם פטורין מלטבול הכלי, כמבואר בסעיף ח', וה"ה הכא.

ובהערה שם מובא לעיין בט"ז וש"ך שם סעיף ח' שחששו לשיטת האו"ה דמקרי נתחייב ביד ישראל וחייב בטבילה אם השני משתמש בו לצורך סעודה. אכן, בנידון דידן אפשר לומר כמו שפשיטא לאאמור"ר זצ"ל דבנידון דידן אינו חייב לטבול דלא מקרי כלי סעודה עבורו רק כלי אוצר, אם כן גם השני שמשתמש בו רק ככלי אוצר, לא מיבעי אם לאחר שפותח הקופסא הוא מוציא האוכל וזורק תיכף את הקופסא, אלא אפילו אם שומר חלק מהאוכל בתוך הקופסא או בקבוק וכדומה גם כן הוי ליה רק תשמיש אוצר כיון שאינו מתקן את האוכל בתוך הקופסא כמו קדירות, וגם אינו אוכל מתוך הקופסא כמו צלחות לא מקרי כלי סעודה כמו אצל הראשון, עכ"ד התשובה וההערות.

ועי' בשו"ת שרידי אש (יורה דעה סימן כ"ט) שנשאל בזה והשיב כמה דברים, א' בקופסאות כאלו אחרי שימושם זורקים אותם לפח ומסתמא אין דעת הקונה לקנות אותם אלא משתמש בהם דרך שאלה ולא דרך קניה. ב' ועוד סברא הביא דבמקום שאין שום תועלת להטבילה כגון שמשליכים אותם אה"כ אין שום תועלת וצורך להוציא אותם מידי טומאתם. ג' ועוד הוסיף דבעל נפש יחמיר על עצמו ויתכוון שלא לקנות את הקופסאות ואז הוא יוצא לכל הדעות. ד'

ובסוף דבריו הביא שם דמצא כן בשו"ת חלקת יעקב ועוד דהגאון ר' מרדכי גיפטר זצ"ל כתב לו שהמהרי"ל דיסקין כבר התיר בלי טבילה ושמח שכיון לדעתו.

ועי' בשו"ת מנחת יצחק ליקוטי תשובות (סימן ס"ח) שהביא את דברי המהרי"ל דיסקין, ומה שהביא בספר שערים מצויינים בהלכה (סימן ל"ז אות ח') בשם המהרי"ל דיסקין ראייה להקל, דהרי הכלי בטל אגב המאכל, וכדנתיא במסכת עירובין (דף כ"ז:) לגבי מעשר שני, דלוקחים יין על גב קנקנו, כלומר אע"ג דעיקר מצות מעשר שני לקנות בזה הממון גם הקנקן, מפני שבטיל עמו, והכא נמי לענין טבילה. ועל זה סומכין למעשה להורות כן, וכך מובא בעוד כמה מורי הוראה להורות כן.

והמנחת יצחק צרף עוד סברא להקל, מספר שו"ת גידולי טהרה (סימן י"ז) שכתב לענין היורות שמבשלים בהם היין שרף שמקילין להשתמש בהם בלי טבילה דאפשר לפי שאומרים האומנים שאם משהין היין שרף בכלים אלו הוא מתקלקל, אם כן לא הוי כלי תשמיש, ואע"ג דבסעיף ח' הרמ"א פסק דאפילו תשמיש ארעי אסור לעשות בלא טבילה, היינו היכא דראוי עכ"פ לתשמיש קבע, אבל הכא אינו ראוי להשתמש בו שימוש קבע.

ולכן נוהגים העולם להקל בלא טבילה. ועוד יש לומר לגבי הקופסאות הרי קודם שנפתחו לא הוי כלי, דע"כ לכמה פוסקים אסור לפתחם בשבת משום עשיית כלים, ואז כשפתחו אותן ונעשו כלי שימוש הרי הוא כבר ברשות ישראל, ואין צריך טבילה, עכ"ד.

ועי' בקונטרס קיצור הלכות טבילת כלים (סעיף י"ח) שהביא דדעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל היא דכלים שמגיעים מחו"ל עם אוכל והכלים הם מייצור של גויים, יש להקל ולהמשיך להחזיק בהם את האוכל עד גמר השימוש, והוא הדין במי שעושה קידוש ונשאר אצלו קצת יין שמותר להחזיר אותו לתוך הבקבוק שזה עדיין נחשב ככלי אחסון של האוכל הקודם, ומיהו מי שמרוקן את האוכל מהם מיד אחרי פתיחתם וטובלם תבוא עליו ברכה, והוסיף דקופסאות שימורים שהכיסוי מחובר להכלי וצריך לחתוך את הפח כדי לפותחם, אם הפתיחה נעשית על ידי יהודי, יש להטבילם בלא ברכה.

ועי' בשו"ת תשובות ונהגות חלק א' (סימן תמ"ז) שהביא דכבר דנו האחרונים בזה להקל, ואף שהחזון איש זצ"ל מטו משמו שהחמיר כשקנה כלי מתכת להוריק המשקה או מאכל ולטבול הכלי קודם שהשתמש עם הכלי. אולם יש לומר דכלי זה אינו נחשב ככלי שימוש אלא ככלי אוצר שמחזיק מה שבתוכו וכשגומרו זורקו, מיהו נראה דיש לכל אחד להחמיר בכלי מתכת ולטבול הכלי קודם שימוש, כיון דיש צד דיחזור למלאות הכלי להשתמש בו שוב, והחזון איש היה מחמיר אפילו אם לא חוזרים וממלאים אותו. ובסוף הכריע לדינא דאף שיש צדדין להקל בנס קפה לאחר שפתח שלא להוריקו, בכלי מתכת נראה דיש להחמיר, ובכלי זכוכית שחיוב הטבילה הוא דרבנן, כיון דיש צדדין להקל, יש למקל על מי לסמוך. עכ"ד.

אכן ראיתי בספר ארחות שבת (פרק י"ב הערה ו') שהביא את הנידון הנ"ל, ותמצית דבריו היא דשורש הספק הוא אם קופסאות אטומות נחשבות ככלי משום שהן משמשות ככלי איחסון, ואין גריעותא בזה שהיא אטומה וחייבת בטבילה, או שמא כיון דהקופסא אטומה ואי אפשר להגיע לאוכל לפני שפותחים אין לה שם כלי כעת, ופטור מטבילה.

והנה, החזון איש באו"ח (סימן נ"א ס"ק י"א) כתב דכל כלי שאטום מכל צד אינו כלי, ולפי זה אין צורך לטבול הכלי בכלל אחר שפתח ישראל. אך בספר טבילת כלים (פרק ד' הערה כ') מביא שהגר"ח קניבסקי שליט"א אמר בשם החזון איש דלאחר שפתח את הקופסאות שעשו נכרים צריך להוציא מתוכה את כל תכולתה, ולכן הצריך טבילה לחומרא, וצ"ע. ועיי"ש יתר אריכות בדעת החזון איש.

ועוד מצאתי בספר ישא יוסף חלק ב' (סימן כ"א) שדן בשאלה הזו, והביא שם את דעת המהרי"ל דיסקין, ושוב הסתפק במי שלקח מצנצנת של קפה ורצה להחזיר לתוכו האם נחשב כשימוש שמחייב טבילה, והביא את דעת הגרשו"א בשש"כ שבעצם זה רק המשך מצב הקודם, וממרו הגרי"ש אלישיב זצ"ל הבין כי מכיון דרוב התוצרת לא הוצאה מהכלי עדיין חשיב שימוש כשב ואל תעשה. ועוד הביא את שו"ת פרי השדה חלק ג' (סימן ק"ט), שכתב דאין צריך להוריק המשקה משום דהקונה לא ניחא ליה לקנות את הכלי כדי שלא יעשה איסור השתמשות בכלי בלי טבילה.

ובשו"ת חיי הלוי חלק ד' (סימן נ"ו אות ט') הביא עוד סברא להקל שלא להטביל כלים שמעלין על השולחן ואין שותים מהם אלא רק שופכים לתוך כוסות וכדומה, משום שהסוחר לא נתחייב לטבול הכלי שוב אין לנו חיוב לערות המאכל ממנו, ובאמת יש להחמיר גם בזה שלא להשתמש בהם בלא טבילה, ולמעשה העולם אין מחמירין להוריק המאכלים והמשקים מכלים.

ושוב מצאתי בספרו שו"ת חיי הלוי חלק ה' (סימן ס"ו אות ו') שהוסיף דנראה שיש לכוין מתחילה כשקונה את הבקבוק שאינו רוצה לזכות בגוף הכלי, ונראה דגם מותר להחזיר מהנשאר כגון ביין של קידוש וכדומה, ואפילו נשאר הבקבוק על כמה שבועות רק שלא יוסיף משאר אוכלים ומשקים.

ובספר חוט שני חלק א' הל' שבת (עמוד ר"כ) כתב שקופסאות שימורים שסתומים מכל צד וישראל פתח את הקופסא למאי דקיימא לן מהחזון איש או"ח (סימן נ"א ס"ק י"א) שכלי סתום מכל צד לא נחשב לכלי, אם כן מיקרי עשית על ידי ישראל ואינם טעונים טבילה.

ושוב מצאתי בשו"ת משנה הלכות חלק ד' (סימן ק"ז) שנשאל אם מותר לשתות מי סודא מבקבוק כי הבקבוקים ע"פ רוב נעשים ע"י עכו"ם, וישראל הקונה המי סודא עם הבקבוק נתחייב הבקבוק בטבילה ואסור לשתות ממנו, וא"כ על מה סמכו העולם אפילו שומרי תורה ששותין מבקבוקין ובפרט כשהולכין על הדרך וקונים מים לשתות מהמכונות הנקראים אוטאמאט בלע"ז, ואין שם כוס לשתות ושותים מהבקבוק והוא מחויב בטבילה ע"כ. ובתוך התשובה כתב לחתור בתר היתר גם בזה, והוא לפמ"ש הפוסקים ז"ל דהזוכה כלי מן ההפקר אינו חייב בטבילה דלא חייבה התורה לטבול אלא כלי עכו"ם שלקחן ישראל כדכתיב בכלי מדין אך את הזהב וגו' ובשעה שיוצאת מרשות עכו"ם ונכנס לקדושת ישראל צריך טבילה אבל הקונה מן ההפקר אין צריך טבילה [עיי' משנה הלכות ח"ה סימן ק"י באריכות].

והנה הקונה מי סודא כיון שאינו צריך להבקבוק כלל ולאחר שישתה בו יורקנו א"כ באמת הקונה הסודא אינו קונה הבקבוק כלל ואינו רוצה בו רק במים שבו הוא רוצה וא"כ הבקבוק הוא כעין הפקר לכל ואינו צריך טבילה, וליתר שאת כדאי אולי להפקיר הבקבוק בפירוש בפה

מלא ואף דהוה שלא בפני שלשה מ"מ בשעת הדחק ובאופן כזה דאולי גם לכתחלה אינו צריך גם כי טבילת כלי זכוכית אינו אלא מדרבנן יש לסמוך ע"ז.

עוד נראה טעם להתירא בזה דהנה פשוט דישראל הקונה דבר צריך לקנות מדעתו, ובגמ' ב"ק אמרו איסורא לא ניחא ליה ליקני, ומעתה אומר אני עצה נכונה דהקונה מי סודא על הדרך יכוין בפי' שלא לקנות הבקבוק וממילא ישאר הבקבוק ביד עכו"ם ואינו צריך טבילה וזה מותר אליבא דכ"ע, ובוה יכולני נמי לישב על הקונים מי סודא בבית ג"כ מקאמפאניס אשר אין מקבלים הבקבוקים בחזרה, וע"ז ודאי קשה האיך סומכים לקנות ולשתות מן המים לכתחלה כיון שאין חוזרין הבקבוקים, אבל אם יכוין שלא לקנות הבקבוקים מותר ע"כ נלפענ"ד דבאותם הבקבוקים שאינם חוזרין יכוין בשעת קנייתם שלא לזכות בהם וממילא ישתו ענוים וישמחו, ומ"מ הרוצה להשתמש אח"כ בבקבוקים אלו צריך לטובלם אם רוצה לקנותם כמובן ויש להזהיר על זה.

והנה אף שלכאורה ה' נראה בזה האופן השני להחמיר קצת, אבל דע לך אהובי תלמידי כי להוציא איסורים חדשים בדבר שכל העולם נוהגים אין זה דבר קל ח"ו, וכמו שאסור להקל דברים חדשים כן אסור לאסור דברים המותרים, והתורה אמרה לא תוסיפו ולא תגרעו ותרווייהו לאוי גינהו כזה כן זה, וכבר אמרתי לך ועתה אעתיק לך מה שכתב הגאון ר' חיים סופר ז"ל בעל מחנה חיים בענין זה וז"ל (ק"ן סופר כ' קל"ט) אל תאמין שיותר קל להוציא איסורים חדשים מהיתרים, איסור חדש הוא אחריות גדול ובפרט בענין הצוקערליך שהמון עם רגילים בהם והוא להם כהיתר ועל ידי ההרגל נעשה להם כטבע שני ואם נעשה על זה איסור והם מתוך רגילותם יעברו עליו אזי יעברו גם על איסורים אחרים ועבירה גוררת עבירה ומי יוכל לראות מה יהא בסופו ח"ו דברים כאלו מגלים טפח ומכסים טפחיים. כל אדם רשאי להחמיר על עצמו אמנם לאסור על אחרים הוא דבר אחר. ועתה בעיניך תראה ושפוט מזה והבן דבר מתוך דבר, עכ"ל.

סיכום: הרי לנו מכל הנ"ל שיש כמה טעמים להקל לאכול ישירות מכלים כמו קופסאות שימורים וכדומה לפני טבילה. אלא דבנידון דידן יש לעיין אולי גרע טפי מאחר והוא מוסיף מאכל חדש בתוכו, ונחשב כשימוש חדש של הכלי ואין לנו כל הטעמים להקל הנ"ל^(א). מיהו, עדיין נשאר לנו לדון בכה"ג אם מעשה כזה נחשב שימוש של הכלי או לא, ועוד לדון שמא להקל כיון שזורקים מיד את הכלי ולא עומד לשמור אותו לשימוש נוספים וממילא הוא פטור מטבילה.



החזרת יין לתוך בקבוק אחרי קידוש

והנה, בספר שש"כ (פרק ט' הערה מ"ד) הביא מה ששמע מהגרשז"א זצ"ל שמותר להחזיר את העודף לתוך הבקבוק יין וכדומה, וטעמו כיון שזה לא נחשב עדיין כשימוש בכלי סעודה להצריך טבילה אלא כהמשך המצב הקודם, ולכן נקטינן שאין צריך טבילה אלא כשעומד להשתמש גם אח"כ, שאז יטבילנו בלי ברכה ע"י שם. ועי' עוד בספר מעדני שלמה (עמוד רמ"ז).

(א). ולמעשה פסקו מרנן הגר"מ שטרנבוך שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א שאסור בכה"ג להוסיף המיוזנו (רשימות הגר"י שוב שליט"א).

ובספרי שו"ת מציון תצא תורה חלק א' (שאלה שס"ט) כתב לי הגר"א נבנצל שליט"א שכמדומה לו שהגרי"ש אלישיב זצוק"ל החמיר בזה. ובספר חוט שני הל' טבילת כלים (עמוד ל') כתב שם לענין בקבוק יין וכדומה שנעשו ביצור נכרי שעדיין לא הוטבלו הכלים במקוה, שאינו מותר להשתמש בכלי שנית, והוסיף שאף להחזיר לתוכו את שיירי הכוס או הכף אסור בלי להטביל את הכלי, וכן להנוהגין כשפותחין בקבוק יין מזולפין לתוכו כמה טיפות מים, אם הכלי חייב בטבילה, הרי זה נקרא השתמשות בכלי שאינו טבול ואסור. אמנם, הגר"י שוב שליט"א כתב לי ששמע מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמותר להחזיר שיירי היין אחרי קידוש לבקבוק, אף שטעון טבילה לשימוש שני, דזה נחשב עדיין כשימוש הראשון.

שוב ראיתי בספר קנין דעה הל' טבילת כלים (עמוד רמ"ד) שהעיר דצריכים להזהר מאוד שלא הותר אלא להוציא תכולת המשקה לחוץ, אבל כשמכניס משקה חדש לתוך הבקבוק, הוי שימוש חדש ואסור.

ולכן מה שיש הרבה נוהגים בשבת לפני שעושים קידוש ששופכים מעט מים לתוך הבקבוק יין כדי למזוג היין, וכן יש הרבה אנשים שנוהגים שלאחר שעשו קידוש חוזרים ושופכים מקצת מהיין לתוך הבקבוק, ולפעמים יש אנשים ששותים רק רוב כוס ומחזירים העודף לתוך הבקבוק. ובכל אלו אם הבקבוק של גוים כגון בחו"ל או בארץ ישראל צריכים לקנות לעצמם בקבוק מיוחד ולפני הקידוש ירוקנו היין לתוך הבקבוק שלו, ואח"כ יכול לשפוך לתוכו כל מה שירצה. אבל אם מחזיר מים או יין לתוך הבקבוק יין שקנה מגוי, יש איסור השתמשות בכלי סעודה בלי טבילה. עכ"ד.

והגר"י טשזנר שליט"א כתב לי נחלקו בזה גדולי דורינו. שמעתי ממור"ר הגר"נ קרליץ שליט"א, שאסור להחזיר היין לבקבוק שאינו טבול, כי זה נחשב שמשמש בבקבוק שאינו טבול. אבל יש מגדולי הפוסקים שנקטו שזה נחשב המשך של שימוש הראשון, ומותר. וכ"כ לי במח"ס שבט הקהתי שליט"א.

וכן במח"ס משנת יוסף שליט"א כתב לידידי הגר"מ גבאי שליט"א בזה, וז"ל: מותר להחזיר הנותר מכוסו לבקבוק, כי כך היא דרך ההשתמשות בבקבוק, ועדיין נקרא השתמשות ראשונה בכלי. ואף באופן שרוקן את כל הבקבוק לכוס, ואח"כ רוצה להחזיר אליו את מה שנשאר בכוס, אפשר להקל, כי אפילו לדעת הגרשז"א במעדני שלמה (החדש עמ' רמז) שהבאת בדברך, הסובר דדוקא בשימוש ראשון אי"צ טבילה, כי אין דעתו על הכלי אלא על המאכל או המשקה שבו, אבל כשרוצה להשתמש בו שימוש חוזר, גילה דעתו שרוצה להשתמש בכלי וצריך טבילה - מ"מ יש לומר, שזה עדיין הוי בגדר השימוש הראשון ולא שימוש חוזר, כי כך הוא הדרך, שאם נשאר מהמשקה מחזירים אותו לבקבוק שממנו נלקח. ורק כשגמר לגמרי את המשקה שבבקבוק זה, וכעת חוזר להשתמש בו למשקה אחר [אפילו מאותו המין], זה נקרא שימוש חוזר שלדעת הגרשז"א יש לטבול. ודעת האגרו"מ (או"ח ח"א סי' קכב, ענף ט וי"ד ח"ב סי' מ) להקל בבקבוק שא"צ לטבול.

אח"כ ראיתי בספר הליכות אבן ישראל הל' שבת (עמוד ק"ח) שפסק הגרי"י פישר זצ"ל שאם קידש על יין מבקבוק שאינו טבול, ורוצה להחזיר קצת מהיין לבקבוק, מותר. ובהערה שם ביארו

שנשאל בזה והשיב להם שזה תשובות מהרי"ל דיסקין שזה מותר. ושוב שאל השואל שהרי המהרי"ל דיסקין מדבר רק על מה שהיה פעם ראשונה שלא צריכים להריק אותו לפני השימוש, אבל כאן הוא נותן בתוכו בפעם שניה. והשיב הגרי"י דמה שמחזירים אותו יין שהיה כבר בבקבוק זה, זה נקרא השימוש הראשון דגם עשוי לכך שמחזירים הנותר בחזרה למקומו הראשון, וזה אותו דבר כמו שימוש הראשון ומותר. וראה עוד בזה בשו"ת מחזה אליהו חלק א' (סימן ק') ושו"ת משנה הלכות חלק י' (סימן ק"ב) ובשו"ת ברכת ראובן שלמה חלק י"א הוצאת מכון גם אני אודך (סימן צ"ח), ובשו"ת שאילת שאול חלק א' (סימן י"ח).

ובקונ' טהרת הכלים (עמוד קכ"ז) הביא שם את פסקי הגר"נ קופשיץ שליט"א, שאף שמקילים לשתות מבקבוק שאינו טבול על פי סברת המהרי"ל דיסקין כיון שלא נחשב שימוש, מ"מ אסור להחזיר לתוכו יין, וכן אסור להוסיף סוכר ליין, דהדברים הללו נחשבים כהשתמשות חדשה.

וכן מי שמקפיד על פי קבלה לשפוך כמה טיפות מים כשפותחים בקבוק יין, אם הבקבוק מיובא מחו"ל לא יעשו כך, דכל ההיתר הוא לרוקן את תכולת הבקבוק, אך לא להוסיף לו דברים אחרים, וזה נחשב השתמשות [ויכולים להוסיף את טיפות המים לגביע].

סיכום: והנה נמצא אע"פ שיש מחמירים בזה מ"מ קיימא לן להורות כדעת המקילים בזה, ולכן בנידון דידן אפשר שדומה להחזרת יין לתוך הקופסא, ואולי לא החמירו כו"ע שנחשב כשימוש חדש אא"כ מכניס אוכל או תבשיל חדש לגמרי בתוך הכלי, ואילו בכה"ג שרק מוסיף תבלין לא מתייחסים לזה כשימוש, ואת"ל שכן הוא שימוש עדיין ניתן לדון מצד הכלי עצמו בחפצא שלו, שהוא כלי שפטור מטבילה כמ"ש בסמוך.



כלי חד פעמי או העומד ליזרק לפח אם חייב בטבילה

והנה, כלי העומד לשימוש לימים רבים אלא שמחמת איזה סיבה החליטו הבעלים לזרוקו אחר השימוש, הרי שמעיקר הסברא ודאי שהוא חייב בטבילה, אלא שיש מקום לדון בזה מצד הלכות טומאה בכלים. דבמתניתין במסכת כלים (פרק ט"ז משנה ה') תנן שחותל שהוא נותן לתוכו ונוטל מתוכו טמא ואם אינו יכול עד שיקרענו או עד שיתירנו טהור. ובתוספתא כלים (בבא מציעא פרק ו' הלכה ג-ד) כתב שהקרן שהוא משתמש בה ומשליכה טהורה, חשב עליה מקבלת טומאה מכאן ולהבא. חותל של תמרה שהוא עתיד לאכול התמרה ולזרוקו טהור. וכתב הר"ש (במשנה שם) אבל אם אין יכול להוציא את התמרים אלא אם כן יקרענו או יתיר החריות שלו טהור, דכיון דקרעו ומתירו משליכו לאשפה, והוי ההוא תשמיש עראי.

והנה, אנו אין לנו ממקורות אלו ראייה אלא דכלי שעשוי לתשמיש עראי אינו מקבל טומאה, אך יש לעיין לענין טבילת כלים אם הוא תלוי בגדרי טומאה. ובאמת, בשו"ת שב יעקב (סימן ל"א) מדמה טומאה לטבילת כלים, ולשיטתו שפיר יש לומר דבכה"ג אינו צריך טבילה כיון שזורקים את הכלי. משא"כ לדעת הגדולי טהרה (סימן י"ז) ושו"ת מהרי"י אסאד (סימן רט"ז), שחלקו עליו וכתבו דלא דמי להדדי כלל, הרי לכאורה חייבים בטבילה.

עלה בידינו דבכלי רגיל העומד לשימוש לזמן ארוך אי אפשר לפטור מטבילה רק על פי השב יעקב, וכיון שחלקו עליו כמה פוסקים לכן יש לטבול, אלא שנוהגין בכה"ג לטבול הכלי בלא ברכה מפני שיטת השב יעקב שפטור הכלי מטבילה. וראה בזה עוד בשו"ת ויען דוד חלק ג' (סימן נ"א) בתשובה ארוכה ונפלאה בבירור שיטות הראשונים והאחרונים.

הנה, נחלקו אשלי רברבי בעיקר הדין האם למדים טבילת כלים הנקחים מעכו"ם מדיני טומאה בכל הפרטים, דהשב יעקב (סימן ל"א) סובר דילפינן זה מזה, וכל כלי שאינו מקבל טומאה אינו צריך טבילה, אבל הגידולי טהרה (סימן י"ז) חולק ע"ז, וכתב דאין שורש לזה בכל הש"ס לדמות טומאה לטבילה, ואף הביא כמה ראיות לדברים שאין מקבלין טומאה ומ"מ צריכים טבילה. ועיי' שו"ת מנחת יצחק חלק ה' (סימן ל"ב) שהביא שאף הגידולי טהרה מודה דכלי שאינו ראוי מחמת טבעו לשימוש מרובה אינו צריך טבילה, דכתב הגידולי טהרה בהמשך תשובתו (שם) לענין יורות שמבשלים בהם יי"ש, שמקילים להשתמש בהם בלי טבילה, דאפשר לפי שאומרים האומנים, שאם משהין היי"ש בכלים אלו, הוא מתקלקל, א"כ לא הוי כלי תשמיש, ואף על גב דקי"ל דאפי' תשמיש עראי אסור בלא טבילה, היינו היכא דראוי עכ"פ לתשמיש קבע, אבל הכא אינו ראוי להשתמש בו קבע. והביא הג"ט סמך לדבר מפ"ב דכלים, דתנן גרוסיות של זית טהורים מפני שהם ממרין, ומפרש הראב"ד, שנותנין טעם במאכל והוי ככלי המחוסר מלאכה. וכיון שכבר נהגו להקל ויש מקום לתלות בו קצת, אין למחות בידם, עכ"ד.

וכתב המנח"י דהנה ברור, דאין כוונת הג"ט דמהאי טעמא גם היורות לא יהיו בכלל כלים המקבלים טומאה, רק להביא סמך משם שלא למחות בידם לענין טבילת כלים כיון שכבר נהגו, משום די"ל דכלי שאין ראוי לתשמיש קבע, ל"ה כלי תשמיש לענין טבילת כלים, וכ"ז אף לשיטתו דפקפק הרבה על השב יעקב דפוטור מטבילה, בכלים שאינם מקבלים טומאה עיין שם. וסיים דמכ"ש בנד"ד, דלא רק שאין משהין בו המאכל, אלא אף אין אופין בו רק פ"א (משא"כ בנדון הג"ט, שעומד להתקיים עכ"פ לבשל בו כמה פעמים), וגם אף אינם מקבלים טומאה, דאפשר לצרף גם שיטת השב יעקב, פשיטא די"ל דא"צ טבילה אף לכתחילה, ומכ"ש שכבר נהגו כן, וכן עמא דבר שאין צריך לטבול.

מסקנה

העולה לדינא מכל הנ"ל שמי שרוצה לאכול ישר מקופסת טונה ולהוסיף בה איזה תבלין או מיונו, וכגון שאין לו צלחת וכדומה, נראה שמותר לו לעשות כן אפילו לפני שטבולו את הכלי, וכן הסכים עמי מרן הגר"א נבנצל שליט"א שפטור מטבילה בכה"ג.

בברכת חג כשר ושמח

ידידך יעקב אהרן סקוצילס

מח"ס אהל יעקב

הרב חנוך בנך

כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

פולטת שכבת זרע מהו שתסתור בזיבה בחקירה האם שבעה נקיים הן לבדיקה או לטהרה

א.

סוגית הגמ' וקשייה

נדה דף לג ע"א: 'בעי רמי בר חמא פולטת שכבת זרע מהו שתסתור בזיבה רואה היתה וסותרת או דילמא נוגעת היתה ולא סתרה' וכו'.

לפום פשטא נראה שהדברים הובאו כאן בגלל הדמיון לסוגיא לעיל, שם הקשה רבא על רמב"ח 'אם כן שכבת זרע דסתר בזיבה היכי משכחת לה והא מקצת היום ככולו' והוא מעין אותו עניין ואותם אמוראי גם הכא.

ועיקר הנחת היסוד הפשוטה של הסוגי', ללא שום דיון והבאת מקור, לא מובנת בעליל. מנ"ל כלל להשוות דין שכבת זרע דסותר בזיבה, דמפיק ליה לעיל בריש המפלת מקרא 'זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע', ומסברא מובן שיסתור, אף אי לא נימא דהוא משום צחצוחי זיבה כדאמר התם, דעכ"פ שכ"ז וזיבה הן מענין אחד. לעומת זאת, זיבה של אישה אינה אלא בשיתוף השם עם הזב הזכר, ואין לה עניין כלל עם שכ"ז. על כן, לא מובנת הנחת היסוד הפשוטה שאם 'רואה' היא יש סברא שתסתור בזיבה, וצע"ג.

ושם אמר רבא לפום חורפא שבשתא נהי נמי דסתרה כמה תסתור תסתור שבעה דיה כבועלה תסתור יום אחד (ויקרא טו-כח) ואחר תטהר אמר רחמנא אחר אחר לכולן שלא תהא טומאה מפסקת ביניהם וליטעמין זב גופיה היכי סתר לטהרתו אמר רחמנא שלא תהא טומאה מפסקת ביניהן אלא מאי אית לך למימר שלא תהא טומאת זיבה מפסקת ביניהן הכא נמי שלא תהא טומאת זיבה מפסקת ביניהן.

ובתוס' שם (ד"ה לטהרתו) כתבו: 'ורבא סבר דלא משמע מלטהרתו שלא תהא טומאה מפסקת'. והדברים תמוהים לכאורה, דהא בספרא תניא על המקרא דלטהרתו האמור גבי זב: "שבעת ימים" - יכול בין סמוכים בין מפורדים? ת"ל "לטהרתו" - שתהיה טהרתו אחת. ולכאורה הוא ממש כדתניא לעניין הקרא דתטהר האמור גבי זבה, "שבעת ימים" - יכול בין סמוכים בין מפורדים? ת"ל "ואחר תטהר" - אחר לכולם'. ואיך יחלוק רבא עם הספרא, ויקבל את דרשה השנייה ולא את הראשונה.



ב.

מחלוקת הראב"ד עם רבינו יונה האם פולטת שכ"ז סותרת רק לטהרות או גם לבעלה כיסוד מפתח לסוגי'

ונראה שיסוד הדברים מבואר ברא"ש, שהביא את דעת הראב"ד בשו"ת דשכ"ז לא סתרה בזיבה אלא לגבי טהרות ולא לבעלה, והרא"ש נתפלא עליו דמה הסברא לחלק בכך.

והראב"ד רצה להוכיח שיטתו, מדאמר ר"ש דמעיקר דינא יכולה זבה לטבול ביום השביעי שלה ולשמש עם בעלה, ואי פולטת נאסרת על בעלה, הרי לא היה מציאות להתיר לה כן אלא אם כן תשכב ולא תתהפך כלל, וזה דבר שאי אפשר. ועל כרחך שהיא לא נאסרת על בעלה. והרא"ש דחה דבריו, דאחר שבעה פשיטא שאינה סותרת כלל, דעכ"פ כבר יצאה מימי ספורה וימי נקיותה, ולכן יש סתירה רק אם היא ראתה דם. ולהלן שם הביא הרא"ש את דברי רבינו יונה, שהוכיח כן גם מזבה קטנה ביום י"א, דלדעת ב"ש בשלהי מכילתין היא שומרת יום כנגד יום ומ"מ אי שמרה וטבלה למחר היא טהורה, אף אי ראתה לאח"מ, ומוכח שרק בזיבה היא נאסרת למפרע ע"י שם.

ויש לבאר את פלוגתת הראב"ד והרא"ש, ואת יסוד דברי הרא"ש ורבינו יונה לחלק בין ראית זיבה אחר טהרת שביעי לפולטת ורואה דם נידות.



ג.

בחקירה האם נקיים הן לבדיקה או לטהרה

והנראה, דיש לעיין בעיקר דין נקיים שבזבה וזב, האם תכליתם היא הבדיקה או הטהרה, דהיינו שיש לומר שכיון שיצאו אלו למעין מחלה המטמאת אותם, אין להם יכולת להיטהר בלי להוכיח כי אכן הם נרפאו מהמחלה, ולשם כך באן הימים הנקיים, או דילמא הנקיים עצמם הם (לכח"פ גם) סוג של היטהרות, יחד עם הטבילה.

והנה, אם אכן היו הנקיים רק בדיקה לנקיות, א"א היה ללמוד בשום אופן ששכ"ז תסתור בהן, ובודאי לא את הזבה, אולם, נראה דהא גופא למדנו מזב, שימים אלו של ספירת שבעה נקיים אינם רק בדיקה האם נרפא האיש או נרפאה האשה מזוב וזיבה, אלא הם בעצמם חלק מההיטהרות, שע"כ כל טומאה שבאה מהמקור הזה יכולה לסתור את ההיטהרות. וזה נכון לגבי זב לעניין קרי, שאף שי"ל שקרי אינו מכלל זיבה כל עיקר לעניין מחלתו, דלהפך הלא הוא יכול ללמד שנרפא מזיבתו. וכן הוא גם לעניין זבה בפולטת שכ"ז, שאין שייכות כלל בין זיבת דמה לראיית קרי, ועל כרחך הסתירה היא להיטהרות דנקיים (ואכן, יש קצת לעי' על דינא דמקור מקומו טמא, כגון שני טיפים של מרגליות הנתלות על המקור, למה לא יסתרו בזיבה, וצ"ע).

והנה, יש לעיין בפשטות דברי הרמב"ם בפ"ה מאבות הטומאות הלכות ט-י, דטומאת משכב אישה הוא כראיית קרי אצלה ואינו מטמא דין תורה כל שלא הוציא זרע, עי' שם לשונו. ולמה לא נדון על עצם טומאת משכבי האישה דהיא מטמאת מחמת רואה קרי שיסתור מחמתו שבעה

נקיים שלה ובודאי מוכח בגמ', וביותר בראב"ד הנ"ל, שהמשכב עצמו אין לדון בו כסותר מחמת עצמו, דהא לא דנו בזה אלא מחמת פולטת.

ואולי י"ל, שהמשכב אינו כפולטת, משום שבפולטת טומאתה יוצאת לחוץ וחשיב יותר כטומאה המקלקלת את השם טהרה של הנקיים. וכנראה מפני שאין חסרון של נקיים והטהרות כל שהטומאה אינה נגלית ונראית לחוץ, דהלא האשה לא צריכה להיות טהורה מכל וכל, כגון מנגיעת שרץ וכדו', וע"כ כל שלא מתגלית איזו טומאה לחוץ, שבזה הוא חסרון לשם נקיות, לית ביה משום סתירה.

אולם, יותר י"ל כפשטיה, דלא בעי בשביל טומאת משכב שיכנס הזרע לתוך רחמה, דמנ"ל הא (וגם שלא מצינו שבאופן שרחמה סגור, כגון בהריון כמו שנחשב היום, כמדומני, שהיא לא תטמא טומאת משכב). ואם כן בזה, אף דחשיב כטומאת ראייה, לעניין נקיים דזבה אין בו נפק"מ, שכן רק מה שבא מתוך רחמה סותר את הנקיים, שהוא כסותר את ההיטהרות שלה בעניין שנוגע למקורה וכמבואר.

ונראה שזה היה הוויכוח בין הראב"ד והרא"ש, שהראב"ד סובר שלעניין בעלה ליכא בעניין של נקיים אלא בדיקה, ולכן אין הפליטה סותרת את זאת דהרי אין בה סתירה כל עיקר לעניין עצם בדיקת זיבתה, וזה הוכיח שאם יש עניין של הוכחה שאין היא נקייה לבעלה היה זה סותר גם לאחר מקצת היום דשבעה, כמו זיבה דסותרת לרבנן כל היום.

לעומת זאת, הרא"ש סובר שלאחר מקצת היום דשבעה סותר רק דם דזיבה, שהוא מכלל הבדיקה ומוכיח למפרע שלא התבררה רפואתה מזובה, אבל מה שנוגע לנקיים (כלשוננו), והיינו עצם ההיטהרות, בזה די למקצת היום ככולו. ולאחר טהרתה לא יתכן שפליטה תסתור את הנקיים מחמת פולטת, וכן מחמת דם נידות, מפני שזה אינו סותר אלא את ההיטהרות, דבעי בה לשמירת הנקיים, או השומרת יום כנגד יום, וזו הלא הסתיימה כבר ע"י מקצת היום ככולו.



ד.

ביאור סוגי' הגמ'

ויתכן שזה גם ההקשר הסוגי' לדלעיל מינה, שהמצע של רמב"ח לעיקר ההנחה שיכולה פולטת לסתור את הנקיים דזבה, הוא משום שלמד את דינא דמקצת היום ככולו ככותאי גם בתחילת ימי הזיבות. ולפי זה בהכרח שאין ימי הנקיים אלא לטהרתה בלבד, ואין הם בגדר בדיקה כל עיקר, דאל"כ כיצד יהני יום שפסקה בו להיות גם הראשון לנקיים, והרי יום זה הוא יום ראייה, וכיצד יהיה יום בדיקה? ולא דמי להא דיכולה לכו"ע להיטהר אחר שבעה, משום מקצת היום ככולו, דלעיקר הטהרה פשיטא שי"ל מקצת היום ככולו, אבל אכתי בעא בדיקה עד סוף היום, לדברי רבנן. אכן, אי אמרינן ככותאי, פשיטא דמוכח דימי נקיים הן להיטהרותה בלבד, וי"ל דפולטת תסתור.

ורבא אמר לו דאם תסתור הלא אין כאן רצופים, ולא דמיא לזב הסותר בראית קרי, דהתם דנאמר לְטַהֲרָתוּ, הרי קאי ארישא דקרא דנאמר בו 'כִּי יִטְהַר הַזָּב מִזֹּבּוֹ וְסָפַר לוֹ שְׁבַעַת יָמִים

לְטֶהֱרָתוֹ, והיינו שסופר ממה שנטהר מזובו. ומשמעות הדבר איננה במובן של טוהר רוחני, אלא הכוונה לטוהר פיזי, דהיינו ממה שנרפא מזובו. ואם כן מה שנדרש בספרא, דבעי רצופים, אינו רק שלא יראה זוב כשיגלה שבדיקתו נכשלה, אבל סתירה של קרי אין בה חסרון, וכלשון התוס' שלא ילפי' מהאי קרא שלא תהיה טומאה מפסקת.

משא"כ בהאי דאמור גבי זבה 'וְאִם טִהְרָה מְזוּכָה וְסִפְרָה לָהּ שְׁבַעַת יָמִים וְאַחֲרֵי תִטְהַר', תִּטְהַר קאי על עיקר טהרתה בטבילה לאחר שבעה, ובזה דילפ' דבעי רצופין, יש לשמוע שלא יפסיק טומאה כלל, ואי תסתור אף יום אחד לא הוי רצופין.

כן נראה לבאר סוגי' הגמ'.



הרב יעקב רבי

בגדר מצוות ידיעת התורה

בספר אור ישראל למרן הגרי"ס (ס' כז) כתב: "הנה במצוות תלמוד תורה יש בזה שני ענינים, אחד לימוד התורה, שני ידיעות התורה. וכו' אולם הגדר השני במצוות תלמוד תורה הוא ידיעות התורה והוא מה שאמרו חז"ל בקידושין דף ל' 'ושננתם שיהו ד"ת מחודדים בפין שאם ישאל לך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד שנא' אמר לחכמה אחותי את ואומר קשרם על לוח לבך וכו' ואומר חציך שנונים' וכו'". ובהמשך דבריו הרחיב הגרי"ס בחילוק הגדר בין מצוות תלמוד תורה למצוות ידיעת התורה. ובגדר דין ידיעת התורה כתב הגרי"ס ש"יסוד המצווה הזאת כולל שני פרטים אחד הידיעה לרכוש לו הבקאות בכל חלקי התורה שיהיה תלמודו שגור בפיו. שני הוא היכולת להתחכם בתורה לחדד השכל לשננו ולהישיר שיוכל לישא וליתן במלחמתה של תורה לעקור הרים בפלפולו" וביאר בהמשך דבריו ש"סוף התכלית של מצוות ידיעת התורה הוא להגיע למעלת הוראה בבחינה נעלה להורות הוראה לעצמו ולאחרים". וכן מבואר בשו"ע הרב הלכות תלמוד תורה (פ"א).

ויש להעיר דלכאורה דבר זה תמוה, דהנה לגבי זה שיש חיוב על כל אדם ללמוד את פסקי ההלכות הנוגעות למעשה, זה פשוט לכאורה וכפי המבואר בפסוק (דברים ה, א) "ולמדתם אתם ושמרתם לעשתם", שהלימוד אמור להביא לידי שמירה ועשייה. אבל לומר שיש חיוב להגיע להוראה זהו חידוש עצום, וגם אין זה ביכולת כל אדם. ובעז"ה נברר במאמר זה שאכן דברי הגרי"ס והשו"ע הרב אינם ברורים בהחלט בסוגיא לענ"ד. וזה החיל.



המקור למצווה מ'ושננתם - שיהיו ד"ת מחודדים בפין' ודחייתו

המקור הידוע למצוות ידיעת התורה [וכפי שהביא הגרי"ס] הוא מדברי הגמ' (קידושין ל ע"א): "תנו רבנן: ושננתם - שיהו דברי תורה מחודדים בפין, שאם ישאל לך אדם דבר - אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד, שנאמר: אמור לחכמה אחותי את וגו', ואומר: קשרם על אצבעותיך כתבם על לוח לבך, ואומר: כחצים ביד גבור כן בני הנעורים, ואומר: חצי גבור שנונים, ואומר: חציך שנונים עמים תחתיך יפלו, ואומר: אשרי הגבר אשר מלא את אשפתו מהם לא יבושו כי ידברו את אויבים בשער".

אולם, יש להעיר על זה משני סיבות. דבר ראשון יש להעיר, שלכאורה אין ללמוד מגמ' זו גדר הלכתי, שהרי מימרא זו אגדה היא ואינה הלכה ואין למדים מן האגדות (ירושלמי פ"ב דפאה וסוף פ"ק דחגיגה), ובאמת הפוסקים הראשונים הלא הם הרי"ף והרא"ש לא הביאו גמ' זו בפסקיהם. אולם מלבד זה יש לדחות ראיה זו, שלכאורה אינה קשורה כלל לענין זה של ידיעת התורה, ופירוש המימרא הוא שיש צורך ללמוד באופן שהדברים יהיו מיושבים וערוכים על לבו של האדם, כדי שיוכל להשיב מיד כאשר ישאלוהו בדבר הלכה. ואין בזה הוראה כלל על ידיעת

כל חלקי התורה אלא רק על החלקים הנוגעים להלכה. או על החלקים בתורה שכבר למד, שצריך ללמדם באופן שיהיו מחודדים ומשוננים בפיו, כלומר שיש בזה הוראה על סדר וצורת הלימוד, ופשוט.

וראה שכן פירשו הראשונים, הנה רש"י (שם) כתב: "יהו מחודדין בפיו - חזור עליהם ובדוק בעומקם שאם ישאלך אדם לא תצטרך לגמגם אלא שתוכל לומר מיד". וכן פירשו בתוס' (שם): "אבל אם שואלים אותו דבר הלכה או שצריכין ללמוד ממנו מסכ' צריך שיהיו מחודדים בפיו שלא יגמגם בדבר". וכן פירש המאירי (שם): "לעולם יהא אדם שוקד על תורתו עד שיהיו דברי תורה מסודרין בפיו שאם אדם שואלו דבר אל יגמגם אלא יאמר מיד וכל שעושה כן עליו נאמר לא יבושו כי ידברו את אויבים בשער". וא"כ אין בזה הוראה כלל על לימוד כל חלקי התורה.



מקור למצווה מחיוב לימוד התורה לבנים

מקור נוסף למצוות ידיעת התורה נלמד מהחיוב של האב ללמד את בנו את התורה, דהחיוב על האב הוא ללמד את בנו בפשיטות את כל חלקי התורה שהאיש הישראלי מחויב לדעת.

כך מבואר בבבלי קידושין ל ע"א: "עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה? אמר רב יהודה אמר שמואל: כגון זבולון בן דן, שלמדו אבי אביו מקרא ומשנה ותלמוד, הלכות ואגדות. מיתבי: למדו מקרא - אין מלמדו משנה; ואמר רבא: מקרא - זו תורה! כזבולון בן דן ולא כזבולון בן דן, כזבולון בן דן - שלמדו אבי אביו, ולא כזבולון בן דן - דאילו התם מקרא, משנה ותלמוד, הלכות ואגדות, ואילו הכא מקרא לבד".

וכן פסק הרי"ף (שם יב ע"א מדפי הרי"ף): "עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה תא שמע דתניא למדו מקרא אין מלמדו משנה ואמר רביאבא מקרא זה תורה". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פרק א כתב: "נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה, אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם. ובה"ג כתב: "וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו". ובה"ז: "היה מנהג המדינה ליקח מלמד התינוקות שכר נותן לו שכרו וחייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה מקום שנהגו ללמד תורה שבכתב בשכר מותר ללמד בשכר, אבל תורה שבעל פה אסור ללמדה בשכר שנאמר ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' וגו' מה אני בחנם למדתי אף אתם למדתם בחנם ממני וכן כשתלמדו לדורות למדו בחנם כמו שלמדתם ממני, לא מצא מי שילמדו בחנם ילמדו בשכר שנאמר אמת קנה, יכול ילמד לאחרים בשכר תלמוד לומר ואל תמכור, הא למדת שאסור לו ללמד בשכר אף על פי שלמדו רבו בשכר".



מחלוקת הכס"מ והלח"מ בדעת הרמב"ם אם חייב האב ללמד את בנו תורה שבע"פ

ובדעת הרמב"ם, שכתב דיש חיוב על האב ללמד את בנו מקרא בשכר נחלקו המפרשים אם תורה שבע"פ חייב ללמדו מ"מ בחנם, או שאין חייב ללמדו כלל אלא רק מקרא. דהכס"מ (שם)

כתב: "ומשמע לי דמכאן ואילך אין חייב ללמדו אפילו בחנם". ואילו הלח"מ כתב: "ונראה דבחנם חייב ללמדו כדפרישית והוסיף הרמ"ה לומר דאפילו בשכר אם אפשר דלא דחיקא ליה שעתא חייב ללמדו הכל וכתבו הטור בהלכות ת"ת סימן א". ומתוך הבנה זו הקשה הלח"מ על הרמב"ם: "ותימה לי על רבינו דאם כן מאי הקשו בפ"ק דקדושין (דף ל') לשמואל דאמר כזבולון בן דן מברייטא דמלמדו מקרא אין מלמדו משנה כיון דלדידיה ע"כ מתוקמא ההיא ברייתא דדחיקא ליה שעתא א"כ נימא דמאי דאמר שמואל הוא לגברא דלא דחיקא ליה שעתא ולמה דחק ואמר כזבולון ולא כזבולון וצ"ע".

כלומר דמהגמ' מוכח דאין חיוב כלל על האב ללמד את בנו יותר ממקרא, אפילו לא בחנם, דאל"כ היו מחלקים כן בגמ' בפירוש.



הכרעת הטור והשו"ע על פי הרמ"ה שהאב חייב ללמד את בנו אף תורה שבע"פ

וזה באמת נראה פשוט בגמ' שהחיוב ללמד את בנו הוא מקרא בלבד, ובגמ' לא שמענו כלל יותר מזה". אולם, בפוסקים הכריעו שהאב חייב ללמד את בנו גם תורה שבע"פ. ראה בטור (יורה דעה הלכות תלמוד תורה סימן רמה): "היה מנהג בעיר שלוקח מלמד תינוקות שכר נותן לו שכר וחייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה ואינו חייב ללמדו בשכר משנה ותלמוד וכתב הרמ"ה ה"מ דלא איפשר ליה דדחיקא ליה שעתא אבל אם איפשר ליה חייב לאגמוריה משנה ותלמוד הלכות ואגדות". וכן פסק בשו"ע יו"ד סי' רמה: "היה מנהג בעיר שלוקח מלמד תינוקות שכר, חייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה. ואינו חייב ללמדו, בשכר, משנה וגמרא. והני מילי דלא אפשר, דדחיקא ליה שעתא, אבל אם אפשר ליה, מצוה לאגמוריה משנה וגמרא, הלכות ואגדות".

אולם, כפי שראינו אין בתלמוד מקור לזה וזהו חידושו של הרמ"ה מסברה.



הרחבה בגדר הדין בדברי השו"ע הרב

אולם, בדברי שולחן ערוך הרב (יורה דעה הלכות תלמוד תורה פרק א) הדברים התרחבו והשתנו עד בלי היכר. וז"ל: "כי מן התורה האב הוא חייב ללמד לבנו בעצמו או למצוא לו מלמד

(א). וראה במהרש"א (שם) שהקשה על מה שאמרו בגמ' (שם): "אמר רב ספרא משום ר' יהושע בן חנניא, מאי דכתיב: ושננתם לבניך? אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם, לעולם ישלש אדם שנתינו, שליש במקרא, שליש במשנה, שליש בתלמוד". והרי החיוב על האב ללמד את בנו הוא מקרא בלבד, ו'ושננתם' מתייחס בפשוטו על החיוב שעל האב ללמד את בנו תורה, שהכתוב הוא 'ושננתם לבניך', וא"כ היאך למדו מזה על שילוש הלימוד (מקרא, משנה ותלמוד) כאשר החיוב על האב ללמד את בנו הוא מקרא בלבד? והמהרש"א כתב ליישב דמה שאמרו שהחיוב על האב ללמד את בנו מקרא הוא רק בבן בנו, אבל בבנו ממש יש חיוב ללמדו אף מקרא ומשנה. אולם, לכאורה תירוץ זה דחוק בגמ', והיישוב הפשוט יותר הוא שבאמת הלימוד של שילוש הלימוד מ'ושננתם' אינו דרשא גמורה אלא אסמכתא, וגם אין זה חיוב מוחלט אלא שכך הוא נכון לסדר הלימוד. והרי חז"ל ייחסו את שילוש הלימוד לאדם גדול ולא לתינוק, שהרי בתינוק אמרו בן חמש למקרא וכו'. ופשוט. ז"ל המהרש"א: "ויש לדקדק דמשמע דחייב אדם גם ללמד עם בנו מקרא משנה ותלמוד דהא ושננתם לבניך כתיב ולעיל מקשינן בפשיטות לשמואל מברייטא דקתני למדו מקרא אין מלמדו משנה ויש ליישב דהך ברייתא דלעיל לא איירי אלא בבן בנו כדמסיק כזבולון בן דן ולא כזבולון כ' אבל בבנו חייב ללמדו מקרא משנה ותלמוד כדמוכח הכא אבל הרא"ש לא כ"כ אלא דבבנו נמי אינו חייב ללמדו רק מקרא ודו"ק".

שילמדנו כל התורה כולה ואם אינו מוצא בחנם אף על פי שהוא בעצמו אינו יכול ללמדו ואפילו אינו יודע ללמוד כלל בעצמו חייב הוא מן התורה לשכור לו מלמד שילמדנו היטב לידע כל התורה שבכתב ושב"פ כולה. דהיינו תנ"ך וכל הלכות פסוקות של כל התורה עם הטעמים כי הן הן פירוש התרי"ג מצוות שבתורה ודקדוקיהם בכל פרטיהם ואף שיש בהן חלוקי דעות הרי אלו ואלו דברי אלהים חיים ואפילו המצוות שאין נוהגות עכשיו וגם ללמוד כל דברי חכמים שהסמיכום על מדרש הפסוקים שהן ההגדות שנאמר כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת ודרשו חכמים שלא תאמר למדתי הלכות די לי תלמוד לומר כל המצוה למוד הלכות ואגדות ומדרש שהוא התלמוד שמפרש טעמי ההלכות שבמשניות וברייטות ומקורם בדרשות הפסוקים שבתורה וההלכות שאין להן דרשה בפסוקים הן קבלה הלכה למשה מסיני או מסברא והכל ניתן למשה מסיני וכן דברי חכמים שהסמיכום על מדרש הפסוקים שהן ההגדות כמו שדרשו חכמים על פסוק ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם ומכל מקום לימוד ההלכות קודם ללימוד ההגדות.

וכן אמרו חכמי האמת שכל נפש מישראל צריכה לבא בגלגולים רבים עד שתקיים כל התרי"ג מצוות במעשה דבור ומחשבה ודיבור ומחשבה הוא לימוד הלכותיהן על דרך שאמרו חכמים על פסוק זאת תורת החטאת וגו' שכל העוסק בתורת חטאת כאילו כו' ועוד אמרו חכמי האמת שכל נפש צריכה לתיקונה לעסוק בפרד"ס כפי מה שהיא יכולה להשיג ולידע וכל מי שיכול להשיג ולידע הרבה ונתעצל ולא השיג וידע אלא מעט צריך לבא בגלגול עד שישגי וידע כל מה שאפשר לנשמתו להשיג מידיעת התורה הן בפשטי ההלכות הן ברמזים ודרשות וסודות כי כל מה שנשמתו יכולה להשיג ולידע מידיעת התורה זהו תיקון שלימותה ואי אפשר לה להתתקן ולהשתלם בצרור החיים את ה' במקורה אשר חוצבה משם בלתי ידיעה זו ולכן אמרו חכמים אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו כדי שלא יצטרך לבא בגלגול לעולם הזה: סעיף ה: ואל יאמר האדם איך אפשר ללמוד כל התורה שבעל פה כולה הרי התורה אין לה קץ ותכלית כמ"ש לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד ונאמר ארוכה מארץ מדה וגו' כי באמת ההלכות הנגלות לנו ולבנינו יש להן קץ ותכלית ומספר וכן המדרשים שנתגלו לנו.

רק שהתורה מצד עצמה אין קץ ותכלית אפילו לפשטי דרשותיה הצפונים בה ורבי עקיבא היה דורש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות ולא הגיע לתכלית דרשותיה עדיין וכן אין קץ ותכלית לעומק טעמי ההלכות והפלפול בטעמיהן ובדרשותיהן במדות שהתורה נדרשת ועל ידי זה יתחדשו ג"כ חידושי הלכות לאין קץ ותכלית למי שזוכה לזה אחר שגמר תחלה כל התורה שבעל פה המסורה לנו ונגלות לעין כל כמו שאמרו חכמים ליגמר אינש והדר ליסבר שהוא עיון בעומק הטעמים וכמו שיתבאר עכ"ל השו"ע הרב.



דברי הערוך השולחן ביחס לשיטת השו"ע הרב

ובצדק העיר ע"ז בעל הערוך השולחן (יורה דעה סימן רמה) ז"ל: "וכ"כ אחד מהגדולים בהל' ת"ת שלו [הגרש"ז] וביאר שם דוה שאמרו בקדושין [ל'] עד היכן חייב אדם ללמוד את בנו תורה

ומבואר שם דהחיות הוא רק על מקרא ע"ש זהו מה שנצרך ללמדו בעצמו אבל לעולם החיות הוא על האב ללמדו גם משנה וגמ' רק לא בעצמו אלא יוליכנו למלמד והביא ראיה ממה שאמרו שם דהוא ללמוד ובנו ללמוד דאם בנו נבון ומשכיל יותר ממנו בנו קודמו ואי ס"ד דאין זה מצות עשה איך נדחה מצות ת"ת ידיה מפני בנו [שם בקו"א]: סעיף ד: ולענ"ד א"א לומר כן שהרי רש"י [ד"ה אינו מלמדו] ז"ל פי' להדיא וז"ל אינו מלמדו משנה אין חובת בנו עליו אלא במקרא מכאן ואילך ילמד הוא לעצמו עכ"ל וכ"כ הר"ן ע"ש הרי ביארו להדיא דיותר ממקרא אין החיות על האב כלל רק עליו לבדו ככל המצות שבתורה וזה שאמרו הוא ללמוד ובנו ללמוד דכשבנו ראוי יותר ממנו בנו קודמו כבר פירש"י שם [כ"ט ב ד"ה אם היה] וז"ל ואין לו סיפוק נכסים שילמדו שניהם ילמוד בנו והוא יטריח אחר מזונות ויספיקנו עכ"ל הרי להדיא דבכה"ג לאו דווקא באב ובן דה"ה בשנים אחרים כהך דשמעון אחי עזריה [סוטה כ"א א] וכיששכר וזבולון דהשכר והמצוה הוא לשניהם בשוה דזה ילמוד וזה יפרנסו וכהא שבקש שבנא מהלל בסוטה שם ומה עניין זל"ו. עוד הקשה אותו גדול דאיך אפשר שהתלמוד יהיה כנגד הספרי שאמרה ושננתם לבניך אלו התלמידים ע"ש לא ידענא מאי קאמר מר ואדרבא מספרי ראיה לדברינו כשנדקדק מנליה להספרי דבניך הם תלמידים דילמא בניך ממש כמו בקרא דולמדתם אותם את בניכם אלא משום דלהספרי פשיטא ליה דאין על האב חיות רק ללמד להבן מקרא ולא בשינון דשינון לא שייך רק במשנה וגמ' כמובן ולכן דרש דהכוונה על תלמידים כלומר דמי שהוא גדול בתורה וודאי חובה עליו להסביר תורת ד' לפני כל הרוצה ללמוד ואין זה עניין כלל לחיובי האב על דבן [וע"ש בקו"א בהגה"ה כמה נדחק בדברי רש"י והדחוקים מבוארים לכל מעיין ע"ש ודו"ק]: סעיף ה: אלא ברורן של דברים כך הוא לענ"ד דהנה הקטן פטור מכל המצות וגם האב אינו חייב שהקטן יעשה מצות דהא דקיי"ל שחייבין לחנך את הקטן זהו מדרבנן כמ"ש רש"י בספ"ג דסוכה אבל מן התורה אין שום חיות לחנכו והרי אפילו קטן אוכל נבלות אין מצווין עליו להפרישו [יבמות קי"ד א] וא"כ מאי שנא דבלימוד התורה חייבתו תורה להאב ללמדו אמנם הטעם מובן דבשלמא מצות יקיים כשיגדיל אבל אם לא ידע בתורה כלל עד שיגדיל אז כשיגדיל יהיה כפרא אדם ויצא לתרבות רעה דבאין תורה אין מצות לפיכך חייבתו תורה ולמדתם אותם את בניכם להרגילו בתורה ולכן שאל הש"ס עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה וכו' כלומר דזהו פשיטא דמה שחייבתו תורה אינו מפני חיות שעל הקטן שנאמר שמחוייב ללמדו כל התורה שהרי בקטן אין חיות אלא הטעם כדי להרגילו בתורת ד' וא"כ פשיטא שא"צ כל התורה כולה ולזה אומר מקרא כלומר דכשמרגילו במקרא די וכשיגדיל ילמוד בעצמו משנה וגמ' כפירש"י והר"ן ולזה בא הספרי לומר דא"כ מאי זה דכתיב ושננתם לבניך הרי שינון הוא בהלכות ואין זה חיות על האב כלל ולזה מפרש אלו התלמידים וכמ"ש וע' בסעי' ט"ו עכ"ל.



בירור מעוד ראשונים שהחיות של האב ללמד את בנו הוא תורה בלבד

שוב חיפשתי בדברי הראשונים לעניין חיות זה שעל האב ללמד את בנו, וראיתי במה שחיפשתי בדברי הראשונים שדיברו מעניין זה, ונראה שסברו שאין חיות על האב כלל למד את

בנו יותר ממקרא. ראה פסקי רי"ד (קידושין ל ע"א): "עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה, אמ' רב יהודה אמ' שמואל כגון זבולן בן דן שלימדו אביו מקרא משנה תלמוד והלכות. פי' תלמיד היה ביניהם שכך שמו. מיתיבי למדו תורה אין מלמדו משנה. פי' אלא הוא ילמוד מעצמו. כזבולן בן דן ולא כזבולן בן דן, דאילו התם מקרא משנה תלמ' והלכות, ואילו הכא מקרא בלבד, ומאי כזבולן בן דן שלימדו אבי אביו". ובפסקי ריא"ז (קידושין פרק א - האשה נקנית): "אין אדם חייב ללמד את בנו אלא תורת משה מכאן ואילך הוא חייב [* על עצמו] לעסוק בתורה כל ימי חייו". ובספר החינוך מצוה ט"ט: "וכן מענין המצוה מה שאמרו זכרונם לברכה [קידושין ל' ע"א], עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה, אמר רב יהודה אמר שמואל כגון זבולן בן דן. פירוש, אדם שהיה בדורם ששמו כן שלימדו אבי אביו מקרא ומשנה תלמוד הלכות ואגדות. והקשו על זה בגמרא מה שהקשו, והיה התירוץ שהחיוב ללמד מקרא דהיינו תורה כמו שעשה אבי אביו של זבולן, ואף על פי שזבולן בן דן למדו אבי אביו יותר, ומי שהוסיף על חיוב המצוה כאבי אביו של זבולן בן דן תבא עליו ברכה".

אולם, המאירי הוסיף (קידושין ל ע"א) שיש חיוב על הבן להוסיף וללמוד כפי רוחב לבו וישוב דעתו ז"ל: "אין האב חייב בלמוד תורת הבן אלא תורה שבכתב עד שידע ענין המצות ויקיים אותם כראוי ומכל מקום הוא חייב בעצמו להוסיף וללמוד כפי רוחב לבו וישוב דעתו".

מ"מ, מדברי הראשונים הללו נראה שהחיוב על האב ללמד את בנו הוא מקרא בלבד, וע"כ נראה יותר כפירוש הכס"מ בדעת הרמב"ם, שמקרא האב חייב ללמד את בנו אף בשכר אבל משנה אינו חייב אפילו בחנם.

והמשמעות העולה מכל הבירור הזה היא שלא ניתן ללמוד מגדר החיוב שעל האב ללמד את בנו, את מצוות ידיעת התורה שהזכיר בשו"ע הרב. שהרי כפי שראינו מלבד הרמ"ה כל הראשונים שעסקו בסוגיא זו לא פירשו לנו חידוש זה, הלא הם הרי"ף הרמב"ם הרא"ש הרי"ד הריא"ז החינוך והמאירי.



בירור שגם לפי פסק הטור והשו"ע אין מקור לחיוב ידיעת כל התורה

אולם, באמת גם לפי פסק השו"ע, שפסק שיש חיוב ללמד את בנו גם משנה וגמרא הלכות ואגדות "היה מנהג בעיר שלוקח מלמד תינוקות שכר, חייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה. ואינו חייב ללמדו, בשכר, משנה וגמרא. והני מילי דלא אפשר, דדחיקא ליה שעתא, אבל אם אפשר ליה, מצוה לאגמוריה משנה וגמרא, הלכות ואגדות". נראה דעדיין אין ללמוד מזה לחיוב מצוות ידיעת התורה, שיש לומר דוודאי על האב יש חיוב ללמד את בנו כמה שיותר, כדי שיגדל להיות עובד ה' ומקיים מצוותיו, וככל שהאדם יודע יותר חלקים בתורה הרי הוא קרוב יותר למטרה זו, וכפי שאמרו חז"ל (אבות פ"ב מ"ה) "ולא עם הארץ חסיד". וודאי ככל שהאדם יודע יותר חלקים בתורה כן הוא יבין יותר את רצון ה' וכן יקל עליו יותר להתקרב לה' ולקיים מצוותיו. וגם התורה מצד עצמה מטהרת ומקדשת את האדם, וככל שיש באדם יותר תורה, כן הקדושה והטהרה שלו יותר גדולים. אולם, מ"מ אין זה מצד החיוב של ידיעת התורה

אלא מצד החיוב שעל האב לחנך את בנו לתורה ומצוות עד היכן שידו מגעת. והרי ברור שגם אם אין אנו סוברים ומקבלים את החידוש של השו"ע הרב בגדר מצוות ידיעת התורה מ"מ אין אנו חולקים על המעלה העצומה שיש בידיעת כמה שיותר חלקים מהתורה. ובחז"ל גם ניתן למצוא מקורות על העונש שיינתן על מי שיכול היה ללמוד חלקים נוספים בתורה שלא למדם². אבל מ"מ אין ללמוד מזה על גדר הלכתי של חיוב על כל איש מישראל לדעת את כל התורה כולה, וודאי לא כפי שפירש בעל השו"ע הרב את הגדר של מהו כל התורה כולה, שזה דבר שקשה לומר שיש חיוב על כל איש מישראל לדעת כל הדברים האלו.

[ובאמת גם בעל השו"ע הרב כתב הלכות תלמוד תורה פרק ג': "וכל זה בתלמיד חכם שלמד או שדעתו יפה ומצליח בתלמודו ויכול להיות תלמיד חכם ללמוד כל התורה שבעל פה מהתלמוד והפוסקים כמו הרא"ש וב"י. אבל מי שלא הגיע למדה זו שיוכל ללמוד טעמי ההלכות ומקורן ואפילו בלימוד המביא לידי מעשה לבדו רק הלכות פסוקות לבדן אף אם יעשה תורתו קבע מחמת קוצר דעתו ונקרא בור וכמו שאמרו על פסוק אדם אחד מאלף מצאתי אלף נכנסים למקרא יוצאים מהם מאה מאה נכנסים למשנה כו' אינו חייב לחיות חיי צער ולעשות מלאכתו עראי כדי להרבות בלימוד שאינו מבין על בוריו שהוא לימוד ההלכות בלי טעמים כמו שנתבאר

(ב). מדרש משלי (בבב) פרשה י': "אמר ר' ישמעאל בוא וראה כמה קשה יום הדין שעתיד הקדוש ברוך הוא לדון את כל העולם כולו בעמק יהושפט בזמן שתלמידי חכמים באים לפניו ואומר לכל אחד מהם כלום עסקת בתורה, אמר לו הן, אומר לו הקדוש ברוך הוא הואיל והורית אמור לפני מה שקרית, ומה ששנית בישיבה, ומה ששמעת בישיבה, מכאן אמרו כל מה שקרא אדם יהא תפוש בידו, ומה ששנה כמו כן, שלא תשיגהו בושה ליום הדין. מכאן היה ר' ישמעאל אומר אי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה, ועל זה בקש דוד מלך ישראל בתפלה ובתחנונים לפני המקום ואמר ה' בקר תשמע קולי בקר אעריך לך ואצפה (תהלים ד, ה), בא לפניו מי שיש בידו מקרא ואין בידו משנה, הקדוש ברוך הוא הופך את פניו ממנו, ושרי גיהנם מתגברים בו כזאבי ערב, ונוטלים אותו ומשליכין אותו לתוכה. בא לפניו מי שיש בידו שני סדרים או שלשה, אז הקדוש ברוך הוא אומר לו בני כל ההלכות למה לא שנית אותם, ואם אומר הקדוש ברוך הוא הניחוהו, מוטב, ואם לאו עושים לו כמדת הראשון. בא לפניו מי שיש בידו הלכות, הקדוש ברוך הוא אומר לו בני תורת כהנים למה לא שנית, שיש בה טומאה וטהרה, וטומאת שרצים, וטהרת שרצים, טומאת נגעים, וטהרת נגעים, טומאת נתקים ובתים, וטהרת נתקים ובתים, טומאת זבים ולידה, וטהרת זבים ולידה, טומאת מצורע וטהרתו, סדר וידי יום הכפורים, וגזירות שוות, ודיני ערכים, וכל דין שדנו ישראל לא דנו אלא מתוכו. בא לפניו מי שיש בידו תורת כהנים, אומר לו הקדוש ברוך הוא בני חמשה חומשי תורה למה לא שנית, שיש בהם ק"ש ותפילין ומזוזה. בא לפניו מי שיש בידו חמשה חומשי תורה, אומר לו בני למה לא למדת הגדה ולא שנית, שבשעה שחכם יושב ודורש אני מוחל ומכפר עונותיהם של ישראל, ולא עוד אלא בשעה שעוין אמן יהא שמיה רבא מברך, אפילו נחתם גזר דינם אני מוחל ומכפר להם עונותיהם. בא לפניו מי שיש בידו הגדה, אומר לו הקדוש ברוך הוא בני תלמוד למה לא שנית שכל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא (קהלת א ז), זה התלמוד שיש בו חכמות הרבה. בא מי שיש בידו תלמוד, הקדוש ברוך הוא אומר לו בני הואיל ונתעסקת בתלמוד, צפית במרכבה, צפית בגאווה שאין הנייה בעולמי אלא בשעה שתלמידי חכמים יושבים ועוסקים בתורה מציצין ומביטין ורואין והוגין המון התלמוד הזה, כסא כבודי היאך הוא עומד, רגל הראשונה במה היא משמשת, שנייה במה היא משמשת, [ג' במה היא משמשת, ד' במה היא משמשת], חשמל היאך הוא עומד, ובכמה פנים הוא מתהפך בשעה אחת, לאי זה רוח הוא משמש, הבקר היאך עומד, כמה פנים של זוהר נראין בין כתפיו, לאיזה רוח משמש. [כרוב היאך הוא עומד, לאי זה רוח הוא משמש]. גדולה מכולם עיון כסא הכבוד היאך הוא עומד, עגול הוא כמין מלבן, ומתוקן הוא, כמה גשרים יש בו, כמה הפסק בין גשר לגשר, וכשאני עובר באי זה גשר אני עובר, ובאי זה גשר האופנים עוברים, ובאי זה גשר הגלגלים עוברים. גדולה מכולם מצפורני ועד קדקדק, היאך אני עומד, כמה שיעור בפסטידי, וכמה שיעור אצבעות רגלי. גדולה מכולם כסא כבודי היאך הוא עומד, לאי זה רוח הוא משמש, באחד בשבת לאיזה רוח הוא משמש, בשני בשבת לאיזה רוח הוא משמש, בשלישי בשבת לאיזה רוח הוא משמש, ברביעי בשבת, בחמישי בשבת, בששי בשבת, לאיזה רוח משמשין, וכי לא זהו הדר, זהו גדולתי זה הדר יפיי שבני מכירין את כבודי במדה הזאת, ועליו אמר דוד מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית מלאה הארץ קניניה. מכאן היה ר' ישמעאל אומר אשרי תלמיד חכם שהוא משמר תלמודו בידו, כדי שיהא לו פתחון פה להשיב ליום הדין לפני בוראו, לכך נאמר אורח לחיים שומר מוסר, אבל אם עזב תלמודו והניחו, משיגו בושה וכלימה ליום הדין לכך נאמר ועזוב תוכחת מתעה, אמר ר' בנאה שהקב"ה מרחיקו מלפניו".

למעלה וגם עתיד לשכחו אלא אם כן עושה במדת חסידות ואהבת התורה. אבל מן הדין יוצא ידי חובתו בקביעות עתים לתלמוד תורה לקיים מה שכתוב והגית בו יומם ולילה בקביעות עתים ביום ובלילה בכדי ללמוד ולזכור היטב לימוד המביא לידי מעשה בלבד שהוא חובה על הכל דהיינו השולחן ערוך מהלכות הצריכות לכל אדם לידע אותן בלי שאלת חכם ולימוד בהגדות ומדרשים או ספרי מוסר שנבנו על מדרשי חכמים שדבריהם תורה וקבלה ולא שכל אנושי כמו שנתבאר למעלה"].



הערה נוספת על הדברים מדברי התוס'

ויש להעיר עוד על מצוה זו של ידיעת התורה ממה שמבואר בתוס' (מנחות צט ע"ב) על מה שאמרו בגמ' (שם): "תנא דבי ר' ישמעאל: דברי תורה לא יהו עליך חובה, ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן". ז"ל התוס': "לא יהו עליך חובה - כאדם שיש לו חוב ואומר מתי אפרענו ואפטר כך לא יאמר אשנה פרק אחד ואפטר שאי אתה רשאי לפטור את עצמך מהן כך פירש בקונטרס עוד יש לפרש לא יהו עליך חובה שלא תעסוק אלא בהן ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן שלא תעסוק בהן כלל אלא יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ אי נמי לא יהו עליך חוב ללמוד כל התורה כדתנן במסכת אבות (פ"ב מט"ז) לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל".

הרי שבפירוש האחרון פירשו התוס' שאין חיוב ללמוד את כל התורה. אמנם אין אנו רשאים לפטור עצמנו מזה, אבל אין זה בגדר חיוב, וזה כמש"כ.



מסקנה

ולכן נראה שהחיוב שיש על כל איש מישראל הוא לדעת את התורה שבכתב וזהו חיוב ברור על כל איש מישראל. ושאר חלקי התורה החיוב בזה משתנה מאדם לאדם, וכפי שכתבנו לגבי מצוות תלמוד תורה, וכל אדם באשר הוא מוטל עליו כמה שיותר לדעת חלקים נוספים בתורה כפי שידו מגעת.

ולעניין עצם ההגדרה שהגדיר בעל השו"ע הרב את ידיעת כל התורה כידיעת כל דברי חז"ל, ומדבריו עולה שזה כל מה שנתבאר בספרים מזמן חז"ל, הלא הם התלמוד בבלי והירושלמי תורת כהנים מכילתא ספרי וספרא וכן כל שאר המדרשים רבה ותנחומא וכו'. יש להעיר שלכאורה מה סברא יש בזה, שאם באנו להתייחס לכל התורה כפי שהיא הגיעה לידינו א"כ למה נעצור בחז"ל? והרי בדברי הראשונים נתבארו הרבה דברים חדשים שלא היינו יודעים אותם מדברי חז"ל בלבד. וכן הרבה תקנות נתקנו אחרי זמן חז"ל ועד ימינו ממש הרבה בירורים חדשים נתבררו בספרי הפוסקים וגם בעלי הדרשות וכו' וכמובן שאין לדבר סוף. ונראה שמסיבה זאת באמת גדר בזה בעל השו"ע שרק דברי חז"ל יש עלינו חיוב לדעת מצד מצוות ידיעת כל התורה. אולם, באמת זה אינו מובן שהרי בדברי חז"ל יש הרבה דברים שלכאורה אינם נוגעים לדינא, וגם הרבה מדבריהם עוסקים במציאות שכבר לא היתה קיימת לאחר זמנם. ואם כי באמת דברי חז"ל הם השורש והפינה לכל בירור תורני וודאי שיש תועלת בידיעת כל דברי

חז"ל, אבל קצת תמוה להגדיר את גדר המצווה באופן הזה, ובפרט שהרי בזמן חז"ל הרי מסתבר שכל התורה לא כללה את כל מה שנאמר בזמנם. ואם יש בזה חיוב הלכתי וודאי שיהיה לזה גדר מסוים, וצריך להגדיר בזה גדר שתואם לכל התקופות מימות משה רבינו ועד סוף כל הדורות, וככל מצווה. ותמוה לומר שבמצווה זו עד ימות חז"ל בכל דור נשתנה הגדר ומימות חז"ל נקבע שהגדר הוא לדעת כל דברי חז"ל עם התורה שבכתב.

ולכאורה, אם כבר נקבע בזה גדר, נראה שיותר נכון לומר בזה שחיוב ידיעת כל התורה הוא ידיעת התורה שבכתב עם ידיעת יסודי ההלכות של התורה שבע"פ, וזה כל פסקי ההלכות של התורה שבע"פ, שהרי כפי הנראה בזמן יהושע בן נון כדי להקיף את כל התורה (הנגלה) באופן כללי מ'למעלה', היה צריך ללמוד את ספר התורה, ועל המצוות שכתובות שם היו כמה מסורות בע"פ הן בפרשנות והן באופן עשיית המצווה. כמובן, שהייתה אפשרות להעמיק עוד ועוד, אבל לימוד התורה באופן כללי היה נתון יותר לכללי המצווה, ולא לפרטים ולפרטי הפרטים, כמובן שמתוך הידע הברור בכללים ובגופי המצווה וסברותיהם רעיונותיהם וטעמיהם, היה ברור גם באופן כללי מה הם הדינים בפרטים.

ולכן נראה לענ"ד שגם בהגדרת הגדר של ידיעת כל התורה יותר נכון יהיה להגדיר את זה כהקפת כל החלק ההלכתי הכללי של התורה, אפילו בלי להיכנס לפרטי פרטים.

אולם, היום צורת הלימוד לכאורה היא במבנה שמכביד ומקשה, ורק מזיק לידיעת התורה בצורה ברורה, כיון שהעיסוק מתחיל מיד בדיון על פרטים ופרטי פרטים, ויש חוסר סדר גדול במבנה ובסדר של התורה כפי הצורה הרגילה הנלמדת כיום. מה שנראה לכאורה הוא שידיעת התורה במושגים של היום, זה ידיעת התנ"ך בצורה טובה עם זכירת המצוות כולם, וכלליהם כפי הנמצא במשניות^ג. ואולי אפי' לא צריך לדעת את כל הפרטים ופרטי הפרטים הנזכרים בתלמוד, וודאי שלא בספרים היותר מאוחרים כדי להיחשב באופן כללי כיודע את התורה, כמובן שככל שהידע הוא יותר גדול, ידיעת התורה היא באיכות גבוהה בהרבה, ויש רמות בידיעת התורה אבל באופן כללי כך לכאורה נראה. וצריך עוד לעיין בזה הרבה.

ונראה שזהו חלק מהסיבות למה שאמרו חז"ל (אבות פ"ה משנה כא): "בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן חמש עשרה לגמרא". שיש סדר בדברים. קודם כל ידיעת התורה באופן כללי היינו

(ג). כמובן שמשניות הכוונה פסקי ההלכות לפי המקובל על הפוסקים פחות או יותר כלומר ידיעת ההלכות הנהוגות למעשה, מה שקשה במשניות של ר' יהודה הנשיא הוא שהרבה דברים איננו עושים כפי הנכתב במשניות. אולי קיצור ספר משנה תורה להרמב"ם. העירוני על פי מה דקיי"ל "אין למדים הלכה מפי משנה" (בבא בתרא קל ב, לגירסת יד רמ"ה שם; רי"ף עירובין מג א, ויבמות מט א; רש"י סנהדרין ק ב ד"ה רבא, ספר כריתות יג ב ד"ה ת"ל, ונדה ז ב ד"ה הא קמ"ל), והמורים הלכה מתוך משנתם מבלי עולם הם (סוטה כב א), שכיון שאין יודעים טעמי המשנה פעמים גורמים שמדמים לה דבר שאינו דומה, ועוד שיש משניות הרבה שאמרו שלדעת יחיד הן ואין הלכה כמותן, ועוד שאינם יודעים במחלוקת תנאים הראשונים הלכה כדברי מ, ומורים הוראות טעות (רש"י שם ד"ה שמורין), וכמה משניות יש שאין דבריהן מכוונים ותיצרו בגמרא "חסורי מחסרא" או "הכא במאי עסקינן" וכיוצא, ולכן אין הוראה נכונה בדבר משנה (רש"י חגיגה י א ד"ה מהתלמוד. אולם יש לבאר זה שודאי אין למדין הלכה מפי משנה אינו קשור לענייננו שהרי המשניות שכיוונתי עליהם הם פסקי הלכה המקובלים למעשה על פי הפוסקים ולא משניות של ר' יהודה הנשיא שבוה אמרו ששמא לא פסקו הלכה כמותו ולגבי מה שאין לדמות מילתא למילתא אה"נ ואף בלימוד הפוסקים בלא עיון בדבריהם אין לדמות מילתא למילתא והפוסק מתוך ספרי הפוסק בלבד אף הוא בכלל 'מבלי עולם'. ואעפ"כ אין זה סותר שידיעת הפוסק נחשבת כידיעת התורה שהרי לפסוק את הדין עצמו המבואר במשנה זה ודאי שמותר אם יודע שאין חולק על משנה זה.

התכנים והרעיונות, ולאחמ"כ המשניות, שהן פסקי ההלכות באופן תמציתי, ורק לאחמ"כ מגיע שלב התלמוד. וזהו שאמרו חז"ל (תלמוד בבלי מסכת תענית דף ז): "ריש לקיש אמר: אם ראית תלמיד שלמודו קשה עליו כברזל - בשביל משנתו שאינה סדורה עליו, שנאמר והוא לא פנים קלקל. מאי תקנתיה - ירבה בישיבה, שנאמר וחילים יגבר. ויתרון הכשיר חכמה - כל שכן אם משנתו סדורה לו מעיקרא" וכתב ע"ז רש"י: "שלמודו קשה עליו כברזל - שקשה לו מרוב קושיות - בשביל משנתו שאינה סדורה לו, ואינו זוכר מה כתיב בה, ולפיכך אינו יודע לפרק, אי נמי שגורסה בטעות, פוטר על החיוב ומחייב על הפטור, ומקשי עלה מדוכתא אחריתי, והכי משמע קרא: והוא לא, שאינו יודע שמועתו - מפני שפנים קלקל, שקלקל במשנה שהיא קודם לגמרא. ירבה בישיבה - שיסדירו בני הישיבה משנתם, שנאמר וחילים - בין תלמידים, שהן חיילות חיילות". והיינו שכאשר יש סדר והולכים לפיו מן הקל אל הכבד ומן הכללים אל הפרטים הדברים יכולים לחדור ללב, משא"כ כשכל הלימוד הוא בלא סדר כלל הרי שלמודו יהיה קשה עליו כברזל".

א"כ ראינו שכל הגדר שקבעו האחרונים במצוות ידיעת התורה אינו מוכרח מצד הסוגיות אולם גם אם נקבל את החיוב והמצווה בידיעת כל התורה אין הדבר קשה להשגה וביכולת כל איש מישראל לבא לידי מדה זו של ידיעת כל התורה, שהיא התורה שבכתב ופסקי ההלכות מהתורה שבע"פ. וכמובן שיש דרגות אין סוף בידיעת התורה ולא ראי זה כראי זה אבל הרמה המינימאלית בקיום מצווה זו הוא שייך בכל אחד.



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

השכרת ספר תורה

שאלה

נסתפקתי אודות בתי כנסת שיש בהם ספרי תורה רבים, וגבאי בית הכנסת רוצים להשכיר חלק מספרי התורה בתשלום שיכנס לקופת בית הכנסת, למימון הוצאותיו השונות, אי שרי? וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.



תשובה

א. ראיה מהמשנה בביכורים לאסור

נפסק בשו"ע (י"ד סימן רע סעיף א) דאסור למכור ס"ת חוץ מלג' דברים לשאת אשה ולמוד תורה ולפדיון שבויים^(א), ולא הותר למכור ס"ת לבנות בית מדרש או בית כנסת, וה"ה לשלם הוצאות בית הכנסת מכספי מכירת ס"ת.

ויש לדון היכא שלא מוכר ס"ת, אלא רק משכירו, אי שרי. והנה, טעמא דהאי איסורא הוא משום זילותא דס"ת, וא"כ מה לי במכירה ומה לי בשכירות, ובכל גוונא יהיה אסור.

והנה, איתא במשנה בביכורים (פ"ג משנה יב) נכסי כהן הם כס"ת. ופירש הר' עובדיה מברטנורא דמותר לקנות בהם ס"ת ואע"ג דתנא בהמה טמאה איצטריך למיתני ס"ת דלא תימא כל הני נהי דלא חזו לאכילה חזו לשכר שיבא לידי אכילה, אבל ס"ת דלא חזי לשכר שיבא לידי אכילה, לפי שאין מוכרין ס"ת אימא לא קמ"ל. ע"כ. וכתב רבי חיים סופר זצ"ל, אב"ד מונקטאש, בספרו קול סופר על המשניות (שם אות ט), דמדברי הרב ברטנורא איכא ראיה לאסור מה שנהגו העולם להשכיר ס"ת על כפר או למניין, ונותנים בעבור זה לפעמים כ' זהובים לשנה, דאי שרי להשכירו א"כ חזי לשכר שמביא לידי אכילה, אלא פשיטא דשכירות ליומא ממכר הוא ואסור חוץ מללמוד תורה ולישא אשה. עכ"ד. וכ"כ ראיה זו רבי נפתלי סופר בספרו בית אפרים (בסוף חלק הדרושים בחלק החקירות דף ג ע"ד). אולם, הרא"ש בפירושו על המשנה דחה פירוש זה במשנה ע"ש דבריו. ולפירושו אין ראיה. וגם לפירוש הר"ב אין ראיה דאסור להשכיר, דאי שרי להשכירו א"כ חזי לשכר שמביא לידי אכילה, דיש לדחות ולומר דכיון דאמרו חז"ל דמי שמוכר ס"ת לא רואה סימן ברכה לעולם מהכסף, חוששים אנשים אף להשכיר, ולהכי אמרינן דבסתמא ס"ת לא חזי לשכר.



(א). בתוס' ב"ב (דף ח ע"ב ד"ה פדיון שבויים) כתבו, דמילתא דפשיטא הוא דמוכרים ס"ת גם עבור פדיון שבויים ע"ש. אולם הפוסקים נוקטים שלדעת הרמב"ם, הטור והשו"ע אין הדין כך. ומותר למכור ביהכנס' לצורך פדיון שבויים ולא ס"ת (ועי' ב"י י"ד סימן רנב, וסימן ער, ובמג"א סי' קנ"ג ס"ק ט).

ב. ראייה מגמ' ב"מ להתיר

ודמות ראייה עלתה לפני מהאי דאיתא בב"מ (דף כט ע"ב) אמר מר השואל ס"ת מחבירו ה"ז לא ישאילנו לאחר. ואמרינן עליה בגמרא כאן שנה רבי אין השואל רשאי להשאיל ואין השוכר רשאי להשכיר. ע"כ. ומשמע דגם על השכרת ס"ת קאי האי דין דאין השוכר רשאי להשכיר, ואי איסורא איכא מפני מה לא העירו על כך בגמרא שם. וכ"נ מדברי הרמב"ם (הלכות שכירות פ"א ה"ד) שכתב וז"ל, אין השוכר רשאי להשכיר אפילו השכירו ס"ת לא ישכירנו לאחר. ע"כ. ואי איסורא איכא הול"ל כן. ועוד, דאטו ברשיעי עסקינן שמשכירים ס"ת אע"פ שאסור?

וקושטא דמילתא דא"ז ראייה, דהא אין איסור להשכיר כשרוצה להשתמש במעות לדברים המותרים, וכגון לשאת אשה וללמוד תורה, דאפילו למכור ס"ת שרי בכה"ג. וא"כ אפשר להעמיד ולומר דהתם איירי באדם המשכיר את הס"ת ומשתמש במעות לדברים המותרים. ודחוק. שו"ר דכ"כ בספר בית אפרים לרבי נפתלי סופר בסוף חלק הדרושים (בחלק הלכה דף ג ע"ב ד"ה ועיין ביו"ד), שכתב להביא ראייה זו ודחאה כדברינו.

**ג. ראייה לאסור מגמ' ב"ב**

וראייתי להרב תורת מרדכי בתשובה (או"ח סימן מו) שהביא ראייה לאסור מהגמרא בב"ב (דף קנא ע"א), דמספקינן אי ס"ת בכלל נכסיו או לא. ואמרינן, דלמא כיון דאסור למוכרו לא הוה נכסיו וכתב ע"ז, דאי הוה שרי להשכיר, אמאי לא נחשב כנכסיו הא סו"ס יכול להרויח מזה, ועל כרחך דדינו כמכירה שמותר להשכיר רק בדברים המותרים. ושוב דחה דבריו, דהרי"ף (דף ע ע"ב מדפי הרי"ף) והרא"ש (פ"ט סימן כט) לא גרסו בגמרא 'או דלמא כיון דלא מזדבן דאסור לזבוני לאו נכסיו'. וכן מבואר ברשב"ם דהספק בגמרא הוא, דבתפילין אמרו בגמרא דנכלל בכלל נכסיו כיון דהוה מלבוש, אך הספק גבי ס"ת כיון דלא הוה מלבוש אלא מצוה לא הוה בכלל נכסיו. עכ"ד. וע"ע במג"א (או"ח סימן קנא ס"ק כב) ובמ"ש לבאר את דבריו במחצית השקל (שם ד"ה מותר למוכרו).

ועוד יד הדוחה נטויה לומר, דלעולם מותר להשכיר ס"ת, אך כיון דהמוכר חושש כיון שלא רואה סימן ברכה, לכך לא מצוי להשכיר ולא נחשב בכלל נכסיו. ויש ליישב. גם בספר יסודי ישורון להגאון רבי גדליה פלדר מקנדה (ח"ב עמוד קסב) הביא דו"ד בזה ושיש פוסקים שהחשיבוהו ס"ת כנכסיו ויש פוסקים שלא. וע"ע בשו"ת שואל ונשאל (ח"ד חתו"מ סימן א אות יא) מ"ש בזה. ומ"מ, גם הרב תורת מרדכי גופיה העלה להתיר להשכיר את הס"ת.

**ד. שכירות ממכר ליומיה**

ועלה במחשבה לפני דד"ז תלוי בנידון אי שכירות ליומא ממכר הוה (ב"מ דף נו ע"ב). ואי שכירות ליומא ממכר הוה כמכר, וכמו שנאסר למכור כן יאסר להשכיר, אך אי נימא דשכירות ליומא לאו ממכר הוא, יהא שרי להשכיר הס"ת, דמכירה נאסרה ושכירות אינה מכירה.

והנה, בדין זה האריכו הפוסקים למעניתם, והשתברו קולמסים רבים על זה ואמרתי אקום ואשנה פרק זה בעזרת השם:

ומצאנו בדין זה פלוגתא דרבנותא קדמאי ובתראי, ובים של שלמה מסכת בבא קמא (פרק י סימן כד) הביא שהרא"ש בתשובה (כלל א סימן ב) כתב, דאף בשכירות שייך בו דינא דבר מיצרא, דשכירות ליומיה ממכר [א.ה. וע"ע בט"ז (בחור"מ סימן שיח סעיף א) שכן כתב גם הרא"ש בכתובות (פי"ב סי' ה), דשכירות ליומא ממכר הוא. ע"ש]. וכתב היש"ש שאין ראייתו ראייה כלל. דלא אמרינן שכירות ליומא ממכר בפרק הזהב (ב"מ דף נו ע"ב) אלא לענין אונאה, אבל לא לשאר דברים. וכן כתב התו' לשם (ד"ה והאי) ודברי התוספות הביא הגאון מהרא"י בתרומת הדשן לפסק הלכה (סימן שיח). וכמו שכתבתי פ' שור שנגח את הפרה סימן ל"ג. דלא אמרינן שכירות ליומא ממכר אלא לענין הנאת תשמיש. אבל לא שהגוף קנוי לו. ועוד הלא מצאתי בתשובת הרא"ש במקום אחר (כלל צו סימן ג) שכתב ממש להיפך, גבי מרי בתי לא מעכב למרי ארעא (ב"מ דף קח ע"ב). ואביאו אי"ה בפ' המקבל. ולכן ראוי לדחות דברי הרא"ש נגד רוב המחברים. שהרי הוא סותר בעצמו. ע"כ. וע"ע בשו"ת מהרש"ל (סימן מג). וכדברי התוספות בב"מ כ"כ התוס' בע"ז (דף טו ע"א ד"ה והשתא). וכן האריך הש"ך בחור"מ (סימן שלד ס"ב), ומסיק דלא אמרינן שכירות ליומא ממכר רק גבי אונאה ולא בשאר מילי. וע"ע במ"ש הש"ך (חור"מ סימן קעה ס"ק סא). וכ"כ הב"ש בדעת הרמ"א (אבה"ע סימן כח ס"ק מט) דס"ל כהתוספות, דשכירות לאו ממכר הוא. וכ"כ המחצית השקל בדעת הרמ"א (או"ח סימן תרלו ס"ק ז ד"ה ומיהו), וכתב דהגהות אשרי (בסוכה פ"ב סימן טז) חולק, ע"ש במג"א.

ומנגד, נראה שדעת המג"א (או"ח סימן שצא ס"ק ב) דשכירות ליומא ממכר הוא לכל מיליה. וע"ע שם במחצה"ש. וכ"ד הרב מחנה אפרים (הל' שכירות סי' ה ד"ה אבל) כתב, דשכירות ליומא ממכר הוא לקנין פירות וביתו קרינן ליה כל זמן שהוא שכורה אצלו. וכן דעת המשנה ברורה (סימן שפב ס"ק כט). ע"ש דבריו. ומידי פלוגתא לא יצאנו.



ה. דעת מרן השו"ע אי שכירות ממכר ליומיה

ועתה יש לנו לברר מהי דעת מרן השו"ע בזה.

והנה, בבית יוסף (חור"מ סימן שיג סעיף ג) הביא את מ"ש הרמב"ם (בפ"ו מהלכות שכירות ה"ה) וז"ל, הזבל שבחצר הרי הוא של שוכר וכו'. במה דברים אמורים בשהיו הבהמות שעשו הזבל של שוכר אבל אם הבהמה של אחרים, הזבל של בעל החצר, שחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו אף על פי שהיא שכורה ביד אחרים. והקשה הב"י הא שכירות ליומא ממכר הוא, וא"כ כיצד המשכיר זוכה בזבל? ולא תירץ מידי. ואפילו הכי פסק כדברי הרמב"ם בשו"ע. ע"ש. והט"ז (חור"מ סימן שיג סעיף ג) כתב ליישב, ונ"ל דס"ל להרמב"ם כהתוס' בב"מ (דף נ"ו ע"ב ד"ה והאי) דכתבו דשכירות לא קניא, אלא דלענין אונאה יש קרא יתירה דשכירות ממכר הוא, משו"ה גם כאן לא קניא שכירות רק לענין הגוף שהיא נקנה, אבל לא לשום דבר אחר עמו, ועל כן לא קשה מידי

ממה שכתבו הרמב"ם (פ"ז משכירות ה"א) והטור (ריש סימן שטו) דשכירות ממכר הוא, דשם קאי על עיקר קנין עצמו. ע"כ. הרי שלדעת הט"ז גם דעת הרמב"ם כהתוס'.

ומיהו מקושת הב"י משמע דהב"י גופיה ס"ל דשכירות ליומא ממכר הוא. וממה שפסק בשו"ע כותיה דהרמב"ם אפשר דחזר בו מתמיהתו בב"י. וי"ל. וע"ע בלחם משנה (בהלכות שכירות פרק ז הלכה א) מ"ש לבאר בדעת הרמב"ם. שו"ר בתשובת עבודת הגרשוני (סימן קכא) הו"ד בפתחי תשובה (חו"מ סימן קלח ס"ק א) שכתב דרבו הדעות דס"ל דלא אמרינן ממכר הוא אלא לענין אונאה ולא לענין אחר, וכן סתם השו"ע בחו"מ (סימן שיג סעיף ג). עכ"ד. הרי דנקיט בדעת מרן השו"ע גופיה דדעתו דלא אמרינן כן אלא לענין אונאה. וכן נראה ממה שנפסק להלכה במחלוקת במשנה בע"ז (דף כ ע"ב), אי משכירין בתים לגויים בא"י כרבי יוסי דשרי, ועל כרחך משום דשכירות אינו כמכר. וכ"פ הרמב"ם (בהלכות עבודה זרה פרק י הלכה ג), ומרן השולחן ערוך (יו"ד סימן קנא סעיף ח). וע"ש בט"ז (סק"ו). ודו"ק. שו"ר לרבי ניסים אלגאזי בחיבורו לחם סתרים על מסכת ע"ז (שם) שכתב, דמרבי יוסי איכא למיפשט דשכירות לאו מכירה היא, ודו"ק, וששת. וע"ע בחישובי חמד עמ"ס ע"ז (שם ד"ה משכירין להם בתים). וי"ל ע"ד.

אולם, הסמ"ע בכמה מקומות כתב שדעת מרן השו"ע דשכירות ליומא ממכר הוא לכל מיליה ומהם: חו"מ סימן רכו ס"ק נו, רלה ס"ק כד, רס ס"ק יג, רסח ס"ק ט, שיב ס"ק א, ועוד. ע"ש. וכבר עמדו ע"ד השו"ע שלכאורה סתר משנתו וע"ע בשו"ת יורו משפטיך ליעקב (סימן צד), מ"ש לבאר בזה בדעת מרן השו"ע ואכמ"ל.

ולמסקנא דדינא אי שכרות הוה קניין ליומא או לא, כתב בשו"ת ושב הכהן (סימן מז), הו"ד בפתחי תשובה (חו"מ סימן ריא ס"ק א), דדעת רוב הפוסקים דשכירות ליומא ממכר הוא לכל דבר. ע"כ. אולם, כתב הרב ברוך טעם בסוגיא דהמפקיד חמץ (ד"ה והנה) דרוב השיטות דשכירות ליומא אינו ממכר. ואף לפי המסקנא דלאו ממכר מ"מ יש להשוכר ג"כ בו קניין, דהא דאמרינן לאו ממכר אינו רק לאפוקי שלא נחשוב שהוא לשעתו של השוכר לבד. עכ"ה. ואכתי מידי פלוגתא לא יצאנו, ואפילו בדעת מרן השו"ע, ומי יכול להכריע בין הראמים. צא ולמד מ"ש בזה בשו"ת מהרש"ם (חלק ז סימן רה) בדין אי שכירות ליומא ממכר הוא: מה לנו להאריך בדבר שנחלקו הראשונים ולא הכריעו. וע"ע במ"ש הרב חיד"א במחזיק ברכה (או"ח סימן רמו ס"ק א), ובשד"ח (כרך ה מערכת השין כלל פב עמוד 321), ובשו"ת יבי"א (ח"ט חחו"מ סימן יא אות ב).

ו. שוכר ומשכיר מי נחשב הבעלים

וקושטא דמילתא דגם אי אמרינן דשכירות מכירה ליומא וקניא, היינו רק לענין שישתמש בו כל ימי שכירותו, אבל גוף הדבר אינו קנוי כלל. וכ"כ בנימוקי יוסף בבא מציעא (דף לב ע"א), ומוסיף דמשום הכי אסרינן להשכיר בית דירה לגוי (עיין בע"ז דף כא ע"א) דכיון דגוף הבית של ישראל הוא שפיר קרינא ביה "ולא תביא תועבה אל ביתך" (דברים ז, כו). ע"כ. וכ"נ דעת

ב). והכי נראה ממה שאמרו בגמרא בעבודה זרה (דף טו ע"א), תנן: ישראל ששכר פרה מכהן - יאכילנה כרשיני תרומה, וכהן ששכר פרה מישראל, אף על פי שמוזנותיה עליו - לא יאכילנה כרשיני תרומה: ואי ס"ד שכירות קניא, אמאי לא יאכילנה? פרה דידיה היא! אלא ש"מ, שכירות לא קניא. ע"כ. וכ"פ הרמב"ם (בהלכות תרומות פרק ט הלכה ז). וא"כ דעתו ששכירות לאו כמכר. ודו"ק.

הרשב"א בב"מ (דף נו ע"ב ד"ה הא דבעי), שכתב וז"ל: וא"ת היכי אמרינן הכא דשכירות ליומא ממכר הוא, והא בע"ז (דף טו ע"א) אסיקנא, דשכירות לא קניא? י"ל דביתו וקנין כספו לא מקרי, אבל מ"מ קנויה היא לו להשתמש בה כל ימי שכירותה. ע"כ. הרי שלא נחשב לשלו אלא לענין שימושים^ג. וכ"כ הריטב"א בע"ז (דף טו ע"א) דהא דאמרינן הכא דשכירות לא קניא, אף על גב דבב"מ (דף נו ע"ב) אמרינן שכירות ליומא ממכר הוא, התם מילתא בעלמא קא אמרינן, לומר שהיא קנויה לשוכר כל ימי שכירותו, כאילו היא שלו. ע"כ. הרי לנו דלכו"ע גם למ"ד דשכירות ליומא ממכר הוה לא נחשב שקונה את גוף הדבר אלא לענין שימושים לחודיה. וכן כתב לבאר בספר דרך המלך רפפורט על הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ד הלכה ב) דהא דפליגי אי שאלה או שכירות ליומא ממכר היא וקניא או לא קניא הענין הוא, דמ"ד לא קניא סובר דבשאלה או שכירות לא חשיב שיש לו קנין בהכלי לתשמיש, רק שהתשמיש בלבד הוא שקונה, ומשום הכי אמרינן דלא קניא דהיינו דלא חשיב שיש לו קנין בעצם הדבר להתשמיש רק בהתשמיש לבד, ומאן דסבר קניא סובר, דחשוב שיש לו קנין בהכלי לתשמיש. עכ"ד. ושנה דבריו גם כן בהלכות אישות (פרק ה הלכה יח). ע"ש.

ולפי דברי הנמ"י הנ"ל כתב הרב לחם משנה (בהלכות שכירות פרק ז הלכה א), והו"ד בביאור הגר"א (ח"מ סימן שטו סק"ג), לתרץ את קושית הב"י על הרמב"ם שהקשה (סי' שיג ס"ג) כיצד פסק שהמשכיר זוכה בובל הא שכירות ליומא ממכר הוא? ויש לומר דעל אף דשכירות קניין ליומיה, לא נחשב שגוף החצר של השוכר ולהכי לא זוכה בגללים, אלא הם של המשכיר, דגוף החצר אכתי נשארה בידי המשכיר. וכ"כ לדינא בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה קמא חלק ג סימן קכח) דבאמת אנן קי"ל דשכירות ליומא ממכר הוא רק לענין תשמיש לבד וכמ"ש הנמוק"י והריב"ש^ד (עיין סימן שנה). ע"כ. [וגם על מה שצינו לדברי המהרי"ט סימן ל דסובר דשכירות ליומא ממכר הוה, כתב הרב שואל ומשיב (שם ד"ה שלום), הגיעני שו"ת מוהרי"ט ובדקתי בו ובסימן ל כתב, שכירות ליומא ממכר הוא דשוויא בעלי התקנה, הרי לא כתב דממכר הוא, רק דבעלי התקנה שויא כמכירה עיין שם. ע"כ. ודון מיניה לשאר רבוותא]. וכ"ד הרב צמח צדק מליובאוויטש (ח"מ סימן מה), והביא דכדברי הנמ"י כ"כ בשט"מ שם, וז"ל והא דאמר' פ"ק דע"ז כו' ככתוב בתוס' היינו לענין דאינו קרוי ביתו של שוכר וקנין כספו אבל מ"מ קניא להשתמש בה כל ימי השכירות עכ"ל. ודרך זו יש לכוון בתוספות. והעיקר דשכירות ליומא ממכר הוה לענין שימושים, והשיג על דברי הש"ך דס"ל שלא נאמר ד"ז אלא לגבי הונאה. וכתב שאין ראייה מדברי התרומת הדשן דס"ל דשכירות ליומא ממכר, וגם הראיה מתשובת המהרש"ל (סימן מג) כתב לדחות. ע"ש. ועיין במה שפלפל בזה בקובץ הערות להגר"א וסרמן זצ"ל (סימן נג אות ה). ואכמ"ל. ובעיקר הקושיא ע"ד הרמב"ם בדין שפסק דהזבל שבחצר שייך למשכיר עיין בשו"ת דברי חיים מצאנז (ח"מ ח"א סימן לד ד"ה ויש לתרץ דהנה חצר), מ"ש לבאר בזה. ודו"ק.



ג. ויש לעיין ממ"ש הרשב"א בתשובה (ח"ג סימן עח), שכל שמפרש זמן השכירות הוה כמוכרו לו לזמן ההוא. ע"כ. והב"ד בב"י (סוף סימן שיב), ומשמע דגם הגוף קנוי כמכר לזמן. ואפשר שכונתו שדנים כן רק לענין דלא יכול להוציאו באמצע זמן השכירות.

ד. בדעת הריב"ש ע"ע בקובץ הערות להגר"א וסרמן זצ"ל (סימן נג אות ה).

ז. ס"ת אם הוא בכלל נכסיו

ומעתה, יש לומר בנ"ד דלא מבעיא למ"ד דשכירות ליומא לאו ממכר הוה דשרי להשכיר את הס"ת, אלא גם למ"ד דשכירות ליומא ממכר הוה, כיון שאין זה נחשב כשלו לגמרי והוה כשלו רק לזכות השימוש בלבד [וכ"כ להדיא בספר התרומה (סימן קלט ד"ה אין) כתבו, אף דשכירות כמכר מ"מ אינו קרויה בהמתו וביתו של שוכר כי אם של משכיר. ע"כ], אין לאסור להשכיר את הס"ת. וכן אין השוכר נחשב כמוחזק, וכמ"ש המהר"ם פדואה בתשובותיו (סימן לט) וז"ל, הרבה פעמים הזכיר מעלתך ששכירות ליומא ממכר הוא, ומה ענינו לכאן, ומי לא יודע שבפרק הזהב איתא כך לענין אונאה וכו', ונקוט כלל זה בידך שכירות מכר הוא ליומא מה שהוא ודאי שלו, אבל לא שיהיה בעל קרקע לענין ספק שיהא מוחזק. ע"כ". ועיין להגאון מליסא בספר מקור חיים (סימן תמ ס"ק ה) שכתב, שאף דשכירות ליומא ממכר הוא, היינו דהוי כקנין פירות בעלמא, אבל לא אלים להפקיע קנין הגוף של המשכיר. ע"ש.

וא"כ אכתי מישך שייך עדין המשכיר - בס"ת, ולא יצא מרשותו לגמרי. וכל כהאי גונא לא אסרו חז"ל אלא אם הוא מסתלק לגמרי מהבעלות ומוכר, ומראה שלא חפץ במצוה זו. והגם שבהגהות אשר"י פרק קמא דע"ז (סוף סי' כב) כתב, דנכרי שהשכיר בהמה לישראל מצווה על שביתתה, דשכירות קניא לחומרא, וכ"כ הגהות מרדכי סוף פרק קמא דעירובין (דף לט ע"ד), א"ז אלא לחומרא במידי דאורייתא אך אין החפץ יוצא לגמרי מרשות המשכיר. וע"ע במה שכתב האליה רבה (סימן רמו אות יב), ובמ"ש הרב שד"ח כרך ה (מערכת השי"ן כלל ק אות יב).

שו"ר שכ"כ בשו"ת חינוך דחיי לרבי ישראל אברהם קליגר זצ"ל (חאו"ח סימן מו) דלאחר שתלה דין זה במחלוקת אי שכירות קנין ליומיה או לא כתב, דאף דלא נחלק בין שכירות למכר מ"מ לא חשיב מכירה רק לענין פירות ולא לענין הגוף, דהגוף נשאר אצלו ואך שהוא משכיר להשתמש בה ובודאי שרי. עכ"ה. ומכאן תשובה מוצאת למ"ש בשו"ת דבר אליהו לרמן (סימן צו) דאסר להשכיר ס"ת משום דשכירות קנין ליומיה ושכ"ד הרמב"ם. דזה אינו, דמלבד מ"ש לעיל דגם בדעת הרמב"ם לא בריא מילתא, הלא גם אי שכירות קנין ליומיה לא הוה שלו לגמרי וכאמור.

[אמנם, מ"ש הרב חינוך דחיי ראייה להתיר מהאי דאיתא בגמרא בכתובות (דף נ ע"א) על הכתוב "הון ועושר ביתו וצדקתו עומדת לעד" (תהילים קיב, ג), זה הכותב תנ"ך ומשאילם לאחרים ושאלה נמי מתנה ליומיה היא ומ"מ אמרינן דמותר לו להשאיל וכן יהא מותר לו להשכיר. עכ"ה. ואחר המחיר דיד הדוחה נטויה לומר דדוקא שאילה שרי, כיון שאין סוחר בזה ומשאיל לצורך מצוה, אך כשעושה מזה כסף וסוחר אסור. ולקמן אבאר עיקר סברא זו בעזר ה'].

ח. כיום שיד הגויים תקיפה מה דין השוכר ובדין שכירות לעולם

אולם, יש לפקפק בכל זה מכמה טעמי תריצי. חדא, ע"פ מה שמבואר ברא"ש בע"ז (פ"א סו"ס"י כב) דנהי דלדידן שכירות לא קניא, כיון שיד הגויים תקיפה עלינו ובדיניהם שכירות ליומא

(ה). ומטעם זה גם משכנתא בס"ת יהיה שרי כיון שאכתי לא יוצא מרשותו, דאע"ג דממשכנו לא יוצא מרשותו עיין בשו"ע חו"מ (סימן רעח סעיף ז) בדברי הרמ"א בהג"ה מ"ש משם תשובת הרשב"א ח"ג סימן קצח). ודו"ק. ויל"ע.

ממכר, שוב הוא ממכר גם לדידן. ע"ש. ועל פי זה כתב בספר נחל אשכול (סוף הל' מזוזה אות ח) דלדברי הרא"ש, השוכר בית בזמן הזה תיכף ומיד כשבא לדור בו יעשה מזוזה ויברך עליה. ע"ש. וא"כ, כיום שייפו את כח השוכר ומחשבינן ליה כמכר בזמן שכירותו לגמרי, אפשר שלכו"ע שכירות כמכר ויהיה אסור להשכיר הס"ת. ועיין בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן עח אות ו), מ"ש בדין זה.

ועוד יש להעיר בזה ע"פ מה שהעלה הט"ז (חו"מ סימן קמב) דגם להסוברים דשכירות ליומא לאו ממכר הוא מ"מ אם השכירות היא לעולם לכו"ע ממכר הוא. ובשו"ת מהרש"ם (חלק ג סימן רצא) ביאר הטעם לפי מ"ש המל"מ (פ"ד ממלוה ה"ד) דגם למ"ד קנין פירות לאו קנין הגוף, מ"מ קנין פירות עולמית לכ"ע כקניין הגוף דמי. וכ"ה בשו"ת פני יהושע להמגיני שלמה (ה"ב סי' צט), דכל הפוסקים מודים בזה. עכ"ד. ולפי זה נפיק דלכל הפחות לא ישכירו את ספר התורה לעולם, דבזה נחשב כמוכרו, ולא הותר אלא לג' דברים. ועי' בשו"ת בצל החכמה (חלק ד סימן עח אות ב).

עוד יש לדחות, שגם לדעת התוס' דשכירות ליומיה לאו ממכר הוא, יהיה אסור להשכיר לס"ת, דהא כבר הב"ח (חו"מ סימן שיג), דשכירות קניא מדרבנן אף לדעת התוס'. ושנה דבריו בשו"ת הב"ח הישנות (סי' יח). ע"ש. וכתב ע"ז בש"ך (שם ס"ק א) ולא ידעתי מנ"ל. ובספר דברי ירמיהו על הרמב"ם (הלכות סת"ם פרק ה הלכה י) הביא מקור לדברי הב"ח. ע"ש. ובקצות החושן (סימן שיא סוסק"א) כתב, דאף על גב דדעת כמה פוסקים דלא אמרינן שכירות ליומא ממכר אלא באונאה (תוס' שם ד"ה והאי ועיין ש"ך סימן שיג סק"א), אבל עכ"פ קניא ליה לשכירות. וזה ברור. ע"כ. ואפשר לפרש דס"ל כהב"ח, דמ"מ קניין דרבנן נמי איכא. וי"ל. וע"ע באמרי בינה (דיני שבת סימן ג ד"ה ולפ"ז). ומעתה בנ"ד גם אי נימא דשכירות ליומא לאו מכר הוא, מ"מ כיון שיש בו קניין לכל הפחות מדרבנן, נחשב כמכר, ולכוליה עלמא יהיה אסור.

סוף דבר, דהצדדים נוטים לכאן ולכאן, והוה ספק באיסור דרבנן ובמחלוקת הפוסקים דאזלינן לקולא.

ט. דין השכרת והשאלת ס"ת של יחיד

אולם, מצאתי שלגבי השכרת ספר תורה של יחיד הביא בבית יוסף (אורח חיים סימן קנג) שכתב הארחות חיים (הל' ביהכ"נ אות כד) בשם בעל ההשלמה (מהדור' חפוטא מגילה עמ' קלו) וזה לשונו יחיד שעשה ס"ת לעצמו או קנאו מותר למכרו ולעשות מדמיו כל מה שירצה. ואם עשאו לקרות ברבים דינו כשל רבים ואפילו עשאו לעצמו, לאוגורי ולמשכוני אסור ולאושולי מותר אפילו משל רבים ליחיד והוא הדין לספרים של יחיד שמותר למכרן ולעשות מדמיהן כל מה שירצה. עכ"ל.

והגאון יעב"ץ במור וקציעה (סימן קנג) תמה ע"ד וכתב וז"ל, יחיד שעשה ס"ת כו' ואפילו עשאו לעצמו לאוגורי ולמשכוני אסור. עכ"ל. נפלאתי מאד על לשון זה, שאם אמרו כן אצל בית הכנסת שאסור להשכירה ולהורידה מקדושתה, דבמאי תפקע קדושתה. אבל גבי ס"ת מאי אכפת לן בהכי, אטו משו"ה פקעה קדושה ממנה, ואם מותר למכרו כל שכן להשכירו. עכ"ל. ומסיק דאין נראה להחמיר בס"ת מלהשכירה ולהשכינה, משום דהיינו מכירה, כדאמרין שכירות

ביומיה ממכר הוא, ומשכנתא דשכונה גביה, ודמי נמי קצת למכירה, ואי במכירה מותר, כ"ש לשכירות ומשכון, והוא ק"ו שאין עליו תשובה. ונראה דמי שאסר להשכיר ולמשכן לס"ת של יחיד כשעשאו לקרות ברבים, לפי שסובר דגם מכירה אסורה. ומילתא דפשיטא טובא דלדברי המתיר במכירה כל שכן דשרי בהנך גווני. ונראה דלית דחש לה. עכת"ד.



י. השכרה חמורה ממכירה

וראיתי בשו"ת גורן דוד (חאו"ח סימן י) דאזיל כל בתר איפכא, וכתב דממה שמצאנו (או"ח סימן קנג) בטור שהביא הב"י לדברי האורחות חיים הנ"ל דבס"ת של יחיד שעשה לעצמו למוכרו מותר ולמשכנו ולהשכירו אסור. הרי שמצאנו ששכירות חמורה יותר ממכירה. וטעמא דמילתא דהנה קיי"ל דשכירות לא קניא [עיין בע"ז (דף טו ע"א) ובמג"א (סימן רמו סק"ח), מ"מ לאותו הזמן שהוא נשכר אין הבעלים הראשונים יכולים להקדישו. וכן מבואר בתוספות בכתובות (דף נט ע"ב ד"ה שדה). ע"ש. וא"כ תינח מכר דאזלה המצוה הראשונה מבעלים הראשונים ונכנסה לבעלים שניים ונעשתה מצות קניין ס"ת באחר, ובכל מקום שהוא הס"ת בקדושתו, אבל באגורי ומשכוני שאין לשוכר או למשכיר קנין שלם נתבטלה המצוה, ולכן מותר למוכרו ואסור למשכנו. א"נ יש לומר טעם נוסף בזה, דבשלמא מכירה גמורה לא נעשית אלא פעם אחת ואין בזה בזיון כל כך, משא"כ משכון ושכירות שבכל יום יוכל לעשות כך ונראה כקונה ס"ת לסחור בו. ולכן אין בידי להתיר להשכיר ס"ת של יחיד וכ"ש של רבים. וביחוד שנראה שגם הרמ"א (או"ח סימן קנג סעיף יא) שכתב שמותר רק להשאיל ס"ת אפילו משל רבים לשל יחיד ולא כתב דמותר לאגורי. עכ"ד. וכדבריו ממש כתב בשו"ת תורת מרדכי לרבי מרדכי רבינוביץ זצ"ל (חאו"ח סימן מו אות א). ע"ש.

ויש להעיר ע"ד, דבמה שביאר את הטעם דשכירות חמורה ממכר, דבשכירות שאין לשוכר קנין שלם נתבטלה המצוה, דאמאי נתבטלה המצוה? הא כבר כתב הגאון מליסא בספר מקור חיים (סימן תמ ס"ק ה), דאף דשכירות ליומא ממכר הוא, היינו דהוי כקנין פירות בעלמא, אבל לא אלים להפקיע קנין הגוף של המשכיר. והבאנו את דבריו לעיל הבט ימין וראה. וא"כ הוה כשותפים, ולמשכיר, כיון שלא פקע קנין הגוף שלו מהס"ת, לא התבטלה מצותו בכך, ואדרבא אין בזה שום ביזוי. וכ"ד הגאון יעב"ץ, דלא שמיע ליה כלומר לא סבירא ליה האי סברא ששכירות תהיה יותר חמורה ממכירה, וכתב דלית דחש להא לאסור השכרת ס"ת של יחיד.

וגם על סברתו השניה של הרב גורן דוד, שכתב דשכירות הוי זילותא טפי כיון שבכל יום יכול לעשות כן. אחר המח"ר יש לדחות, דגם במכר אם קונה ס"ת ומיד מוכרו נמי נראה שקנה כדי לסחור בו ולא פלגינן ביה. וגם מכירה אפשר למכור לזמן, וכן להשכיר אפשר לעולם, וא"כ שייך במכירה כמה פעמים, ובשכירות פעם אחת. והגם דאפשר לדחות ולומר דאזלינן בתר רובא ורובא דאינשי מוכרים פעם אחת ומשכירים כמה פעמים, מ"מ אי נימא דשכירות לאו כמכר – נמצא ששכירות כשאלה, ומה שנותן לו מעות לא מעלה ולא מוריד. וי"ל.

גם מה שהביא ראייה מדברי הרמ"א, שכתב שמותר רק להשאיל ס"ת אפילו משל רבים לשל יחיד ולא כתב דמותר לאגורי, ומשמע דלאגורי אסור, יד הדוחה נטויה לומר, דהטעם שכתב

הרמ"א דמותר להשאיל ס"ת אפילו משל רבים ליחיד, להשמיענו דדוקא השאלה מרבים ליחיד שרי, אך להשכיר מרבים ליחיד אסור, דמוריד מקדושתו ועושה כן בשביל הרוחת המעות ולא לשם מצוה. ולעולם להשכיר לרבים שרי, דאין בזה הורדה מהקדושה [והגם שלעיל הזכרנו דאי שכירות לאו כמכר נמצא ששכירות כשאלה ומה שנותן לו המעות לא מעלה ולא מוריד, נראה שכשניכרת ההורדה בקדושה, וכגון שמשכיר ס"ת של רבים ליחיד, יהיה אסור דרואים שמוריד מקדושת הספר בשביל ממון. ודו"ק].

ובטעם הדבר דבשאלה מרבים ליחיד שרי ולא חיישינן להורדה בקדושה, דכיון שעושה כן לצורך מצוה ולא לצורך מסחר אין בזה זילותא. והגם שלדעת הנתיבות (סימן עב ס"ק יז) הוזהר מצוה רק ברגע שהשאיל אך אחר כך אין לו מצוה, וא"כ יוצא שרגע לאחר שהשאיל איכא זילותא, שהוריד מקדושת הספר מרבים ליחיד וליכא מצוה, הא כבר עמד ע"ד הגאון רבי נתן נטע לאנדא בשו"ת כנף רננה (חאו"ח סימן יב) בתשובה להגאון בעל הבית אפרים וכתב, שהשאילה מתחדשת בכל עת, וממילא יש לו מצוה בכל עת. ע"ש. מה גם דסו"ס כיון דלמצוה מתכוון באותו הרגע אין לחוש למה שיהיה אחר כך, וכבר אמרו חז"ל בפסחים (דף סד ע"ב) דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ואין מעבירין על המצות, והיינו בין מצוה גדולה ובין מצוה קטנה. ומה לי מצוה רבתא או מצוה זוטא. וביחוד שפעמים והיחיד יקרא בזה יותר מהרבים וכגון בבתי כנסיות שיש עשרות ס"ת. ונמצא שכל מה שמוריד מקדושת הס"ת הוא רק מעניין ברוב עם הדרת מלך, וכמו שמצאנו שדין וריזין מקדימין למצות עדיף על דין דברוב עם, כדמוכח בגמרא בראש השנה (דף לב ע"ב), וכמבואר בשו"ת יביע אומר (ח"ב חיו"ד סימן יח אות א). ע"ש. וא"כ כלפי מה שנודמנה לו מצוה עכשיו ליתן את הס"ת ליחיד שילמד ויקרא בו, הוזהר כדין וריזין המקדימין למצות ואין מעבירין על המצות. ודו"ק. ומעתה אין לנו הכרח בדברי הרמ"א שאסר להשכיר ס"ת, וכאמור.



1. והנה בעיקר סברא זו יש לעיין, דאפשר דדוקא היכא שיש בידו לקיים את אותה מצוה מוקדם, או להתעכב ולאחריה בריבוי אנשים, דעדיף להקדימה משום דדין וריזין מקדימין למצות עדיף על דין ברוב עם. אך הכא במה שמשאיל את הס"ת ליחיד – לא הוזהר אותה המצוה אלא מצוה אחרת, שמקדים לעשות מצוה אחרת ליתן ליחיד ומונע את קיום המצוה דברוב עם, ובכח"ג מנ"ל דשרי. ונראה שנידון זה תלוי אי אמרינן אן מעבירין על המצות במצוה קלה, ואם יעביר אחר כך מצוה גדולה, וכגון שיעביר על מצוה מדברבנן כדי לקיים מצוה מדאורייתא. וכבר ראינו להרדב"ז בתשובה (ח"א סימן קפז. וע"ע בח"ד סימן יג), שפסק דאין להעביר על המצוות אפילו במצוה קלה או דרבנן, ואפילו שעל ידי כך יפסיד אחר כך מצוה גדולה או מדאורייתא. וכבר עמדו על דבריו המפרשים לא עת האסף. ומ"מ יש להביא ראיה מהגמרא במגילה (דף כז עמוד ב) דאין לחוש לדין דברוב עם אם נשאר הקדושה של הספר תורה גם אצל היחיד, ממ"ש רבנן לר"מ דאם אסור למכור בית הכנסת של רבים ליחיד אם כן גם יהיה אסור למכור בית הכנסת מעיר גדולה לעיר קטנה, ופירשו טעמם בגמרא דאי איכא למיחש – כי האי גוונא נמי איכא למיחש, משום ברב עם הדרת מלך. ופירש הריטב"א ורבנן אי איכא למיחש כי האי גוונא נמי איכא למיחש משום ברוב עם הדרת מלך. שיותר כבוד יש לדברים אלו כשהקהל גדול, אלא דאית לך למימר דכיון דנוהגין בו קדושה דמעיקרא לא חשיבא היא הורדה וכיון דכן הוא הדין מרבים ליחיד. ע"כ. הרי דלמסקנה דמילתא אין לחוש למה שמורידים בקדושה מצד ברוב עם כל שנוהגים בו אותה קדושה. וע"ע להגאון מהרש"ם (ח"א סי' מה) ובמ"ש ע"ד הרב נחום וידנפלד זצ"ל (אחיו של הגאון מטשיבין זצ"ל) בספרו חזון נחום (חלק א סימן פה אות יא) דתלוי הדבר בפלוגתא בין הירושלמי לבבלי, ולפי סוגי' ש"ס דילן דחכמים השיבו לר"מ בתמיה, א"כ אדרבה ש"מ דמעיר גדולה לקטנה ליכא הורדה. עכ"ד [אולם, אם אין היחיד מתכוון לקרוא בס"ת אלא רק כקישוט בעלמא מאחורי סורג ובריה, והרבים השתמשו בו לקריאת התורה, ככהאי גוונא בודאי דהוה הורדה מהקדושה ואין למכור ליחיד].

יא. הפוסקים המתירים השכרת ס"ת

וראיתי ללהקת פוסקים שהעלו להתיר בזה, ומהם בספר החיים להגר"ח פלאג'י (סימן ו אות ח) שכתב בפשיטות להתיר להשכיר ס"ת, ואדרבא כתב שיש בזה מצוה. ולא זכר ש'ר שם כלל מאיסור מכירת ס"ת אם יש בזה כשמשכיר. ומשמע דפשיט"ל דאיסורא ליכא. וכ"נ מדברי רבי אברהם אדאדי בספרו השומר אמת (סימן ב אות לה). ע"ש. ועיין במשנ"ב או"ח (סימן קנ סעיף יא ס"ק עד) מ"ש משם העולת תמיד (ס"ק לב). וכ"כ להדיא בשו"ת אבני צדק לרבי יקותיאל יהודה טיטלבוים אב"ד סיגוט (ח"ב חיו"ד סימן קיח) בתשובה ששלח לגאון בעל הבית אפרים שהסתפק בזה, דמותר להשכיר את הס"ת דשכירות לא קניא ודמיו חולין, ופוק חזי מאי עמא דבר הלא המנהג בכל ערי ישראל שבכל שנה משכירין הגבאין דבית הכנסת ובית המדרש ס"ת לקרות בהן בבתי מיוחדים. והמשכירין עושין בהן צורכיהן לשכירות החזון או השמש וכדומה. וכן יחידים משכירין ספריהן לכפרים הצריכים לזה, ואין פוצה פה ומצפצץ. וגם כיון שכבר נהגו בכך הו"ל כאילו התנו מתחילה, וכאלו קנו אדעתא דהכי להשכירו. והמעות חולין לכל צורכו כיון שעודנו הס"ת בשויו וקדושתו אינו חל על המעות שום קדושה דאינו אלא הנאה בעלמא, ואין בזה הנאה וס"ת אינו אוסר בהנאה שיהיה תופס את דמיו. וכן המנהג. עכ"ד [ושם העיר עוד על מ"ש הרב בית אפרים ראיה מדברי הר"ב מהמשנה בביכורים ודחה דבריו]. ופסק כדבריו בשו"ת חיי נפש להגאון רבי ישראל אריה זלמנוביץ אב"ד עכו (ח"ו חיו"ד סימן קסא). וכן דעת הגאון רבי נתן נטע לאנדא בשו"ת כנף רננה (חאו"ח סימן יב) בתשובה להגאון בעל הבית אפרים שכתב, דהמנהג להשכיר ס"ת ויש להם על מי לסמוך, דהמג"א מתיר בדליכא הורדה בקדושה (עיין במג"א סימן קנ ס"ק כז), ובאמת גם לדעת הב"ח (או"ח סימן קנ אות ט) שמחמיר, יש דרך היתר בשכירות כיון שהספרים מתקלקלים ודמי הפחת מותר לקחת כמבואר בשו"ע (ח"מ סימן רצב סעיף כ), וממילא יכולים לקצוב דמי השכירות שלא יצטרכו לשום דמי הקלקול. ע"כ. וכן כתבו להתיר בשו"ת חינוך דחיי (חאו"ח סימן מו), ובשו"ת תורת מרדכי (חאו"ח סימן מו), והביא שגם הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ תאומים בקובץ כנסת הגדולה (ח"ב עמוד לב) לימד זכות עליהם, דכיון שמשכירים לאלו שאין להם ס"ת לקרוא הוה כמוכר ס"ת לצורך לימוד תורה [וכמו שכתב בשו"ת שואל ונשאל (ח"ד חחו"מ סימן א אות יא) להוכיח, שלא רק בשביל לימוד התורה שלו מותר לו למכור ס"ת שלו, אלא גם בשביל לימוד תורה של אחרים]. וכ"כ בספר בתוך הגולה לר' אליעזר מישל אב"ד טורקא (דף מג ע"ב), דהמנהג פשוט להקל ואין לגבב חומרות חדשות בזה. וכן נקט בפשיטות להתיר רבי אברהם משכיל לאיתן זצ"ל בספרו נחל איתן על הרמב"ם (הלכות תפילין פ"י ה"ב). והגאון האדר"ת, הו"ד באוצר כתבי האדר"ת (הוצאת מכון אהבת שלום הר מוריה אזני ירושלים עמוד קצג סימן יג), מצדד היתרים שונים בזה [ובספר הזכרון יד שלמה (סימן ב עמוד ל) הביאו גם כן לתשובת הגאון האדר"ת זצ"ל שציין שכתב תשובה ארוכה להמליץ בעד הנוהגים היתר להשכיר ס"ת]. וכ"ש שאם משכיר לצורך הגהת ס"ת ותיקונו דשרי, וכמ"ש בדעת תורה להגאון מהרש"ם (או"ח סימן קנ סעיף י).



מסקנה

קנצי למילין אשים, שמותר להשכיר ספר תורה לבתי כנסת אחרים כדי שיקראו בו, ואדרבא זה עדיפא ממה שישאר הס"ת ככלי אין חפץ בו, חס ושלום. ובשכר המעות ישתמשו לכל צורכי הבית הכנסת וציי"מ וימ"ן אמן. והנלע"ד כתבתי.



הערות וקושיות – יורה דעה

בין כחוש לשמן - הרב זאב סופר

הנה הלכה רווחת לכל לומד יורה דעה דאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן, מ"מ בכמה מקומות מצינו דבכגון הא אנו בקיאים, והיינו בבלוע או בכחוש לגמרי. אמנם, דא עקא שלא מצאתי במקום א' מה נקרא באמת כחוש או שמן, לכן ראיתי לנכון ללקט מדברי הפוסקים עד כמה שידי יד כהה מגעת, איזה דברים נקראים כחוש ואיזה שמן:

א. דגים - סי' פ"ג (סעיף ה') בהג"ה וסתם דגים מלוחים לית בהו שמנונית, אבל אם אית בהו שמנונית אסור מדאורייתא וספיקא לחומרא.

ובטו"ז (ס"ק ז') דמלוחים לאו דוקא דגם באין מלוחים דינא הכי, ועי' פרמ"ג משב"ז דוקא אם נטל בני מעיים מתוכו, וכתב עוד במשב"ז דבדגים אנו בקיאים בין כחוש לשמן, ועי' יד אברהם, והו"ד בקצרה בדרכ"ת סי"ג.

ב. דם - טו"ז סי' ק"ה (ס"ק כ"ו) דדם הוי בכלל דבר השייך בו שמנונית, דיש בו לפעמים תערובות שומן וציר, אבל דם גופא לא שייך בו שמנונית ועי' משב"ז הטעם דציר דבוק בתולדה.

ג. חלב - הוי דבר השייך בו שמנונית, רמ"א סי' ק"ה (סוף סעיף ט') ועי' ש"ך סי' צ"ב (ס"ק ג') הביא דיעות אי הוה שמן, ועיין בפרמ"ג הנהגת השואל (סדר ב' כ"ד).

ד. ציר - הוי דבר השייך בו שמנונית, רמ"א שם.

ה. חטה - הוי כחוש לגמרי ולא שייך בו שמנונית, פרמ"ג ק"ה (שפ"ד ס"ק סל"ח).

ו. פת - פת הוי כחוש לגמרי, טו"ז סי' ק"ח סוף סק"א.

ז. פת הנילוש עם שמן - במשב"ז שם בשם מנח"י אפילו הם בלולים בשמן, וכ' פרמ"ג ויראה דוקא שמן אבל שומן אוסר (ויל"ע אם שמן ממש אי שייך בו שמנונית), ועי' באו"ח סי' תס"א בחק יעקב ס"ק י"ד, ואלי' רבה אות י"ב דס"ל ג"כ דעם שמן כחוש הוא, ועי' שועה"ר סי' תמ"ז סק"ט דגם נילוש עם שומן דינא הכי.

ח. גבינה - עי' סי' צ"ד (סעיף ח') ובש"ך (ס"ק ל"ב - ל"ג) וז"ל הפרמ"ג (שפ"ד ס"ק ל"ג) גבינה שכחושה בטבעה אין נכנס יותר מכדי קליפה. אמנם, לדינא כתב הפרמ"ג (משב"ז ט"ו) וז"ל אבל דין א' שאין כח בגבינה אפילו לחד לכנוס במאכל כ"א כדי קליפה זה לא שמענו וגם לא ראיתי ממורי הוראות שחילקו בכך. וכן בחו"ד (חי' ס"ק כ"ח, וביאורים ס"ק י"ז) דלדידן דא"א בקיאים גם גבינה אוסר כולו, וכ"כ בדגו"מ, ובהגהות אמרי ברוך.

ט. סמעיטעני - כ' הפרמ"ג בהנהגת השואל עם הנשאל (סדר ב' אות כ"ח) וז"ל ומסתברא שומן הנקלט מע"ג החלב שקורין סמעיטעני כחמאה יחשב ושומן הוא עכ"ל.

י. חמאה - הוי שמן עי' פרמ"ג (שם אות כ"ד).

זאב סופר

ברוקלין ניו יארק



אויצער אבן העזר

◆ דין יחוד עם דודתנו – האם יש בו חומרא של "גייסא ביה" ◆

הרב עמיחי כנרתי

דין יחוד עם דודתו – האם יש בו חומרא של "גייסא ביה"

הקדמה

הנה, כידוע יש איסור יחוד עם עריות ואשת איש מדאורייתא, ועם פנויה מדרבנן^(א). ואם כן אסור להתייחד עם דודתו, וכן דעת רוב הפוסקים^(ב).

ואיסור זה חל אע"פ שבפשטות המציאות היא שאין יצר בזה (וראה לקמן), וכמפורש בדברי הרמב"ם (הל' איסורי ביאה כ"א, ו) לגבי קריבה בעריות: "המחבק אחת מן העריות שאין ליבו של אדם נוקפו עליהן או שנשק לאחת מהן, כגון אחותו הגדולה ואחות אמו"^(ג) וכיוצא בהן, אף על פי שאין שם תאוה ולא הנאה כלל, הרי זה מגונה ביותר ודבר אסור הוא ומעשה טפשים הוא, שאין קריבין לערוה כלל בין גדולה בין קטנה חוץ מהאם לבנה והאב לבתו".

וא"כ יל"ע האם אמרינן בזה חומרא של "גייסא ביה". והיינו הדין המבואר בקידושין פ"א, א: "רב ביבי איקלע לבי רב יוסף, בתר דכרך ריפתא אמר להו שקולי דרגא מתותי ביבי. והא אמר רבה בעלה בעיר אין חוששין משום ייחוד, שאני רב ביבי דשושבינתיא הואי וגייסא ביה"^(ד). וביאר רש"י שהיתה בעלת ברית לו, והרמב"ם (שם כ"ב, יב) פירש: "ואם היה זה גס בה, כגון שגדלה עימו או שהיתה קרובתו". וחומרא זו היא בגמ' לגבי "בעלה בעיר", ויש רבים מגדולי האחרונים שחששו זאת גם לגבי "פתח פתוח"^(ה). א"כ ראוי לדעת האם להחמיר ביחוד עם דודה, שלא לסמוך על פתח פתוח ובעלה בעיר".



(א). כך פשטות הגמרא בסנהדרין כ"א, ב, ואכמ"ל בדברי הרמב"ם (איסורי ביאה כ"ב, ב) שכתב שהוא "מפי הקבלה".

(ב). אמנם יש מעט ראשונים ופוסקים שכתבו קולא בזה, ראה אנצ' תלמודית ערך יחוד טור תרסו ובהערות שם, אבל כבר כתב בהערות הגריש"א לקידושין שם שפשט הדבר למעשה לאיסורא, ודבר זה נותן להאמר אחרת. [לדינא אין שום מקום להקל ואפילו במקום הדחק, מאחר דרוב ככל הפוסקים חולקים ע"ז לגמרי", "אין להורות בזה קולא כלל וכלל", וכו' (שער היחוד, עמ' נב). וכע"ז בספר דברי סופרים לרב נחום ירוב שליט"א עמ' יג: "וכתבו האחרונים שאין להקל בזה". אבל בנטעי גבריאל פ"א סע' ג נתן פתח קטן לקולא: "ובשעה"ד גדול יש להקל כפי הוראת חכם"]. וכמדומה שדבר זה (יחוד עם דודה, ואולי אפילו עם קרובים כמו חמותו, גיסתו, בת דודו) צריך חיזוק וראוי לפרסמו בקרב אלו שאינם בני תורה, שנדמה הדבר להיתר, כמו קורבה של אמא ובת ואחות שמותרות ביחוד, וגם כאן יש הו"א של טעות, שכן הכל הרי קרובים הם ומדוע לאסור (ואכן יש מעט שהתירו זאת).

(ג). בטור אה"ע סוף סי' כ"א כתב כאן "אחות אביו", ואולי ט"ס הוא, שהרי העתיק הטור את לשון הרמב"ם, ומ"מ ברור מסברא שאין לחלק ביניהם [וצ"ע באמת מדוע נקט הרמב"ם לשון זו "אחות אמו"]. ועכ"פ המדובר כאן הוא לגבי אחות אמו או אחות אביו, ולא לגבי אשת אחי אביו או אשת אחי אמו (שגם נקראות דודה, ראה ויקרא יח, יד, וכן בגמ' סנהדרין כ"ח, ב שלמדו מלשון זו שאשתו כגופו), שבאלו לא התפרש ואין הכרח לומר שאין ליבו של האדם נוקפו בהן, ובאלו נראה יותר פשוט שנאמר בהן חומרא של גייסא ביה, אם אכן גס ליבו בהן.

(ד). רגילה בו. בפסקי ריא"ז כאן כתב שהיתה דעתה מקורבת אצלו.

(ה). חלקת מחוקק, בית שמואל, ועוד (וכבר מובא חידוש זה ברבינו ירוחם חא"ו נכ"ג ח"א בשם הרמ"ה, ואינו ברמ"ה הנדפס לפנינו, מכון אופק), וראה על השיטות בזה באנצ' תלמודית ערך יחוד טור תרמז ובהערות שם. וכן ראוי לכתחילה לנהוג, ראה מה שכתב בספר שער היחוד סע' ט"ס ה, וראה בקידושין שם בהגהות הר"ל, בעינים למשפט ובהערות הגריש"א.

האם סתם קרובה נחשבת שגס בה?

כאמור בגמרא נזכר שושבינתו, והרמב"ם כתב "כגון קרובתו". אמנם לא ברור האם הכוונה היא שבכל קרובה אומדים את דעתו שליבו גס בה, או שהדבר תלוי במציאות כמה הם בקשר ידידות וקירבה נפשית. ובספרי זמננו נקטו כעיקר כמו האפשרות השניה. ובספר שער היחוד (ס"ק ח' ח' ס"ק ח') כתב: "הכוונה היא שהמצב הרגיל בין קרובים הוא מוגדר כגס בה, אבל אם המציאות היא שאינו גס בה, וכגון שגרים במרוחק עד שאינם מתראים או מסיבות אחרות שגורמות שהקשר שביניהם הוא כזרים, אזי מועיל ההיתר דבעלה בעיר". וע"ע שם בדרכי אלישיב ס"ק ו' ובחלק הארוך עמ' קסד. וכ"כ בדברי סופרים לרב ירוב עמ' צט-ק ס"ק פט ועמק דבר שם ס"ק תקפט-תקצ, וכן בספר את צנועים חכמה לרב הבר ח"ה עמ' שיח".

ולפי זה באמת הרבה פעמים מצד המציאות דודה אינה מוגדרת כ"ליבו גס בה", ותלוי במספר דברים, כגון בפער השנים בין הדודה לאחיין, בתדירות המפגשים ביניהם, באופי של שניהם, וכו'. ואכן, הגדרת הגמרא "גייסא ביה" (לאו דוקא בקרובים) מצריכה בכל מקרה אומדן דעת והשערה מצד המתייחד והמתייחדת מהי מידת הידידות וקירבת הדעת ביניהם⁽¹⁾. ואם הדבר נמצא בספק שקול, אזי בסתם עריות⁽²⁾ או אשת איש, שאיסור היחוד אתן הוא מדאורייתא, מסתבר להחמיר ולא לסמוך על היתרי בעלה בעיר או פתח פתוח⁽³⁾. ועל דודה ראה לקמן.



באלו קרובות אין היצר מתגרה?

כמובא לעיל, דעת הרמב"ם בהל' איסור⁽⁴⁾ היא שאין ליבו של אדם נוקפו לגבי דודתו. אבל אין הדבר פשוט.

איתא בסנהדרין סד, א, שביטלו אנשי כנסת הגדולה את יצרא דעריות כלפי הקרובות:

(1). אבל ביחוד אשה עם הדוד שלה, שמצד ההלכה אין הם עריות והרי הם מותרים (אע"פ שלא נהגו כלל דבר זה בזמננו, מסיבות שונות), לא שמענו להדיא ברמב"ם שאין ליבו נוקפו בה (אע"פ שבאמת היה אפ"ל שמצד קירבתם אין ליבו נוקפו), וודאי יש בזה איסור יחוד (מדרבנן, אם היא לא נשואה וגם אינה נדה), וגם מסתבר לומר בזה את חומרת "גס בה" אם כך המציאות ביניהם.

(2). ושמעתי בשם חכ"א שליט"א שיש צד גדול לומר שבמציאות השכיחה אצל בני התורה המדקדקים בהלכה וכו' אזי חתן וחמותו או כלה וחמיה אינם בגדר ליבו גס בה, שהרי בדרך כלל הם לא יישבו ביחד ויספרו סיפורים וכדומה, ולכן אפשר להקל, לפחות לגבי פתח פתוח לרה"ר [וצ"ע אם כן מדבר ומספר עימה אבל רק כשבאים לעיתים רחוקות לביקור, והוא דבר המצוי, האם יחשב בזה "גס בה", וראה בהערה הבאה על הקושי שיש בענין זה].

(3). אמנם מה שמקשה על הברור, שמלבד הקושי באומדן המציאות גם לא התבאר להדיא מה היא מידת הקירבה שההלכה התכוונה ב"גייס ביה", ובספרי זמננו התלבטו בענין. "ההגדרה המדויקת של ליבו גס בה אינה ברורה" (את צנועים חכמה, ח"ה עמ' שיח, ועיי"ש עמ' שטו-שכב. והעיר שם מדברי רש"י "בעלת ברית לו" שמשמע קירבה די גדולה). ומ"מ ודאי שלא מדובר על קירבה חזקה מדי ואסורה, שהרי מקור הדברים הוא על רב ביבי ואשתו של רב יוסף, ופשיטא שלא היתה ביניהם קירבת נפש מוגזמת ואסורה. ועוד יל"ע קצת האם מדובר דוקא על גייסא ביה משני הצדדים, ששניהם מרגישים קירבה וידידות, או שדי בעובדה שאחד מרגיש כך.

(ט). ופנויה נידה גם י"א שהיא כלולה ב"עריות" ויש איסור ייחוד מדאורייתא עמה ואכמ"ל.

(י). עיי"ש בשער היחוד בדרכי אלישיב שלכאורה "גס ביה" אינה חומרא מדרבנן, אלא זה הוא הגדר באיסור דאורייתא. וא"כ סד"א לחומרא.

"אמרי הואיל ועת רצון הוא ניבעי רחמי איצרא דעבירה, בעו רחמי, אימסר בידיהו. חבשוהו תלתא יומי, איבעו ביעתא בת יומא לחולה, ולא אשכחו. אמרו: היכי נעביד, ניבעי פלגא, פלגא מרקיעא לא יהבי. כחלינהו לעיניה. אהני ביה דלא איגרי איניש בקרובתיה".

וכתב שם רש"י: "אהני ביה - הך תקנתא פורתא, דלא איגרי בקריבתה באמו"^(א) ובאחותו, אבל מתגרה הוא באשת איש ובנדה". ומשמע מדברים אלו שרק באמו ובאחותו אינו מתגרה, ומסתבר שגם בדור מעל ומתחת, כמו סבא וסבתא ונכד ונכדה^(ב), אבל בקרובה כמו דודתו לכאורה היצר מתגרה.

וכן משמע ברש"י בקידושין פא, ב, שכתב לגבי יחוד עם אמו ובתו: "ודר עם אמו או עם בתו - דלא תקיף יצריה עליהו, דאהנו ביה אנשי כנסת הגדולה דלא מגרי בקרובתא מכי כחלינהו ונקרינהו לעיניה". ולעיל הזכיר גם את אחותו: "מתייחד עם אחותו - לפרקים אבל אינו דר תמיד ביחוד אצלה בבית", ואולי דבריו על ביטול היצר כוללים גם את אחותו. ועכ"פ משמע שהיה ביטול גמור של יצרא דעריות דוקא באמו ובתו, ואילו אחותו אינה כלולה לגמרי בביטול היצר שפעלו אנשי כנה"ג, ולכן מותר יחוד עימה רק דרך עראי ולא בקביעות. וכבר בזה משמע שיש דרגות ב"תקיף יצריה", שהרי בסנהדרין מנה רש"י גם את אחותו בביטול היצר, ומ"מ נאסר יחוד קבוע עמה.

א"כ עולה בידינו שיתכן לומר שנחלקו רש"י והרמב"ם האם יתכן פיתוי היצר בדודתו, שלרמב"ם מפורש שאין יצרו נוקפו, ולרש"י (שמנה בביטול היצר בקרובות רק את בתו ואחותו) יתכן שיש בדודה פיתוי היצר מסויים (גם אם יתכן שלא חזק, וכעין אחותו).



תלוי בהבנת האיסור בדודה

הנה בספר שער היחוד עמ' נב כתב שתי דרכים לגבי איסור היחוד עם דודתו, האם הוא מפני פיתוי היצר שיש בזה^(א), או שאע"פ שאין יצר בכל זאת חז"ל גזרו יחוד בזה, כמו שאסרו קירבה בדודתו למרות שאין ליבו נוקפו^(ב).

ולכאורה גם נידוננו על "גייסא ביה" תלוי בשני האופנים, דהיינו שאם יש פיתוי היצר אזי שייך להחמיר יותר אם גייסא ביה, ואם אין פיתוי היצר הרי זו חומרא מדרבנן על עצם היחוד, אבל לא נחמיר יותר בגלל גייס ביה.



(א). ופשיטא שגם לגבי בתו, וקיצר רש"י בלשוננו.

(ב). כמבואר ברוה"פ להתיר איסור יחוד ונגיעה בזה.

(ג). שלא כלול בביטול יצה"ר על הקרובות [ראה לעיל בשיטת רש"י], או שכלול בתוך ביטול יצה"ר שביטלו אנשי כנה"ג, מ"מ לא כל הדרגות שוות בזה, ויש בדודה מעט בחינה של יצר.

(ד). כמפורש ברמב"ם איסור"ב שהובא לעיל.

הלכה למעשה

הנה בזמנו הרה"ג ... כתב לי שבסברא נראה לו יותר לקולא בנידון דידן, "וצ"ע למעשה, שוב שאלתי להגאון הגדול רבי ניסים קרליץ שליט"א והשיב לחומרא".

ומי יבוא אחרי המלך, וא"כ לכתחילה ראוי להחמיר. ומ"מ נראה שבכל זאת ניתן לומר שהמיקל בזה להתיר יחוד עם דודה כשבעלה בעיר^{טו} (וכש"כ כשפתח פתוח^{טז}) יש לו על מי לסמוך ואין למחות בידו", שהרי כל איסור יחוד עם דודה הוא חידוש גדול (כמבואר לעיל שאין ליבו נוקפו בה ובכל זאת נאסרה) ולא ברור להוסיף עליה חומרת "גייסא ביה". ובפרט ניתן להקל כשהמציאות נוטה יותר לומר שאין ביניהם ממש קירבה וידידות, ואין ליבו גם בה למעשה.



טו). לפחות כשבעלה קרוב ויכול להגיע תדיר, ואכמ"ל בשיטות מהו גדר בעלה בעיר.

טז). ששם חידוש הוא להחמיר ב"גייס ביה" ואינו מפורש בגמרא ואינו מוסכם לכו"ע, כמבואר לעיל. ואכמ"ל מהו גדר פתח פתוח.

יז). מצד ההלכה. גם מגדר הצניעות, מה שנמצא בכמה ראשונים לומר שיש לצנועים להתרחק מהכיעור ולא לשבת עם אשה בבית גם כשיש היתרי בעלה בעיר ופתח פתוח (ראה אנצ' תלמודית ערך יחוד טור תרמז ותרכב), מסתבר שאין דבר זה בדודה.

אוצר חושן משפט

פסק דין בבוררות שבין שוכר למשכיר בענין נחיל פשפשים
שהתנחל בבית ♦ האם מותר לקנות חלקי חילוף לרכב כשיש
חשש שהם גנובים

הרב פנחס שפירא

אב"ד 'שערי שלום' ומחבר 'שו"ת 'בריתי שלום'

פסק דין בבוררות שבין שוכר למשכיר בענין נחיל פשפשים שהתנחל בבית

פסק דין בבוררות שבין שוכר למשכיר בענין נחיל פשפשים שהתנחל בבית בזמן שהשוכר כבר היה דר בתוכו, אם הוצאות הריסוס מוטלות על המשכיר, כולל בירורים בשאלה מי נחשב המוחזק (לגבי ספיא דדינא) לאחר שהשוכר כבר הפקיד המחאות אצל המשכיר ע"ח התשלום. ומה דינו של השוכר כאשר מתברר שהנחיל הגיע באשמתו, האם מחוייב לרסס.



תשובה - המשכיר אינו צריך לשלם על הריסוס

יעויין ברמ"א חו"מ סימן שיד סעיף א שפסק דאם אירע נזק בבית בתוך ימי השכירות, והשכירות היתה על בית מסויים, אין חייב המשכיר לתקנו, ואמנם יש חולקים וסוברים שכן חייב המשכיר לתקנו, וכדלקמן, אך בנדו"ד שהוא מוחזק כיון שקיבל צ'קים פתוחים (שדינם הוא כמו כסף מזומן - יעויין היטב בערוך השלחן בחו"מ בסימן נ ס"ק ג ובסימן סו ס"ק ה), ממילא וודאי שיכול המשכיר לאמר "קים לי" כדברי הרמ"א, שפוסק כדעת הריטב"א (בב"מ קג ע"א) והנמוק"י (שם בדף נט ע"א מדפי הרי"ף).

ועוד, שאף אם היו ההמחאות עשויות כדין שטר ולא כדין ממרנ"י (שהוא ככסף מזומן) - מ"מ כיון שהשכירות היא וודאית ואילו טענת השוכר שנויה במחלוקת הפוסקים, ממילא דומה הדבר למה שמבואר ברמ"א בחו"מ סימן סה סעיף כג, דהיכא שהלווה בא בטענת ספק מחילה על השט"ח אזי יד בעל השטר (היינו המלוה) על העליונה. ולמרות שבחידושי הגרע"א שם מחלק בין ספק במציאות לבין ספק בדין, ומוכיח זאת מפסק השו"ע באה"ע סימן קו סעיף א, אך יעויין בב"ש (שם באה"ע) שהשלטי גבורים חולק בזה על השו"ע באה"ע שם ושיש הגורסים כמותו בדברי הרי"ף, וכן משמע קצת גם מדברי תשובת הרשב"א (בח"ו סימן ה) שהביא הגרע"א בחו"מ שם. וממילא בנדו"ד שנראה שדעת הריטב"א והנמוק"י היא הדעה העיקרית להלכה, מכיון שהיא דעת רוב הראשונים, היינו ריטב"א ונמוק"י כנגד הרא"ש. וגם מרן המחבר (בחו"מ סימן שיב סעיף יז) הביא את דברי הרא"ש רק כ"ש מי שאומר, אחרי שהביא את דברי הרמב"ם בסתם ש"אם מעצמו נפל, אם אמר לו בית זה אני משכיר לך אינו חייב לבנותו, אלא מחשב על מה שנשתמש בו ומחזיר לו שאר השכירות", ונראה מדבריו שהוא למד בסתימת דברי הרמב"ם שסובר ג"כ כשיטת הריטב"א והנמוקי יוסף. והלא כל הדין של טענת "קים לי" כמיעוט פוסקים מול רוב הפוסקים הוא דין מחודש השנוי במחלוקת הקדמונים, כדיעויין באורך בקונטרס תקפו כהן מבעל הש"ך, לכן נראה שבהצטרף הסברא של "שכירות וודאי וטענת התיקון היא ספק" וכנ"ל - אין השוכר יכול לאמר "קים לי" כדעת הרא"ש.

ובמה שכתבתי שהשכירות היא וודאית וטענת השוכר מוטלת בספק - אל תקשה עלי ללאור זה נסתר מדברי המשנה למלך בהלכות טוען ונטען (פרק טו הלכה יא) לגבי ספק בהתקיימות התנאי, שאם ישנם שתי כתות עדים שאחת אומרת שהקונה קיים את התנאי שהתנה המוכר על המקח והשניה אומרת שלא קיים, שהקונה נחשב למוחזק ולא המוכר, ולכאורה ה"ה לנדר"ד, שישנו ספק אם יש כאן דין של מקח טעות, שהשוכר ייחשב למוחזק. אך האמת שזה אינו, ראשית, המשנה למלך מוכיח את דבריו מדברי תשובת הרשב"א (בח"ב סימן רמו), וא"כ י"ל שהרשב"א לשיטתו במקום אחר, שכתב החזון איש (בחלק אה"ע סימן נ ס"ק ו) בדעתו שהוא סובר שתנאי אינו דבר נפרד מהמקח, ולא כדברי תשובת הרא"ש (בכלל לה סימן ט), הסובר שתנאי הוא דבר נפרד מהמקח, ויעו"ע בקונטרס הספיקות כלל ז ס"ק י ודו"ק. ומלבד כל זה, הלא הרשב"א מדבר לגבי תנאי, ולא לגבי מקח טעות, ולגבי מקח טעות מצינו בפירוש שדעת כמעט כל הראשונים (יעו"ע בספר מורשת משה על בבא מציעא בסימן ס) שזו "זכות תביעה" לביטול המקח, ולא שהמקח בטל מאליו [ונפקא מינה שאין צריך קנין חדש כדי לקיים את המקח]. וממילא לדברי הראב"ה (סימן אלף לב), הסובר ש"אדעתא דהכי" הוא מדין מקח טעות ולא מדין תנאי [ויעו"ע עוד באורך בספרי שו"ת בריתי שלום ח"ה סימן יח אות ז ואות י], הרי שבנדר"ד שהספק הוא אם יש לשוכר טענת "אדעתא דהכי" לבטל את המקח, שכאמור לדברי הראב"ה הוא מדין "מקח טעות", אשר הוא אינו חלק אינטגרלי מקיום המקח מעיקרו (לדעת כמעט כל הראשונים הנ"ל, וכאמור), י"ל שגם לדעת הרשב"א אין השוכר נחשב למוחזק.

ומה שנקטתי בפשיטות שהשכירות היא וודאית - היינו למרות שגם אם המשכיר אינו חייב לתקן אכתי ישנה מחלוקת ראשונים אם השוכר יכול לבטל את השכירות מכאן ולהבא באם אין המשכיר מתקן, אך מ"מ כיון שהמשכיר יכול לאמר "קיים לי" כדעת רש"י (כדיעו"ע בחו"מ סי' שיב בביאור הגר"א ס"ק לט ובנתיבות המשפט ס"ק יג, ודלא כערוך השלחן שם בס"ק לו) שאין השוכר יכול לבטל את השכירות מכאן ולהבא בכה"ג, ממילא "קם דינא" והשכירות היא וודאית, ואכמ"ל. וממילא גם אם היה אלו שטרות רגילים ולא ממרנ"י נלענ"ד שיד המשכיר היתה על העליונה, אא"כ גם המשכיר וגם השוכר היו ספרדים (שהרי מרן המחבר, בסימן שיב סעיף יז, פסק שלא כדעת רש"י). וכ"ש בנדר"ד שמדובר בממרנ"י, שגם אם שניהם היו ספרדים מ"מ ברור שיד המשכיר על העליונה מן הטעם הראשון שכתבתי.

בכבוד רב, פנחס שפירא

נ.ב. פשוט וברור שמאידך גם אין על השוכר חובה לרסס, ואף אם ידעין בבירור שהוא (או מישהו אחר מבני ביתו) היה זה שנדבקו אליו פשפשים ומכך נתפשטו בבית, מ"מ כל שלא ידעין שהיה זה בפשיעה פטור אף בדי"ש, דהא מבואר בגמ' בב"ק (קיד ע"א) שהמוקים ארי על נכסי חבירו הוי גרמא, ובגרמא קי"ל שבשוגג פטור אף מדי"ש.



הרב גד יזדי

מח"ס הליכות שבת ועוד

האם מותר לקנות חלקי חילוף לרכב כשיש חשש שהם גנובים

שאלה

האם מותר לקנות ממכונאי רכב חלקי חילוף, כשיש מקום לחשוד בו שחלק מחלקי החילוף שברשותו הם גנובים.



תשובה

א.

כתב הרמב"ם (ריש פ"ה מהלכות גניבה): "אסור לקנות מן הגנב החפץ שגנב, ועון גדול הוא, שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה וגורם לו לגנוב גניבות אחרות, שאם לא ימצא לוקח אינו גונב, ועל זה נאמר חולק עם גנב שונא נפשו". ע"כ. וכן פסק בש"ע (ר"ס שנו). ומשמע מדברי הרמב"ם, שאפילו אם קנה הגנב את הגניבה בקניני גניבה, כגון בשינוי מעשה, אעפ"כ אסור לקנותה ממנו, דזיל בתר טעמא, שהוא מחזיק ידי עוברי עבירה וגורם לו לגנוב גניבות אחרות. וכן ראיתי בשער המלך (שם) שהוכיח כן מסתמות דברי הרמב"ם והטור (ר"ס שנו), שאפילו בגניבה שקנה אותה הגנב בשינוי אפ"ה אסור, מהטעם הנז'. ושכן כתב מהרש"ל בים של שלמה (פרק הגזול בתרא ס' נח). אלא שמדברי המרדכי ר"פ מרובה (ס' סט), שהביא משם רבינו האי, נראה מבואר דפליג על רבינו. וע' בהריב"ש (ס' רעג). ע"ש. ודו"ק. ע"כ. וכתב בשו"ת שואל ונשאל ח"ב (תחומ"מ ס' יב) שאפילו אם יש קונים זולתו אסור. ע"ש.

ולכאורה יש להעיר ממה שאמרו בב"ק (ק"ח): "אין לוקחין מן הרועים תלושין של צמר, אבל לוקחין מהן תפורין מפני שהן שלהן". ופירש רש"י: "תפורין, דאי נמי גנבו קננהו בשינוי". ושם (ק"ט): "אין לוקחין מן הסורק מוכין מפני שאינו שלו, ובכל מקום לוקחין מהן כר מלא מוכין וכסת מלאה מוכין, מ"ט קננהו בשינוי. ושם, אין לוקחין מגרדי לא אירין וכו', אבל לוקחין מהן בגד מנומר וכו'". ופירש רש"י: "דבגד שלם לא גנב, ואי נמי גנבו, קנייה בשינוי". והרמב"ם גופיה (בספ"ו מהלכות גניבה) כתב שלוקחין מן הסורק כר מלא מוכין. וכתב הרב המגיד דהיינו טעמא דקננהו בשינוי. וכן פסק בש"ע (ס' שנח). ומבואר שכל שקנה הגנב את החפץ בקנייני גניבה, מותר לקנותו ממנו.

ומצאתי למהרש"ל בים של שלמה (שם בסוף הסי') שעמד בזה, ותירץ דהיינו דוקא בדבר שחזקתו גנוב ואינו ודאי, כההיא דהרועים והסורק, שאינו אלא חזקת גנוב, אבל ודאי גנוב אסור

לעולם, וכאשר כתבתי ג"כ לעיל בפרק מרובה (סי' ז). ע"כ. וע' בפני יהושע (ב"ק קיח:) על מה שאמרו שם, שאין לוקחין חלב וגבינה מן הרועים ביישוב, שחזקתו גנוב אצלם, והקשה גבי "גבינה" הא קננהו הרועה בשינוי מעשה. ותירץ שבאמת בדבר שהוא בחזקת גנוב, אף אם קנאו בשינוי, אסור לכתחלה לקנות ממנו, משום דהו"ל כמסייע ביד עוברי עבירה, והא דשרינן לקחת מהם בגדים תפורים, היינו דלאו ודאי גניבה נינהו, דשמא לקחו הצמר שלהן לעשות בגדים כדרך בעלי אומנות, וכיון דליכא אלא ספק שרי מטעמא דשינוי, אבל בגבינה, שאין דרך לקנות חלב ולעשות גבינות, א"כ הגבינות שנמצאות ברשות הרועה ודאי גניבה הם, ומש"ה לא מהני בהו שינוי, שמ"מ מסייע ביד עוברי עבירה. ע"כ. וזה כדברי המהרש"ל [וראיתי בחסדי דוד פארדו על התוספתא (פי"א דב"ק ה"ד) ד"ה והא דלוקחין, שכתב, דהיינו טעמא בגבינה, דחיישינן שהעמידה בקיבת בהמות של הבעלים, ואע"ג דפירשה בעלמא היא, מ"מ מהני שלא יקנה בשינוי כיון שהשינוי גופיה בשל בעלים נעשה. ע"כ. ולפע"ד נראה כיון דהא דשינוי קונה למדו כן (ב"ק סו.) מאשר גזל - כעין שגזל, מה לי אם עשה כן בממונו שלו או בשל הבעלים. ואכמ"ל].

גם מצאתי במאירי (ב"ק קיח:), שכתב: "גזלן או גנב שהיה מוכר דברים שחזקתן מן הגזל ומן הגניבה, אלא שנודע לנו במקצתן שהיו שלו ועירבן, אפילו הרוב מן החשד לוקחין הימנו, וכולן תולין שמן ההיתר לקחו. ויש פוסקין עד שיהיה רוב משלו". ע"כ [ומה שכתב הריב"ש בתשובה (סי' קח), והובאו דבריו בב"י (ר"ס שנו), שאותו נפח שעשה לאשה שני מפתחות בהסתר פנים מהבעל, בודאי ראוי להענש על שלא הגיד לבעל, שהיה לו להבין שכוונתה לגנוב מנכסי בעלה, והנה הוא מסייע בידה וכו'. ע"ש. משמע שאף בספק אסור לסייע לגנב. וכן כתב הט"ז (ר"ס שנו) בשם הריב"ש: "שאפילו בספק אם הוא שייך לגניבה יש לזהר בו". נראה דהתם בשעת הגניבה מיירי, או קודם לכן, שזה אסור אפילו בספק, דהוי חשש מסייע דאורייתא. אבל כאן, דמיירי לאחר שכבר גנב החפץ, ואינו אלא חזקת גנוב, מותר לקנות ממנו, כל שקנאו הגנב].

והביאור בדברי המהרש"ל והפני יהושע, נראה לע"ד לומר לפי מה שכתב הנה"י (סי' לד ביאורים סק"ה), שהגנוב חפץ מחבירו ובא אחר ועשה בו שינוי מעשה, אף השני גנב מיקרי, שכל זמן שלא עשה בו השינוי מעשה, היה החפץ של הבעלים, רק שלא היה ברשותו, וכעת שעשה בו שינוי, נקנה לו החפץ לגמרי, ואינו חייב לבעלים אלא דמים. ע"ש [וע' בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' קמו). ולגאון אור שמח בתשובה ח"ב (סי' ב) ד"ה אך דא. ובחדושי לב"ק (סו.) ד"ה וראיתי. ובקובץ שיעורים ח"א (ב"ק אות קמ)]. ולפי סברתו נראה, שהקונה חפץ גנוב מן הגנב, עובר ג"כ אלא תגנובו, שקונוהו כעת ביאוש ושינוי רשות. וכן ראיתי בשו"ת בית יצחק (חאו"ח סי' צט אות יב) שכתב כן. ע"ש. ומעתה, הקונה חפץ מן הגנב, בלא שקנאו הגנב קודם לכן, הוא נכנס בחשש לאו דלא תגנובו, ואין נפק"מ בין אם הוא ודאי גנוב או שחזקתו גנוב, שיש ללכת בספיקו להחמיר. אבל אם קנאו הגנב בשינוי, אין על הקונה ממנו חשש לאו דלא תגנובו, אלא רק מחזיק ביד עוברי עבירה, שהוא חשש דרבנן, ובדרבנן יש לחלק בין ודאי גנוב שאסור, לחזקתו גנוב שמותר. ודו"ק.

ולכאורה יש להעיר על זה ממה שאמרו בב"ק (ק"ג ס"ב): "אמר רבא הני דדיירי דרי, בתוך התחום אסור ליקח מהן, מ"ט משום דמערבא חיותא דמתא בהדיהו". ופירש רש"י: "גויים שיש להם בהמות ומזבלין מהן שדות בשכר, אסור ליקח מהן בהמה, שמא נתחברה עם בהמותיהן של ישראל, ושל בני ישראל הוא". ע"כ. ולכאורה הא הכא אע"פ שלא קנאם הנכרי לאותם בהמות, מ"מ ליכא הכא לא רובו גנוב ולא חזקתו גנוב, וכדפירש רש"י "שמא נתחברה עם בהמותיהן של ישראל", ובודאי דבכה"ג ליכא רובא. וא"כ, אמאי אסור לקנות מהם בהמה. וראיתי להגר"א בביאוריו (סי' שנח סק"א) שכתב, שמכאן למד הרמב"ם שכל דבר שרובו גנוב הוא אצל הגנב, אין לוקחין אותו הימנו. ע"ש. ואפשר שהוא מפרש כמו שכתב בשטה מקובצת שם בשם הרמ"ה, דהני רועים דמדיירו דיירי בשבת, בתוך התחום אסור ליקח מהן בהמה, שהרי צאן בני העיר מגיעין לשם בשבת, וסתם אלו גזלנין הן, ולפי שרגילין לגזול צאנם של אחרים בשמתערב עם צאנם ומוליכין את הכל כאחת. אבל חוץ לתחום מותר ליקח מהם, לפי שאין צאן בני העיר מגיעין לשם וכו'. ע"ש. ומדבריו מתבאר שהגוים היו גוזלים בהמות ישראל בידיים, ואפשר דלהכי אסר רבא לקנות מהם, כיון דהוי רובו גנוב, ולא קנאום בשינוי מעשה. אבל מדברי רש"י, שפירש "שמא נתחברה" עם בהמותיהן של ישראל, משמע דהוי ללא ידיעת הגוי, ובודאי שבאופן כזה ליכא אלא מיעוט בהמות ישראל, והדרא קושיא לדוכתא מאי טעמא אסר לקנות מהם.

ומצאתי להראב"ד בחדושו שם, שכתב דהא דאמר אסור ליקח מהם, אובל קאמר, משום שמעורב בהם זבל דבני מתא. ולא דמי לההיא דאמרינן (ק"ט) מותר ליהנות מגזולן אפילו מיעוט משלו, דהתם איכא למימר ההוא מידי דמתהני מיניה כולה היתרא היא, אבל הכא בודאי איסורא איכא. ולפי דבריו אתי שפיר. ושוב ראיתי להרשב"א שם, שהקשה כנ"ל על פירוש רש"י וכתב: "והראב"ד ז"ל פירשה בלוקח כל הזבל שבדיר, ויש בתוכו זבלי בהמות של ישראל. וכן פירש ר"ח ז"ל". והוסיף לבאר בדברי הראב"ד דמיירי שלוקח את "כל" הזבל שבדיר, שאז בודאי יש בתוכו זבל בהמות ישראל. וזו לשון הערוך (ערך דר): "אמר רבא הני דמדיירי דיירי, פירוש, הצאן שנכנסין לדיר בתוך התחום, אסור לקנות מבעלי הדיר הזבל, מ"ט דערבן בהמות של מדינה בדיר, וכגון גזל הוא זה הזבל". ע"כ. גם מדברי הרי"ד בתוספותיו מבואר דהוא מפרש את הסוגיא על קניית זבל הבהמות, ולא על הבהמות עצמן. וכן כתב בפסקי ריא"ז (ב"ק פ"י סי' יז). וכן פירש המאירי. ופירוש הר"ח הובא גם באור זרוע (פסקי ב"ק סי' תמט). ואתי שפיר.

והמתבאר מכל זה הוא שכיון שאותם בעלי מוסכים וכדו' שמוכרים החלפים, אותם חלפים שבידיהם אינם ודאי גנובים, ולכל היותר חשיבי כרובם גנובים [וכמו שכתב בערוך השלחן (ר"ס שנח) לבאר את החילוק בין חזקתו גנוב לרובו גנוב. ע"ש]. שהרי חלק מן הסחורה שבידם הם נאלצים לקנות, אם משום שלא כל הסחורה שהם צריכים מגיעה דרך גניבות, אם משום שהם צריכים להצהיר לשלטונות המס על העסק שבידם. ועוד טעמים. וכיון שהם קנו אותם בשינוי, בפירוק הרכב לחלקים (וכאשר יבואר בסמוך בעזה"י), מותר לקנותם מהם.



ב.

ואין לומר שדין אנשים אלו כדין גנב מפורסם, שאין לקנות ממנו חפץ שהוא חשוד עליו בגניבה. הן כבר כתב בשו"ת בית דוד (חחו"מ סי' קמו וקמז) שכל אלו שאמרו במשנה ב"ק (ק"ח:) שאין לוקחין מהן כגון הרועים והכובסים וכו', דינם כדין גנב מפורסם, והלוקח מהם לא עשו בו תקנת השוק, ומחזיר החפץ בלא דמים. ושכן כתב בשו"ת מהר"א ששון (סי' קט). ע"ש. וכן כתב בספר משכנות הרועים למהר"ע אלחייך (מערכת ג אות לא) בשם מהר"א ששון והבית דוד. וכן כתב בשו"ת מהרי"ל דיסקין (פסקים ח"א סי' רכז). ע"ש. והובאו דבריו באחרונים. וכבר כתב כן בפסקי ריא"ז (פרק הגזול בתרא הלכה ט אות ו), וזו לשונו: "ונראה בעיני שכל אלו שאמרו אין לוקחין מהן, אם לקח ונמצא שהוא גנוב לא עשו בו תקנה ללוקח ליטול מעותיו מבעל הגניבה, אלא מוציא ממנו בלא דמים, כענין שאמרו בלוקח מגנב מפורסם". ע"כ (וכיו"ב ממש כתב בתשובת מהרי"ק סי' קצב. ע"ש). ואעפ"כ היכא שקנאו בשינוי, כההיא דכר מלא מוכין, מותר לקנותו ממנו. הרי שאף שמחשיבים אנו אותם כדין גנב מפורסם, בכל זאת היכא שקנאו בשינוי, מכיוון שאינו ודאי גנוב רק חזקתו גנוב, מותר לקנותו ממנו. וק"ל.

ג.

אמנם, יש מקום לפלפל בזה אם יש כאן שינוי מעשה או לא, דיש לומר דלא דמי למה שאמרו בב"ק (צו:): "גנב זוזי ועבדינהו נסכא קני בשינוי מעשה, מאי אמרת הדר עביד להו זוזי, פנים חדשות באו לכאן", וכן פסקו הפוסקים (סי' שו). דהתם זוזי קמאי חלפו הלכו להם לגמרי, והחדשים שבאו, פנים חדשות הם. אבל רכב שפורק, י"ל דהוי שינוי החוזר לברייתו, שאם יחבר את החלקים מחדש, אותו רכב עצמו עומד לפנינו. אולם, אין לומר כן כי כל זה הוא בחפץ שהוא ודאי גנוב, אז בעינן שינוי גמור שאינו חוזר לברייתו, אבל חפץ שחזקתו גנוב, קונהו הגנב בשינוי כל דהו, ואפילו החוזר לברייתו, וכמו שכתב הרב המגיד (ספ"ו מהלכות גניבה): "דאע"ג דכר מלא מוכין שינוי החוזר לברייתו הוא, ושינוי החוזר לברייתו אינו שינוי (כמבואר ברמב"ם פ"ב מהלכות גזילה ה"י), הכא שאני שאין זה גזל ודאי, אלא מספק אתה בא לאסרו, וכיון שכן בשינוי כל שהוא מותר. כך תירצו המפרשים ז"ל. וזה הכלל לכל כיו"ב דאפילו בשינוי כזה מותר". ע"כ. והובאו דבריו בב"י (סי' שנח ס"י). וכן פסק הרמ"א בהגה (ס"ס שנח). ומה שכתב שכן כתבו המפרשים, כן הוא בראב"ד בחדושי לב"ק (ק"ט). וכן כתב הרשב"א שם בשמו. וכן כתב הריב"ש (סי' רעג). אבל הב"ח (ס"ס שו) כתב דליתא לדברי הרב המגיד, ואין חילוק בין ודאי גזל לדבר שחזקתו גזל, וכר מלא מוכין שינוי שאינו חוזר לברייתו הוא. ע"ש (ובסי' שנח ס"ח). אבל הסמ"ע (סי' שנח ס"ק יז) הסכים לדברי הרב המגיד. וכן כתב הש"ך (שם סק"ה), ושכן כתב מהרש"ל בים של שלמה (פרק הגזול בתרא סי' ס). וכן הסכימו בביאור הגר"א (אות ז). ובחסדי דוד להגר"ד פארדו (פי"א דב"ק ה"ה) ד"ה והא דלוקחין. וע' בחדושי רעק"א שם. ובשו"ת מהרש"ם ח"ב (סי' רכד אות יא).

וכיון שכן, אף אי נימא דהוי שינוי החוזר לברייתו, לגבי דבר שחזקתו גנוב סגי בהכי. גם יש לצדד דלא הוי שינוי החוזר לברייתו, כיון שאינו עומד לכך להרכיבו מחדש, ויש טירחא גדולה בדבר, וכמו שכתבו כיוצא בזה התוס' ב"ק (סו.) ד"ה מעיקרא, דטבל שעשאו תרומה לא חשיב שינוי החוזר לברייתו, ואע"פ שיכול להשאל עליו, כיון דלא שכיחא. ע"ש. וע' בחדושי הרשב"א והמאירי (שם). ודו"ק. וע"ע בים של שלמה (ר"פ הגזול) לגבי גזל טווי ועשאו בגדים. וביד איתן (פ"ב מהלכות גזילה ה"ד). ובשו"ת דברי מלכיאל ח"ד (סי' קלח) ד"ה ועוד יל"ד. ע"ש. ומה גם לפי מה שפירש רש"י ב"ק (צו:) ד"ה פנים, וד"ה הדר. ע"ש. ודו"ק.

ויש להוסיף, כי אותם בעלי מוסכים אינם גונבים את הרכבים בעצמם, רק קונים מן הגנבים, והו"ל בידיהו יאוש ושינוי רשות, וקנינהו להני חלפים. וע' בשואל ומשיב קמא (ח"א סי' קלה) אם יאוש בלחוד מהני בנכרי הגונב מישראל. ע"ש. ואכמ"ל.



ד.

אלא שראיתי להריב"ש בתשובה (סי' רעג) שהקשה על מה שכתבו הראב"ד והרשב"א והרב המגיד הנ"ל, שבחזקתו גנוב סגי בשינוי כל דהוא, מהא דאמרו בסוכה (ל סע"א), דאמר להו רב הונא לההוא אנכורי כי זבניתו אסא מגויים לא תגזוז אתון, אלא לגזוזה אינהו ויהבו לכו, כי היכי דליהוי יאוש ושינוי רשות בידיהו, והקשתה הגמ' דליקניוה בשינוי מעשה, ותי' קסבר לולב א"צ אגד, ואת"ל לולב צריך אגד "שינוי החוזר לברייתו הוא". והא התם ל"ה אלא ספק, וכמו שאמרו שם דסתם גויים גזלני ארעתא ניהו, ואמאי לא מהני שינוי החוזר לברייתו. ותירץ דצ"ל כדודאי חשבינן ליה כיון דסתמיהו גזלני ניהו. ע"כ. נמצא לכאורה שלגבי גוי בעינן שינוי גמור שאינו חוזר לברייתו. ומכל מקום, עדיין לפי מה שכתבנו לעיל יש לומר דהכא הוי שינוי שאינו חוזר לברייתו, ומה גם דאיכא יאוש ושינוי רשות וקני להו לכ"ע. ולהכי שרי לקנות מהם אותם חלפים.



ה.

ובאמת שיש להוסיף ולומר, שעד כאן לא אמר הריב"ש דגוים כודאי חשבינן להו, אלא לגבי חשש קיום מצוה דאורייתא, דבעינן בד' המינים "לכם", שע"ז אמר דגוים כודאי חשבינן להו, ולא סגי בשינוי החוזר לברייתו, דסד"א לחומרא, אבל לקנותו מן הגנב, שאין בזה אלא איסור מחזיק ביד עוברי עבירה שהוא מדרבנן, בזה י"ל דשפיר סמכינן אהאי סברא שאינו ודאי גנוב רק חזקתו גנוב, ואפילו לגבי גוים, ושרי לקנות מהם, כל שקנינהו בשינוי, ואפילו החוזר לברייתו.

ולפ"ז אשכחנא פתרי לעצם קושית הריב"ש על הראב"ד ודעימיה מסוגיא דסוכה, דיש לחלק בין חשש "לכם" דהוי דאורייתא, דבזה לא סמכינן על מה שהוא רק חזקתו גנוב, ולהכי בעינן שינוי גמור, לבין ליקח ממנו הגניבה, דסגי בשינוי כל דהוא, כיון שאינו אלא חשש דרבנן דמחזיק ידי עוברי עבירה. ושו"ר בפרי מגדים (סי' תרמט א"א סק"ה) שכתב וז"ל: "והנה מוכיח

שהסורק מוציא, ספק גזל, וי"ל דמש"ה שרי, ואפשר אף למ"ד סד"א לחומרא מה"ת, דמ"מ לא מחזקין אינשי ברשיעי, ומדרכנן אסור, ושינוי החוזר לברייתו מדרכנן קניא, רק מן התורה לא, וכמו שכתבו התוס' (סוכה ל.) בד"ה שינוי וכו', ומשום הכי במוכין שרי, משא"כ למצוה ביום א' יש בו לתא ד"ת. וכל שכן ספק גזל ממש דלא מהני כה"ג. ע"כ. וכיוצא בזה כתב הישועות יעקב אה"ע (סי' קכ בפיה"א סק"ה), שעיקר טעמו של הרב המגיד שכיון שהוא ספק ורק מדרכנן לחומרא, ע"כ הקילו חז"ל וסמכו על שינוי מועט, וביחוד לפי מה שכתבו התוס' בסוכה שם ששינוי החוזר קני מדרכנן, אבל כיון דאיתחזק חיובא דמצות לולב, וכל כמה דלא ידעינן אם נעשית המצוה כהוגן לא מהני מידי מן התורה, שגם הרמב"ם מודה דהיכא דאיתחזק חיובא סד"א לחומרא מה"ת, וע"כ לא מהני בזה שינוי החוזר לברייתו. ע"כ.

ובאמת שנראה שהחילוק הנ"ל מוכרח מתוך הסוגיא עצמה, דאם נאמר דהא דחשבינן לגוי כודאי גזלן, הוא לא רק לגבי חשש דאורייתא ד"לכם", אלא גם לגבי לקנותו מהגוי, א"כ איך התיר רב הונא לקנות ההדסים מן הגוים, ע"י שקנאו ביאוש ושינוי רשות, ולהיכן הלך איסור מחזיק ביד עוברי עבירה. וע"כ דצריך לומר דלגבי איסור מחזיק ידי עוברי עבירה סמכין על הא דאינו ודאי גנוב, רק ספק גנוב. וכל תירוץ הגמ' דלא מהני הכא שינוי החוזר לברייתו, דלגבי גוים כודאי חשבינן ליה, היינו דוקא לגבי חשש דאורייתא ד"לכם", לא לגבי מחזיק ידי עוברי עבירה. וכיו"ב כתב המגן אברהם (סי' תרמט סק"ה) דבדיעבד יכול לברך על ההדס שלקחו מן הגויים, דמספיקא לא חיישינן לגזול. וכן כתבו עוד אחרונים. ושוב ראיתי כן באליה רבה (סי' תרמט סק"ב) בשם גיסו החק יעקב (סי' תנד), שאל"כ איך ציוה רב הונא לכתחלה לקנות ההדסים מהגוים, ולא חשש למסייע ביד עוברי עבירה, אלא ודאי שרק משום המצוה חשש. וע"ש.

ועפ"ז יתיישב מה שהקשה השואל ומשיב קמא (ח"א סי' קכד דף לח סע"ב), שלפי מה שכתב הנהניבות (סי' לד ביאורים סק"ה) שאם עשה הגונב מן הגנב שינוי, בזה הוא נעשה גזלן, שהרי הראשון לא הוציאו מהבעלים שיהיה נקרא אינו שלהם, רק שיהיה אינו ברשות, וכעת קנהו הגזלן השני (והובאו דבריו לעיל אות א), דא"כ מאי פריך הש"ס בסוכה וליקננהו בשינוי מעשה, הא אדרבה עי"ז יהיה מצוה הבאה בעבירה, שהקנין מסייע לעבירה, ועיקר העבירה נעשית עי"ז. והיא קושיא נפלאה. ועש"ב מה שכתב ליישב קושיא זו (ועוד שם בסי' קכו וקכ"ז). ולפי מה שכתבנו אתי שפיר בס"ד, כי מצד חשש גזל אין מקום לחשש כלל, שאינו אלא חשש בעלמא, ואין כאן מצוה הבאה בעבירה כלל, רק החשש מצד קיום מצוה דאורייתא ד"לכם", ולהכי שפיר קשה דגבי חשש לכם מהני שינוי מעשה. ודו"ק (וע"פ האמור יש להעיר קצת גם על מה שכתב שם בר"ס קמג. ע"ש. ודו"ק).

וכעת, אחר העיון היטב נראה לפע"ד שכל זה מוכרח בדברי הריב"ש עצמו, דהנה בשו"ת דברי חיים אוירבך (חור"מ דיני גניבה וגזילה סי' כב), הביא את דברי מהר"ם בן חביב בספר כפת תמרים (סוכה ל:) שהקשה בסוגיא שם כקושית הריב"ש, דמאי משני דשינוי החוזר לברייתו לא מהני, והא לא הוי אלא ספק גזל. והקשה עליו הדברי חיים, שדוקא אם השינוי החוזר נעשה עוד כשהיה ביד הגזלן יכול אחר לקנות אם הוא ספק גזל, אבל ודאי אסור לקנות ספק גזל ולעשות בו שינוי החוזר. ע"ש. והיא קושיא אלימתא, שתפול ג"כ על דברי הריב"ש, שהקשה

כקושית הכפת תמרים. ומכח זה מוכרחים אנו לומר שגם הריב"ש מודה שלגבי איסור מחזיק ידי עוברי עבירה ליכא חשש כלל, כיון שהוא רק חשש גזול, ואף בגוים אין לחוש בכה"ג משום איסור מחזיק ידי עוברי עבירה, רק חששו של רב הונא היה מצד קיום המצוה דאורייתא של "לכם", וע"ז מקשה הגמ' שכיון שהוא רק ספק גזל ליקננהו בשינוי השם, ותירצה דהוי שינוי החוזר לברייתו. וע"ז מקשה הריב"ש שפיר, שעדיין בספק גזל מהני שינוי כל דהוא, ואע"פ ששינוי זה ביד הקונה הוא, מ"מ לגבי חשש "לכם" לא אכפת לן אם השינוי יהיה ביד הגזולן או הלוקח (ורק לגבי דין מחזיק ביד עוברי עבירה בעינן שיהיה השינוי ביד הגזולן). ועל זה תירץ הריב"ש שסתם גוי גזולן הוא, וכודאי חשבינן ליה, ובעינן שינוי גמור. אך כל זה לגבי חשש לכם, אבל לגבי דין מחזיק ביד עוברי עבירה שהוא מדרבנן, אין לחוש לכך בספק גזל, ואפילו לגבי גוי. ודו"ק היטב בכל זה כי נכון הוא לפע"ד בס"ד [וע' בשער המלך (פ"ו מהלכות גניבה ה"ט). וי"ל ע"ד. ודו"ק. שוב ראיתי מה שכתב בזה ביד דוד (ב"ק קיח:). ע"ש]. ואכמ"ל יותר.



ו.

אמנם, ראיתי להגאון אור שמח בתשובה ח"ב (סי' ב) ד"ה אך דא, שכתב לעורר, דמאן מוכח לן שגוי גזולן קונה הגניבה בשינוי מעשה, דשינוי קונה נפקא לן (ב"ק סו.) מוהשיב את הגזילה "אשר גזל", אם כעין שגזל יחזיר. וזה לא נאמר בגוי, כדברי רש"י (סנהדרין נו.) על כל ענין ההשבה. ע"ש. והנה, גם הגאון צמח צדק החדש (חיו"ד סי' רכד) כתב, שאפשר לומר שגוי אינו קונה גניבה או גזילה בשינוי, דהא דשינוי קונה נפקא לן מוהשיב וכו' כעין שגזל, ופרשה זו נאמרה רק בישראל כמו שפירש רש"י בסנהדרין (נו.) וכו'. ע"ש. ובאמת שהאור שמח גופיה העיר ממה שפירש רש"י (ב"ק קיג:) בד"ה היכי מייאשי, פירוש שינוי מעשה ליכא, הרי שסובר שגוי קונה בשינוי מעשה. וכדברי רש"י פירש גם בחדושי הראב"ד שם. וע' בחדושי הרשב"א שם. ודו"ק. וכן כתב המאירי שם, וזו לשונו, שאילו לא היה דינא דמלכותא דין גמור, אסור היה ליהנות באותם גשרים שבנו המלכים, ואע"פ שנתיאשו הבעלים אין כאן שינוי רשות, שהרי ברשות הרבים הם, "ולא שינוי מעשה שהרי עדיין לא עשו מהם כלים, ולא שינוי השם שהרי עדיין קורא להם גובי דדקלא" וכו'. הרי ששינוי מעשה ושינוי השם מהני גם בגזולן גוי. אלא שעיקר הסברא עדיין צ"ת. וע"ע בשו"ת פרי יצחק ח"ב (סי' סג וסי' סה קרוב לסופו).

וראיתי להגר"י שמעלקיס בשו"ת בית יצחק (חאו"ח סי' צט אות ז) שכתב בדין תורה שבא לפניו, על סוחר צמר שנותנים לפועלים גוים צמר לטויה ואריגה, ומקצתם גוברים הצמר ומוכרים חתיכות לישראלים, והורה שאסור לקנות מה שידוע שמצמר גנוב הם עושים, ואף שהנכרי עושה שינוי, ומשמע מסתימות דברי הש"ע שמותר, מ"מ לדעת רש"י שהגוי אינו חייב בהשבה אינו קונה בשינוי, אשר על כן מהראוי לחקות על שרשי דין זה. ואף אם היה הגוי קונה בשינוי מ"מ אסור לקנות מה שהוא ידוע שהוא גנוב, אף שקנה בשינוי, וכמבואר בהריב"ש (סי' רעג) שאף שעושין שינוי אסור בודאי גזל שמחזיק ידי הגזולנים. וכן כתב מהרש"ל בים של שלמה וכו'. ע"ש. הנה הרב מצדד לומר שהגוי אינו קונה בשינוי, לדעת רש"י שהגוי אינו חייב בהשבה, כדברי הצמח צדק והאור שמח, אך מדברי רש"י עצמו בב"ק (קיג:) מוכח שהגוי קונה

בשינוי. וכנ"ל. וגם מה שכתב שאסור לקנות מהגנב ואפילו קנאו בשינוי ושכן דעת הריב"ש, אף שכבר ביארנו שהדין דין אמת לדעת רוב הפוסקים, אך מדברי הריב"ש משמע דאדרבה ס"ל להתיר כל שקנאו בשינוי. כמבואר למעיין שם. וצ"ע.



ז.

ויש להוסיף בנ"ד, כי אף את"ל שפירוק רכב לחלקיו חשיב שינוי החזר לברייתו, מ"מ הא כתב מרן בש"ע (סי' שנג ס"ב) שאע"פ שיאוש לא קונה, אם יש עם היאוש שינוי השם שחזר לברייתו, יש אומרים שקונה ואינו צריך להחזיר אלא דמיה. ובבית יוסף הערה מקורו מדברי התוס' (ב"ק סו:) והרא"ש (פרק מרובה ס"ט ב) שכתבו, דרב לא יוסף לא פליג עליה דרבה אלא ביאוש לחודיה, אבל בשינוי מעשה, אפילו החזר לברייתו, לא פליג עליה. ע"ש. וכן פסק בש"ע (סי' שסא ס"ב). וע"ש בביאור הגר"א (סק"ח). ובהגהות רעק"א (ס"ב). ובהגהות מחנה אפרים על הרמב"ם (פ"ב מהלכות גזילה ה"י). ובשער המלך (פ"א מהלכות גירושין ה"א) ד"ה וראיתי. ואע"פ שמרן כתב דין זה בלשון "יש אומרים", היינו טעמא משום שלא מצא דין זה מבואר אלא בדברי התוס' והרא"ש פרק מרובה. וכמבואר בב"י. וכמו שכתבו בעלי הכללים. וכן כתב מהר"ם פארדו בספר צדק ומשפט (סי' שנג ס"ב). שמרן שכתב סברא זו בלשון יש אומרים, לא שיש חולקין, אלא שהוא חידוש דין שלא מצאו אלא בתוס' והרא"ש, ופסקו הטור (אלא שהצריך גם שינוי "השם" עכ"פ. ע"ש. וע"ע בפתחי חושן עמוד נט. והכא איכא שינוי השם ג"כ. ואכמ"ל). ונראה שסתם רכב גנוב, הבעלים מתייאשים ממנו, במציאות של זמנינו, ומה גם אם הרכב מבוטח מגניבה.

והנה בב"ק (ק"ג): איתא: "אמר שמואל דינא דמלכותא דינא, אמר רבא תדע דקטלי דיקלי וגשרי גישרי ועברין עליהו, א"ל אביי ודילמא משום דאייאוש להו מינייהו מרייהו. א"ל אי לאו דדינא דמלכותא דינא דינא היכי מייאש". ופירש רש"י: "היכי מייאש, כלומר מי הוי יאוש הא יאוש כדי הוא, ואין כאן שינוי רשות שברשות הרבים הן, ושינוי מעשה נמי ליכא דהשתא נמי גובא דדיקלא מקרו". ע"כ. ולכאורה הא איכא הכא יאוש ושינוי גרוע, שקונה לפ"ד התוס' והרא"ש. ומדברי רש"י משמע שביאוש ושינוי גרוע לא קני. אבל הראב"ד, בחדושו שם, פירש את קושית הגמ' ודילמא משום דאייאוש מינייהו, שאע"פ שאין יאוש קונה, עם שינוי כזה מיהת קונה, וע"ז תירצה הגמ' דאי לאו דדינא דמלכותא דינא, אין כאן יאוש, שלא לתר היה להם לזעוק ולשמוע מה יענה אותם. וזה כדברי התוס' והרא"ש הנ"ל, שיאוש מהני יחד עם שינוי גרוע. וגם התוס' שם פירשו, היכי מייאש, היה להם לתבוע בדין את כל אדם העוברים עליהם, אלא ודאי לכך מתייאשים, לפי שבדין אין משלמין להם כלום משום דדינא דמלכותא דינא [וכן פירש ר' שמואל בר יצחק, הובא באור זרוע ח"ג ב"ק סי' תמו]. ואחר כך הביאו את פירוש הקונטרס הנ"ל. ולפי הנ"ל מתבאר יפה, שפירושם הראשון נצרך לשיטתם, שכתבו לעיל (סו:) שיאוש ושינוי גרוע קני. ודו"ק.

והרשב"א בחדושו שם כתב על דברי הראב"ד שאינם מחוורים בעיניו, ולא ביאר מדוע, ולכך ביאר את קושית הגמ' דיאוש ושינוי רשות איכא, שהרי המלך מוסר הגשרים לרבים. ע"ש. נראה מדברי הרשב"א שהוא סובר כסברת רש"י דיאוש ושינוי גרוע לא קני. אך באמת שאין

הכרח לומר בדעת רש"י דס"ל דיאוש ושינוי גרוע לא מהני, ואדרבה יש לפרש שגם רש"י מודה שיאוש ושינוי גרוע מהני, ולהכי קשיא ליה דכיון דאיכא הכא יאוש וגם שינוי גרוע קנאו, ועל זה תירץ דלא הוי שינוי כלל, דהשתא נמי גובא דדיקלי מקרי, כלומר שאפילו שינוי גרוע ליכא הכא. וכן ראיתי בפני יהושע שפירש כן בדעת רש"י. ע"ש. ומעתה יש לפרש כן גם בדעת הרשב"א, שכתב על דברי הראב"ד שאינו מחוור, דהיינו טעמא משום דסבירא ליה דהכא לא הוי אפילו שינוי הגרוע, ולעולם מודה הרשב"א שיאוש ושינוי גרוע מהני. ובאמת, שכן מצאתי להרשב"א (לעיל סו:) במה שתירצה שם הגמ' על הא דעורות של בעה"ב מחשבת הגנב מטמאתו, הרי דיאוש כדי קני, ותי' כגון שקיצען. ופירש הרשב"א שיאוש עם קיצוע כזה קונה, אבל הקיצוע לבדו אינו קונה, שאינו מעשה גמור. ע"כ. וזה כפירוש הראב"ד והתוס' שם (ד"ה כגון). הרי שהרשב"א מודה לדברי התוס' דיאוש ושינוי גרוע מהני. וכן הוא בתשובת הרשב"א ח"א (ס' תתקסח) ד"ה ושנוי השם, ששינוי השם עם יאוש מהני. ע"ש. וע"כ שמה שכתב (בדף קיג:) על דברי הראב"ד שאינו מחוור, הוא משום דסבירא ליה דהכא לא הוי שינוי מעשה כלל. אבל התוס' ס"ל דשינוי גרוע מיקרי, ומהני יחד עם יאוש, ולכן הוצרכו לומר דהכא ליכא יאוש כלל. ובזה ניחא מה שעמד הגאון חזון איש (ב"ק סי' טז ס"ק יח) על דברי התוס', דלא פירשו מאי טעמא נאדו מפירוש רש"י. וע"ש מה שכתב בזה. ועל פי האמור י"ל דהתוס' לשיטתם אזלי, דיאוש ושינוי גרוע מהני, והכא שינוי גרוע איכא, וכמו שפירש הראב"ד, וא"כ מה תירצה הגמ'. ועל כן הוצרכו לפרש דתירוצ' הגמ' דהכא ליכא יאוש כלל. ודו"ק.

עכ"פ מצינו תרי תנאי דמסייעי לשיטת התוס' והרא"ש דיאוש ושינוי גרוע קני, הלא הם הראב"ד והרשב"א. וכן כתב רבינו ירוחם (נתיב כב ח"א), שיאוש ושינוי השם גרוע קני מדאורייתא. וכן פסק מרן הש"ע. ועוד כתבתי בזה בחי' לש"ע (סי' שנג). ואם נאמר בנ"ד דאיכא ליאוש ושינוי כיו"ב, קני להו הגנב, וכשאינו ודאי גנוב מותר לקנותו ממנו. וכנ"ל.

ח.

ואע"פ שהקונה חלפים מן הגוים וכדו', קונה אותם במחיר מוזל יותר, ולכאורה י"ל שהדמים מודיעין שחפץ זה גנוב הוא אצלו, והו"ל כודאי גנוב, שאסור לקנותו מהגנב ואפילו קנאו בשינוי. אך זה אינו, וכיו"ב מצינו בבית יוסף (סי' שנו מחודש ד, עמוד קכט) דהיכא דמכר שוה מאתן במאה היה אפשר לומר שלא עשו בו תקנת השוק, שכיון שמכר בזול מוכחא מילתא שגנוב הוא איתו ולא הו"ל לקנותו. אבל רבינו (הטור) כתב דבהא נמי עשו תקנת השוק. וכן כתב הרמב"ם (בפ"ה מהלכות גניבה ה"ז): "ונראה שהטעם משום דעביד איניש דמוזיל וזבין לפי שהוא צריך למעות". ע"כ. וכ"כ הפרישה ובסמ"ע (ס"ק כא). ובגידולי תרומה (שער מט ח"ג אות ז). וכ"כ בספר הלכה למשה (פ"ה מהלכות גניבה ה"ז) בשם הב"י, ושכן כתבו כולוהו רבוותא. וכן פסק בש"ע שם (סעיף ח).

ואע"פ שבב"י (סי' טו מחודש ג, וס"ס שנח) כתב בשם הריב"ש בתשובה (סי' קח), שאותם שהיו קונים ממנה סחורה בזול פחות משליש בערכה, והיתה אומרת להם להעלים מבעלה, עשו איסור.

ואע"פ שהיתה נושאת ונותנת בתוך הבית, שלא לחינם היתה מוכרת להם בזול, אלא שכן דרך הגנבים. וכבר אמרו בסוף ב"ק (ק"ח:) שאפילו הדברים שמותר ליקח מהנשים ורועים ושומרי פירות, אם אמרו הטמן אסור. ע"כ. ומשמע לכאורה מדברי הריב"ש שהוזלת המחיר היא הוכחה שהוא גנוב. אך זה אינו, וכוונת הריב"ש פשוטה, שעיקר טעמא הוא משום שאמרה הטמן, וכדאמר בתחילת וסוף דבריו, וע"ז הוסיף שכיון שגנוב הוא אצלה תבין מדוע מכרה בזול, שכן דרך הגנבים. וכך יש לפרש ג"כ בדברי מהרימ"ט בתשובה (ח"ב חח"מ ס' יב), בממונה מטעם הממשלה שנטל חפצים שנגנבו מיהודים, והחרימם, ומכרם בזול, שלא שייך לומר בזה דינא דמלכותא דינא שכן חוק הממשלה למכור חפצים גנובים שנתפסו על ידם, וכתב כמה טעמים בזה, ומכללם, שזה בא כגנב וליסטים שהסיר את כל מכסי המשאות כדי שלא יהיה בהם סימן ולא יוכלו הבעלים לברר את דבריהם, ומי שעושה זה כוונתו ניכרת מתוך מעשיו שהיה בדעתו לאכול כספם לגמרי, וזה ודאי תורת גנב יש לו ואסור לקנות ממנו. כאותה שאמרו להטמין אסור. ועוד לפי שזול הרבה במכירתם יותר משליש או מחצה, וזה לא הכריזו ולא דקדק בשומא שהרי מכר שוה מאתן במנה והיה במחשך מעשיו. ע"ש. וכוונתו מבוארת, שהטמין מעשיו וגם מכר בזול, שמכל זה יחד ניכר שגולן הוא, ולא דיינינן ביה דין דינא דמלכותא. וק"ל. וע"ע בערוך השלחן (ס' שנו ס"א). ובשו"ת קנין תורה ח"ג (ס' לו אות ב).

ואף בנ"ד יש לתלות את הוזלת המחיר בכך שהם חלפים יד שניה, ופעמים אף שלישית ורביעית, ומה גם שההוצאות הנלוות אליהם (שכירות מקום, מסים וארנוניות, העסקת עובדים, וכדומה), נמוכות בהרבה מאצל היהודים. ויש לתלות את המחיר המוזל בזה ג"כ, ועדיין אינו אלא בחזקת רובו גנוב, שמותר לקנותו ממנו לאחר שקנאו ואפילו בשינוי החוזר לברייתו. וכן"ל.

ט.

ויש להוסיף מה שכתב השער המלך הנ"ל בתחילת דבריו, שמדברי המרדכי ר"פ מרובה (ס' ט) בשם רב האי גאון, נראה שגם בודאי גנוב, אם קנאו הגנב בשינוי מותר לקנותו ממנו. וזו לשונו שם: "אבל רב האי גאון כתב בספרו מקח וממכר שגולן קנה ביאוש בעלים ומותר לקנות ממנו מה שגול, וסמך על הא דבפרק הגזול בתרא נטלו מוכסין את חמורו". ע"כ. ודברי רב האי גאון בספר המקח וממכר הם בשער לב, ושם כתב כמה פעמים בתוך דבריו, דהיכא דקנאו הגנב לחפץ מותר ליקח אותו ממנו, אך סיים: "וכל זה שהזכרנו לענין המותר ליקח מן הגזלנים, אבל לענין יראת שמים דין הוא שיחזיר את הגזילה לבעלים הראשונים, כדגרסין (ב"ק קיד.) ואם בא להחזיר מחזיר לבעלים הראשונים וכו'". ע"כ. וגם מדברי הריב"ש בתשובה (ס' רעג) נראה שסובר שאחר שקנאו הגנב, מותר לקנותו ממנו, ואפילו בודאי גנוב, שזו לשונו שם, שאפילו בודאי גמור מועיל שינוי והוא שלו לגמרי, אלא שחייב לנגזל דמים, "ומותר ליקח ממנו" וכן יוצאין בו למצוה וכו'. ע"כ. ונראה שלזה נתכוין שער המלך שציין לעיין בדברי הריב"ש, אחר שהביא את דברי המרדכי בשם רה"ג, לומר שנראה שסובר כדבריו [ובבית יוסף ר"ס שסט ציין לדברי הריב"ש הנ"ל]. וכן נראה דעת האור זרוע ח"ג (ב"ק ס' תנ) שמסכים לדעת רב האי גאון, שאפילו ודאי גנוב מותר לקנותו מהגנב, כל שקנאו הגנב. ע"ש (ד"ה נטלו מוכסין, וד"ה המציל מן הנהר).

ומעתה אין הכרח כל כך לומר שהרמב"ם חולק בזה על דברי רב האי גאון, ואף הוא מודה שאם קנה הגנב החפץ בשינוי גמור, מותר לקנותו ממנו, ואפילו הוא ודאי גנוב. ודלא כמו שכתב השער המלך לדייק להיפך מסתמות דברי הרמב"ם.

ובאמת שכך היה מקום לדייק מדברי הרמב"ם, שאפילו ודאי גנוב, אם קנאו הגנב מותר לקנותו ממנו. כי ברפ"ה מהלכות גזילה כתב הרמב"ם שאסור לקנות דבר הגזול מן הגזולן ואסור לסעודו על שינויו וכו', ובהלכה ב כתב: "אסור ליהנות בדבר הגזול ואפילו לאחר יאוש, והוא שידע בודאי שדבר זה הוא הגזולה עצמה, כיצד ידע בודאי שבהמה זו גזולה אסור לרכוב עליה או לחרוש בה". וע"ש בהלכה ג. ואיסור הנאה מן הגזילה הוא דוקא כשלא קנאה הגזולן, אבל אם קנאה הגזולן בשינוי גמור, מותר ליהנות מהגזילה, כדמוכח בב"ק (ק"ג:) תדע דקטלי דיקלי וגשרי גישרי. ובפירוש רש"י שם. וכן כתב הרב המגיד (ה"ב וג') להדיא, שכל זמן שיש בדבר יאוש ושינוי רשות מותר ליהנות בו, וכדמוכח הא דהגזול. וזה ברור. ע"ש. וכן כתב הכסף משנה שם, ובבית יוסף (ר"ס סטט). ומשמע שכל דברי הרמב"ם, בלא קנאו הגנב מיירי. אף שיש לדחות ולומר דבהלכה א מיירי אפילו קנאו הגנב, דזיל בתר טעמא דמחזיק ביד עוברי עבירה, ובהלכה ב וג' מיירי קודם שקנאה הגנב, דאם קנאה הרי לא נהנה מהגזילה.

ומצאתי להגר"ז (הלכות גזילה וגניבה ס"ג) שכתב, וזת"ד: וסורק המוכר כר מלא מוכין מותר לקנותו אע"פ שהוא שינוי החזור לברייתו, הואיל ואינה גניבה בודאי אלא שחזקתה גנובה. אבל גניבה ודאית שנשתנה ביד הגנב שינוי החזור לברייתו אסור לקנותה ממנו, "אא"כ ידוע שנודע להבעלים שנגנבה מהם ונתיאשו ממנה, כי יאוש עם שינוי גרוע החזור לברייתו קונין הגניבה לגנב. וכן הגזילה לגזולן. וא"צ להחזירה כלל אלא נותן דמיה. לכן מותר לקנותה או ליהנות בה בעודה ברשותו. ושינוי גמור שאינו חוזר לברייתו קונה אפילו בלא יאוש" וכו'. ע"ש. וכן מתבאר שם בסעיף י. כיעו"ש.

ומעתה מותר לקנות מאותו מכונאי אותם חלקים. ואע"פ שלדינא נראה יותר שדעת הרמב"ם ומרן הש"ע כמו שכתב השער המלך, שבודאי גנוב אסור לקנותו מן הגנב ואפילו קנאו, והכי יש לנקוט לדינא, ועכ"פ יש לצרף סברת רב האי גאון והאור זרוע והריב"ש לסניף בנ"ד.



י.

וכעת ראיתי בתשובות והנהגות ח"א (סי' תתב) שכתב שאסור לקנות סחורה שהיא בחזקת גנובה, מכח דברי הט"ז (ר"ס שנו) שכתב שאפילו ספק גניבה אסור. ובמחכ"ת לא שידד עמקים בזה, וכבר הבאנו את דברי הריב"ש והט"ז הללו לעיל (באות א), וביארנו שהכוונה בדבריהם לסיוע בעת מעשה הגניבה או קודם לכן, שבזה יש לאסור אפילו בחשד. אבל היכא שכבר נסתיים מעשה הגניבה, והחפץ ביד הגנב וקנאו, הא מפורש בש"ס ובפוסקים שמותר לקנותו ממנו, כל שחזקתו גנוב, ולדעת קצת פוסקים אפילו בודאי גנוב. וכמו שנתבאר כל זה לעיל בס"ד.



יא.

מיהו יש מקום להסתפק היכא שהמוכר מסתיר עצמו בשעה שמוכר לו את החלפים, דשמא כיון שהחלפים מצד עצמם חזקתם או רובם גנובים, ונוסף לזה שהטמין עצמו, שבזה מבואר בגמ' (ב"ק קיח: קיט:) שאפילו דברים המותרים לקנות מן הרועים והכובסים וכו', אם אמרו הטמן אסור. וכן פסקו הפוסקים. וכיון דהוי תרתי לריעותא יש לומר דהו"ל כודאי גנוב, שאסור לקנותו ממנו. וראיתי באור שמח (ספ"ו מהלכות גניבה) שנסתפק בכיוצא בזה ממש, אם מותר לקנות מן הכובס כר מלא מוכין באומר הטמן, שבאופן כזה בעינן שינוי גמור דהוי ודאי גנוב הוא. וצ"ע להלכה. ע"ש.

ואפשר שיש להקל בזה מטעם ספק ספיקא, שמא אף באופן כזה עדיין "חזקתו" גנוב מיקרי, ולא ודאי, ואף את"ל דכודאי חשבינן ליה, שמא הלכה כדעת רב האי גאון והאור זרוע והריב"ש ודעימייהו שאפילו ודאי גנוב מותר לקנותו ממנו, כל שקנאו בשינוי גמור. ועכ"פ אם נתן אמתלאה טובה מדוע הטמין עצמו, יש להחשיבו כחזקתו גנוב, דאמתלאה מועילה להטמנה, וכמו שכתב בכסף הקדשים (ס"ס שנח). והכל לפי הענין.



יב.

מסקנא דדינא הנראה לע"ד, שמעיקר הדין מותר לקנות חלקי חילוף לרכב מבעל מוסך שיש מקום לחשדו שאותם חלפים גנובים הם אצלו, כי הדבר ברור שאף את"ל שגנובים הם, הרי כבר קנאם בקנייני גניבה המבוארים בש"ס ובפוסקים, ובאופן כזה שאינו ודאי גנוב, רק חזקתו או רובו גנוב, מותר לקנותו ממנו.

ואם הטמין עצמו למכור את החלפים בסתר, נראה שנכון להחמיר שלא לקנותם ממנו. אלא אם כן נתן אמתלאה טובה למעשיו מדוע הטמין עצמו, דאז הדר דינא להתיר. והכל לפי הענין. אבל אם ודאי גנוב הוא אצלו, נראה לע"ד שהעיקר בזה כדעת הסוברים שאסור לקנותו ממנו, ואפילו לא הטמין עצמו, שכן נראה דעת הרמב"ם ומרן הש"ע, וכמו שכתב הגאון שער המלך.

מיהו כל זה מעיקר הדין, אבל ירא שמים יחמיר על עצמו שלא לקנות חלפים שיש עליהם ספק לומר שגנובים הם, וכמו שכתב רב האי גאון בספר המקח, לגבי חפץ שהוא ודאי גנוב, וכתב מהרש"ל בים של שלמה פרק מרובה (סי' ז) שהוא הדין לגבי חזקתו גנוב גם כן. כן נראה לע"ד. וצו"מ ומי"נ אמין.



אוצר קדשים

עולה במדרגות נעות למזבח אם עובר באיסור לא תעלה במעלות
על מזבחי ♦ שיטת הרמב"ם בקדושת גגות ועליות בירושלים
ובעזרה

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

עולה במדרגות נעות למזבח אם עובר באיסור לא תעלה במעלות על מזבחי

כתב רש"י עה"ת סו"פ יתרו: "ולא תעלה במעלות כשאתה בונה כבש למזבח לא תעשהו מעלות מעלות אלא חלק יהא ומשופע", ומבואר דבתוך לאו דלא תעלה במעלות על מזבח נאמר גם גילוי שלא יבנה את הכבש העולה למזבח במעלות. וברש"י בפ' תרומה (כו, ה) מבואר דהוי גילוי שצריך לבנות כבש, שכתב: "וכבש שהיו עולין בו אע"פ שלא פירשו בענין זה כבר שמענו בפ' מזבח אדמה תעשה לי ולא תעלה במעלות לא תעשה לו מעלות בכבש שלו אלא כבש חלק למדנו שהיה לו כבש כך שנינו במכילתא" עכ"ל. ובפשטות דין כבש נלמד מקרא דפני המזבח, כדאי' בזבחים סב, א. ובחי' מרן הגרי"ז מבריסק בספרו בהל' ביה"ב פ"א ביאר בדברי רש"י בפ' תרומה דמהך קרא דלא תעלה במעלות שמעינן לכל הך מילתא דכבש, וקושטא דמילתא דאם יעמיד מעלות מצד אחר של מזבח ויעלה ע"י למזבח לא קעבר בהך לאו, ומשום דהך לאו בקדושת המקום תלי וכדכתיב בקרא "על מזבחי" דרך המקום שתורת מזבח עליו ע"ז המקום אסור לעלות עליו במעלות, וזה רק במקום הכבש שהוא עצמו תורת מזבח עליו לכ"ד, ולא במעלות אחרות מצד אחר וכו' עכתו"ד.

וואמו"ר, הגאון רבי מרדכי אילן זצ"ל ראב"ד ת"א, בספרו המפורסם תורת הקודש (ח"א סימן לד), הביא מכמה ראשונים דב' דינים נאמרו בהך לאו דלא תעלה במעלות, חדא דהוי גילוי בצורת הכבש, כמבואר ברש"י הנ"ל, ועוד דהוי איסור על הגברא העולה במעלות למזבח. והביא מדברי פי' רבנו מיוחס עה"ת סו"פ יתרו, שכתב: "אל תהי רגיל לעלות בו בסולם להיות פוסע ממעלה למעלה", הרי דגם בעולה בסולם על המזבח עובר. ולפ"ז, האיסור הוא לאו דווקא בבונה כבש במעלות, אלא אף אם בנו הכבש כדינו, והניחו עליו סולם, כיון דהגברא עולה למזבח במעלות עובר בהך לאו. ולדברי רבנו מיוחס יש לדון דגם אם יניח את הסולם בצד אחר של המזבח עובר בלאו, מחמת דהגברא עולה במעלות למזבח.

והסתפקתי אם יניח מדרגות נעות על הכבש, באופן שאינו מחובר לכבש אלא עומד עליו בתלוש, או שהן נמצאות מצד אחר לעלות עליו למזבח, ועולה על ידי המדרגות הנעות למזבח, האם יעבור באיסור לא תעלה במעלות על מזבחי. ולכאורה ממנ"פ אינו עובר באיסור, דמצד הכבש הרי הוא נבנה כתיקונו, בלי מעלות, ומצד הגברא העולה במדרגות למזבח, שטעמו הוא שלא תגלה ערותך עליו, הרי במקרה זה אין כאן עליה במעלות, אלא דע"י המדרגות הנעות מגיע מאליו למזבח. ולענין הנצרך שתהא עבודת הולכה למזבח ע"י האדם, הרי ברור כי כבר נגמרה העבודה בהגעתו לכבש, ומהכבש ואילך הוי דין העלאה להקטרה, כידוע בשם הגר"ח מבריסק. וא"כ, ככה"ג שפיר יהא מותר, וצ"ע לדינא כשיבנה בית המקדש בב"א.

ויש להוסיף דאפי' אם נאמר דבהוספה של מעלות בכבש ישנו גם חסרון מדין הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כמו שנביא להלן שכל הוספה שהיא על תבנית המקדש וכליו אסורה, ולהרבה שיטות אף פוסלת את האפשרות להקריב או קרבנות, אכן בהוסיף "בתלוש" מעלות על הכבש, אין כל חסרון מדין הכל בכתב, כיון שההוספה היא בתלוש ואינה קבועה, ואין בה שינוי בתבניתו של הכבש.

דיני כבש המזבח

ונבאר בזה את דיני כבש המזבח. בגמ' זבחים סב ע"א איתא ת"ר קרן וכבש ויסוד ורצוע מעכבין וכו', וכ"כ הרמב"ם בהל' ביה"ב פ"ב הי"ז: "וכל מזבח שאין לו קרן ויסוד וכבש ורצוע הרי הוא פסול שארבעתן מעכבין". ומלשון הר"מ משמע דהכבש מעכב בדין המזבח עצמו, כמו דרצוע ויסוד מעכבין בחפצא דהמזבח. אמנם, לעיל בפ"א ה"ו כ' הר"מ: "ועושין במקדש שבעה כלים מזבח לעולה ולשאר קרבנות וכבש שעולים בו למזבח" וכו', הרי דמנה את הכבש והמזבח כשני כלים, והיינו דאין הכבש נחשב ככלי אחד עם המזבח. אכן, מצינו בכמה דוכתי דעל הכבש איכא קדושת מזבח, והתוס' כתבו בזבחים כו, ב ד"ה אמר (וע"ע בתוס' שם פז, א ד"ה כבש ובתוס' במנחות נו, ב ד"ה כבש), דכבש מקדש פסולין להקטרה, משא"כ רצפה. והגרי"ז הוכיח מהגמ' זבחים עו. דעושין מערכה על הכבש.

עכ"פ לשון הר"מ משמע דבחסרון כבש הוי פסול במזבח, ויש לעי' היכא דבנה כבש עם מעלות אם הוי פסול בכבש עצמו, ונחשב כליאת לכבש, או דנחשב דאיכא כבש למזבח, אלא שהכבש אינו ראוי לתשמישו מחמת דיני הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, שנאמר במגילת המקדש בדה"י ב כח, ובמגילה זו ודאי נכתב לבנות כבש חלק. והנה, זו לשון הרמב"ם בהל' ביה"ב פ"א הי"ז: "אין עושין מדרגות למזבח שנ' ולא תעלה במעלות על מזבחי אלא בונין כמו תל בדרומו כו' והוא הנקרא כבש, והעולה במעלות על המזבח לוקה". ומריהטת לשון הרמב"ם משמע דיש גם איסור בבניית כבש עם מעלות, זולת הלאו בעליה במעלות, אלא דלשון לוקה נאמר בר"מ רק על העולה במעלות. וברדב"ז שם כ' דמדלא קאמר לא תעשה מעלות למזבח משמע שהעושה פטור והעולה חייב, וסיפא דקרא נמי מוכח דקאמר אשר לא תגלה ערותך עליו עכ"ל. ומשמע בדבריו דבאיסור דלא תעלה במעלות ליכא לאו בעשיה. אך מ"מ יש לדון דאסור לעשות כבש עם מעלות קבועות, מחמת דמשנה בהכל בכתב דמחמת הלאו דל"ת במעלות, שוב נאמר בתבנית המקדש וכליו שיהא כבש בלי מעלות.

ומצינו כיו"ב בפ' רבינו חיים בעה"ת בפ' שופטים עה"כ לא תטע לך אשירה וגו' דבנוטע עץ בעזרה זולת לאו דלא תטע עובר בשינוי בהכל בכתב עיש"ה. ועי' בגמ' נזיר מה. ובספרי פרשת נשא דאמרי' דאין מגלחין את הנזיר בעזרה דהוי בזיון דומיא דלא תעלה במעלות. וברבינו הלל על הספרי נשא כ' וז"ל: "דהיינו דלא לעביד מעלות לעלות על המזבח אלא הוה עביד כבש דהוה בעזרה ק"ו שלא יגלח פתח ההיכל דהוי בזיון טפי" עכ"ל, ומלשונו משמע דיש איסור בבניית מעלות. ודבריו מוכרחים מעיקר הסוגיא בנזיר, דהרי אם האיסור הוא רק בעליה והוא בשעת עבודה, כדכ' תו"י ביומא כב. וכן הוא בתרגום המיוחס ליונתן עה"כ לא תעלה במעלות

עולה במדרגות נעות למזבח אם עובר באיסור לא תעלה במעלות על מזבחי קט

יובא להלן, א"כ מה שייך למילף מיניה לאסור גלוח בעזרה, דהרי זה ל"ש לשעת עבודה. ועמד בזה בהגהות טל תורה בנוזר שם. וע"כ דהילפו' היא מהך איסור בבנית מעלות, שהוא בזיון בעזרה, וה"נ לגלח בעזרה ודוק היטב.

וברמב"ם שם כתב "וכן" הנותן וכו', והכס"מ כתב: "ולשון וכן שכתב רבינו אינו מדוקדק" עכ"ל. ולכאורה משמע דכוונת הר"מ היא דנותן משחית את המזבח והכבש כו', וזה דומה לרישא, דבונה שלא כתקונו. אולם אם ברישא האיסור הוא רק על העולה ה"נ תמוה לשון הר"מ ושייכות הדינים, ואפשר דתרוייהו הוי בגדר בזיון באבני מזבח וכבש [והנה ר' יהודה בזבחים נט, א ס"ל, עפ"י הכתוב במלכים (א, ח) "ביום ההוא קדש המלך שלמה את החצר", דגם רצפת העזרה מקודשת להקטיר עליה. ויש להעיר שהרי ברצפה היו מעלות במקומות מסויימים, וצ"ל דברצפה ההכל בכתב הוא שתיבנה עם המעלות, וכמו שבהיכל היו מעלות בהדלקת המנורה. ואיסור לא תעלה במעלות הוא דווקא בעולה במעלות למזבח, ולרבי יהודה אף שרצפה נתקדשה כמזבח היינו דיכול להקטיר עליה, אבל אינו חפצא דמזבח. ואכן, זריקת הדמים היא דווקא על המזבח עצמו ולא על הרצפה, כמבואר בזבחים שם. ואף לענין הקטרה דנו התוס' בזבחים ומנחות, שציינתי להם לעיל, דאין רצפה מקדשת קדשים פסולין, אף שמזבח מקדש פסולין ואם עלה למזבח לא ירד, אבל ברצפה דינם שירדו ואין להקטירם, והיינו כי רצפה אינו בקדושת מזבח ממש, אלא הוא מקום להקטרה. ואכן, במושב זקנים לבעלי תוספות בסו"פ יתרו הדגישו דהלאו הוא דוקא בעולה במעלות למזבח ולא בשאר מקומות [וראה מש"נ בכנסת ראשונים זבחים נט, א הערה לא עי"ש].

ובתרגום המיוחס ליונתן כתב על הך קרא דלא תעלה במעלות בסו"פ יתרו: "ואתון כהניא דקיימין למשמשא קדמי לא תסקון במסוקיין על מדבחי". מבואר דהלאו נוהג רק בכהנים כשעולים לעבודה מכבש למזבח. וכן מבואר בתו"י ביומא כב. דדוקא כהנים בעבודתם עוברים בלאו זה. אמנם, באמת משכח"ל לאו זה גם בזרים בשחטו על המזבח, אך לכתחילה אין שוחטין על המזבח, ובפרט בזר, דאינו קרב למזבח, ולגבי במה בשעת היתר הבמות נתמעט במכילתא סו"פ יתרו מקרא דמזבחי ולא בבמה דשם אינו עובר בלאו.

ובס' החנוך בפרשת יתרו מצוה מא כתב דלאו זה נוהג באנשים ונשים, וצ"ע דאיך משכח"ל לאו זה בנשים. ולפי המבואר, דאיכא גם איסור ל"ת בבניית כבש עם מעלות, שפיר ניחא דברי החנוך דהך לאו נוהג גם בנשים, היינו לענין אם הנשים השתתפו בבניית כבש עם מעלות. אכן, העירוני דעדיין דברי החינוך מוקשים, כי האיסור בבניית כבש עם מעלות הוא בעיקר מצד דיני הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל שנאמר בדה"ב במגילת המקדש, אבל הלאו דלא תעלה שעליו כותב ספר החינוך הרי אינו על הבנייה עצמה אלא על העליה במעלות, ואיך משכח"ל לאו זה בנשים, שאינן עולות למזבח.

והנה לפני כיוכל שנים שמעתי מאאמו"ר זצ"ל ששאל למרן הגר"ז מבריסק זצ"ל דאם בנו כבש עם מעלות, כיון דאין הכבש כצורתו הוי מזבח פסול, מדין הכל בכתב דפוסל גם בכלי המקדש, או מקרא דפני המזבח דהוי גילוי דמזבח בלי כבש פסול (ובספר חי' רבנו חיים הלוי מבריסק בהל' ביה"ב כתב שכל שינוי בהכל בכתב, כגון אם נפגמה רצפת העזרה, פוסל את המקדש וא"א להקריב בו

ק' עולה במדרגות נעות למזבח אם עובר באיסור לא תעלה במעלות על מזבחי

קרבת. ובראשונים מבואר דנחלקו אם הכל בכתב הוא איסור לכתחילה או שהוא פוסל את המקדש, ואי אפשר להקריבו בו קרבנות כל ששינו ממגילת הכל בכתב, עי' בראבי"ה חולין פג מובא בכנסת ראשונים זבחים לג זבחים סב שהאריך בזה). וא"כ למש"כ התרגום יונתן והתו"י, דהך לאו הוא דוקא על כהנים שעולים לעבודה ולא בעולים במדרגות למזבח פסול, א"כ איך משכח"ל הך לאו, דכיון דבנה הכבש במעלות שוב המזבח פסול, וע"כ דהלאו נאמר גם בבונה כבש כדינו והניח עליו סולם, וכרבינו מיוחס הנ"ל. והגרי"ז השיב דמ"מ שייך הלאו מחמת דעולה על מקום שיש בו קדושת מזבח, עכ"ד.

ונראה דאף אם נימא דבעולה במעלות על מזבח פסול אינו עובר בהך לאו, מ"מ י"ל שהוא דווקא היכא דהמזבח פסול מצד עצמו, וכגון במזבח שאין לו יסוד, וכן במזבח שאין לו כבש, דבזה ילפי' מקראי בסוגין דפסול, אבל באיכא כבש, ורק דבונה הכבש עם מעלות, בזה אף דא"א להקריב על הך מזבח, מ"מ ל"ה פסול בגוף המזבח. ואפי' אם נימא דבליכא לכבש כלל הוי פסול במזבח, מ"מ בעשה כבש עם מעלות נראה יותר דלא חשיב כליתא לכבש, אלא דאיכא כבש עם שינוי בתבנית, ועיקר פסולו הוא דא"א להקריב על המזבח, כי הכבש אינו כפי הנא' בתבנית הכל בכתב שנאמר במקדש, אבל ל"ש לומר דהוי פסול במזבח עצמו, דיחשב כמזבח שאין לו כבש.

וכיו"ב נראה לבאר בסתירת דברי הרמב"ם הידועה בהל' ביה"ב בפ"ב ה"ג והי"ז אם מדות המזבח מעכבין, ראה בס' המפתח בר"מ מהדורת פרנקל מה שציינו בזה. אך נראה דהחילוק בזה הוא דאכן המידות מעכבות רק מדין הכל בכתב, אבל בשינה מדותיו ל"ה פסול במזבח עצמו, כמו מזבח שאין לו יסוד ורבוץ, והארכתו בזה בהערותי על השיטה מקובצת זבחים שהוצאתי מכתבי יד (דף סב הערה 10) עי"ש. ונראה דיש בזה נ"מ אף לאחרונים שכתבו דבמזבח שנפגם אם תיקנוהו צריך לחנכו מחדש בקרבן התמיד, ככל חינוך מזבח חדש דמתחנך בתמיד של שחר, עי' במנ"ח מצוה תא. מ"מ בנ"ד כשתיקנו הכבש או כשתיקנו מדות המזבח, ודאי דלא בעי' לחנך מחדש את המזבח, וכמ"כ נראה לענין לאו דנותן מזבח דעובר בלא תעשון, דאפי' נימא דבמזבח פסול ליכא הך לאו, ה"ד היכא דהפסול במזבח עצמו, ולא היכא דא"א להקריב על המזבח מחסרון בדין הכל בכתב.

ולפ"ז נראה לי דגם עיקר כוונת תרגום יונתן והתו"י היא לאפוקי מהא דבמזבח פסול ליכא הלאו דעולה במעלות, אבל היכא דא"א להקריב על המזבח מטעם אחר, בזה שפיר שייך הך לאו. ולכן אף בבונה הכבש במעלות דא"א להקריב על המזבח מחסרון דהכל בכתב, מ"מ שייך לומר דהעולה בהם עובר בהך לאו. [והנה החנוך שם כ' דהך לאו נוהג בזמן הבית וכו', ולכא' להחנוך דסבירא ליה דקדשה לע"ל שייך הך לאו גם בזה"ז בבונה מעלות בכבש. אכן, נראה דבזה"ז ליכא למגילת הכל בכתב, שהרי אין בית בנוי, וממילא שייך הלאו רק על הגברא העולה, אבל מצד דין בניית כבש במעלות דהוי חסרון בהכל בכתב, זה ל"ש בזה"ז, דליכא דין הכל בכתב אלא כשהבית בנוי].

אכן, בעיקר הקושיא הנ"ל, דאם עלה במעלות על כבש שנבנה עם מעלות הרי המזבח פסול ואיך עובר בלאו, נתבאר דמשכח"ל דבנה כבש חלק והניח עליו סולם, דאין בזה פסול במזבח,

עולה במדרגות נעות למזבח אם עובר באיסור לא תעלה במעלות על מזבחי קיא

שהרי הכבש נבנה כתיקונו ורק הניח עליו סולם באופן ארעי. ולפי' רבינו מיוחס הנ"ל עובר בעלייתו בלאו דלא תעלה במעלות.



ולסיכום הענין נראה דאם יניח מדרגות נעות על הכבש באופן שאינו מחובר לכבש אלא עומד עליו בתלוש, ועולה על ידי המדרגות הנעות למזבח, דאינו עובר באיסור, דמצד הכבש הרי נבנה כתיקונו בלי מעלות, ומצד הגברא אין כאן עליה במעלות לגלות בשר ערוה, דע"י המדרגות הנעות עולה מאליו למזבח.

ויהי רצון שנוכח במהרה לבנין בית המקדש והראנו בבנינו ושמחנו כתיקונו בב"א.



הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

שיטת הרמב"ם בקדושת גגות ועליות בירושלים ובעזרה

א. דין גגין ועליות בגמרא ובראשונים

פתיחה

יש לדון האם קדושת ירושלים והעזרה חלות גם על גגות המבנים שבירושלים ובעזרה ('גגין' בלשון חז"ל), וכן בקומות הגבוהות של בנייני קומות ('עליות' בלשון חז"ל). במאמר קודם שעסק בנושא זה^(א) התבארו שיטות רוב הראשונים, מלבד שיטת הרמב"ם שהמאמר הנוכחי מוקדש לברורה, ומלבד שיטת הראב"ד, התולה את דין הגגין והעליות בעיתוי שבו הם נבנו, שתתברר אי"ה במאמר השלישי וכדלהלן.

תמצית האמור שם הוא שהראשונים נקטו שגגין ועליות של בתי ירושלים לא התקדשו בקדושת ירושלים, ולכן אין לאכול בהם פסח ושאר קדשים קלים. מבנה המאמר שלפנינו: תחילה יסוכמו עיקרי דברי הגמרא והראשונים שהתבארו במאמר הקודם בהרחבה^(ב), ולאחר מכן ייבחנו דברי הרמב"ם ומפרשיו, שהעלו כ-23 הסברים שונים לדברי הרמב"ם. מתוך הדיון בדברי הרמב"ם, יתברר גם היחס בין הדיון על קדושת גגין ועליות שבירושלים לדיון על קדושת גגין ועליות שבעזרה.

בע"ה ובל"נ, במאמר שלישי אנסה להשלים את העיון בסוגיה זו, הן בכניסה להיבטים נוספים שלא נידונו בשני המאמרים הראשונים, הן בעיבוד העולה מהמאמר הקודם ומהמאמר הנוכחי לכדי מסקנה בנוגע לדין הגגין והעליות, עובי החומה והחלונות שבירושלים שבזמננו, וכך גם בנוגע לבתי ירושלים עצמם, שזכינו ונתקיים בהם 'ונבנתה עיר על תלה' (ירמיה ל, יח), גבוה מעל גבוה, ובמקומות רבים מפלס החיים העתיק 'קבור' עמוק באדמה, והמפלס הנוכחי הוא כגג וכעלייה שעל גביו.

אני מקווה ששלושת המאמרים יוכלו לסייע לעיונם ולהכרעתם של גדולי הפוסקים בסוגיה זו, ויותר מכך אני מקווה שנזכה והשאלה תידרש לכל בית ישראל למעשה ממש, וגדולי הפוסקים יזדקקו לה עוד לפני שאשלים את המאמר השלישי, ויתקיימו בנו במהרה דברי הרמב"ן (דברים יז, יא) המתארים את הברכה השרויה על חכמי ישראל המשמיעים את דבר ה'

(א). במאמרי: 'אכילת קרבן פסח על גגות בתי ירושלים ובבתי קומות', האוצר יד (ניסן תשע"ח) עמ' קה-קלג.

(ב). חלק מהראשונים דלהלן לא צוינו במאמר הקודם, והם מובאים כאן לראשונה.

ממקום המקדש: 'רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידי, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול'.



דברי הגמרא והראשונים

נאמר בגמרא (פסחים פה, ב - פו, א)^ג:

אמר רב: גגין ועליות לא נתקדשו.

איני? והאמר רב משום רבי חייא: כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא. מאי לאו דאכלי באיגרא ואמרי באיגרא? לא, דאכלי בארעא ואמרי באיגרא [...]

תנן: החלונות ועובי החומה כלפנים. בשלמא החלונות, משכחת לה דשויה לקרקע עזרה. אלא עובי החומה היכי משכחת לה? משכחת לה בבר שורא, דכתיב: ויאכל חל וחומה; ואמר רבי אחא ואיתימא רבי חנינא: שורא ובר שורא.

ופרש"י:

עובי החומה - אלמא ראש החומה נתקדש, דדמו לגגין ועליות. בר שורא - חומה קטנה לפנים מן החומה גדולה, והיא נמוכה ושוה לקרקע גובה העזרה, שקרקע העזרה הולך וגבוה ועולה במעלות.

כעין זה כתב ר"ח:

פי' חומה שוה בקרקע עזרה, כגון בר שורא והוא החל, שעושין החל נמוך והחומה שחוץ ממנה גבוהה וזה נקרא חל וזו נקראת חומה.

וכן כתב הערוך (ערך בר שושא):

בר שושא - בפסחים בסוף גמרא דפרק כיצד צולין, שורא ובר שורא. פירוש בר שורא, חומה קטנה שבנויה סביב העזרה, והיינו חל, והיתה שוה עם קרקע העזרה. והחומה שחוץ ממנה גבוהה, והיא שורה. וזה נקרא חל, וזו נקראת חומה.

מדברי הגמרא עולה שגגין ועליות שבירושלים לא התקדשו בקדושת ירושלים, והם אינם ראויים לאכילת קרבן פסח. ולכן הגמרא מעמידה את דברי רבי חייא בעניין שירת ההלל על הגגות דווקא שלא בשעת אכילה.

מכוח דברי הגמרא הללו, כתבו ראשונים רבים שגגין ועליות לא נתקדשו: התוס' (שבועות יז, ב ד"ה ואין שוחטים; יומא לא, א ד"ה וכולן; מכות יב, א ד"ה אילן), המפרש למסכת תמיד (כה, ב ד"ה היו וד"ה כיפה; כז, א סד"ה בא; כז, ב ד"ה ת"ש), הראב"ד (הל' בית הבחירה ו, ט וכדלהלן; פירושו לתמיד כה, ב ד"ה כסותו; כז, א ד"ה תלתא), רבינו אפרים (הובא בתוס' זבחים לב, א סד"ה ובטמאים; ובתוספות מהר"ם ליבמות ז, ב סד"ה וידחה), משמעות הראב"ה (פסחים, תקעא) ומהר"ם חלאוה (פסחים קיח, א ד"ה ת"ר), תוס' הר"ש משאנץ (מכות שם ד"ה אילן), הריטב"א (מכות שם ד"ה והא), מהר"ם מרוטנבורג בתשובה

ג. כאן צוטטה רק תמצית המשא ומתן, כדי לא להכביד על הקורא. חלקים נוספים שדולגו כאן צוטטו לקמן במקומות הרלוונטיים.

(ספר סיני וליקוטים, תעג; והובאה במרדכי שבת, רכח; ובפסקי ר"מ קלויזנר לשבת ט, א), פסקי תוס' (זבחים, כב; תמיד, ג). וכן משמעות דברי רבינו מנוח (הל' חמץ ומצה ח, י) והמגיד משנה (שם). ולפי המתבאר במקום אחר¹, זוהי גם דעתם של הרשב"א (שו"ת א, לד) והמאירי (שבועות יז, ב ד"ה גגין)².



ב. שיטת הרמב"ם

דברי הרמב"ם והשגת הראב"ד עליהם

כתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה ו, ט): "החלונות ועובי החומה כלפנים, בין לאכילת קדשי קדשים בין לטומאה".

על כך השיג הראב"ד: "אך אלו בששונים לקרקע העזרה, ומשכחת להו בבר שורא".

כוונת הראב"ד מבוארת, שההבנה שעובי החומה כלפנים הובאה בגמרא כקושיה על הדעה שגגין ועליות לא נתקדשו, והגמרא העמידה זאת דווקא ב'בר שורא' ששווה לקרקע העזרה. ולכאורה הרמב"ם נקט כהוה אמינא ולא כמסקנת הגמרא.

עוד כתב הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות י, ה): "והחלונות ועובי החומה כלפנים", וכן כתב (הל' מעשר שני ב, טז)³: "והחלונות ועובי החומה כלפנים". וכתב שם הכס"מ: "משנה בפרק כיצד צולין, ובגמרא מוטיב לרב דאמר גגין ועליות לא נתקדשו, דראש החומה דומה לגגין ועליות. ומשני משכחת לה בבר שורא, ופירש רש"י בר שורא חומה קטנה לפנים מחומה גדולה, והיא נמוכה ושוה לקרקע גובה העזרה, עכ"ל. וצריך טעם למה השמיטו רבינו".

(ד). במאמרי הנ"ל (הערה א), עמ' קטז-קלג.

(ה). ומדי דברנו בו, יש להתייחס למה שכתב בספר קרבן פסח כהלכתו (עמ' קצח הערה קנ ד"ה ויל"ע): "ויש לעיין אם כעת שנתרבו הבתים שהם קומות רבות, אם לא יאכלו מהפסח רק בקומה התחתונה, ששאר הקומות הם עליות. אבל מסתבר שזה רק בעליות הטפלים להבית כמו הבית והעליה, אבל כעת שהקומות הם בתים חשובים, אינו בכלל עליות, שאינם טפלים להבתים כלל. שאטו נאמר שבזמן הבית שיש מרתף תחת הבית יאכלו במרתף אם הוא גבוה מקצתו מהקרקע, ועל כרחך שעליות הם טפלים להבית, אבל אם זה עיקר הבית מותר. אבל על הגג, אסור לאכול שם".

דבריו מחודשים מאוד, ולכאורה יש בהם מספר קשיים: ראשית, בגמרא ובראשונים לא נאמר כלל שהריעותא של העליות קשורה להיותן טפלות, אלא נאמר להדיא שעליות לא נתקדשו. ואדרבה, לכאורה הסברה נותנת שדווקא אם הן טפלות הן צריכות לקבל את דין הבתים, ואם הן חשובות זו סיבה לדון בפני עצמן ולהבחין בין דין הבתים לדין. שנית, מגורים בעלייה כדירה עצמאית שמשמשת לדיירים שאינם בני הבית התחתון אינם דבר חדש. ודווקא מ'הבית והעליה' שהוזכר יש להביא ראיה לסתור, דבמשניות ובגמרות שעוסקות בדיני הבית ועליה (ב"מ קטז, ב - קין, ב), מדובר על שני דיירים שהאחד דר בקומת הקרקע והשני בעלייה, ואין העלייה טפלה לבית. וכן הוא בגמרא במקומות רבים נוספים, שהעלייה משמשת לייעוד שונה מהבית (שבת כא, ב; עירובין פג, ב - פד, א; נדרים נו, א; גיטין ו, ב; ב"ב ו, ב - ז, א; כ, ב; מא, ב; נט, ב ורש"י ד"ה לא יפתחנה וד"ה ופותחה; קמח, א; ועוד), וזאת מלבד אינספור אזכורים סתמיים של עלייה בדברי חז"ל. וכבר בתנ"ך נזכרו עליות ששימשו לייעוד שונה מקומת הקרקע (יהושע, טו; מל"ב י; משמעות שמו"א יב, יב), וכן נזכרו מגדלים רבים. שלישית, הראיה ממרתף אינה ברורה, דממה נפשך: אם המרתף גבוה מהקרקע רק 'מקצתו', אז בזה גופא הוא שונה מקומת קרקע רגילה, ואין הנידון דומה לראיה (ויעוין בגמ' יו"ד ד, סג, ד: 'מסתבר שיוכשר בית אף כשהוא גבוה מעט מהקרקע כדרך רוב בתים, שזה לא נחשב שהוא גבוה לומר שלא נתקדש'). ואם כולו גבוה מהקרקע, אז כבר עריבך ערבא צריך, דמנא לן שמותר לאכול בעלייה שעל גביו. וצ"ע.

(ו). יצוין כי חלק ממפרשי הרמב"ם (שם, טו) נקטו בדעתו שגגין ועליות לא נתקדשו לאכילת מעשר שני: רדב"ז, מרכבת המשנה (חעלמא), יוסף חי (זרקא) ודרך אמונה. אך לכאורה בדברי ארבעתם לא הובא הכרח לכך מדברי הרמב"ם.

ועוד כתב הרמב"ם (הל' קרבן פסח ט, א): "כל האוכל מן הפסח אינו אוכל אלא בחבורה אחת [...] מן האגף ולפנים כלפנים מן האגף ולחוץ כלחוץ והאגף עצמו שהוא עובי הפתח כלחוץ, החלונות ועובי הכותלים כלפנים, הגגים והעליות אינן בכלל הבית".

גם כאן חזר הרמב"ם על הקביעה שהחלונות ועובי הכותלים כלפנים, מבלי לסייג זאת לשווים לקרקע העזרה. יתירה מזו, ממה ששינה מ'עובי החומה' בשאר המקומות ל'עובי הכותלים' בהל' קרבן פסח, נראה שדן דווקא על גבולות הבית שבו נאכל הקרבן ולא על גבולות ירושלים. ואף מסיום דבריו משמע שבאופן עקרוני קדושת ירושלים חלה בגגין ובעליות, ולא הוצאו אלא מ'כלל הבית', ולא מעצם קדושת ירושלים. וגם דברים אלה תואמים לכאורה להוה אמינא ולא למסקנת הגמרא, שלפיה גגין ועליות לא נתקדשו כלל בקדושת ירושלים. אמנם, המב"ט כתב: 'ומדלא נתקדשו בקדושת ירושלים ועזרה לא היו בכלל קדושת הבתים הילכך אם אכל פסח בבית זה אינו יכול לגמור אכילתו בעליה ובגג דלא הוה בכלל בית'. וכעין זה כתב מהר"י קורקוס: 'שכיון שאינו קודש, ודאי שנקרא יוצא מן הבית ואינו בכלל הבית'. אך לכאורה יש בזה דוחק גדול.

האחרונים דלהלן עסקו בביאור דברי הרמב"ם במקומות השונים, ובמיוחד ביישוב השגת הראב"ד על דבריו בהל' בית הבחירה".



א. כסף משנה: הרמב"ם בהל' בית הבחירה סמך על דבריו לעיל מינה

הכס"מ (הל' בית הבחירה שם) התקשה בדברי הרמב"ם כפי שהתקשה גם הראב"ד הנ"ל, וביישוב הקושי כתב:

וצריך לדחוק ולומר שסמך רבינו על מה שכתב לעיל בסמוך גבי לשכות: אם היו גגותיהם שוים עם קרקע העזרה, דממילא משמע דהוא הדין לחלונות ועובי החומה.

וכוונתו לדברי הרמב"ם (הל' בית הבחירה שם, ז):

הלשכות הבנויות בקדש ופתוחות לחול – אם היו גגותיהן שוין עם קרקע העזרה, תוכן חול וגגותיהן קדש; ואם אינן שוין, אף גגותיהן חול; שהגגות והעליות לא נתקדשו. לפיכך גגים אלו, אין אוכלין שם קדשי קדשים ולא שוחטין קדשים קלים.

זאת, על פי דברי הגמרא בסוגיין (פסחים פו, א), דהקשו על הדעה שגגין ועליות לא נתקדשו ותרצו שהעליות נתקדשו כשהן שוות לקרקע העזרה:

תא שמע: הלשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול, תוכן חול וגגותיהן קודש. תרגמא רב חסדא: בשגגותיהן שוין לקרקע עזרה. אי הכי, אימא סיפא: בנויות בחול ופתוחות לקודש, תוכן קודש וגגותיהן חול. ואי סלקא דעתך בשגגותיהן שוין לקרקע עזרה הוויא לה מחילות, ואמר רבי יוחנן: מחילות לא נתקדשו. כי קאמר רבי יוחנן בפתוחות להר הבית,

(ז). הסברי האחרונים יובאו לפי סדר הדורות. יצוין כי שני הסברי האור שמח וכן הסבר העבודת לוי מתייחסים גם לרשב"א ולא רק לרמב"ם, ולכן הם הובאו במאמרי הקודם (לעיל, הערה א) כחלק מהדין בדברי רשב"א, ונשנו כאן בשינויים ותיקונים נצרכים.

כי תניא ההיא, בפתוחות לעזרה. והתניא, רבי יהודה אומר: מחילות מתחת ההיכל - חול!
- כי תניא ההיא, שפתוחות לחול.

ועדיין יש בדבר דוחק, כפי שכתב מרן עצמו. וכן התקשה בערוה"ש העתיד (הל' בית המקדש יב, יד): 'ותמוה לומר כן, ואין דרכו כן לסמוך על הקודם הרבה', וכן כתב בליקוטי הלכות (פסחים פה, ב זבח תודה ד"ה כאן): 'וכל זה הוא דוחק גדול'. ואף מהר"י קורקוס (שם) כתב כדברי הכס"מ, וסיים: 'ומכל מקום, ראוי היה לפרש'.

אמנם, בשו"ת זרע אמת (א, י ד"ה לבד וד"ה והאמת; דף כו ע"א) כתב שדין החלונות ועובי החומה נלמד בק"ו מגגין ועליות, שכן גגין ועליות נמצאים בתוככי המתחם המקודש (בין אם מדובר בקדושת העזרה ובין אם בקדושת ירושלים) ואילו החלונות ועובי החומה נמצאים בשוליו, וטען שמכיוון שהדבר נלמד מק"ו, אין בו דוחק. ואף נקט שגם הראב"ד עצמו הבין כך ברמב"ם, וכוונתו בהשגתו אינה לחלוק על הרמב"ם אלא רק להוסיף ולבאר את מה שהרמב"ם השמיע מכלל. אך לכאורה מכלל דוחק לא פלטינו, דאם לדין יש תשובה לק"ו זה. דשאני גגין ועליות שיש מתחתיהם קומת קרקע מקודשת ופעילה, מה שאין כן בחלונות ועובי החומה שיש מקום לראות את החומה שמתחתיהם כהגבהה בעלמא של מפלס הרצפה, ולא כבניית מפלס נוסף מעליו. וכעין מה שכתב בדעת הרמב"ם עצמו במרכבת המשנה דלהלן. וקשה אפוא לומר שהרמב"ם השמיט דברים שהגמרא עצמה ראתה לנכון לבאר, וסמך על ק"ו זה.

ויתירה מזו העירו בדרך הקדש (לר' חיים אלפאנדארי השני; נדפס בסוף ספר מגיד מראשית לזקנו ר' חיים אלפאנדארי הראשון, דף יז ע"א) ובמרכבת המשנה (חעלמא; הל' בית הבחירה שם, ט) שאין בדברי מרן כדי ליישב את מה שכתב הרמב"ם בהל' מעשר שני, שהרי שם אין הלכה סמוכה שניתן לתלות בה את סתימת הרמב"ם, כפי שתלה מרן בהלכות בית הבחירה^ח. וכבר מרן עצמו בכס"מ (הל' מעשר שני שם) התקשה בזה וכתב: 'וצריך טעם למה השמיטו רבינו', אלא שהם הוסיפו והקשו מכך גם על הבנת הכס"מ בהל' בית הבחירה. האגרות משה (יו"ד ד, סג, ד) והאבי עזרי (הל' קרבן פסח ט, א ד"ה מלשון) הוסיפו על כך גם את הל' מעשה הקרבנות והל' קרבן פסח הנ"ל, שנזכרו בהן רק החלונות ועובי החומה ולא נזכרו גגין ועליות בסמוך.



ב. פרי חדש: תירוץ הגמרא הוא שינויא בעלמא

הפרי חדש (או"ח נה, יג) כתב שמדברי רבינו ירוחם (ג"ג ח"ו, דף כח ע"א; הובא בב"י או"ח נה, יד) נראה שאף הוא אזיל בשיטת הרמב"ם, וביישוב דברי שניהם כתב הפר"ח:

ויראה לתרץ דקשיא להו מימרת רב דקאמר גגין ועליות לא נתקדשו, דמאי איריאי גגין אפילו חלונות נמי, ולישמעינן רבותא טפי.

ועוד, דהוה ליה לרב לקבוע דבריו במשנה ולומר לשם דהחלונות כלפנים אלא בדשוו לקרקע העזרה, הא לאו הכי לא, לפי שגגין ועליות לא נתקדשו.

ח. ובדרך הקדש הוסיף וכתב: 'ועל פי דרכינו שיש מקומות שגגין שלהם אינם דומים לגגין אחרים' וכו', וצריך ביאור למה כוונתו.

אלא על כרחך הא דמוקמינן לה בגמרא הכי, הויא שינויא דחיקא, והתרצן לפום שיטתיה דמקשן דהוה משוי להו, והוה ס"ל דכי הדדי נינהו, תריץ, דאיכא לאוקמא בבר שורא. אך לפום קושטא דמילתא, לא דמו כלל גגין ועליות עם חלונות ועובי החומה. ואדרבא, מתניתין הויא סיעתא לרב, דדוקא חלונות ועובי החומה הוו כלפנים, אבל גגין ועליות לא נתקדשו. זהו מה שנראה להליץ בעדם. שוב ראיתי בפרק ו' מהלכות בית הבחירה [הלכה ט] שהראב"ד השיג עליו בדין זה, ובכסף משנה נדחק שגם דעת הרמב"ם כן, וכבר כתבתי דעתי בדעת הרמב"ם ז"ל.

הפר"ח הקשה שתי קושיות: האחת, מאי איריא גגין, אפילו חלונות נמי. השנייה, מדוע רב לא הביא את דבריו כהתייחסות לדין החלונות שנוכר במשנה. מכוח קושיות אלה הסיק הפר"ח שבאמת רב לא התכוון לומר שחלונות (ועובי החומה) לא נתקדשו אלא רק גגין לא נתקדשו, והתירוץ דשוים לקרקע עזרה הוא שינויא בעלמא.

לכאורה, יש מספר קשיים בדרך זו: ראשית, לכאורה יש ליישב בפשטות את שתי קושיות הפר"ח, דחלון אינו מקום מתאים כל כך לשבת ולאכול בו את הפסח, ובמיוחד אם נוקטים שהפסח טעון הסבה באכילתו^ט, ואיך יסב האדם על חלון אשר אין בו דרך לנטות ימין ושמאל. ולכל היותר יכולים כמה אנשים בודדים לשבת בחלון. זאת, בשונה מגגין ועליות, שהם שטחים גדולים המתאימים לבני חבורה שלמה להסב ולאכול בהם את פסחם. וניתן להבין שעדיפות זו קודמת לרבותא טפי ולצמידות למשנה שהייתה קיימת אם היה רב מתייחס לחלונות. ואפשר להציע יישובים נוספים לקושיות הפר"ח, אבל די בזה.

ומכיוון שכן, כבר קשה לכאורה למצוא צידוק להוציא את תירוץ הגמרא מפשרו, ולומר שהוא שינויא דחיקא שדינו להידחות מפני חילוק בין גגין ועליות שלא נתקדשו לחלונות ועובי החומה שכן נתקדשו. דאם חז"ל לא שנו חילוק כזה, הרמב"ם מניין לו. וגם אלמלא יישוב קושיות הפר"ח היה זה חידוש גדול לומר שהרמב"ם נטה מדברי הגמרא, וכל שכן לאור יישוב קושיותיו. ואכן בשו"ת משכנות יעקב (או"ח, עד ד"ה וכן) כתב על דברי הפר"ח: "דבריו צ"ע טובא, לדחות סוגיא דגמרא בלי שום ראיה, ולחדש סברות שלא הוזכרו בש"ס".

וכעין זה העיר על הפר"ח בשו"ת זרע אמת (א, י ד"ה לבד; דף כו ע"א): "אבל תמיהני איך פה קדוש יאמר דבר זה, לדחות גמרא ערוכה בדברים שאין להם שחר כלל. דהלא אדרבא, יותר מסתברא שיהיו גגים ועליות נמשכות בקדושת העזרה להיותם על העזרה ממש, עם שהם גבוהות ממנה, יותר מהחלונות ועובי החומה, דמלבד שהם גבוהות מהעזרה, הם גם כן חוץ מגבול העזרה".



ג. יערות דבש: ההעמדה בששוים לקרקע עזרה תואמת לדעה שקדושת המקדש

אינה לעתיד לבוא

ביערות דבש (ח"א דרוש ט, מד"ה ונראה ליישב ועד סד"ה ואם כן) לחדש יצא, שהדין דמיירי בשווים בקרקע העזרה לא נאמר אלא אליבא דמ"ד שקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא

ט. בשאלת ההסבה בקרבן פסח הארכת במקום אחר, ואכמ"ל.

קידשה לעתיד לבוא, ולכן הוא לא נתקבל על ידי הרמב"ם, שהרי הכרעת הרמב"ם (הל' בית הבחירה ו, יד-טז) היא שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא. ורע"א בגיליון הרמב"ם שלו (נדפס על הגיליון במהד' פרנקל) ציין לדברי היערות דבש הללו.

היערות דבש האריך לבסס את דבריו, ולהלן עיקר דבריו בזה. בתחילה, דן היערות דבש במה שהעיד ר' אליעזר (עדויות ח, ו) שבזמן בניית בית שני, עשו להיכל קלעים לצניעותא בעלמא והם היו מבפנים, דהיינו בקצה הפנימי של עובי חומת ההיכל שהייתה בבית ראשון. והקשה על זה היערות דבש, דאי איתא שגם עובי החומה עצמו קדוש בקדושת ההיכל, יוצא שקלעים אלו, שהיו דקים¹, מיעטו את שטח ההיכל בשש אמות מכל צד, שהוא עובי חומת ההיכל. ובמקום שתהיה מידתו מאה אמה על שבעים אמה, הייתה מידתו שמונים ושמונה אמה על חמישים ושמונה אמה. והרי מבואר בדברי חז"ל במספר מקומות (בראשית רבה סד, י ועוד) שאסור לשנות ממידות המקדש, שנאמר (דהי"א כח, יט): 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל'. ובסוגיין בפסחים מבואר שפסוק זה מתייחס גם להיכל, דהקשו על הסובר גגין ועליות לא נתקדשו:

תא שמע, אבא שאול אומר: עליית בית קדשי הקדשים חמורה מבית קדשי הקדשים, שבית קדשי הקדשים כהן גדול נכנס לו פעם אחת בשנה, ועליית בית קדשי הקדשים אין נכנסין לה אלא פעם אחת בשבוע, ואמרי לה: פעמים בשבוע, ואמרי לה: פעם אחת ביוכל, לידע מה היא צריכה.

ותירצו:

אמר רב יוסף: מהיכל ניקום וניתב איניש? שאני היכל, דכתיב: ויתן דויד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו ואת גנזיו ועליותיו וחדריו הפנימים ובית הכפורת; וכתיב: הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל.

ביישוב קושי זה כתב היערות דבש שלא היה בזה מיעוט, משום שלר' אליעזר קדושת ראשונה קידשה לעתיד לבוא, כך שהקלעים שנעשו בבית שני לא הגדירו את גבולות ההיכל המקודש, וממילא לא שינו ממידותיו. והקלעים לא נעשו אלא כדי שלא יזונו עיניהם ממקום ההיכל. ולפי זה התקשה ממה שאמרו בגמרא (מגילה י, א) שלר' אליעזר קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא. והרי לפי המתבאר, ר' אליעזר סבור שקידשה לעתיד לבוא. וביישוב קושי זה הציע היערות דבש לחלק בין קדושת ההיכל, שר' אליעזר מודה שקידשה לעתיד לבוא (כפי שהסיק היערות דבש מהמשנה בעדויות), ובין קדושת העזרה, שר' אליעזר סבור שלא קידשה לעתיד לבוא (כפי שקבעה הגמרא במגילה). ויעוין שם שכתב סברה לחלק בין ההיכל לעזרה. אמנם, למסקנת הגמרא במגילה, נדחה החילוק בין ההיכל לעזרה, וממילא קם דינא שמדברי ר' אליעזר במשנה בעדויות מוכח שגם ההיכל וגם העזרה, קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא, ולכן אמרה הגמרא שר' יצחק הדר ביה מהשמועה שמקריבין בבית חונו בזמן הזה. ורב גוברא דמסכת עדויות שהיא 'בחירתא', ולכן ר' יצחק חזר בו.

מדברים אלו הסיק היערות דבש שקדושת עובי חומת ההיכל תלויה בשאלה אם קדושת ראשונה קידשה לעתיד לבוא. אם קידשה לעתיד לבוא, בהכרח שעובי החומה נתקדש, ואם לא

1. דכשם כן הם, שהיו בדים קלועים (יעוין רש"י שמות כז, ט; לא, י; הכתב והקבלה ורש"ר הירש שם כז, ט).

קידשה לעתיד לבוא, יש לומר שעובי החומה לא נתקדש בבית ראשון, ולכל לפחות לא נתקדש מיד ה' אלא רק כתוספת שהוסיפו על העזרה הבסיסית על פי בית דין. זאת, מפני שאם בבית ראשון נתקדש עובי החומה מיד ה', היה בקלעים מיעוט ממידת ההיכל וכנ"ל.

ולפי כל זה, ביאר היערות דבש שקושיית הגמרא על רב ממשנת החלונות ועובי החומה מבוססת על הבנה שהכוונה לחלונות שבהיכל^(א) ולעובי חומת ההיכל. לפי זה, הקושיה לא נאמרה אלא לפי ההבנה שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא. דאם קידשה לעתיד לבוא, אזי שאני היכל, וכדברי רב יוסף הנ"ל. ובהכרח שכל הקושיה והתירוצ' דשוים לקרקע עזרה לא נאמרו אלא למ"ד קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא. ולכן הרמב"ם, שפסק שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, השמיט את התירוצ' הזה, וסתם שהחלונות ועובי החומה קדושים בכל גווני.

ובזה יישב היערות דבש קושי נוסף שהתקשה בו, דלשון הרמב"ם שעליה השיג הראב"ד היא: "החלונות ועובי החומה כלפנים, בין לאכילת קדשי קדשים בין לטומאה".

ולכאורה היה לו להזכיר גם אכילת קדשים קלים. ולפי כל האמור מיושב, דכוונת הרמב"ם דווקא לחלונות שבחומת ההיכל, ולעובי חומת ההיכל, ושם אוכלים דווקא קדשי קדשים ולא קדשים קלים, שאכילתם בכל ירושלים, כמבואר בגמרא (זבחים סג, א) וברמב"ם (הל' מעשה הקרבנות י, ג).

עד כאן תורף דברי היערות דבש.

אמנם, לכאורה יש קשיים רבים במהלך זה. ויש לחלק את הקשיים לשלוש קבוצות: קשיים ביסודות המהלך, קשיים בהסברת דברי הגמרא בפסחים על פיו, וקשיים בהסברת דברי הרמב"ם על פיו.

תחילה יש לעמוד על מספר קשיים ביסודות המהלך: ראשית, עצם ההנחה שעשיית קלעים בקו הפנימי של עובי החומה מהווה שינוי ממידות המקדש אינה פשוטה כל כך. דהא אין זה ברור שמיעוט מעובי החומה מהווה שינוי, וניתן להבין שכל שעובי החלל הפנימי נשמר, לא הוי שינוי. והרי מצאנו שכותל בעובי אמה בין הקודש לקודש הקודשים הוחלף בפרוכות בבית שני (יומא נא, ב ורש"י ד"ה אמה; ב"ב ג, א)^(ב). שנית, לכאורה יש קושי גדול בהנחה ששינוי שאינו מגדיר מחדש את גבולות הקדושה לא נאסר, דבמספר סוגיות שונות בגמרא (עירובין קד, א; סוכה נא, ב; זבחים לג, א; חולין פג, ב) מבואר ששינויים במידות המקדש נאסרו גם כשאין בהם כל ניסיון להגדיר מהם גבולות הקדושה. ואין מקור נגדי המקשר בין האיסור לשנות מהמידות ובין הגדרת גבולות הקדושה. שלישית, לכאורה אין בגמרא רמז לחילוק בין קדושה לעתיד לבוא בהיכל ובין קדושה לעתיד לבוא בעזרה. רביעית, גם החילוק בין קדושת ההיכל לקדושת העזרה לא נאמר ולא נרמז בגמרא.

מלבד זאת, יש מספר קשיים בהסברת דברי הגמרא בפסחים לפי זה: ראשית, לכאורה קשה לומר שסתמא דמשנה תתייחס למציאות הנדירה של אכילת קרבנות בחלונות ההיכל או בחלל

(א). ויעזין במלכים א' (ו, ד): 'ויעש לבית חלוני שקפים אטמים', וברמב"ם ובראב"ד (הל' בית הבחירה ד, יא).

(ב). ובאמת היערות דבש לשיטתו כתב: 'וזהו קושיה חזקה [...] ותמהני מהמחברים שלא הרגישו בו כלל', ולפי האמור מיושבת סברת המחברים, ומובן מדוע לא התקשו בזה כלל.

כתלי ההיכל. שנית, אם כוונת המשנה לומר שהחלונות ועובי חומת ההיכל התקדשו בקדושת העזרה ואין להן דין גגין ועליות, לא ברורה האמירה שהן 'כלפנים', דלענין אכילת קדשים אין עדיפות להיכל על העזרה אלא להיפך¹⁹. והיה צורך לומר שהם כקומת קרקע ולא שהם כלפנים. שלישית, לכאורה הלשון 'חומה' אינה מתאימה לתיאור כתלי ההיכל, דבלישנא דקרא ובלשון חכמים, משמעות לשון 'חומה' בכל מקום היא קיר המפריד בין שטחים פתוחים, ולא כותל של מבנה. רביעית, חסר טובא מהגמרא, והוא שהקושיה אמורה דווקא לחד מאן דאמר. חמישית, מלבד מה שהדבר חסר בלשון הגמרא, גם לגופו של עניין יש קושי בהבנה שקושיית הגמרא על רב הייתה שדבריו אינם ככו"ע, שהרי בדרך כלל הגמרא לא רואה קושיה בכך שדברי אמורא נתונים במחלוקת תנאים, ולכל היותר הגמרא מבררת אם האמורא 'כתנאי אמרה לשמעתי' (עירובין לא, א ועוד), אך לא מקשה על אמורא ממחלוקת תנאים. ובפרט לא מרווח לומר שהקשו כן על רב, שהוא תנא ופליג (עירובין נ, ב ועוד). אמנם העיריני הרב רועי הכהן זק שליט"א דאי משום הא לא איריא, דכבר כתבו בעלי הכללים שהתירוץ דרב תנא ופליג נאמר רק כשאין תירוץ אחר. ואכן כדבריו כן הוא, וכמו שכתב היד מלאכי (כללי התלמוד, תקנד) וציין כמה מקורות לכך: "רב תנא הוא ופליג, לא מתרצינן אלא מתוך דוחק גדול שאינו מוצא תירוץ אחר כדמוכח בריש מציצא וכו', כ"כ הליכות עולם בשער ב' פ"ב ע"ש. והן הן דברי הכריתות בלשון לימודים ש"ג סי' קמ"א. וכן מצאתי גם אני המך שהריטב"א בשיטתו לעירובין דף ג' רע"ג כתב כן. וכ"כ עוד שם דף ס"ו א'. וכן מצאתי עוד לר' בצלאל בשיטה מקובצת על ב"מ דף י"ט ד".

ולאידך גיסא, יש לציין שלהלכה קיי"ל דקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, ור' יצחק שסבר אחרת חזר בו, וכנ"ל, ולאור זאת יש דוחק בהבנה שהגמרא מנסה ליישב את רב עם שיטה שאינה אליבא דהלכתא. ולאור כל זאת, קשה מאוד לומר שהקשו על רב מכך שקיימת בתנאים דעה דחויה שדבריו אינם תואמים לה. שישית, להבנת היערות דבש יוצא שהקושיה מהחלונות ועובי החומה קשה כבר על דברי רב יוסף בדין עליית ההיכל שנזכר לעיל מינה, ולא ברור מדוע לעיל הגמרא לא הקשתה ואילו כאן היא הקשתה. ויעוין עוד במה שהעיר על היערות דבש בספר מעשי למלך (על הרמב"ם הל' בית הבחירה ה, ט) בעניין יכולת השינוי ממידות המקדש, ואכמ"ל.

גם בדעת הרמב"ם קשה לכאורה להבין כן: ראשית, היערות דבש התייחס בדבריו רק לדברי הרמב"ם בהל' בית הבחירה, ושם אכן דן הרמב"ם בקדשי קדשים ולא בקדשים קלים. אך בדברי הרמב"ם בשלושת מקומות הנוספים שצוינו לעיל (הל' מעשה הקרבנות י, ה והל' מעשר שני ב, טו והל' קרבן פסח ט, א) מבואר להדיא שהדין דהחלונות ועובי החומה כלפנים אמור גם בנוגע לקדשים קלים, ובהכרח הכוונה היא לחומות ירושלים ולא לחומות ההיכל, ואפילו לא לחומות העזרה. וכבר הקשה כן על היערות דבש בספר מעשי למלך (שם): 'ולדעתי דבריו תמוהים, שהרי רבינו בפ"י ממעשה הקרבנות כתב גם לענין קדשים קלים (בחומה) [דחומה] כלפנים'. שנית, היערות דבש הסביר בדבריו את לשון הרמב"ם שהזכיר דווקא קדשי קדשים, אך הסברו מעורר קושי

(יג). העדיפות של העזרה על ההיכל מתבטאת בדין דחטאת שנכנס דמה להיכל נפסלה, אלא אם הכניס את הדם בשוגג ולא הזה ממנו (רמב"ם הל' פסולי המוקדשין ב, טו-טז), וכן בכך שהיתר אכילת קדשי קדשים בהיכל והכשר שלמים ששחטם בהיכל נלמדו באופן מיוחד בגמרא (זבחים סג, א).

אחר בלשון הרמב"ם, שכן הרמב"ם כתב שהחלונות כעובי החומה 'בין לאכילת קדשי קדשים בין לטומאה'. אם הכוונה היא לחומת ההיכל, לא ברור מאי 'בין לטומאה', והרי לעניין טומאה אין הבדל בין העזרה להיכל. ואף שמצאנו מעלה ייחודית להיכל על פני העזרה (משנה כלים א, ט ורמב"ם הל' בית הבחירה ז, כא), לא מדובר בדיני שילוח טמאים אלא בכניסת כהן שאינו רחוק ידיים ורגליים, וגם דין זה אינו אלא מדרבנן (רמב"ן ויקרא י, ט ובהשגותיו לטהר"ט ל"ת עג; ר"ש ורא"ש בפירושיהם לכלים שם בדעת הבבלי; מנ"ח ריש סי' קו בדעת הרמב"ם). וצריך לומר שכוונת הדברים היא שהחלונות ועובי ההיכל נידונים כרצפה ולא כעלייה, והחשבתם כהיכל לא באה לאפוקי מהעזרה, אבל לכאורה זה דוחק גדול. שלישית, גם ברמב"ם קשה לומר שהחומה היא חומת ההיכל דווקא – הן מכך שלא פירט, הן מכך שנקט לשון 'חומה' שקשה לומר שמתייחסת לכותל ההיכל. ויעוין עוד בשו"ת בית שלמה (דרימר; או"ח, כח ד"ה ועיין בספר) שהקשה כעין האמור וקושיות נוספות על דברי היעירות דבש.

ומה שהקשה היעירות דבש, מדוע הרמב"ם דן בקדשי קדשים ולא בקדשים קלים, לכאורה נראה שיש ליישבו בפשטות, מבלי להזדקק לכל המהלך. דדברי הרמב"ם הללו נכתבו בהלכות בית הבחירה, ובפשטות זו הסיבה לכך שהחומות הנידונות הן חומות העזרה, שהן חלק מבית הבחירה, ומשמעות היותן כלפנים היא לאכילת קדשי קדשים בעזרה. ואילו דין חומות ירושלים אינו חלק מהלכות בית הבחירה, ולכן הוא לא נאמר בהלכות אלו, אלא בשלושת המקומות המתאימים לו: הלכות מעשה הקרבנות, הלכות קרבן פסח והלכות מעשר שני.



ד. קדשי דוד: הסוגיה בפסחים מבוססת על הנחה בלתי מוסכמת שמקדשים מפנים לחומה

בקדשי דוד (חסאן; על שו"ע או"ח סי' נה, דף יא ע"ד בדפי הספר) כתב לבאר את דברי הרמב"ם על פי מחלוקת הראשונים אם הדרך לקדש את ירושלים היא הליכה עם לחמי תודה וכו' מחוץ לחומה (רש"י שבועות טו, א ד"ה ואעמידה), או מבפנים לחומה (תוס' שם, ב ד"ה אמטו). הוא הסביר שהרמב"ם נקט כרש"י, ואילו הסוגיה בפסחים אזלא כמ"ד דלפנים מן החומה היו מהלכים ולכן התקדש רק בר שורא ולא כל עובי החומה, והרמב"ם לא קיבלה להלכה, משום שהוא פסק דמחוץ לחומה היו מהלכים.

אמנם, לכאורה יש קשיים בהבנה זו ברמב"ם. ראשית, לכאורה קשה לומר שדברי הגמרא בפסחים אתו לחד מאן דאמר, ושהקשו על רב דווקא לשיטה זו. וגם לגופו של עניין, לכאורה קשה לתלות את דין גגין ועליות מצד עצמו בשאלת אופן קידוש ירושלים. ואי איתא שדין החלונות ועובי החומה תלוי בשאלה זו ודין גגין ועליות אינו תלוי בשאלה זו, לא ברור מדוע הגמרא קושרת אותם זה בזה ולא מחלקת. שנית, הרמב"ם עצמו סתם ולא נכנס כלל לשאלה אם הולכים מבפנים לחומה או מחוץ לחומה, ולכאורה אין מדבריו הכרע, וכפי שכתב היריעות שלמה (פיינוילבר; הל' בית הבחירה ו, יב ד"ה והנה רש"י), וקשה אפוא לומר שהכרעתו בשאלה זו היא הסיבה לדחיית הסוגיה בפסחים מההלכה. שלישית, גם הגמרא עצמה לא דנה כלל בשאלה אם

מקדשים מבפנים או מבחוץ, ולכאורה זו שאלה שיסודה במחלוקת רש"י ותוס'. וקשה אפוא לחדש בדעת הרמב"ם שהבין מדיליה שיש מחלוקת סוגיות בעניין שלא נזכר כלל בגמרא, לא בסוגיה בפסחים ולא בסוגיה בשבועות.



ה. מרכבת המשנה וערוה"ש: חילוק בין עובי החומה ובין גגין ועליות

המרכבת המשנה (חעלמא; שם) יצא לישע הרמב"ם בדרך אחרת:

ולהשגת הראב"ד נראה ברור דרבנו אינו מפרש כפירוש רש"י, עיין בערוך ערך בר שושא, דודאי דוחק לומר דחיל מקרי מה ששוה לקרקע עזרה, דכהאי גוונא מקרי קרקע עזרה ויסוד, ולא בר שורא. אלא דרבנו מפרש דמסקנת הש"ס משכחת ליה בבר שורא וכו', הכי קאמר, דלא אמר רב גגין ועליות לא נתקדשו אלא בדיוטא עליונה, וכהאי גוונא אין הכי נמי שעובי החומה שעל גבי דיוטא תחתונה מקרי עלייה. אלא עובי חומה דנקיט מתניתין, הוא דומיא דבר שורא, שהוא עדיין בדיוטא תחתונה. וכי היכי דכל דיוטא התחתונה יש לו קדושת עזרה, הוא הדין בר שורא. ונמצא לפי מסקנא זו גם החלונות אין צריך לאוקים דשוה לקרקע העזרה, דלא גרע חלון בחללו מעובי החומה דבר שורא [...] דמפרש עובי החומה דמתניתין כל שהוא בתוך דיוטא התחתונה, אבל עובי ראש החומה היינו גגין כדמסיק הש"ס.

נראה שכוונתו לומר ש'בר שורא' היינו עובי החומה עד לקצה העליון שלה ולא עד בכלל, והוא שנתקדש בקדושת ירושלים, ואילו ראש החומה הוא בכלל גגין ועליות שלא נתקדשו.

כעין זה כתב בערוה"ש העתיד (הל' בית המקדש יב, טו):

לענ"ד דברי הרמב"ם ברורים בטעמן, דבאמת מאי קא מקשה מחלונות ועובי החומה לגגין ועליות, מה עניין זה לזה. הגג והעלייה הם למעלה מן הבית, ואלו הם בתוך הבית. אלא וודאי דבאמת כן הוא, דאין עניין זה לזה, אלא דמקשה מדתנן עובי החומה סתם, דמשמע גם למעלה ממש, והא זהו כהגג עצמו. ומשני משכחת לה וכו', אבל בסתם חלונות ועובי החומה, ראש החומה לא נתקדש כהגג עצמו, וזה לא הוצרך להזכיר, דבכלל גג הוא. אבל החלונות וכל עובי החומה עד הראש, פשיטא דקדשי.

[וברש"י שם מפורש כן, שכתב בזה"ל: אלמא ראש החומה נתקדש עכ"ל, וזהו כמ"ש].

לכאורה, גם בהסבר זה יש קשיים. ראשית, בגמרא מבואר שההנחה הפשוטה היא שדין עובי החומה כלפנים סותר לדין דגגין ועליות לא נתקדשו, אלא הגמרא דוחה הנחה זו בכך שהיא מעמידה את דין עובי החומה דווקא בבר שורא. אולם, העמדה זו חסרה לגמרי בדברי הרמב"ם. ולא ברור אפוא מה ראה הרמב"ם על ככה, להעתיק את לשון המשנה שממנה רצתה הגמרא להוכיח שגגין ועליות התקדשו, ולהשמיט את ההסבר דבר שורא שמעמיד את המשנה אליבא דהלכתא. ולכאורה זה היה עיקר הקושי ברמב"ם, ועל דא השיגו הראב"ד, ולא ברור כיצד שינוי ההבנה ב'בר שורא' מצדיק את התעלמות הרמב"ם מהעמדה זו. ואם אכן סתימת המשנה מלמדת שגם ראש החומה התקדש ומצריכה הסבר, הרי שגם סתימת הרמב"ם מלמדת זאת, והרי בדברי

הרמב"ם נעדר ההסבר. ולחלופין, אם ההסבר הוא שהרמב"ם מתכוון רק לעובי החומה ולא לראשה, קשה מדוע לא פירשה הגמרא כן במשנה. ומדוע נדחקה בחינם להעמיד בבר שורא.

שנית, על עצם ההסבר קשה לכאורה מעלייה, שהיא במהותה מקום מקורה, ואינה 'דיוטא עליונה' של המבנה, אלא מפלס ביניים בין הקרקע ובין מפלס הגג, שהוא הדיוטא העליונה, ובכל זאת מפורש בגמרא שהעליות לא נתקדשו. זאת, בעוד שלפי מרכבת המשנה וערוה"ש דווקא המפלס הגבוה ביותר (לשון מרכה"מ: 'עובי ראש החומה', ולשון ערוה"ש: 'ראש החומה') לא נתקדש, הא מפלס ביניים נתקדש (לשון מרכה"מ: 'כל שהוא בתוך דיוטא התחתונה', ולשון ערוה"ש: 'כל עובי החומה עד הראש'). ואין ליישב שהעלייה פחות קדושה משום שקיים מפלס חיים פעיל מתחתיה, שכן אם נאמר כך אזי גם ראש החומה יהיה עדיף על עלייה, שכן גם מתחת לראש החומה לא קיים מפלס חיים פעיל, ובכל זאת הגמרא השוותה אותו לעלייה¹³⁴.

לפי כל זה נראה שעל כרחנו אין להביא ראיה מדברי רש"י, ודבריו צריכים ביאור. ונראה שכוונתו פשוטה, דאין אפשרות מעשית שאדם ימצא בתוך אבני החומה, דדרכה של חומה שהיא סתומה ואין בה חללים שאדם יכול להיכנס אליהם. ולכן ההיכר תימצי הפשוט לממש במציאות את הדין דעובי החומה כלפנים, הוא בעמידה על ראש החומה. ולפי זה אין מדברי רש"י ראיה שהבין כמרכבת המשנה וערוה"ש.



ו. הגר"א: הרמב"ם לא גרס את ההעמדה בבר שורא

ובביאור הגר"א לשו"ע (או"ח נה, יד) כתב:

שם פ"ו א' אמרינן: תנן, החלונות כו', בשלמא כו'. ואף להרמב"ם דל"ג לה, שפסק שם¹³⁵ ובפ"ו מהל' בית הבחירה דהן כלפנים, ולא כתב דשויין לקרקע, מכל מקום בעי שיהא בתוך החלון ראשו ורובו.

בדברי הגר"א מבואר שהבין שהרמב"ם לא גרס את קושיית הגמרא על רב מדין החלונות שבמשנה ואת תירוצה. דא עקא, דברי הגמרא הללו מופיעים בראשונים רבים שחלקם צוינו לעיל, ובכללם ר"ח, שנוסחאותיו בגמרא קרובות לנוסחאות הרמב"ם, ופירושו עדיין לא נדפס בתקופת הגר"א. ויש להוסיף את הרי"ד (פסקים, פסחים שם), התוס' (פסחים שם ד"ה החלונות), הרי"י מלונגיל (פסחים שם) והמאירי (שם ד"ה החלונות), וכן את כל שמונת כתבי היד של הגמרא שמצויים בידינו¹³⁶, ולכאורה לא מרווח לומר שרק לפני הרמב"ם לא הופיעו דברי הגמרא הללו.

מלבד זאת, יש בעיה עניינית בגרסה שמשמיטה חלק זה של הדיון, שכן חלק זה הוא המקשר בין דברי רב ובין המשנה, והמצדיק את כניסת הגמרא לסוגית קדושת גגין ועליות כהרחבה

(יד). וראה הר המוריה (הל' בית הבחירה ו, יב אות יב סד"ה ואיך): 'סוף דבר אני נבון מאד בעניינים הללו, כי לכאורה היה נראה לי לחלק בין מקום שיש חלל תחתיו כמו גג ועלייה, או דבר אטום כמו כותל ועמוד. אבל מהש"ס לא משמע כן. וצע"ג'.

(טו). כוונת הגר"א למה שציין שם לעיל מינה לרמב"ם הל' קרבן פסח ט, א.

(טז). מינכן 6, מינכן 95, א"פ, קולומביה, נ"י-אנלאו, וטיקן 109, וטיקן 125, וטיקן 134. וכן בדפוס ונציה.

לביאור המשנה. וכבר בתחילת הסוגיה, לפני דברי רב, מופיע בגוף הגמרא ציטוט קצר מהמשנה: "החלונות ועובי החומה וכו'". אמר רב: גגין ועליות לא נתקדשו^(י).

לאור כל זאת, קשה לכאורה לומר שהרמב"ם גרס את כל הסוגיה במקומה אך לא גרס את החוליה המקשרת אותה למקומה והמופיעה בכל עדי הנוסח שבידינו. ושמא אף הגר"א היה חוזר בו אם היה רואה שחוליה זו מופיעה בכל עדי הנוסח, שרובם לא עמדו לפניו. וצ"ע. ועוד הקשה על דברי הגר"א הללו בריעות שלמה (פיינוילבר; הל' בית הבחירה, ט ד"ה ולכאורה), שגם אם לא גורסים את הדיון בגמרא, אין זה פוטר מהצורך ליישב את דברי רב עם דברי המשנה.



ז. משכנות יעקב: חילוקים בין בתי ירושלים, קדושת ירושלים, והעזרה; ומחלוקת

סוגיות

במשכנות יעקב (או"ח סי' עד) האריך בביאור שיטת הרמב"ם, ודבריו מתחלקים לשלושה שלבים. תחילה תובא תמצית דבריו, ולאחר מכן יוצגו שלושת השלבים ביתר פירוט: בשלב ראשון חידש שבנוגע לבתי ירושלים לכו"ע החלונות ועובי החומה כלפנים, ודין זה אינו מוגבל לבר שורא אלא אמור בכל גונו, וללא חולק. בשלב שני הוסיף שלמסקנת הסוגיה כל הריעותא דבתים ועליות אמורה דווקא בקדושת העזרה ולא בקדושת ירושלים. ובשלב שלישי הוסיף וטען שאפילו ריעותא זו שקיימת בקדושת העזרה נדחת להלכה, מפני סוגיה אחרת שממנה עולה שליטא כלל לתירוץ דבר שורא, ולא מיבעיא בבתים ובקדושת ירושלים אלא אף בקדושת העזרה עצמה. עד כאן תמצית הדברים, ועתה יוצגו הדברים בהרחבה.

בשלב ראשון ביאר המשכנות יעקב מדוע השמיט הרמב"ם את התירוץ דבר שורא בנוגע לבתי ירושלים שבהם הפסח נאכל (הל' קרבן פסח ט, א), וחידש שיש חילוק עקרוני בין הדיון על בתי ירושלים לדיון על העזרה ועל ירושלים. לשיטתו, בבתי ירושלים אין קדושה בפני עצמה שחלה בהם ובחומתם, וקיים רק דין של שינוי מקום, ולכן בזה לכו"ע החלונות ועובי החומה כלפנים, ואין צורך להעמיד בשורא ובר שורא, ודווקא בנוגע לקדושת ירושלים והעזרה הוצרכה הגמרא להעמיד בשורא ובר שורא.

בשלב שני, ביאר המשכנ"י מדוע השמיט הרמב"ם את התירוץ דבר שורא בנוגע לקדושת ירושלים (הל' מעשר שני ב, טז והל' מעשה הקרבנות י, ה), וכתב שמדברי הגמרא נראה שהיא חוזרת בה מהקביעה דגגין ועליות שבירושלים לא נתקדשו. דהא הגמרא הביאה ברייתא שנאמר בה בנוגע לגגות שבתוך העזרה: "גגין הללו אין אוכלין שם קדשי קדשים, ואין שוחטין שם קדשים קלים".

מכך דייק המשכנות יעקב שדווקא קדשי קדשים אין אוכלים שם, הא קדשים קלים אוכלים. ובזה נדחה מה שהניחה הגמרא בתחילת הסוגיה שדין אחד לגגות ירושלים ולגגות העזרה. ובאמת רק גגות העזרה לא התקדשו בקדושת העזרה, אך גגות ירושלים התקדשו בקדושת ירושלים.

(י). אף ציטוט זה מופיע (בשינויים קלים) בכל שמונת כתבי היד הנזכרים ובדפוס ונציה.

בשלב שלישי, ביאר המשכנ"י את השמטת התירוץ דבר שורא בנוגע לקדושת העזרה (הל' בית הבחירה ו, ט), וכתב שהכרעת סוגייתנו, שגגין ועליות וכן עובי החומה שבעזרה לא נתקדשו, נדחתה להלכה מפני האמור בסוגיה אחרת (ובחים נה, ב - נו, א):

אמר רב יהודה אמר שמואל: אין חייבין משום טומאה אלא על אורך מאה ושמונים ושבע על רוחב מאה ושלשים וחמש.

תני תנא קמיה דרב נחמן: כל העזרה היתה קפ"ז על רוחב קל"ה. אמר ליה: הכי אמר לי אבא: כגון זה, כהנים נכנסין לשם ואוכלין שם קדשי קדשים, ושוחטין שם קדשים קלים, וחייבין משום טומאה. למעוטי מאי? אילמא למעוטי חלונות דלתות ועובי החומה, תנינא: החלונות ועובי החומה כלפנים. ואלא למעוטי לשכות.

מכך שהגמרא לא אמרה ש'כגון זה' בא למעט את החלונות ועובי החומה כשאינם שווים לקרקע העזרה אלא ניידא לגמרי מהאפשרות של מיעוט החלונות ועובי החומה, הסיק המשכנ"י יעקב שאין חילוק, ובכל אופן דנים את החלונות ועובי החומה כלפנים, ובשונה ממסקנת הסוגיה בפסחים. והקביעה שסוגיות חלוקות הן והרמב"ם הכריע כסוגיה בזבחים ודחה את הסוגיה בפסחים מופיעה גם באחרונים נוספים שכתבו כן מדנפשייהו: הבית שלמה (דרימר; או"ח, כח ד"ה ולענ"ד^(ח)), הליקוטי הלכות (פסחים פה, ב זבח תודה ד"ה כאן^(ט)) והמנחת אברהם (שפירא; ד, כב ד"ה והנה בזבחים^(כ)). וקדם לכולם הרדב"ז (הל' בית הבחירה ו, ט^(כא)) שכתב כן.

והנה, לכאורה יש לדון על מה שכתב המשכנ"י יעקב בשלב הראשון. לפי המשכנ"י יעקב יוצא שבכלל אין צורך לדון על החלונות ועובי החומה של בתי ירושלים. אולם, המשכנ"י יעקב עצמו נוקט, ובצדק, שדין המשנה דהחלונות ועובי החומה כלפנים אמור גם על בתי ירושלים, שהם מקום אכילת הפסח, שבו עוסק הפרק כולו. ולפי דבריו יוצא שההעמדה בבר שורא לא נאמרה על כל ההשלכות של דין החלונות ועובי החומה, אלא רק על קדושת ירושלים והעזרה (ולפי השלב השני רק על העזרה) ולא על בתי ירושלים. וזה דוחק, שאותו דין במשנה מקבל פירושים

(יח). וז"ל: 'ולענ"ד י"ל יותר דהרמב"ם סמך עצמו על סוגיות הש"ס' (ובחים נו, א) דפריך בפשיטות למעוטי מאי, אילמא למעוטי חלונות דלתות ועובי החומה, תנינא החלונות ועובי החומה כלפנים. ומשמע דבכל ענין דינם כלפנים, דאם לא כן מאי מקשה, אמנם יש לדחות דהא אי למעוטי חלונות ועובי החומה אתי, א"כ גם חלל השערים גם כן איכא למעוטי כמו שכתב הש"ס אילמא למעוטי חלונות דלתות והא כל השערים נתקדשו חוץ משערי נקור. ועוד דהא יש חלונות ששוו לקרקע העזרה כדמפרש הש"ס (פסחים מתני' דשם) והנך קתני במתני' דקדשי. ועל כרחך הא דקאמר ר"נ (ובחים הנ"ל) אמר לי אבא, לאו חלונות אתי למעוטי'.

ולכאורה יש לקיים דבריו הראשונים ולהשיב על שתי דחיותיו, דההוכחה היא מכך שהגמרא נקטה בסתמות שהחלונות ועובי החומה התקדשו בכל עניין וללא חילוק, ולכן אין בעובדה שגם אי-הקדושה אינה בכל עניין, כדי לפרוך את ההוכחה מכך שהגמרא לא חילקה אלא ניידא ליישב באופן אחר לגמרי את האמירה שחייבים דווקא על 'כגון זה'. וצ"ע.

(יט). אמנם הליקוטי הלכות הוסיף וטען שלפי הסוגיה בפסחים יש הכרח לומר שדין החלונות ועובי החומה כלל לא אמור בבתי ירושלים, ד'עובי הכתלים, מה שייך לענין פסח [...] ועדיפא ליה להרמב"ם למנקט כסוגיה זו [=בזבחים. ה.ד.] כדי שהמשנה [בפסחים. ה.ד.] יכלול דינה גם לענין פסח'. ולכאורה לא ברור מה היסוד להבנה שההעמדה בבר שורא שייכת רק בעזרה ולא שייכת בבתי ירושלים ולענין פסח. וצ"ע.

(כ). ויעוין בשיטתו עוד לקמן.

(כא). ובשערי היכל (פסחים, מערכה קכה הערה 20) העיר שמלשון הרדב"ז משמע לכאורה שאשתמיטתיה הסוגיה בפסחים, וצ"ע. להרחבה בשיטת הרדב"ז בסוגיין, יעוין עוד בתשובותיו (ב, תרנ; שם, תרצא).

שונים לפי המשמעויות השונות הכלולות בו – שהמשמעות של בתי ירושלים מתפרשת כפשוטה, אך המשמעות של קדושת ירושלים והעזרה מתפרשת דווקא בבר שורא. דאי איתא שקיים הבדל בזה בין הקדושות, לא היה למשנה לכוללן יחד באותן מילים. והדוחק מתעצם לאור זה שדווקא בתי ירושלים הם הנושא היותר עיקרי ובסיסי שאליו מתייחסת המשנה, דההקשר של המשנה הוא דיני אכילת קרבן פסח, ולא דיני קדשים קלים בעלמא. ובשלמא אם הגמרא בעצמה הייתה מחלקת, לא היה קושי מכל זה, אך אחר שהגמרא לא חילקה, לכאורה קשה להניח שחילוק זה הוסיף רבינו משה מדעתו.

ובשולי הדברים יש להוסיף שלכאורה ההבנה שאין בבתי ירושלים מציאות של 'קדושת מקום' בעת אכילת הפסח אינה פשוטה כל כך, שהרי הרמב"ם (פיהמ"ש פסחים ז, יב והל' קרבן פסח ט, ב) השווה את בתי ירושלים לעזרה וכללם בחדא מחתא לעניין יוצא, ומדבריו משמע שלא קיים הבדל מהותי ביניהם, ובגמרא (פסחים פה, ב) הקשו על הקביעה שמוציא פסח אינו חייב עד שיניח, מהמוציא פרים הנשרפים שנמצא גם בלי להניח, וגם מזה משמע דדינא חד להו^(כ).

גם על מה שכתב בשלב השני יש לדון. דהנה, מפשטות דברי הגמרא נראה שלא ראתה סתירה בין ההבנה הראשונית שדברי רב כוללים את גגות ירושלים ובין הברייטא דגגין הללו. ולכאורה קשה לומר שהשתנתה ההבנה בדברי רב אם הגמרא לא אמרה זאת. ולגופה של הקושי מהברייטא על ההבנה שגגות ירושלים לא נתקדשו, כבר חילק הקהלות יעקב (פסחים, סב ד"ה ונראה) בין 'גגין הללו' שמצויים בתוך העזרה וקדושתם מרובה ובין שאר גגות ירושלים, ונראה שלכך התכוונו גם הרשב"א (שו"ת א, לד) והמאירי (שבועות יז, ב ד"ה גגין). ולא עלה על ליבם לומר שבהבאת ברייתא זו נדחתה ההבנה של הגמרא בדברי רב, וכפי שהתבאר באריכות במקום אחר^(כ). ומלבד זאת, נראה שאין הכרח מהברייטא שמותר לאכול קדשים קלים על גגות העזרה, ושפיר יש לומר שדיברה הברייטא בהווה, דאורחא דמילתא שרק קדשי קדשים נאכלים בעזרה ולא קדשים קלים, דאין סיבה לאכול דווקא בעזרה את מה שמותר לאוכלו בכל העיר^(כ), והשמיעה הברייטא שיש לאכול את קדשי הקדשים דווקא ברצפת העזרה ולא על הגגות, אבל

כב). ויעוין עוד בדברי הרש"ר הירש (שמות יב, מו): 'הציווי: לבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה' מעניין לכל בית, בייחודו, חשיבות וקדושה ממדרגה ראשונה. פסוקים אלה מנשאים כל בית ובית לדרגה ולחשיבות של מקדש; ובירושלמי (פסחים ט, ה): 'שלשה מזבחות היו לאבותינו במצרים: משקוף ושתי מזוזות'.

כג). במאמרי הנ"ל (הערה א), עמ' קטז-קלג.

כד). ובהקשר זה יצוין כי ההלכה היא שאין ישיבה בעזרה (יומא כה, א), ולפי זה דנו התוס' (שם ד"ה אין) מהי המציאות שעליה נאמר בגמרא (זבחים טז, א) שאוכלים קדשים בישיבה, וכתבו שלושה הסברים: א. הכוונה לאכילת קדשים קלים בלבד, אך קדשי קדשים נאכלים בעמידה. ב. ישיבה לצורך עבודה הותרה, ואכילה צורך עבודה היא, דכתיב 'ואכלו אותם אשר כופר בהם' (שמות כט, לג), שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, מישרא שרי'. ג. 'היינו טעמא דמותר לישיב ולאכול קדשים, דבאכילת קדשים כתיב בהו 'למשחה' (במדבר יח, ח) לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין והיינו מיושב'. ולפי ההסבר הראשון נראה פשוט שקדשים קלים נאכלו בישיבה מחוץ לעזרה, ולא בעמידה בתוך העזרה. וכך נראה גם לפי ההסבר השני, דמלשון התוס' נראה שההיתר חל דווקא באכילת כהנים. וייתכן שגם להסבר השלישי ההיתר הוא רק באכילת כהנים, והדבר תלוי בשאלה האם 'למשחה' נאמר גם באכילת ישראל בקדשים קלים או רק באכילת כהנים, ויעוין בשאלה זו במצפה איתן (שבועות יז, ב על תד"ה ואין), הרי בשמים (ביצה כ, ב ד"ה אכן כל זה; וכן בתשובותיו ה, א), בית האוצר (מערכת א-כ כלל קסא, עמ' 221--220), תקנת עזרא (הל' מעילה א, א אות ח), דובב מישרים (א, קיא ד"ה ועפ"ז), שיעורי ר' דוד פוברסקי (יבמות מ, א הערה שיד), עמוד הימיני (נא, ד), אבן ישראל (הל' מעשה הקרבנות י, י) ודרך אמונה (ביאור הלכה הל' מעשר שני ז, יא ד"ה אין); ויעוין עוד בירושלמי (יומא ו, ו; ובפני משה ד"ה ואינה מחיצה).

הוא הדין לקדשים קלים שגם אותם אין לאכול על הגגות. וכן מפורש בתוס' (שבועות יז, ב ד"ה ואין): "ואין שוחטים שם קדשים קלים – והוא הדין דאין אוכלין, דגגים ועליות לא נתקדשו, כדאמר בפרק כיצד צולין. אלא נקט שחיטה, משום דאכילה בעזרה לא שייכא^{כה} בקדשים קלים".

יש לדון גם על השלב השלישי, שהסכימו לו הרדב"ז והאחרונים הנ"ל. דלכאורה אכתי קשיא, דגם אם נאמר שהרמב"ם קיבל את דברי הגמרא בזבחים ודחה מחמתם את דברי הגמרא בפסחים, סוף סוף יקשה על הרמב"ם, כיצד הוא כותב מצד אחד שגגין ועליות שבעזרה לא נתקדשו (הל' בית הבחירה ו, ז), ומצד שני שהחלונות ועובי החומה שבעזרה כלפנים, מבלי להעמיד בבר שורא (שם, ט). והרי הגמרא בפסחים ראתה בכך סתירה. ועד כאן לא שמענו מהגמרא בזבחים אלא שאין להעמיד בבר שורא, אך הסתירה בין דין החלונות ועובי החומה לדין גגין ועליות עודנה קיימת. ולכן אי איתא שהרמב"ם פסק כסוגיה בזבחים, היה עליו לדחות לגמרי את דברי רב, ולנקוט שגגין ועליות שבעזרה כן נתקדשו. ודוחק לומר שהרמב"ם הסיק מהגמרא בזבחים שאין סתירה, שכן דבר כזה לא נאמר כלל בגמרא בזבחים. אמנם, המשכנות יעקב (שם) כתב ביישוב הסתירה, שחלונות ועובי החומה הם קלים מגגין ועליות בכך שאין מתחתיהם מפלס קרקע פעיל, וכעין מה שהתבאר לעיל בדיון בדברי הכס"מ, אך יישוב זה לא נאמר בגמרא בזבחים או במקום אחר, וקשה לכאורה לומר שהרמב"ם חידשו מדעתו ודחה את הנחת הגמרא בפסחים שדין גגין ועליות תלוי בדין החלונות ועובי החומה. ובאמת המשכנות יעקב התקשה בקושי קרוב זה^{כו}, וסיים: 'וצריך יישוב לזה'.

נמצא לכאורה שהמשכנות יעקב מחדש בדעת הרמב"ם סברה שלא הוזכרה בש"ס, שעל פיה הרמב"ם חילק בין גגין ועליות ובין החלונות ועובי החומה, ולכאורה לא ברור במה זה שונה

אף מדברי רש"י (שבועות טו, א ד"ה אתו) משמע שבסתמא דמילתא אין אוכלים קדשים קלים בעזרה, ולפי האמור הדבר מובן היטב, ובוה נראה ליישב מה שהקשה עליו המשנה למלך (הל' שחיטה ב, ג סד"ה כתבו התוס').

כה). באבן ישראל (הל' בית הבחירה ו, ז ד"ה הן) כתב ש'בודאי צריך להגיה בדבריהם במקום לא שייכא דצ"ל "לא שכיחא", משום שאין איסור לאכול קדשים קלים בעזרה, אך לפי המתבאר בגוף הדברים ובהערה הקודמת נראה שניתן לקיים את הנוסח שלפנינו, דגם אם אין בדבר איסור מעיקר הדין, אין זו דרך המלך. וכן כתבו חלק מהאחרונים שצוינו לעיל בביאור דברי התוס' הלל, ולא ראו צורך בהגהה. וכן הנוסח גם בדפוס ונציה השני. והשווה ללשון היערות דבש הנ"ל (ח"א דרוש ט ד"ה ואם כן): 'ולא שייך שם אכילת קדשים קלים'. ויעוין לקמן בשיטת האבן ישראל עצמו בסוגיין.

כו). קושיית המשכנות יעקב אינה בדיוק הקושיה שהצגנו, אלא הוא התקשה מכך שמשמעות הגמרא בזבחים נראה שגגין ועליות התקדשו, ובשונה מהרמב"ם, דהא הגמרא בזבחים הביאה את דין הלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש באופן שמשמע ממנו שגג הלשכות אינו במפלס הקרקע אלא גבוה ממנה, ובשונה מהעמדת הגמרא בפסחים שגגותיהן שווים לקרקע העזרה, ובכל זאת נאמר בגמרא בזבחים שגג הלשכות קדוש כשפתוח לעזרה. עכת"ד. אמנם, יש מקום לדון על הבנה זו, לאור מה שהגמרא בזבחים הזכירה רק את הלשכות עצמן ולא את גגותיהן. ולכאורה לא ברור שמה שנאמר בגמרא שיש היכי תמיצי שהלשכות תהיינה כנגד פתח ההיכל, אכן מכריח שקרקעיתן שווה לקרקע העזרה ולא נמוכה ממנה, וממילא אין זה מכריח שגגותיהם גבוהים מקרקע העזרה. דלעולם אימא לך שגם לשכה נמוכה נחשבת כנגד פתח ההיכל, אם פתחה הוא מול ההיכל. ובפרט אם נאמר ש'כנגד הפתח' יכול להתקיים גם באלכסון מלמטה למעלה (דהיינו, מקרקע הלשכה דרך פתח הלשכה ועד לפתח ההיכל). וייתכן שיש לסייע להבנה שגם אלכסון נחשב נגד הפתח מדברי הגמרא בסוגיה דשריפת הפרה (יומא טז, ב), כפי שפירשם הרמב"ם (הל' בית הבחירה ה, יב-טו), ואכמ"ל. ויעוין גם בתוס' (שבועות יז, ב ד"ה ואין אוכלין). ובגמרא (זבחים שם) מוכח שאלכסון משמאל לימין אינו מהווה ריעותא, דנאמר שם: 'שני פשפושין היו בבית החליפות וגובהן שמנה, כדי להכשיר את העזרה כולה לאכילת קדשי קדשים ולשחיטת קדשים קלים'.

מהותית ממה שטען המשכנות יעקב עצמו (שם, והובאו דבריו לעיל) כנגד הבנת הפרי חדש הנ"ל ברמב"ם:

דבריו צ"ע טובא, לדחות סוגיא דגמרא בלי שום ראיה, ולחדש סברות שלא הוזכרו בש"ס.

ויעוין עוד בדברי המשכנות יעקב לקמן בסוף המאמר.



ח. מנחת חינוך: דיני אילן שבירושלים מהווה מקור לכך שגגין ועליות שבירושלים נתקדשו

במנחת חינוך (סי' שסב) כתב שהמשניות (מעשר שני ג, ז; מכות יב, א) המחשיבות אילן שבירושלים כירושלים לענין מעשר שני ולענין עיר מקלט, מהוות מקור לכך שגגין ועליות שבירושלים נתקדשו. ובכך הוא הסביר גם את העובדה שהראב"ד השיג על הרמב"ם רק בהל' בית הבחירה ולא בשאר המקומות. דבקדושת ירושלים מודה הראב"ד שהתקדשו גגין ועליות, ורק בעזרה השיג על השמטת ההעמדה בבר שורא. ובאמת הראשונים התקשו בביאור דין האילן לאור ההנחה שגגין ועליות לא נתקדשו, וכפי שהתבאר באורך במקום אחר¹².

אולם, כבר עמד הערוך לנר (מכות שם ד"ה והנה) על כך שהרמב"ם רוח אחרת הייתה עמו, ובשונה מהראשונים שפירשו שמדובר על אדם שנמצא בראש האילן, הרמב"ם פירש שמדובר באדם שיושב תחת האילן – הן לגבי מעשר (פיהמ"ש מע"ש שם; והל' מע"ש ב, טו) הן לגבי ערי מקלט (פיהמ"ש מכות ב, ז; והל' רוצח ח, יא). וכתב הערוך לנר:

ונראה לי שהרמב"ם מפרש כן דתחת הנוף איירי, משום דקשה לו קושית התוס' דכאן הא גגות לא נתקדשו, וגם קשה לו מה דקאמר בנופו מיתדר הא אין דרך לדור על הנוף, ולכן פירש בשניהם דתחת הנוף איירי.

ולפי זה נמצא שהרמב"ם נוקט שגגות ירושלים לא נתקדשו לאכילת מעשר שני וקדשים קלים. אמנם, דברי הערוך לנר לא נאמרו על דרך ההכרח אלא כהצעה בעלמא. ונראה, אפוא, שלפי הבנת הרמב"ם בדין האילן, אין ממנו ראיה לדין גגין ועליות שבירושלים, לא לחיוב ולא לשלילה. וכן כתב האבן ישראל (הל' בית הבחירה ו, ז סד"ה אין) לדחות את דברי המנחת חינוך, ועוד הקשה על הבנת המנחת חינוך בדברי הגמרא בפסחים:

ובודאי זה דוחק גדול לומר מעצמנו דרב תנא ופליג, והגמרא פריך לרב רק לברורי אי גם הני משניות סתרי לדרב.

ויעוין עוד במה שהקשה הרב חיים ישעיה אקר על המנחת חינוך (קובץ כרם ציון יא עמ' קלד-קלה).



(כז). במאמרי (לעיל, הערה א), עמ' קט-קטו.

ט. מגן גבורים: קיומם של השווים לקרקע עזרה היווה סיבה לקדש את כל

החלונות ועובי החומה

במגן גבורים (על שו"ע או"ח; שלטי גבורים נה, ו) כתב:

לכאורה קשה מאי מקשה הש"ס מחלונות ועובי החומה לגגין ועליות, הא בתוס' שם ד"ה החלונות הקשו האיך החלונות ועובי החומה מקודשין, הא לפנים היו מהלכין ואם כן האיך נתקדשו, וכתבו דהיה תלוי בדעת הבית דין, וקדשוהו אותם. ואם כן קשה, מאי קושיא, דלמא דעת הבית דין היה רק על עובי החומה והחלונות, ולא על עליות וגגות. אך באמת זה אינו, דזיל בתר טעמא, למה לא היה דעת הבית דין על הגגות ועליות, משום דאין צורך בהם, דלמה ילך על גגות ועליות לאכל עליהם, ולא יפול לב בית דין על זה לקדשם, ואם כן ממילא גם על חלונות ועובי החומה נמי לפי הסלקא דעתך אין צורך בהם כלל, ובודאי אין לב בית דין עליהם, דמי ילך שם לאכל. ושפיר מקשה, דאין שום סברא לחלק ביניהם. ומעתה לפי מאי דמשני, דמשכחת לה בשורא ובר שורא, אם כן ממילא שפיר יש לומר דכיון דבחלונות ועובי החומה היו צריכין הבית דין לתת לב עליהם לקדשם, עכ"פ אותן שהם שווים לקרקע עזרה, דהיינו שורא ובר שורא, ואם כן ממילא היה דעתם על כל החלונות ועובי החומה, דאטו יפרטו דוקא אותם שיש להם בר שורא? מה שאין כן גגין ועליות, דאין שום דבר שצריך להם לקדש, ממילא לא היה דעתם עליהם, ולא נתקדשו כלל.

ומעתה מיושבים כל דברי רבינו ז"ל, דלכך לא הוצרך להביא הא דשורא ובר שורא או ששוה לקרקע עזרה, שכיון שהיה צריך להם לקדש אותן המקומות, קדשו כל עובי החומה והחלונות. וזה ברור.

ובזה מדוקדק לשון הש"ס, דאמר: בשלמא חלונות, משכחת לה ששוין לקרקע עזרה וכו', משכחת לה בשורא ובר שורא. והדבר תמוה, הא במשנה סתמא קתני, ומשמע כל החלונות ועובי החומות. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, דבאמת כיון דעכ"פ משכחת לה שיהיה מקום הצריך להקדיש, ממילא קדשו כל החלונות ועובי החומות.

הסבר המגן גבורים הוא שכל זמן שהבינה הגמרא שהכוונה לסתמא דחלונות ועובי החומה, לא היה מקום לחלק בין עובי החומה ובין גגין ועליות, דמאי חזית דדמא דחלונות ועובי החומה סומק טפי מדמא דגגין ועליות. אך משעה שהעמידו בבר שורא, הדבר נתן עדיפות גם לסתמא דחלונות ועובי החומה שאינם במפלס הקרקע, דמתוך שהקדמונים נתנו דעתם לקדש את מה ששווה לגובה קרקע, הם כבר קידשו את כל החלונות ועובי החומה, ובוזה רב גובריהו יותר מגגין ועליות. ולכן למסקנה כל החלונות ועובי החומה התקדשו, מבלי תלות בהיותם במפלס הקרקע, ומיושבת סתימת הרמב"ם שהשמיט את בר שורא. ואכן אין כוונת הגמרא להעמיד את המשנה באוקימתא שרק באופן זה התקדשו החלונות ועובי החומה, שזה דבר שגם אינו מרווח מצד עצמו, אלא כוונת הגמרא היא להסביר ולנמק מה ראו חכמים על ככה, לקדש את כל החלונות ועובי החומה, אף אלו שאינם שווים לקרקע העזרה, ולא לקדש גגין ועליות.

לכאורה יש דוחק גם בהסבר זה, שכן לשון הגמרא היא:

תנן: החלוניות ועובי החומה כלפנים. בשלמא החלוניות, משכחת לה דשויה לקרקע עזרה. אלא עובי החומה היכי משכחת לה? משכחת לה בבר שורא, דכתיב ויאכל חל וחומה. ואמר רבי אחא ואיתימא רבי חנינא: שורא ובר שורא.

ולפי דברי המגן גבורים, כוונת הגמרא ב'משכחת לה' אינה לתאר את אותם חלוניות שנידונים כלפנים, אלא לתאר את החלוניות שהצריכו את בית הדין לתת לב לקדשם. ולכאורה קשה להעמיס זאת בלשונה הקצרה של הגמרא.

גם לגופו של ההסבר, לכאורה יש קושי בהנחה שאכילה על גגין ועליות היא דבר שאינו שכיח, וכלשוננו: 'אין צורך בהם, דלמה ילך על גגות ועליות לאכל עליהם'. כבר בפסוק (נחמיה ח, טז) נאמר: 'ויעשו להם סכות איש על גגו ובחצרותיהם', ופשוט שאכלו בסוכות שעל הגגות, שהרי 'עיקר ישיבת הסוכה אכילה שתיה ושינה' (רש"י סוכה כ, ב ד"ה הישן^{כז}). ויש בפסוקים תיאורים נוספים לשימושים משמעותיים בגגות (שופטים טז, כג; מל"ב כג, יב וסנהדרין קג, ב; ירמיה יט, יג ולב, כט; צפניה א, ה), ומסתמא שימושים אלו כללו גם אכילה. ובנוגע לעליות הדבר פשוט עוד יותר, שהרי הן נבנו לצורך שימושי דירה, ובכלל זה אכילה, ומספר מקורות לכך מהתנ"ך צוינו לעיל (הערה ג). ועוד מצאנו בחז"ל תיאורים שונים לפעולות שנעשות על גגין ועליות, כגון (פסחים קא, א): 'אמר להו רב ענן בר תחליפא: זימנין סגיאיין הוה קאימנא קמיה דשמואל, ונחית מאיגרא לארעא, והדר מקדש', ופירש הרי"ד (פסחים שם): 'פירוש, קידש באיגרא ואיעקרא ליה שרגא, וירד לוכל בבית, וקידש פעם אחרת', הרי שבסתמא היה שמואל אוכל על הגג. ויעוין ברז"ה (פסחים כו, א בדפי הרי"ף) שכתב:

לפי שהיו כל ישראל בזמן שבהמ"ק קיים אוכלים לפנים מן החומה, והיה המקום צר להם, כמו שאמרו בזיתא^{כח} פיסחא והלילא פקעי באיגרא, ופירשוה דאכלי ארעא ואמרי התם, נראה לנו מזה כי מפני דוחק המקום היו צריכין לזוז ממקומן אחר אכילתן מיד, ועולים לראש גגותיהם לומר את ההלל.

ואף שיש מקום לדון על דברי הרז"ה ולומר שהעלייה לגג נעשתה כדי לומר הלל כולם יחד בצוותא או מסיבה אחרת, מכל מקום מבוארת בדבריו סברת דוחק המקום כסיבה להשתמש בגג. ועוד מצינו (אבות ה, ה) שאחד הניסים שנעשו בירושלים הוא שלא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים, הרי שהמציאות הפשוטה ברגלים הייתה ריבוי עצום של צאן קדשים וצאן אדם, צאן ירושלים במועדיה. ורבי מתתיה היצהרי כתב בפירושו למשנה זו: 'והיו בונים בנינים מפוארים, בתים ועליות מרווחים', הרי שהיה צורך בעליות ללינת עולי הרגל, ומסתבר שאף לאכילתם. והרשב"ץ בפירושו למשנה זו כתב: 'ויש נוסחאות ישנות בגמרא שכתוב בהם: [...] ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים, לא אמר אדם לא מצאתי מטה לישן עליה, ולא כסא לישב עליו, ולא תנור לצלות', ולפי נוסח זה אף ישיבת כסאות בירושלים הייתה בנס. ואם כן, קשה לומר שאין צורך בגגין ועליות.

כח). ויעוין עוד בורע אברהם (לופטביר; ז, ג) בנוגע לאכילת קדשים בסוכות אלה.

כט). צ"ל כזיתא.

גם עצם הנחת המגן גבורים שקידוש מקומות שאין בהם צורך נעשה אגב מקומות שיש בהם צורך, הוא דבר שאינו פשוט כל כך. הרי קידוש ירושלים לא נעשה כלאחר יד, ונראה שהחלטה מה לקדש ומה לא היא החלטה שהתקבלה מתוך יישוב הדעת, ולפי שיקולי הקדמונים. ומכיוון שכך, לכאורה יש לעיין בשאלה האם מסתבר שיש משקל משמעותי לגורם צדדי שיצר 'דעת בית דין' לקדש מקום שמצד עצמו לא הייתה לבית הדין סיבה לקדשו. וצ"ע.



י. אור שמח (א): גגין ועליות שבירושלים נתקדשו לקדשים קלים מדין במה, אך

לא לפסח

ובאור שמח (הל' בית הבחירה ה, ז) כתב לחלק בין קדשים קלים דעלמא ובין פסח. דבשעת היתר הבמות הותר להביא קדשים קלים בכל במה שהיא, מלבד פסח שאינו בא אלא בבמת ציבור. ולפי זה כתב לחלק ביניהם גם לגבי קדושת הגג. בזמן היתר הבמות אפשר לעשות במה על גג, כמבואר בתוספתא (ובחים יג, טו) ובירושלמי (מגילה א, יא), וניתן להבין שבשעת איסור הבמות נאסרו כל הבמות שמחוץ לירושלים, אך בגגות שבתוככי ירושלים לא חל שינוי, והם עודם מקודשים ועומדים. לעומת זאת, פסח 'דגם בעת היתר הבמות לא היה ראוי להיאכל בכל ערי ישראל, רק במקום הקרוב לבמת צבור, לכן יתכן כי נתקדשה כל ירושלים לא נתקדשו גגין ועליות, ותו אינו נאכל פסח בגג ועליה'.

אולם, האור שמח כבר עמד בעצמו על הדוחק שבקישור בין אפשרות ההקרבה בבמת יחיד בשעת היתר הבמות ובין קדושת הגג לאכילה עליו בזמן איסור הבמות, וכתב בקצרה: 'אמנם תמיה לחדש דבר כזה'. ובאמת נראה ברור שאיסור ההקרבה בבמות מאז שנבנה המקדש חל גם על הקרבה בבמות שבירושלים, ולא רק בבמות שמחוץ לה. ומכיון שכך, לכאורה אין ללמוד מדיני הבמות דבר וחצי דבר לזמן איסור הבמות. ועוד הוסיף האור שמח שמדברי הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות י, ה) נראה שאין חילוק לעניין זה בין פסח לשאר קדשים קלים. ועוד יש להעיר מפשטות הגמרא שאמרו שהגגין לא נתקדשו, ולכאורה קשה להעמיס ולומר שלעניין קדשים קלים הם נתקדשו ורק לעניין פסח הם לא נתקדשו.



יא. אור שמח (ב): חילוק בין גגות ירושלים לגגות העזרה; הגמרא דנה בשתי

חבורות האוכלות פסח על גג אחד

האור שמח העלה דרך נוספת ליישב את דברי הרמב"ם:

יתכן דבאמת אויר עזרה כעזרה, יעוין (פ"ה) [פ"א] משגגות במשנה למלך, אורך בזה. רק בעזרה והיכל, שמצוה לבנות בית, והכל בכתב מיד ד' השכיל, ואסור להוסיף על הבנין בלא קידוש – נתקדש רק העזרה ואויר שבתוכה, וגגה לא נתקדש.

אבל ירושלים, אטו לא נתקדש אוירה? וכלום יש שיעור לגובה הבתים? ואם יגביהו הבתים עד רום רקיע, מי לא קדוש כל האויר שבתוך הבית? מה מקום יש לומר דגג לא נתקדש?

וכן עליה, הא מאויר ירושלים הוא, וכלום צריך לאכילת קדשים קלים בית? אטו בשוק מי לא מצי לאכול? ואיך שייך לאמר דהאזיר של הגג לא נתקדש, ולאמור דרק האזיר שבתוך הבית קדשו? זה מפליא המעיין.

בהסבר זה, תלה האור שמח את קדושת הגגין והעליות בכך שיש פרטים מדויקים לבניין המקדש, ופרטים אלה הם שמגדירים גם את הקדושה. לעומת זאת, בירושלים, שאין לגביה מגבלות על אופן הבניין, גם הגגין והעליות קדושים. נראה שסכרת האור שמח היא שבפשטות אין לחלק בין קרקע ובין בתים ועליות, ולכן כאשר מצינו שגגין ועליות לא נתקדשו, יש לראות זאת כחלק מהמכלול של פרטי בניין המקדש. ומכיון שפרטים אלו לא נאמרו בירושלים בכללותה, גם אי-קדושת הגגין והעליות לא נאמרה בה. וכך הסביר האור שמח את דברי הרמב"ם.

ובנוגע לאמור בגמרא בפסחים שגגות ירושלים לא התקדשו לאכול עליהם פסח, כתב האור שמח:

וצריך לדחוק בשמועה דהכי מקשה, דדא פשיטא דגם פסח נאכל בלא בית כלל, רק בכל זאת דרשו בית על חבורה קאי, ודרשו (פסחים פ"ה ע"ב עיין רש"י שם) חוצה תן חוצה, ופירש רבינו¹ ששתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד צריכה כל חבורה לעשות היקף, והיו כל חבורה בבית אחד. אם תאמר דבעזרה וכיו"ב אין גג בכלל בית, אם כן גבי פסח שהיו חבורות הרבה אוכלות פסחים בגג אחד, אשר מפני זה אמרו הלילא פקע איגרא, שהרבה פסחים היו אוכלים חבורות הרבה בגג אחד – אם כן אין מתקיים בבית אחד יאכל בחבורה חדא, שגג ועליה אינו בית, והיו רק כמו אזור, ותו הוי כשתי חבורות אוכלין כאחד, דההיקף אינו מועיל להקרא שיהיה הפסח נאכל בבית אחד, אם לא שאוכלים בבית אז מועיל ההיקף, שחוץ להיקף הוי חוץ לבית אבל הפסח נאכל גם בגג ועליה, רק שאינם אוכלים שם חבורות הרבה. ודוק.

מבואר בדבריו שהגמרא לא התכוונה לפסול את עצם האפשרות לאכול פסח על הגג, אלא דווקא את האפשרות לאוכלו בשתי חבורות זו לצד זו. דבזה צריך לעשות היקף לכל חבורה, והגמרא הבינה שאם גגות העזרה לא נתקדשו, אזי ההיקף שיתבצע בגגות ירושלים לא יועיל להבדיל בין החבורות, ואף שגגי ירושלים כן התקדשו. ומה שאמרה הגמרא שגגין ועליות לא נתקדשו לא קאי על אותם גגין שעליהם אוכלים את הפסח, אלא על גגות העזרה, שמהם יש ללמוד שהמחיצה לא מועילה.

אולם, האור שמח כבר הרגיש בדוחק שבהסבר זה ('וצריך לדחוק בשמועה'). ואכן, נראה לכאורה שיש קשיים בהסבר זה. ראשית, לכאורה קשה להבין את הזיקה בין קדושת גגות העזרה ובין תועלת המחיצה על גגות ירושלים. ולכאורה אלו שני נידונים שונים לחלוטין שתלויים בהגדרות שונות לחלוטין – שאלת קדושת הגגות תלויה בכוונתם או בסמכותם של המקדשים, ואילו שאלת תועלת המחיצה תלויה בשאלה אם מתקיים 'בבית אחד יאכל'.

(ל). רמב"ם הל' קרבן פסח ט, ג.

שנית, לא מובן מדוע היקף בתוך בית מועיל להפריד בין החבורות ואילו היקף ללא בית אינו מועיל. ואדרבה, לכאורה איפכא מסתברא, שאם שתי החבורות נמצאות באותו בית, הבית יועיל לאחד אותן למרות ההיקף המפריד ביניהן, ודווקא אם הן נמצאות תחת כיפת השמים יש יותר משקל יחסי להיקף, והוא המגדיר הבלעדי של התחום של כל אחד מהחבורות^(א).

שלישית, בגמרא לא נאמר כלל שמדובר בשתי חבורות סמוכות החולקות גג משותף. והרי לפי האור שמח זהו לזו הסוגיה, ולכאורה העיקר חסר מן הספר. ומדברי האור שמח נראה שהוא דייק זאת ממה שאמרו שההלל פוקע את הגג, שדבר זה מתקיים דווקא כשאנשים רבים מההללים יחד. אך לכאורה דיוק זה אינו מוכרח כלל, שהרי חבורה אחת יכולה לכלול עשרות רבות של סועדים, ובתיאור דגן מבואר מיניה וביה שמדובר בחבורות גדולות, וכדברי רש"י (פסחים פה, ב ד"ה כזיתא): 'כזיתא פסחא - חבורות גדולות היו נמנין, עד שלא היה הפסח מגיע לכל אחד כי אם כזית מן הפסח'. ועוד כתב רש"י (שם ד"ה והלילא) שהגג פוקע 'לקול המולת ההמון מההלל', ונראה שההמון אינו מסתכם ביושבי גג אחד מסוים, אלא הכוונה לכל המון ישראל למאיש ועד אישה. וכן נראה גם מהמדרשים (שיר השירים רבה ב, ז^א; ספרי דאגדתא על מגילת אסתר ו, א^א). והשתא דאתנין להכי, אין ראיה שמדובר על שתי חבורות סמוכות שחולקות גג משותף.



יב. מעשי למלך (א): הסוגיה בפסחים מבוססת על הנחה בלתי מוסכמת שמקדשים 'באחת מכל אלו'

ובספר מעשי למלך (על הרמב"ם הל' בית הבחירה ו, ט) כתב כעין דברי הקדשי דוד הנ"ל, אך דבריו קובעים מקום לעצמם:

היה אפשר לומר דרבינו סובר כפירש"י בשבועות דף ט"ו^(ב), דכשהיו סובבין לקדש החומות, היו סובבין מבחוץ. ומסתברא דאמרין דנתקדשו החומות, ולפי זה י"ל סוגיא דפסחים קאי למ"ד בשבועות^(ג), באחת מכל אלו תנן, ואם כן, שפיר י"ל דנתקדשו מבחוץ. דהנה תוס'^(ד) הקשה דנפסל ביוצא, ואם כן י"ל אי בכל אלו תנן לא נפסל ביוצא, דלא נתקדש ירושלים, וקודם שנתקדש, נאכל בכל עיר ישראל. אבל אי באחת מכל אלו תנן, על כרחך נתקדש בשיר, וכיון דאפשר בלא תודה, איך מקדש בתודה, הא נפסל כשהוא

(א). ומבואר בדברי רבי אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם, ח) שההיקף שהצריך אביו אינו מכל הכיוונים, אלא רק בקו הגבול שבין שתי החבורות.

(ב). 'ר' אליהו פתר קרייה בעולי רגלים - הראיני את מראיך, אלו עולי רגלים. שנאמר: שלש פעמים בשנה יראה וגו', השמיעני את קולך, זה קריאת ההלל בנועם, בשעה שישראל קורין את ההלל קולן עולה למרום. מתלא אמר פסחא בבייתא והלילא מתברא אברייאה. כי קולך ערב, זה השיר. ומראך נאווה, זה הדוכן'.

(ג). 'אותו לילה ליל פסח היה, שעלה סנחריב, והיה רבשקה שם. הלך והציץ על פתח החומה של ירושלים, ושמע אותן קוראין הלל, ואמר לסנחריב: לך וחזור לאחוריך. למה, אלהיה של אומה זו עסוק הוא להיות עושה להם נסים בלילה הזאת'.

(ד). טו, א ד"ה ואעמידה.

(ה). טז, א.

(ו). טו, ב ד"ה אמתו. והתוס' תירצו שהיו סובבים מבפנים לחומה, ובשונה מרש"י הנ"ל.

בחוץ. וא"ל כדמסיק על ידי נביא, דזה שייך אהא דקאמר בגמרא אי מקדש כלפנים. וכיון דאי אפשר, על כרחך אמרינן על ידי נביא. אבל באפשר בפנים והוא עושה בחוץ, יקשה, הא נפסל ביוצא, שכבר נתקדש החומה. וע"כ מקדשו מבפנים. וכיון שרבינו בפירקין^{לז} פסק בכל אלו תנן, שפיר י"ל מקדשו בחוץ וקידש גם החומה. ודו"ק.

מבואר בדבריו ששאלת קדושת החלונות ועובי החומה תלויה בשאלת אופן קידוש ירושלים. אם מקדשים 'בכל אלו' דהיינו גם בחלות תודה, אזי בזמן הסיבוב סביב החומות לא חלה קדושה, וממילא לא חל פסול יוצא. אך אם מקדשים 'באחת מכל אלו', ניתן לקדש את ירושלים בשיר שלפני התודות, ואז התודות תיפסלנה ביוצא. והסוגיה בפסחים נדחתה להלכה משום שהיא סברה שמקדשים באחת מכל אלו, ועושים זאת בתוך החומה, ורק בר שורא התקדש. אולם, לפי מה שהכריע הרמב"ם שמקדשים בכל אלו, ממילא סובבים מבחוץ לחומה, וכולה התקדשה ולא רק בר שורא. ולכן דחה הרמב"ם את מסקנת הסוגיה בפסחים שהעמידה כבר שורא.

אמנם, לכאורה יש מספר קשיים בדרך זו. ראשית, לשון המשנה (שבועות יד, א) היא: 'שאינ מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא [...]'. ובשתי תודות ובשיר; ובית דין מהלכין ושתי תודות אחריהן, וכל ישראל אחריהם'. ומבואר שמדובר גם ובעיקר בהוספה על קדושה קיימת, ולא רק בקידוש ראשוני. ומאי דהוה הוה, ולא נצרכה אלא להורות הלכה למחדשי העבודה. זאת, לכאורה בשונה ממה שכתב המעשי למלך, שבזמן הקידוש עדיין לא קיים פסול יוצא והתודה נאכלת בכל ערי ישראל. יתירה מזו, נראה שגם כאשר קידשו את ירושלים לראשונה, לא היה מצב שבו אפשר להוציא תודה מירושלים לערי ישראל ללא שתיפסל ביוצא, אלא היה הכרח לקבוע מהו מחנה ישראל ('שהוא מפתח ירושלים ולפנים' – רמב"ם הל' ביאת המקדש ג, ב). כחלק מקידוש מקום המקדש. וכן משמע מהמשנה (זבחים קיב, ב):

באו לנוב וגבעון הותרו הבמות; קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים, קדשים קלים בכל ערי ישראל. באו לירושלים נאסרו הבמות, ולא היה להן היתר, והיא היתה נחלה; קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים, קדשים קלים ומעשר שני לפנים מן החומה.

הרי שאכילת 'קדשים קלים בכל ערי ישראל' אפיינה דווקא את תקופת היתר הבמות ופסקה מיד כש'באו לירושלים'. ואף שאין בזה הכרח גמור, דיש לדחות ולומר שהכוונה לקידוש העיר, מכל מקום משמע שלא היה שלב ביניים בין עצם הביאה לירושלים ובין קידושה. ויותר מזה מפורש בתוס' (שבועות טו, ב ד"ה דקדשה) 'דכל זמן שלא קידשה העיר, אף על פי שקדשה העזרה, נאכלין קדשים בכל הרואה'.

שנית, לכאורה קשה לומר שהגמרא הקשתה על רב אליבא דמ"ד בכל אלו תנן, ונדחקה להעמיד כבר שורא, בשעה שהיה אפשר ליישב בפשטות שרב סבור דבאחת מכל אלו תנן. והקושי מתעצם לאור מה שאין בגמרא כל רמז לכך שהדיון מושתת על ההנחה שבכל אלו תנן. ובדומה למה שהוקשה על הקדשי דוד.

(לז). רמב"ם הל' בית הבחירה ו, יד: 'כל מקום שלא נעשה בכל אלו, וכסדר הזה – אין קדוש גמור'.

שלישית, גגין ועליות הם בוודאי בתוך ירושלים, ובכל זאת מבואר בדברי רב שלא נתקדשו. ואם כן, קשה לכאורה לומר שאם קידשו מבחוץ לחומה, בהכרח קידשו את עובי החומה גם במצב המקביל לגגין ועליות, ולומר שכבר אין טעם להעמיד בבר שורא. וגם זה בדומה למה שהוקשה על הקדשי דוד.



יג. מעשי למלך (ב): דין פתוח לקודש מבטל את הצורך להעמיד בבר שורא

ובמעשי למלך (שם) כתב דרך נוספת בביאור דברי הרמב"ם:

רבינו סובר דבאמת לפי מה דמסיק פתוח לקודש שאני, גם חלונות וחומה קדושה. דל"ג מפתוח לקודש. ורק גגין לא נתקדשו. וגמרא דפריך קאי לפי מה דתירץ מתחילה, שאני היכל דבכתב השכיל, ולא מטעם דפתוח להיכל, צריך לתרץ בחלונות וחומה בשוה לקרקע העזרה. אבל למאי דמסיק דפתוח לקודש כקודש [...] אין צריך לתירץ דחומה בשוה לקרקע עזרה איירא, אלא כיון דחלונות וחומה פתוח לקודש, הוה כלפנים.

מבואר בדבריו שתליית דין הלשכות בקדושת החלל שאליו הן פתוחות, מבטלת את הצורך להעמיד בבר שורא, דניתן להסביר בנקל את דין החלונות ועובי החומה, שהוא נובע מהיותם פתוחים לקודש, ובכך עדיפי אינהו על גגין ועליות.

לכאורה גם בהסבר זה יש קשיים. ראשית, לכאורה הקביעה שפתוח לקודש דינו כקודש אינו דבר ש'מסיק' בגמרא, אלא משנה מפורשת (מעשר שני ג, ח) שהפתוחות לקודש כקודש. והגמרא לא דנה אלא ליישב זאת עם האמירה שמחילות לא נתקדשו, והסבירה הגמרא שמחילות היינו שהן פתוחות להר הבית ולא לעזרה. אך עצם הדין שהפתוח לקודש כקודש לא התחדש בסוגיין, וקשה לומר שבפתיחת הדיון הגמרא לא הכירה אותו. שנית, גם גג הוא מקום פתוח לקודש – אם גג עזרה הוא פתוח לעזרה, ואם גג שבירושלים הוא פתוח לירושלים; ובכל זאת אמר רב שגגין לא נתקדשו. ואם כן, לכאורה יש הכרח פשוט להבין בדעת רב שדין פתוח לקודש נאמר דווקא כשאין הבדל מפלסים, והחידוש הוא שלמרות שהמקום הפתוח לקודש אינו נמצא בעצמו בקודש, הקדושה נמשכת אליו, אבל אין בזה כדי לבטל את הקביעה שהבדל מפלסים יוצר הבדל גם בקדושה. וכבר הקשה כעין זה האבן ישראל^(ח) (על הרמב"ם הל' בית הבחירה ה, ז ד"ה ונראה לומר): 'דאי נימא דפתוח לפנים מהני לגגין, אם כן כל דינא דגגין לא נתקדשו לא משכחת לה, דהרי כל הגגין פתוחות לפנים'.



יד. צפנת פענח: בר שורא היינו החומה הפנימית מתוך שתי חומות שהיו בירושלים

בצפנת פענח (על הרמב"ם; קונטרס השלמה לח"ד, על הל' תרומות א, ה; עמ' 37 בעמודי הספר) כתב:

רבינו בהלכות בית הבחירה פ"ו מפרש הא דפסחים דף פ"ו שורא ובר שורא, רצונו לומר הך דשבועות דף ט"ז, תחתונה ועליונה. ולכן לא הביא זה.

(ח). קושייתו אינה על דברי המעשי למלך, אלא על דברי הצ"ח שעליהם התבסס המעשי למלך. וכאן לא הובא אלא הנצרך לעניינינו, ולכן לא הובאו דברי הצ"ח המובאים במעשי למלך ובאבן ישראל, יעוין שם.

ועוד כתב שם:

סבירא ליה להירושלמי סוף פ"ג דפסחים דגם עד צופים יש גדר קדושה, וזה נקרא חומת בית פאג, ב"מ דף צ' ומנחות דף ע"ח, וכמה מקומות. וזהו חומה שניה דשבועות דף ט"ז ובר שורא דפסחים הנ"ל.

נראה שהבין בדעת הרמב"ם, שהעמדת הגמרא בפסחים בבר שורא, משמעה החומה הפנימית מבין שתי חומות שהיו בהר הזיתים, וכמתואר בגמרא (שבועות טז, א):

אבא שאול אומר: שני ביצעין היו בהר המשחה, תחתונה ועליונה. תחתונה נתקדשה בכל אלו, עליונה לא נתקדשה בכל אלו, אלא בעולי גולה שלא במלך ושלא באורים ותומים. תחתונה שהיתה קדושתה גמורה – עמי הארץ נכנסין לשם ואוכלין שם קדשים קלים אבל לא מעשר שני, וחברים אוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני.

עליונה שלא היתה קדושתה גמורה – עמי הארץ היו נכנסין שם ואוכלין שם קדשים קלים אבל לא מעשר שני, וחברים אין אוכלין שם לא קדשים קלים ולא מעשר שני. ומפני מה לא קידשוה? שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא, ואורים ותומים, ובסנהדרין של ע"א, ובשתי תודות ובשיר.

הרי שדווקא החומה הפנימית התקדשה בקדושת ירושלים לכל דבר, ולא החומה החיצונית. לכאורה, יש מספר קשיים בהבנה זו. ראשית, מקושיית הגמרא נראה שהבעיה בהבנה שהחלונות ועובי החומה התקדשו נובעת מעצם היותם מוגבהים ממפלס הקרקע ודומים לגגין ועליות, ולא מכך שהחומה נמצאת במקום חיצוני שהיה מחסור בתנאים הנצרכים לקידוש. ולכאורה הבעיה היא עצם ההגבהה, אזי היא קיימת גם בחומה הפנימית. שנית, לכאורה מבואר להדיא במשנה (פסחים ג, ח) שהצופים נמצא מחוץ לירושלים המקודשת, וכך גם נראה מממצאי ירושלים העתיקה, ואכמ"ל. ולכאורה גם בירושלמי לא נאמר אחרת מזה, ורק נאמר שלעתיד לבוא תתפשט קדושת ירושלים ותכלול את הצופים, וכפי שפירשו הפני משה (ד"ה כתיב ביום) והידיד נפש (ד"ה רבי סימון). שלישית, לכאורה אכתי קשה שהרמב"ם השמיט את בר שורא, דסוף סוף גם אם אכן הכוונה לחומה פנימית זו, היה על הרמב"ם להביא את הדין ולא להשמיטו.



טו. יריעות שלמה: מהירושלמי נראה שיש לנקוט שגגין ועליות שבירושלים

התקדשו

וביריעות שלמה (פיינזילבר; על הרמב"ם הל' בית הבחירה, ז ד"ה והנה) כתב ליישב, שהרמב"ם דחה את דברי הבבלי מפני האמור בירושלמי (פסחים ז, יב) שקדושת גגין ועליות שבירושלים תלויה במחלוקת רב ורבי חייא:

רב שאול לרבי חייא רבה: גגות ירושלם מה הן? אמר ליה: מן מה דמתלין מתלא, פיסחא כזיתא והלילה מתבר אגרייא, הדא אמרה גגות ירושלם קודש.

ר' ירמיה ר' מיישא, רבי שמואל בר רב יצחק, בשם רב: גגות ירושלם חול.

והרמב"ם העדיף הבנה פשוטה זו על הבנת הבבלי, שלפיה מועמד דין החלונות ועובי החומה שבמשנה באופן רחוק של שוויון למפלס הקרקע, וכן דין גגות הלשכות מועמד באופן רחוק של שוויון לקרקע העזרה. ומכיוון שהרמב"ם אימץ את הבנת הירושלמי, הוא הכריע כר' חייא במחלוקתו עם רב, דרב הוא תלמיד ר' חייא (ירושלמי כלאים ט, ג), ואין הלכה כתלמיד במקום הרב.

אמנם, דברים אלו מתייחסים רק לגגין ועליות שבירושלים, ולא לגגין ועליות שבעזרה, שעליהם כתב הרמב"ם בעצמו שלא נתקדשו. ולכן המשיך היריעות שלמה (שם ה, ט ד"ה ולכאורה) והתייחס לדברי הרמב"ם בהל' בית הבחירה, שמחד גיסא כתב הרמב"ם שגגין ועליות שבעזרה לא נתקדשו, ומאידך גיסא כתב שהחלונות ועובי החומה כפנים מבלי להעמיד בבר שורא. וכתב היריעות שלמה:

רבינו סבירא ליה דהא דאמרינן במשנה החלונות ועובי החומה כלפנים, קאי בין על העזרה בין על חומת ירושלים. ומה שהקשה הגמרא על רב מהא דהחלונות כו', הקושיא רק על חומת ירושלים, שבזה אין לחלק בין עובי החומה לכל הגג. אבל בעזרה, שהכותלים הוא בכלל אורך ורוחב של העזרה, בודאי שיש חילוק בין עובי החומה לכל הגג.

והא דאיתא בגמרא, בשלמא חלונות דשוין לקרקע עזרה, לא גריס רבינו תיבת 'עזרה'. וכן בירושלמי פסחים פ"ז הל' י"ב, איתא דשוין לקרקע החצר, וקאי על חצרות של ירושלים. ועל זה מתרצינן דמשכחת לה בבר שורא.

ולפי זה דברי רבינו מיושבים היטב, שכאן לא הזכיר בשוין לקרקע עזרה, דעובי החומה והחלונות שבעזרה נתקדשו אף לרב דסבירא ליה דגגין ועליות של עזרה לא נתקדשו, ובהלכות מעשה הקרבנות פ"י הל' ג' [ג'] לא הזכיר רבינו בשוין לקרקע, דהא רבינו סבירא ליה דגגין של ירושלים נתקדשו, וכמו שכתבנו בהל' ז'. וכן סתם רבינו דחלונות ועובי החומה כלפנים לעגין קדושת ירושלים.

תורף דבריו, שהרמב"ם הבין שהקושיה מהחלונות ועובי החומה מתייחסת דווקא לחומת ירושלים ולא לעזרה, שבה מודה רב שהחלונות ועובי החומה נתקדשו. ועל קושיה זו מתרצת הגמרא שמדובר בבר שורא, והרמב"ם דחה זאת משום שפסק שגגין ועליות של ירושלים נתקדשו. ולכן ההעמדה בבר שורא לא מוזכרת בשום מקום – בנוגע לירושלים היא לא מוזכרת כי היא נדחתה מההלכה, ובנוגע לעזרה היא לא מוזכרת כי מעיקרה היא לא נאמרה בנוגע לעזרה.

לכאורה, יש מספר קשיים בהבנה זו. ראשית, הצעת ההגהה בגמרא, שהרמב"ם לא גרס תיבת 'עזרה' בנוגע לחלונות, היא הצעה לשנות את הנוסח שבכל שמונת כתבי היד שבידינו, שבהם מופיעה תיבה זו^(ט), וכך גם בראשונים שבידינו (רש"י ד"ה בשגגותיהן; מאירי ד"ה מעתה, וכן פה, ב ד"ה החלונות; תוס' יומא לא, א ד"ה וכולן; ראב"ד הל' בית הבחירה ה, ט; וכן ברדב"ז ובכס"מ הל' בית הבחירה ה, ט), ועל צבאם הר"ח (ד"ה ומשני רב חסדא, ד"ה פי' חומה) שגרסאותיו קרובות לגרסאות הרמב"ם. ולעיל מינה בגמרא נאמר להדיא שהלשכות שעליהן מדובר הן: 'שגגותיהן שוין לקרקע עזרה

לט). פרטיהם צוינו לעיל, הערה טז.

[...] ואי סלקא דעתך בשגגותיהן שוין לקרקע עזרה [...] כי תניא ההיא - בפתוחות לעזרה'. ולשיטת היריעות שלמה צריך להגיה גם בשלושת המקומות הללו, ושוב להניח ביד הרמב"ם גרסה שאין לה סיוע משום עד נוסח שבידינו⁽²⁾. וגם את אזכור הלשכות הפתוחות להר הבית יהיה צורך להגיה, וזה לכאורה קשה עד למאוד. ואם אין די בזה, בא הרמב"ם ברגליו ושלל להדיא את ההבנה שהעמדה בשגגותיהן שווים מתייחסת לירושלים ולא לעזרה, במה שכתב בעצמו בפירושו למשנה שאותה הביאה הגמרא בפסחים (פיהמ"ש מעשר שני ג, ח): 'לשכות, שם חדרי העזרה. ואמרו וגגותיהן קדש, ובתנאי שיהו גגותיהן שוין לקרקע העזרה, וזה אפשרי, לפי שהעזרה בנויה בהר, ויתבאר זה במסכת מדות'. ולכאורה אין דרך ברורה מזו לומר שהמשנה מתייחסת לקדושת העזרה ולא לקדושת ירושלים. והסכימו עם הרמב"ם גם שאר פרשני המשנה הקדומים (ר"ש, ריבמ"ץ, רא"ש ורע"ב). ולכאורה הדבר מוכח גם מעצם לשון לשכות, דידוע שסתם לשכות בלשון חכמים הן הלשכות שבמקדש ולא לשכות שבירושלים⁽³⁾. נמצאנו למדים שכל הראשונים ללא יוצא מן הכלל פירשו שמדובר בעזרה, ובכללם הרמב"ם עצמו בפירושו למשנה זו.

ומכיוון שכך, הדרה לדוכתה קושיית הראב"ד, מדוע בנוגע לעזרה הרמב"ם מחלק בין גגין ועליות שלא נתקדשו, ובין החלונות ועובי החומה שנתקדשו בכל אופן ולא דווקא בבר שורא.



טז. אכן האזל: הרמב"ם פירש שבר שורא אינו שווה לקרקע עזרה

באבן האזל (הל' בית הבחירה ו, ט) כתב:

ונראה דהרמב"ם אינו מפרש כפירש"י דבר שורא הוא נמי שוה לקרקע העזרה, והיינו כפירש"י שהחומה הקטנה במקום שהעזרה נמוכה היא בודאי גבוהה מקרקע העזרה, אלא שהיא שוה לעזרת כהנים שהיא גבוהה על עזרת ישראל שתי אמה ומחצה. אבל הרמב"ם מפרש דכדמתרץ בבר שורא, ואינו מפרש דהוא שוה לקרקע העזרה, סבר דא"צ לזה, ולא קשה מגגין ועליות לא נתקדשו, דהתם הגגין ועליות הם רשות אחר, ושפיר אמרין דלא נתקדשו, אבל חומה קטנה בפנים החומה הגדולה של העזרה הוא רשות אחד, ובודאי קדשה, כיון שהוא באויר העזרה [...] ולפי"ז גם חלונות אף דאמר מעיקרא בשלמא חלונות משכחת לה דשוות לקרקע עזרה אינו אלא הו"א אבל למסקנא דמשני בבר שורא גם בחלונות לא צריך לזה שיהיו שוות לקרקע עזרה ושפיר סתם הרמב"ם דהחלונות ועובי החומה כלפנים.

והיינו ש'בר שורא' אין פירושו חומה ששווה לגובה קרקע העזרה, אלא חומה פנימית נמוכה (קטנה) שגובהה כלול בכלל מה שמוקף בחומה החיצונית לה והגבוהה ממנה (ה'גדולה'). אולם, לכאורה יש קושי בהבנה זו ברמב"ם, שכן הרמב"ם סתם וכתב שעובי החומה כלפנים, מבלי

(מ). ובחלק זה של הגמרא מצטרף לכתבי היד עד נוסח נוסף שגם בו כתוב 'עזרה', והוא קטע כריכה בולוניה.

מא). בחיפוש לשונות 'לשכת' ו'לשכות' במשנה ובתוספתא התקבלו 83 תוצאות, שכולן מתייחסות ללשכות המקדש, ואף לא אחת שמתייחסות ללשכות שבירושלים מחוץ למקדש. ורק בשני מקומות יש אפשרות בעלמא לטעון שאין הכוונה ללשכות המקדש (תוספתא מעשר שני ב, יב וערכין ה, טו), ונראה שגם שם אין טענה זו נכונה.

השאיר שריד להבנה שמדובר דווקא בחומה פנימית נמוכה ולא בחומה הרגילה. ואי איתא שהבין שבר שורא היינו דווקא חומה פנימית נמוכה, היה עליו לציין זאת.



י. עיר הקודש והמקדש: הגמרא יישובה את דין החלונות ועובי החומה לפי הנחה שלא דנים על חומה שנפרצה, אך הרמב"ם הבין שכן דנים על חומה שנפרצה ולכן השמיט את דברי הגמרא

ובספר עיר הקודש והמקדש (ח"ד ז, א) כתב:

נתקשיתי הרבה, למה להו להדחק 'בבר שורא' שאין אנו מוצאים דוגמתה אלא בחיל שבין כתלי הר הבית להעזרה, יאמרו פשוט נפקא מינה בנפרצה החומה שאוכל בעובי החומה הפרוצה של ירושלים קדשים קלים ומעשר שני, ובשל העזרה קדשי קדשים. וכן נפקא מינא בעובי החומה הפרוצה לענין כניסת טמאים (של ירושלים - המצורעים, ושל הר הבית - טמאים טומאה היוצאת מהגוף) [...] ומפני חומר הקושי אמרתי, אולי באמת לא נתקדשה עובי החומה במלואה, בלתי רק החלונות וראש החומה הנמוכה, כי לא קדשו אלא מה שהיה דרוש לקדש בו בזמן, ולא מלוא עובי החומה לצורך הזמן שתהיה החומה פרוצה [...] עובי החומה לא מצאו צורך לקדש למקרה של הרוס החומה, בפרט שישראל מצווה על ההרוס מהלאו דלא תעשון כן, ולזמן הרוס מצד האויב לא קדשו אז, ולמקרה אחר לא חששו.

אכן עצם הסוגיא שם בפסחים לא זכיתי להבין: כל מציאות 'שורא ובר שורא' לא מצאנו בלתי החיל, וכדסיימו שם בגמרא: ויאבל חיל וחומה, ואר"א ואיתימא ר"ח, 'שורא ובר שורא', וכל ענינו של חיל אין בו קדושה מיוחדת בנוגע לאכילת קדשים, אלא רק לענין כניסה (מעלה דרבנן) 'שאין נכרים וטמאים מתים נכנסים לשם', ואלו מסוגיא דפסחים שם משמע דתנא דמתני' מעובי החומה מדבר בנוגע לאכילת קדשים. עוד קשה ברישא דמתני', מן האגף ולפנים כו' מדבר גם מירושלם גם מהעזרה, 'מן האגף ולפנים בלפנים' איירי בירושלם, 'ומן האגף ולחוץ כלחוץ' מיירי בעזרה, כדאוקמא בגמרא, אם כן הא אסיימי במתני' החלונות ועובי החומה בלפנים, בסתמא מיירי גם כן בין בנוגע לירושלם בין בנוגע להר הבית והעזרה, 'ובר שורא' לא מצינו שם.

ומשום כן נראה לנו להדחק ולומר דהא דמשני בגמרא 'בבר שורא', זהו להראות מציאות בישוב מתניתין גם כשהחומה בתקונה לכשיראו צורך להוסיף בר שורא, אבל אה"נ דינא דמתניתין כולל כל העובי של החומות מירושלם והר הבית והעזרה במלואה לענין איסור הכניסה ולענין מקרה של פרצת החומה לאכול הקדשים בעובי החומה.

העיר הקודש והמקדש פותח בקושיה, מדוע לא העמידו בפשטות את דין עובי החומה בכגון שנפרצה החומה. ולאחר שתירץ שלא היה צורך לקדש ולחשוש לאפשרות של פריצת החומה, הוסיף והקשה עוד שלא מצאנו 'בר שורא' מלבד בחיל, והחיל עצמו דווקא לא התקדש בקדושת העזרה, וגם קשה להבין את הערבוב שבהכנסתו לתוך דיון על קדושת ירושלים. ומכל זה הגיע העיר הקודש והמקדש למסקנה דומה לזו של הפר"ח, שדברי הגמרא הם שינויא בעלמא

'להראות מציאות בישוב מתניתין', אבל באמת יש יישוב מרווח אחר, שלא נכתב בגמרא ונכתב ברמב"ם.

לכאורה, גם כאן קשה אותו קושי עקרוני שקשה על הפר"ח הנ"ל. דאם חז"ל לא שנו, הרמב"ם מניין לו. ומה בצע לחז"ל כי יכסו את ההסבר הנכון, ובמקומו יציגו 'מציאות' בעלמא שיוצרת רושם מוטעה כאילו התקבלה ההנחה שדין עובי החומה מתייחס בהכרח למקום גבוה, באופן שקשה ממנו על הקביעה שגגין ועליות לא נתקדשו. וגם קשה מכך שסוף סוף, הרמב"ם סתם ולא כתב שנפקא מינא לחומה שנפרצה. וקשה לומר שהדבר היה כל כך פשוט עד שלא הוצרך הרמב"ם לאומרו.

ומה שהתקשה העיר הקודש והמקדש מאי-שייכות החיל לעזרה לעניין אכילת קדשים, ומאי-שייכותו לדיון על קדושת ירושלים, לכאורה יש ליישב בפשטות, דבר שורא לא נזכר אלא כדוגמה בעלמא, 'להראות מציאות' של חומה בגובה הקרקע. ועינינו הרואות שגם לאחר דוגמה זו, עדיין אין המציאות הזאת פשוטה כל כך. ואין כוונת הגמרא לומר שדין אכילת פסחים או דין אחר חל בחיל. ומה שלא מצאנו, יש לומר שבכגון דא לא ראינו אינה ראייה. והרב בעל עיר הקודש והמקדש, נהירין הווי ליה שבילי דירושלים עיה"ק שבזמנו, והווי משפירי קרתא דירושלים, אך לעולם אימא לך שבזמן הבית הייתה גם מציאות של בר שורא. וגם אם לא הייתה, לכאורה אין מזה קושי, דדרך הגמרא לדון גם במצבים רחוקים, ככהן גדול שנצטרע מהו באלמנה (הוריות יב, ב) וכדומה.



יח. הגר"מ והגר"ד: דווקא בעזרה גגין ועליות לא נתקדשו, והלימוד לגגות

ירושלים הוא בגלל עיקרון משותף אף שמדובר בדינים שונים

ובחידושי הגר"מ והגר"ד סולובייצ'יק (הל' קרבן פסח ט, א; ונדפס בהוספות ושינויי עריכה רבים גם בהררי קדם ב, נה²²) התבאר בדעת הרמב"ם שהמימרה דגגין ועליות לא נתקדשו לא נאמרה על ירושלים, אלא רק על העזרה. ומה שהגמרא הקשתה על רב מהא דכזיתא פסחא והלילא פקע איגרא, אין הכוונה להוכיח שגגות ירושלים נתקדשו, אלא להוכיח שגגות ירושלים חשובים מקום אחד עם הבתים. ולפי זה, הקושיה היא שאם הגגות אכן חשובים מקום אחד עם הבתים, אזי גם בעזרה צריך להיות דין אחד לבתים ולגגות. ואף שבירושלים מדובר על איסור הוצאת בשר הפסח מהבית, ואילו בעזרה מדובר על קדושה – הבינה הגמרא והבין הרמב"ם שיש עיקרון משותף שכולל את שני הנידונים, ומאפשר לדמות מילתא למילתא למרות החילוק. והיינו שבשני הנידונים יש לדון בשאלה אם הגגות חשובים מקום אחד עם הבתים. וגם בנוגע לחלונות ועובי החומה יש צורך להכריע אם הם מקום אחד עם פנים העזרה או שלא, דהא מבואר בגמרא (זבחים נו, א) שמידות העזרה אינן כוללות את עובי החומה.

(מב). ויצוינו דברי העורך בהקדמתו לספר זה (דברים אחדים בריש כרך א): 'לא נמנעתי מלהוסיף באיזהו מקומן ראייה או קושיא ותירוץ משלי, וסמכתי על זה שהוא [=הגר"ד] וצ"ל היה משבח את ידיעותי בחידושי, ואף ביקש ממני פעם שאסדר את חידושי לדפוס'. זאת, בניגוד לספר חידושי הגר"מ והגר"ד, שבהקדמתו נכתב: 'אנחנו הדפסנו את הדברים כהווייתם בכתב היד'.

אולם, לכאורה יש קושי להבין כן בגמרא. דלשון הגמרא בקושייתה מכזיתא פסחא היא: 'מאי לאו דאכלי באיגרא ואמרי באיגרא'^(א). ומבואר מזה שקשה על המימרה דגגין ועליות לא נתקדשו מעצם האכילה על הגג, ולא משינוי מקום שבמעבר מהבית לגג. ואי איתא שהגג עצמו התקדש והבעיה היא רק בשינוי מקום מהבית אליו, אזי לא מובן מה הקושיה מכך שאכלו בגג, דלעולם אימא לך שהגג אכן אינו מקום אחד עם הבית, ואעפ"כ הוא ראוי לאכילת הפסח, מעצם היותו קדוש בקדושת ירושלים.

הרב חיים ישעיה אקר (קובץ כרם ציון יא עמ' קלח) וכן הדרך אמונה (ביאור הלכה הל' מעשר שני ב, טז ד"ה והחלונות) כתבו כעין דברי הגר"מ והגר"ד, שרב התכוון רק לגגות העזרה ולא לגגות ירושלים. ובביאור קושיית הגמרא מאכילת הפסח על גגות ירושלים על רב שהתכוון רק לעזרה, כתבו שהגמרא הבינה שהאוכלים שינו מקומם במהלך האכילה. כך כתב הרב אקר:

ומסתבר דלא הלכו לכתחילה לקבוע לאכול את הפסח על הגגין ויצאו מן הבית, אלא ודאי שהתחילו לאכול בבית, ומתוך הדוחק שהיו רבים נמנים עליו עד שהגיע לכל אחד רק כזית, עלו על הגגין וגמרו לאוכלו שם, ושם אמרו את ההלל.

וכך כתב הדרך אמונה:

הא דקפריך בתחלת הסוגיא מכזיתא פיסחא והלילא פקע איגרא, יש לומר דסלקא דעתך דאכלו מקצת הפסח בבית ועלו לגומרו בגג. והתם, כיון שאין רואין אויר הבית, אם כן צריך לדון אם נטפל להבית. וכיון דחזינן בעזרה דלא נתקדשו, אלמא דמעצמן אין נטפלין להבית. ואם כן, איך אכלו בשני מקומות. ומשני שרק הלל אמרו באיגרא.

אך לכאורה קשה מאוד להעמיס בלשון 'דאכלי באיגרא' את ההבנה שאכלו מקצת הפסח בבית ועלו לגומרו בגג. וקשה להבין איך הבנה זו של שינוי מקום באמצע האכילה יכולה לצמוח מהמשפט: 'כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא'. וגם קשה להבין למה היה צורך להרחיק לכת ולתרוץ 'דאכלי בארעא ואמרי באיגרא', ולא היה די לומר דאכלי באיגרא מתחילה ועד סוף. וגם במציאות קשה להניח שדרך אכילת הפסח כללה שינוי מקום באמצע הסעודה, דאין דרך האוכלים בסעודות חשובות לשנות את מקומם. וצ"ע.



יט. אגרות משה: בחומה שאין בה חורים, החלונות ועובי החומה קדושים לא שלא

בבר שורא

ובאגרות משה (יו"ד ד, סג, ד"ב) כתב:

ונראה דאף שבקרא נאמר בית באכילת פסחים (שמות יב, מז), שמסתבר שיוכשר בית אף כשהוא גבוה מעט מהקרקע כדרך רוב בתים, שזה לא נחשב שהוא גבוה לומר שלא נתקדש, אלא קרקעית הבית נבטלה להחשב כהקרקע עצמה, שנתקדשו אף מקומות הגבוהים, דהא העזרה עצמה לא היתה בקרקע שוה (מידות ב, ד). שלכן הוצרך לומר דאין

(מג). בחלק מכתבי היד הנוסח הוא 'דאכלי התם ואמרי התם', והמשמעות שווה.

(מד). בכרך זה נוספו מילות הסבר על ידי העורכים בגופן מוקטן. בציטוט להלן השמטנו אותן. ויעוין בהערה הבאה.

בכלל זה עליות ולא הגגים, דהם לא שייך שיבטלו להקרקע, מאחר דתחתיו איכא כבר בית ממש ולא שייך שיתבטל להקרקע, שרק קרקעית הבית נבטל להקרקע.

ואפשר לפי זה שסובר הרמב"ם דבעשה תל גבוה שכולו סתום ובנה עליו בית, הוא בכלל הבית שאוכלין שם קרבן פסח, משום דאף גבוה טובא יותר משאר ירושלים נמי בטלה להקרקע, והוא בכלל קדושת ירושלים. ונמצא לפי זה לא קשה כלום על רב מהא דהחלונות ועובי החומה כלפנים, דכיון שתחתיו הוא סתום עד הקרקע הוא כהקרקע עצמה ונתקדש כמו בכל קרקע העזרה. ומוכרחין לומר דהקשה משום דהיה ידוע שהיו מקומות בחומה שהיה שם מקום דירה או ישיבה לשומרים, ואותן המקומות שאיכא שם עוד חלל תחת גובה הכותל – יש לאסור על הכותל מלאכול שם קרבן פסח, דהם ממש כעליות וגגין. וכן הוקשה לו בחלונות, כשאיכא תחתיהם מקום דירה וישיבה. דבמתני' הא סתמא תנן. והוצרך לאוקמא דבמקומות כאלו אסור לאכול על עובי הכותל, אלא כשהחלון שוה לקרקע עזרה, ובבר שורא שהוא חומה הנמוכה שלא נמצא בו מקום חלול.

ולא מפרש כרש"י שאף בבר שורא הוא רק במקום שהיא נמוכה ושוה לקרקע העזרה, אלא שבבר שורא^{מה} בכל מקום מותר. ומזה ידעינן שאף בהחומה ממש הגבוהה, בהמקומות שליכא מקום חלול באמצע, מותר לאכול עליו קרבן פסח. וכן הוא לאכילת כל הקדשים ולאכילת מעשר שני. והרמב"ם תירץ שיטתו במה שכתב בקרבן פסח בטעם גגים ועליות שאין אוכלין שם קרבן פסח, משום שאינם בכלל הבית. וממילא לא הוצרך בשום מקום שוב למינקט, משום דבמקומות שאיכא מקום חלול בחומה לישיבה ולדירה אינו בסתם עובי החומה, אלא הם בחשיבות גג ועליה.

תורף דבריו, שהרמב"ם הבין שהקושיה מהחלונות ועובי החומה התייחסה רק למציאויות שבהן יש חלל מתחת לחלונות אלו, ומתחת לעובי החומה. והתירוץ דבר שורא מתייחס דווקא לקושיה זו. ובכך שהרמב"ם כתב שגגין ועליות אינם בכלל הבית, הוא לימד שגם בחומה אין ריעותא אלא במקום שיש חלל מתחתיו.

לכאורה, יש מספר קשיים בהבנה זו. ראשית, לכאורה קשה להעמיס בגמרא שהקושיה היא דווקא מחלונות ועובי חומה שיש חלל בחומה מתחתיהם, דהגמרא סתמא ולא הזכירה זאת כלל. שנית, לכאורה לא ברור למה הגמרא נדחקה להעמיד את דין החלונות ועובי החומה דווקא במציאות הרחוקה של בר שורא, ולא תירצה בפשטות שהדין אמור דווקא בחלונות ועובי החומה שאין חלל מתחתיהם. שלישית, לכאורה קשה לומר שהרמב"ם בהל' בית הבחירה סמך על דברים שיכתוב בהל' קרבן פסח. והרי איכא דילמד בהא ולא ילמד בהא, ומניין ידע שכאשר יש חלל בעובי החומה הוא משנה את הדין. רביעית, גם בהל' קרבן פסח לא אמר הרמב"ם שהגגין אינם קדושים, אלא רק שהם אינם בכלל הבית. ולא רק שקשה ללמוד מזה שהחלונות

מה). כאן הוסיפו העורכים: 'שאיין בה חלל', ונראה שהבינו בדעת האג"מ שמפרש שבר שורא היינו חומה שאין בה חלל. ודומה שניתן להבין שהאג"מ לא בא לשים בפי הרמב"ם פירוש חדש למילים בר שורא, אלא לומר שהגמרא נקטה מילתא דפסיקא, שבבר שורא לעולם חלה הקדושה, ואין חילוק בין חומה שיש בה חלל לחומה שאין בה חלל. דמלשוננו 'בבר שורא בכל מקום מותר' לא נראה שבא להגדיר באופן מחודש את עצם המושג בר שורא, אלא לחדש חידוש בדין. וגם מהמשך דבריו שכתב דמזה ידעינן לחומה גבוהה, נראה שבר שורא אינה חומה גבוהה. אמנם, גם הבנה זו אינה מרווחת בלשון האג"מ, שכן כו"ע מודו לכן שבבר שורא בכל מקום מותר, ואין זה מייחד את הרמב"ם. וצ"ע.

ועובי החומה לא נתקדשו אם יש חלל תחתיהם, אלא אפילו דין הגגין עצמם שלא נתקדשו אינו נלמד מדברי הרמב"ם בצורה ברורה, ויותר משמע שהתקדשו, ורק בכלל הבית אינם.



כ. עבודת לוי: הקביעה שגגין ועליות לא נתקדשו אינה תואמת לקביעה שהלשכות שבעזרה נידונות כעזרה

ובעבודת לוי (רודמן; סי' א) כתב בביאור דברי הרמב"ם, שקביעת רב, שגגין ועליות שבירושלים לא נתקדשו לאכילת פסח, מבוססת על תפיסה עקרונית שאינה תואמת לתפיסה העולה מהאמור בגמרא (זבחים נז, א), שלשכות שבעזרה נידונות כעזרה עצמה ואוכלים בהן קדשי קדשים, וכפי שיתבאר ששתי הסוגיות תלויות זה בזה. ומכיון שהרמב"ם קיבל להלכה את דברי הגמרא בזבחים, לכן הוא לא קיבל להלכה את דברי רב בפסחים⁽¹⁾. זה הוא עיקר דברי העבודת לוי, וכעת יתבאר מהלך הדברים בתמצית.

העבודת לוי הקשה שלכאורה יש סתירה בין קביעת רב שגגין ועליות לא נתקדשו ובין תיאור המשנה (פסחים פא, ב) לשריפת בשר פסח שנטמא או נותר, שבו מוזכרת שריפת הבשר על גגות. והרי שריפת קדשים שנטמאו צריכה להיעשות דווקא בקודש, כמבואר בגמרא (שם כד, א) לגבי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים, וכן (שם מט, א) לגבי בשר פסח שהוא הנידון דידן. ולכן נקט העבודת לוי שיש שני גורמים בקדושת ירושלים: הראשון הוא היותה מחנה ישראל, וכשאר ערי חומה שמשלחים מהן מצורעים (כלים א, ז), והשני הוא קדושתה הייחודית והיתירה כעיר המקדש. ולפי חילוק זה כתב העבודת לוי (ד"ה והנה לפי מה שזכרתי) ליישב את הקושי משריפת בשר פסח:

שרפת קדשים קלים במקום קדוש אינו אלא מדרבנן, ואם כן יש לומר דלא גזרו רבנן אלא דוקא במקום שאין קדושה כלל, אבל בגגין כיון שיש עליהם קדושה מחמת שהן סמוכין למקדש, שפיר יכולין לשרוף עליהם.

ולפי זה המשיך וכתב (ד"ה והנה לפ"ז) שמשמעותה של הקביעה שגגין ועליות לא נתקדשו, היא שצריך שתי קדושות לאכילת קדשים, ואין די בקדושה אחת. והמשיך והביא (ד"ה וראיתי מקשים) את הסתירה שקיימת בין האמור בגמרא (זבחים נז, א), שאין חייבים על כניסה בטומאה ללשכות הבנויות בהר הבית ופתוחות לעזרה, אך מותר לאכול קדשי קדשים בתוכן, לבין מה שכתב הרע"ב (מעשר שני ג, ח), שחייבים על כניסה בטומאה ללשכות אלו, ולכאורה דברי הרע"ב אינם תואמים לדברי הגמרא. ועוד הקשה העבודת לוי על עצם מה שחילקה הגמרא בין אכילת לחיוב על טומאה, דמאי שנא, וממה נפשך – אם הלשכות כעזרה צריכים גם להתחייב אליהן, ואם הן אינן כעזרה צריך לאסור אכילת קדשים בתוכן.

וביישוב הקושי על החילוק בין אכילה לטומאה, כתב העבודת לוי (ד"ה ונ"ל לומר) שגם בעזרה יש שני גורמי קדושה: האחד הוא היותה בירושלים המוקפת חומה, והשני הוא עצם קרבתה

(1). ויעוין עוד בדף על הדף (פסחים פה, ב ד"ה ועיין בספר הנפלא) בשם תורת הקודש (ב, ה) שהלך בדרך דומה במקצת לדרכו של העבודת לוי, ואכמ"ל, אך לכאורה הדברים לא מופיעים בתורת הקודש שם. ולא נראה שזו הוספה של בעל הדף על הדף, דהוא מסיים וכותב 'ודפח"ח'. וצ"ע.

למקדש. וגם בעזרה קידוש בית דין נצרך רק לגורם הראשון ולא לגורם השני. ובלשכות קיים הגורם השני ולא קיים הגורם הראשון, ודי בזה בכדי להכשירן לאכילת קדשים, אף שהנכנס אליהן בטומאה פטור. ובזאת מיושב הקושי על החילוק בין אכילה לטומאה.

על גבי הנחות אלו – שיש שני גורמי קדושה בירושלים ובעזרה, ושלאכילה סגי בגורם אחד בלבד – הוסיף העבודת לוי (ד"ה והשתא) וחידש שדברי רב, הפוסלים את גגות ירושלים מאכילת פסח, משמעם ש'אכילה וטומאה' היא כהדדי, ולתרווייהו בעינן שתי קדושות'. ולפי זה, ההיתר לאכול קדשי קדשים בלשכות נובע בהכרח מכך שרב 'סובר דהלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, נמי נתקדשו בבית דין וכו', כמו כל העזרה. והוא כמו דאמרינן בתוספתא הנ"ל ובירושלמי, דחייבים על הלשכות משום טומאה'. ובזאת מיושבים דברי הרע"ב.

אחר כל ההקדמות הללו, ביאר העבודת לוי (ד"ה והנה לפי מה) על פיהן גם את שיטת הרמב"ם בעניין אכילת קדשים על גגות ירושלים. מכיון שיש מחלוקת עקרונית בין רב בסוגיה בפסחים לבין הסוגיה בזבחים בשאלה אם די בקדושה אחת לאכול קדשים, נקט הרמב"ם כסוגיה בזבחים ולא כדברי רב בפסחים, ולכן הכשיר את גגות ירושלים לאכילת הפסח. עד כאן תורף דברי העבודת לוי.

והנה, נראה לכאורה שגם בדרך זו יש קשיים. ראשית, חלוקתה של קדושת ירושלים לשתי קדושות מתבססת על כך ש'שמצינו שהיה מחנה ישראל במדבר אף בלא קידוש, מחמת שהיא סמוכה לאוהל מועד'. ולכאורה אם לומדים ממחנה ישראל במדבר, הרי זו ראייה לסתור, שכן שם הייתה קדושה גם לעניין שילוח טמאים, וכיצד ניתן ללמוד משם שאף שלעניין שילוח טמאים צריך קידוש על ידי בית דין, לעניין אכילת קדשים, לפי הגמרא בזבחים, אין צורך בקידוש על ידי בית דין – והרי שני העניינים נהגו במחנה ישראל שבמדבר, שלא נעשה בו קידוש על ידי בית דין. ולכאורה לא מובן כיצד נלמד מהמדבר חילוק בין שני העניינים, אם שניהם נהגו במחנה ישראל שבמדבר.

שנית, במשנה (עדויות ח, ו) שהובאה בהסכמה במספר מקומות בש"ס (מגילה י, א; שבעות טז, א; זבחים קו, ב), נאמר:

אמר רבי יהושע: שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית ואוכלים קדשי קדשים אף על פי שאין קלעים, קדשים קלים ומעשר שני אף על פי שאין חומה; שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא.

הרי שאכילת קדשים קלים בירושלים וקדשי קדשים בעזרה תלויה בקידוש, ואלמלא תוקפו הנצחי של הקידוש שקידש שלמה, אי אפשר היה לאכול. וזה לכאורה דלא כהבנת העבודת לוי בדברי הגמרא בזבחים, שהאכילה מצד עצמה אינה תלויה כלל בקידוש, אלא רק בקרבה למקום המקדש. ואין ליישב שאם היו דנים על האכילה בלבד, באמת לא היה צורך בקידוש, אלא שדנו גם על עצם ההקרבה בזמן הזה ולכן הוזכר הקידוש, דהרי רבי יהושע דן להדיא על אכילה. ולפי הגמרא בזבחים אליבא דהעבודת לוי, קשה להבין את הצורך בדיון זה.

שלישית, במשנה ובגמרא (שבעות יד, א - טז, א) יש דיון ארוך ומסועף באופן הרחבת קדושת ירושלים או קדושת העזרה על ידי בית דין. ולפי הגמרא בזבחים אליבא דהעבודת לוי, כל

משמעות ההרחבה היא רק לעניין שילוח טמאים ולא לעניין אכילת קדשים וקדשי קדשים ומעשר שני ונטע רבעי, דלאכילה אין צורך בקידוש זה. וחידוש כל כך גדול במהות ההרחבה, קשה לכאורה שלא נכתב בגמרא. אמנם, ההקשר שבו נאמרו הדברים הוא אכן שילוח טמאים, שנידון במשנה אגב הדמיון שבין שבועות שתיים שהן ארבע לידיעות הטומאה שתיים שהן ארבע. אבל אין בזה כדי לבטל את הצורך החינוכי להבהיר שלעניין אכילה אין שום צורך בהרחבת קדושת העיר על ידי בית דין.

רביעית, בסוגיה שם (טו, ב) הועלתה הוה אמינא שהחילוק בין שתי חלות התורה שבהן מקדשין – שהראשונה נאכלת והשנייה נשרפת – נובע מכך שנושאים את החלות בזו אחר זו, והראשונה נפסלת ביוצא ולא השנייה. ולפי הגמרא בזבחים אליבא דהעבודת לוי, אין כל משמעות לקידוש לגבי אכילת חלות תודה, ואין כל מקום לפסול את הראשונה רק מפני שהיא הגיעה למקום שלא התקדש בבית דין. אמנם, למסקנת הסוגיה נדחתה כל ההבנה הזו, אך מטעם אחר, ומוכח אפוא שיש זיקה ברורה בין הקדושה שמקדשים בית דין, כמתואר שם, ובין אכילת הקדשים.

חמישית, העיר ידידי הבחור החשוב הראל הכהן זק נ"י שבהמשך הסוגיה שם (טז, א; וברש"י ד"ה ה"ג) מבואר שקידוש בית דין הכרחי לאכילת קדשים, ורק עמי הארץ טעו לאכול קדשים במקום שלא התקדש.

שישית, לפי העבודת לוי יוצא שקידוש העזרה שעבורו נדרש בית דין הוא קידוש כשאר ערי חומה, וכלשונו (ד"ה ו"ג' לומר): 'והיינו כדי לקדש קדושת מחנה בעזרה [...] והיינו לקדושת מחנה דערי חומה, קדושת מחנה ישראל'. ולא ברור מדוע אין די בכך שכל ירושלים כבר קדושה בקדושת מחנה ישראל, ומדוע יש צורך להחיל קדושת מחנה ישראל על העזרה בפני עצמה.

שביעית, כל עיקר החילוק בין שתי קדושות שקיימות בירושלים חסר טובא מן הספר. והרי לא מדובר בחידוש שבא רק לבאר את דברי הגמרא ותו לא, שבזה היה אפשר לקבל ניתוח מאוחר כעומד ביסוד דברי הגמרא. כאן מדובר על חידוש שיש לו השלכות לדינא, והוא יוצר סתירה בין הסוגיות וצורך להכריע ביניהן ולא לקבל את שתיהן. וכל כי האי, הוה לה לגמרא לפרש דבריה.

בנוסף, לכאורה ניתן ליישב את קושיות העבודת לוי גם בלי להגיע למה שחידש⁽¹²⁾.



מז). וכהקדמה לכך יש לסכם את הקושיות שהקשה: ראשית, קושי על תיאור שריפת פסחים פסולים על גגות ירושלים. שנית, קושי על הרע"ב, שכתב שחייבים על כניסה בטומאה ללשכות. שלישית, קושי על הגמרא בזבחים, שחילקה בין אכילה לטומאה לעניין קדושת הלשכות.

בנוגע לקושי הראשון, כבר ציין העבודת לוי למה שכתבו התוס' (פסחים מט, א ד"ה ושורפו) בשם ר"י הזקן, שמן התורה אין חיוב לשרוף פסחים פסולים דווקא בירושלים, והסתייעו מכך שבדיון המרכזי בדבר החיוב לשרוף דווקא בירושלים (פסחים כד, א), לא התרבו אלא קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים, ומכך משמע שבשר קדשים קלים אין חובה לשרוף בירושלים. וכן כתבו הר"ן (חי' שם ד"ה חזור) ומהר"ם חלואה (ד"ה ואם לאו). אמנם, הר"י מלונגיל (פיהמ"ש ג, ט) והמאירי (ד"ה ונתגלגל) כתבו כרש"י. ויעוין עוד בקהלות יעקב (פסחים, סא) שכתב לחלק בין קדושת ירושלים לאכילת קדשים קלים ובין קדושת

כא. אבי עזרי: ההעמדה בבר שורא מתייחסת רק ל'דין מקום' שבעזרה, ובירושלים כל הגגות התקדשו

ובאבי עזרי (הל' קרבן פסח ט, א ד"ה ומשום) כתב:

נראה שדעת הרמב"ם והראב"ד היא שודאי בתחילת הסוגיא שם בפסחים דף פ"ו א' משה גגין והעליות של העזרה לגגין והעליות של ירושלים, שהרי הגמרא מרב אדרב מקשה, והיינו דהס"ד הי' שגגין והעליות הן רשות לעצמן, ואינן בכלל העזרה, וכמו כן אינן בכלל העיר ירושלים לקדושתה. ולפי הס"ד, ודאי אף באם הם שוים לקרקע העזרה ולקרקע העיר, גם כן לא נכלל בקדשת העזרה ובקדושת ירושלים, מאחר שהן רשות חשוב בפ"ע. אבל אחר כך, כשהגמרא מקשה על רב מהא דהלשכות הבניות בקודש ופתוחות לחול שתוכן חול וגגין קודש, ורב חסדא מתרץ בשגגותיהן שוין לקרקע, וכן איתא לענין החלונות ועובי החומה שאיירינן כששוין לקרקע העזרה, הרי שתלי' אם הם קרקע העזרה נתקדשו, ואם לא לא נתקדשו, בזה הסברא שרק לענין העזרה תלי' בהמקום, שמקום העזרה נתקדשה ככלי שרת, ושיש דין חציצה בינו לבין הרצפה בהעבודה, עיין זבחים דף כ"ד א', וע"כ גגין והעליות לא נתקדשו בקדושת העזרה, מה שאין כן קדושת ירושלם אין שם דין מקום, אלא דין ירושלם, וע"כ להמסקנא אף גגין והעליות נתקדשו לענין קדשים קלים ואכילת מעשר שני. וזהו מה שהגמרא שם בסוף דייק בשלמא חלונות שוי' לקרקע העזרה, מפני שהמשנה איירי לכל הדינים החלונות ועובי החומה כלפנים כפירש"י שם, אבל הקושיא בגמרא היא רק מהעזרה, שיש בעזרה דין מקום וכמו שנתבאר. וזהו שיטת הרמב"ם והראב"ד, שלא מחלקין במעשר שני ובאכילת קדשים קלים בין אם שוה לקרקע העיר או אינו שוה. ודוק היטב בזה.

מבואר בדבריו שבתחילת הסוגיה הניחה הגמרא שדברי רב אמורים גם על ירושלים וגם על העזרה, אך בהמשך הסוגיה נוצר חילוק בין שתי הקדושות. ההעמדה בשווים לקרקע העזרה לא התייחסה אלא לעזרה, שבה קיים 'דין מקום', ולא לירושלים, ולכן פסק הרמב"ם שגגין ועליות שבירושלים נתקדשו. וכך סבר גם הראב"ד, ולכן השיג על הרמב"ם דווקא בהל' בית הבחירה, שם עסק הרמב"ם בעזרה, ולא בשאר המקומות, שבהם עסק הרמב"ם בקדושת ירושלים.

והנה, לכאורה יש קושי בהסבר זה. מסתימת הגמרא נראה שהקושיה מגגות הלשכות הייתה קשה דווקא לרב שאמר גגין ועליות לא נתקדשו, ואילו מדברי האבי עזרי עולה שבעצם גם אלמלא רב הייתה קיימת קושיה, שבגגין ועליות יש חציצה או מעין חציצה מהקרקע, ולא מתקיים 'דין מקום', שהוא דין עצמאי שלא התחדש בדברי רב. ולשיטת האבי עזרי, הקושיה הנסותרת הזו מ'דין מקום' היא שמהווה עילה לחלק בהמשך בין העזרה לירושלים, ולהעמיד את

ירושלים לשריפת קדשים פסולים. בנוגע לקושי השני, נראה שפירוש הרע"ב אינו ספר הלכה אלא פירוש, ואין להתקשות כל כך אם בפרטים מסוימים דבריו אינם אליבא דהלכתא. ותופעה זו מצויה בפירושו, כפי שעולה מדברי האחרונים במספר מקומות. וגם אין דרכו של הרע"ב לרמוז במילים קצרות על חשבונות ארוכים ומעמיקים בסוגיות. ובנוגע לקושי השלישי, הגמרא עצמה מביאה ילפותא מיוחדת לחילוק בין אכילה לטומאה. ומכך נראה שהתורה עצמה חילקה בין מעמד הלשכות לאכילה לבין מעמדן לטומאה, והרי זה ככל הדינים הנלמדים מדרשה, שאף אם בשכלנו איננו מבינים כיצד הדרשה מאפשרת חריגה מהכלל שהיה קיים אלמלא הדרשה, אין בכך כלום, וכגבוה שמים מארץ כן גבוה מאיתנו דרכי חז"ל בדרשותיהם.

הא דבר שורא דווקא בעזרה ולא בירושלים, דבירושלים כל הגגין והעליות והחלונות ועובי החומה נתקדשו. ולכאורה קשה, שבגמרא אין כל רמז לא לקושיה נסתרת זו, ולא למסקנה מרחיקת הלכת שנוולדת ממנה – שיש חילוק בין ירושלים לעזרה.



כב. מנחת אברהם: כשרות הלשכות לאכילת קדשי קדשים נובעת מכך שלאכילה די בדין 'מחנה' ואין צורך בדין 'מקדש', ולפי זה נדחת האמירה שגגין ועליות לא נתקדשו לאכילת קדשים קלים

במנחת אברהם (שפירא; ד, כב) הקשה על הראב"ד הנ"ל, מדוע השיג על הרמב"ם רק בהל' בית הבחירה ולא השיג בהל' מעשר שני. ועוד הקשה על האמור בגמרא (פסחים פו, א) ובראשונים^{מח} שמחילות הר הבית לא נתקדשו ומותר לבעל קרי לשהות בהן, והרי מחילות אלו פתוחות להר הבית, ובמה הן שונות ממחילות העזרה שגם הן לא נתקדשו, אך אם הן פתוחות לעזרה הן קדושות ודיני העזרה חלים עליהן.

המנחת אברהם תירץ שבהר הבית, שהוא מחנה לווייה, קיים רק דין 'מחנה', ודין זה אינו מתרחב למחילות הפתוחות אליו, אך בעזרה קיים דין 'מקדש', ודין זה מתרחב למחילות הפתוחות אליה. שדווקא קדושה יכולה להתרחב מעבר למקום המקורי שהתקדש, אך דין 'מחנה' אינו חל אלא במקום המחנה עצמו. ולפי זה, לחדש יצא, שכל מה שאמר רב דגגין ועליות לא נתקדשו, הוא דווקא בנוגע לדין מקדש ('לא נתקדשו') ולא בנוגע לדין מחנה, ולכן גגין ועליות שבירושלים נתקדשו, דדין ירושלים הוא דין 'מחנה', דהיא מחנה ישראל. ואת מה שדנה הגמרא על אכילת פסח על גגות ירושלים, הסביר כהסבר האור שמח השני הנ"ל, שהכוונה היא לשתי חבורות שאוכלות על גג אחד, ואף ציין לדבריו.

ועוד ציין המנחת אברהם לגמרא הנ"ל (זבחים נו, א) שנראה ממנה שחומות העזרה נתקדשו מבלי להעמיד בבר שורא. ועוד כתב שדיני שילוח טמאים נובעים מדין 'מחנה' ולא מדין 'מקדש', ולכן לפי המתבאר, הם צריכים לחול גם בגגין ועליות. ולפי זה הסיק שכל מה שאמרה הגמרא בפסחים שגגין ועליות לא נתקדשו, אינו לעניין טומאה אלא רק לעניין אכילת קדשים, דכדי לאכול קדשים נדרשת חלות דין 'מקדש', ואין די בחלות דין 'מחנה' (ונראה שבשלב זה נוטה המנחת אברהם מהסבר האור שמח השני הנ"ל, וסולל דרך עצמאית ביישוב השגת הראב"ד בהל' בית הבחירה). לעומת זאת, בגמרא (זבחים שם) נאמר שקדשי קדשים נאכלים בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, אף שלעניין שילוח טמאים הלשכות אינן כעזרה. ומזה מוכח שאכילת קודשים אפשרית גם ללא דין 'מקדש', והיינו משום שלאכילה די בדין 'מחנה', ובשונה מהנחת הגמרא בפסחים. ומכיוון שנדחתה הנחת הגמרא בפסחים שלאכילה נדרש דין 'מקדש', ממילא נדחתה גם האמירה שגגין ועליות אינם ראויים לאכילת פסח וקדשים קלים, שהרי היא מבוססת על הנחה זו.

(מח). המנחת אברהם ציין לרש"י (פסחים פו, א ד"ה כי אמרה), לתוס' (יומא ו, ב ד"ה מביטו) ולראב"ד (תמיד כו, א ד"ה נרות). וכן מבואר ברדב"ז (הל' בית הבחירה ח, ז). ויעוין בזה בשער המלך (הל' בית הבחירה ו, ט).

והנה, הקשיים בהסבר האור שמח השני כבר התבארו לעיל. ולכאורה יש מספר קשיים אחרים שעולים מדברי המנחת אברהם. ראשית, לכאורה קשה להבין את הסברה שבמחילות חל דין 'מקדש' ולא דין 'מחנה', אך בגגין ועליות חל דין 'מחנה' ולא דין 'מקדש'. דממה נפשך, אם סברת החילוק במחילות היא שקדושה יכולה להתפשט יותר ממחנה, מדוע סברה זו אינה קיימת בגגין ועליות. ואם סברת החילוק בגגין ועליות היא שבקדושה אין לך אלא מה שקידשו מעיקרא, מדוע סברה זו אינה קיימת במחילות. ואולי יש לחלק ולומר שקדושה מתפשטת דרך פתח המחילות, ובוה רב גובריה דדין מקדש, ואילו בגגין ועליות הנושא אינו התפשטות דרך פתח אלא חלות עצמית במפלס הגבוה, ובוה רב גובריה דדין מחנה. אך לכאורה קצת צ"ע, הא גופא מנא לן. ובשלמא אם היה מבואר בגמרא שבגגין ועליות חל דין 'מחנה' ניחא, דאם קבלה נקבל, אך הדבר לא נאמר בגמרא.

שנית, בפתיחתו לדיני שילוח טמאים (הל' ביאת המקדש ג, א) התנסח הרמב"ם בלשון: 'מצות עשה לשלח כל הטמאים מן המקדש, שנאמר: וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש', וקצת קשה אפוא לומר ששילוח טמאים נובע מדין 'מחנה' ולא מדין 'מקדש', אחר שהרמב"ם בחדא מחתא מחתינהו לשתי הלשונות הללו בבואו ללמד את דיני שילוח טמאים. וגם התורה עצמה התנסחה בלשון 'מקדש' בנוגע לשילוח טמאים (ויקרא יב, ד): 'ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה'. וכנראה צריך לומר שכוונת התורה והרמב"ם לדין 'מחנה' שקיים במקדש, ולא לדין 'מקדש' שקיים במקדש. ומכל מקום, לכאורה יש בזה דוחק.

שלישית, בסוגיה בפסחים (פו, א) הקשו על האמירה שגגין ועליות לא נתקדשו מדיני תדירות הכניסה המותרת לעליית ההיכל:

תא שמע. אבא שאול אומר: עליית בית קדשי הקדשים חמורה מבית קדשי הקדשים, שבית קדשי הקדשים כהן גדול נכנס לו פעם אחת בשנה, ועליית בית קדשי הקדשים אין נכנסין לה אלא פעם אחת בשבוע, ואמרי לה: פעמים בשבוע, ואמרי לה: פעם אחת ביוכל, לידע מה היא צריכה.

לכאורה, לפי הבנת המנחת אברהם, היה אפשר לחלק בפשטות בין דין זה, הנובע מדין 'מחנה' שחל גם בגגין ועליות, ובין אכילה, שמצריכה גם דין 'מקדש' ולכן אינה חלה בגגין ועליות. דבפשטות נראה שיש לדמות את דין הכניסה לעליית בית קדשי הקדשים לדיני שילוח טמאים ולא לדיני אכילה.

רביעית, פשטות הלשון 'גגין ועליות לא נתקדשו' היא שלא התקדשו כלל, וקצת קשה להעמיס שהתקדשו לעניין טומאה ורק לאכילה לא התקדשו.

חמישית, בברייתא (שבועות יז, ב; וכע"ז בתוספתא כלים ב"ק א, יא) נאמר:

גגין הללו - אין אוכלין שם קדשי קדשים, ואין שוחטין שם קדשים קלים, וטמא שנכנס דרך גגין להיכל - פטור, שנאמר: ואל המקדש לא תבא, דרך ביאה אסרה תורה.

ולכאורה מבואר בזה שהקביעה שגגין ועליות לא נתקדשו תקפה גם בנוגע לשילוח טמאים ולדין 'מחנה', ולא רק בנוגע לאכילת קדשים ודין 'מקדש'. ואכן התוס' (ד"ה ואין שוחטים וד"ה

טמא) קישרו בין ברייתא זו ובין דברי רב בפסחים, והסבירו שהסיבה שהוא פטור על עצם כניסתו לגג ההיכל היא שגגין ועליות לא נתקדשו, ולא דין 'דרך ביאה' שמתייחס רק לכניסה להיכל עצמו. והפטור בנכנס דרך גגין הובא להלכה ברמב"ם (הל' ביאת המקדש ג, יט).



כג. אבן ישראל: הגמרא בזבחים נקטה שקדושת ההיכל עוברת לעזרה גם בגובה, וזה מכריח שגם החלונות ועובי החומה התקדשו, וכן גגין ועליות עד לגובה החומה

באבן ישראל (על הרמב"ם הל' בית הבחירה ו, ז) האריך טובא בביאור שיטת הרמב"ם. ודבריו מהווים איחוד והרחבה של שני הסברים שכבר נאמרו לעיל: האחד, הסבר המשכנות יעקב והמנחת חינוך ושיטתם שהסוגיה בזבחים נ"ו חלוקה על סוגיין בפסחים, דהא בזבחים הגמרא נוקטת בסתמא שהחלונות ועובי החומה כלפנים, ויש שם הכרח שמדובר בכל גווני ולא רק בבר שורא. השני, הסברו השני של המעשי למלך, שדין 'פתוח לקודש כקודש' מבוסס גם הוא על תפיסה שאינה עולה בקנה אחד עם קביעת הסוגיה בפסחים שגגין ועליות לא נתקדשו. האבן ישראל הזכיר את שני ההסברים הללו, אך התקשה בכל אחד מהם בפני עצמו, ולכן הוצרך להאריך ולהעמיד דרך מסועפת שההסברים הללו משתבצים בה כחלק מהמכלול. יש גם השקה מסוימת בין דרכו של היעירות דבש הנ"ל ובין דרכו של האבן ישראל, דגם האבן ישראל משתמש בהכרעת הרמב"ם שמקריבין אף על פי שאין בית כחוליה בהסבר מכלול שיטת הרמב"ם בנידונו, וכפי שיתבאר. ולהלן עיקר דברי האבן ישראל.

האבן ישראל הביא את ההסבר הראשון בשם המנחת חינוך, והקשה עליו שכעין מה שהוקשה לעיל על הסבר זה, שאם הרמב"ם ידע לחלק בין גגין ועליות שלא נתקדשו (כמבואר בפסחים) ובין החלונות ועובי החומה שכן נתקדשו (כמבואר בזבחים), לא ברור מדוע הגמרא בפסחים לא ידעה זאת, ונדחתה להעמיד בבר שורא, ומה מצדיק אפוא את נטייתו של הרמב"ם מדרכה של הגמרא. ובלשון האבן ישראל:

ודבריו צ"ע, דאם כן אמאי הוצרכו בגמ' דפסחים לתרוצי בבר שורא ולא תרצו כדס"ל להגמרא בזבחים דשאני חלונות ועובי החומה דדעתם היה בשעת קידוש לקדש אותם, וכל הגגות לא נתקדשו.

את הסבר המעשי למלך הביא האבן ישראל שלא בשמו, אלא שבשונה מהמעשי למלך, האבן ישראל לא יצא מהנחה שמקום הפתוח לקודש נידון כקודש בכל אופן, והוא הציב זאת כדבר שמצריך ברור וחקירה. ולאחר מכן הוא פשט זאת מהצורך ליישב בין שני דינים: האחד, 'הא דאמר רב יהודה אמר שמואל: שלמים ששחטן קודם שנפתחו דלתות ההיכל פסולין, שנאמר: 'ושחטו פתח אהל מועד'; בזמן שהוא פתוח, ולא בזמן שהוא נעול' (יומא סב, ב); והשני, ד'מקריבין אף על פי שאין בית' (שבועות טז, א ועוד), ולכאורה קשה, דאם אין בית, בוודאי שאין בית פתוח^(ט). בקושי זה כבר עמד הרשב"א (שבועות שם ד"ה הא) ותירץ:

מט). ויעוין בלבוש מרדכי (זבחים יב, ה) שתירץ: 'לשחוט בכור ולזרוק דמו בעי דווקא פתיחת דלתות ההיכל, והא דאמר הרמב"ם מקריבין כל הקרבנות אף על פי שאין בית, היינו שאם נשחט הבכור ונזרק דמו בעת שהיה הבית ופתיחת דלתותיו,

הא דאמר ר' יהושע שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית כו', איכא למידק דהא שחיטת קדשים צריכה פתיחת דלתות, וכדדרשינן 'אל פתח אהל מועד'¹ בזמן שהפתח פתוח ולא בזמן שהוא נעול. ויש לומר דהתם בזמן שהיה הבית קיים, דאיכא פתח ואיכא דלתות. ועל זה העיר האבן ישראל:

ולכאורה דבריו צ"ע מהא דאמרינן בובחים דף נ"ה ע"ב דשלמים ששחטן קודם שהעמידו את המשכן נמי פסולין, משום חסרון פתיחת דלתות ההיכל, הרי מבואר דאפילו ליכא היכל כלל איכא האי פסול וחסרון דפתיחת דלתות. וצ"ע. ונראה לומר דאין כונת הרשב"א דלא מעכב פתיחת דלתות ההיכל אלא במקום דאיכא היכל, אלא דס"ל לרשב"א דכל האי דינא דבעינן גבי שחיטת קדשים קלים פתיחת דלתות ההיכל הוא משום דבעינן לדין שחיטה בעזרה שיהיה בו גם קדושת היכל, וכשדלתות ההיכל סגורין חוצצין בפני קדושת ההיכל שלא יתערב בעזרה, וזהו יסוד דינא דבעינן דלתות ההיכל פתוחות, ולכן שפיר כתב הרשב"א דלפי"מ דקיי"ל מקריבין אף על פי שאין בית וקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, א"כ אדרבה בליכא היכל, וליכא מחיצות החוצצות על קדושת ההיכל, בודאי לא בעינן כלל דלתות ההיכל פתוחות, משא"כ מה שדנו בגמרא זבחים בקודם שהעמידו את המשכן הרי הקרקע לא היה קדוש כלל, וכל קדושתו היה על ידי עמידת המשכן בודאי שלמים ששחטן קודם שהעמידו את המשכן ליכא כלל קדושת היכל ובודאי הם פסולים וכמ"נ.

אחר שייסד האבן ישראל שיש צורך בקדושת היכל בעזרה, הוא הביא את האמור בגמרא (זבחים שם): 'לול קטן היה אחורי בית הכפורת גבוה שמונה אמות, כדי להכשיר את העזרה לאכילת קדשי קדשים ולשחיטת קדשים קלים', ולשיטתו הסיק מזה שקדושת ההיכל עוברת לעזרה גם כשנקודת החיבור ביניהן היא בגובה שמונה אמות. ומזה פשט את חקירתו הנ"ל, האם הדין שהפתח לקודש כקודש הוא רק בגובה הקרקע או שכל האוויר קדוש, דמהלול הקטן מוכח שהקדושה היא באוויר, ולכן התפשטותה אינה מוגבלת למפלס הקרקע אלא היא מתקיימת גם בגובה שמונה אמות.

ובזה תירץ האבן ישראל את קושייתו על המנחת חינוך. דהגמרא בפסחים סברה שהקדושה המתפשטת היא דווקא בגובה הקרקע ולא בכל האוויר, ולכן אי אפשר היה לומר שהחלונות ועובי החומה התקדשו מדין פתוח לקודש, והיה הכרח להעמיד בבר שורא. אך הגמרא בזבחים סברה שהקדושה המתפשטת היא קדושת אוויר, ולכן קיבלה בסבר פנים יפות את ההבנה הפשוטה שהחלונות ועובי החומה כלפנים, מבלי מגבלות.

ואחר כך נחרב הבית, מקריבין אימורין, דעל ההקטרה לא בעינן פתיחת דלתות ההיכל, אבל שחיטת וזריקת דם הבכור בעי דווקא פתיחת דלתות ההיכל. ולא זכר שר מדברי הרשב"א דלהלן. ולכאורה לא ברור כיצד מתיישבת הבנה זו עם ההקשר של דין מקריבין אף על פי שאין בית, שנאמר ביסודו על בוני בית שני (מגילה י, א; שבועות טז, א; זבחים סב, ב; שם קז, ב), והרי פשוט שבוני בית שני לא דנו על הקרבת אימוריו של בכור שנשחט ונזרק דמו לפני חורבן בית ראשון, אלא על קרבנות חדשים, ששחיתם וזריקת דמם נעשו בזמן שלא היה בית. וצ"ע. ויעוין עוד במאמרי: הקרבה בלא בית – זכות שהיא חובה, האוצר יח (אב תשע"ח) עמ' סז-עח.

1. בגמרא לפנינו הלשון היא כנ"ל: 'ושחטו פתח אהל מועד', והכוונה לפסוק (ויקרא ג, ב): 'וסמן ידו על ראש קרבנו ושחטו פתח אהל מועד וזרקו בני אהרן הכהנים את הדם על המזבח סביב'. מדברי הרשב"א נראה שעמד לפנינו נוסח שונה מעט ('אל פתח'), המכוון לפסוק אחר (וראה ויקרא א, ג; ד, ד; ויעוד). ואולי זו ט"ס.

ואת כל זה חיזק האבן ישראל מהכרעותיו השונות של הרמב"ם. דהרמב"ם (הל' בית הבחירה ה, טו) פסק שמקריבין אף על פי שאין בית, וכן פסק (הל' מעשה הקרבנות יח, יח) ששלמים ששחטן קודם שנפתחו דלתות העזרה פסולים. ובהכרח שהרמב"ם הבין כרשב"א הנ"ל, שעניינה של פתיחת הדלתות הוא הרחבת קדושת ההיכל, ואם כן מוכח שהרחבת קדושה מתקיימת גם באוויר ולא רק בקרקע, ובשונה מהנחת הגמרא בפסחים. ולכן השמיט הרמב"ם את ההעמדה בבר שורא.

על כל זה הקשה האבן ישראל מכך שסוף סוף, במקרה של גגין ועליות שגבוהים יותר מגובהן של חומות ירושלים, קיים פער גובה שלא מאפשר לראותם כפתוחים לירושלים. הוא תירץ זאת על פי דברי התוס' (שבועות טו, ב ד"ה דקדשה) שכתבו שקודם שהתקדשה ירושלים היו קדשים קלים נאכלים בכל הרואה את המקדש, ומזה הסיק האבן ישראל שגם גגות אלו ראויים לאכילת קדשים קלים, אם לא מדין היותם קדושים בקדושת ירושלים, אז מדין היותם רואים את המקדש. ובלשוננו:

גגין ועליות הגבוהות יותר מחומת ירושלים אף דלא נתקדשו, מכל מקום שפיר יכולין לאכול בה קדשים קלים ומעשר שני מדין כל הרואה [...] ולכן השמיט הרמב"ם האי דינא דגגין ועליות בירושלים, דכל מה דמבואר בפסחים דגם בירושלים לא נתקדשו גגין ועליות, הוא רק לסוגיא דפסחים דס"ל דפתוח לאויר עזרה לא מהני אלא דוקא בפתוח לקרקע עזרה, והוא הדין בירושלים בעינן דוקא פתוח לקרקע ירושלים. ואז אית לן נפקותא בגגין ועליות אפילו הנמוכות מחומת ירושלים, שאין יכולים לאכול שם מדין הרואה. מה שאין כן לפי מה דפסק הרמב"ם בסוגיא דזבחים, דגם פתוח לאויר עזרה מהני, ומשום דהאויר בעצמותו נתקדש, בודאי ס"ל דכל האי דינא דגגין ועליות לא נתקדשו לא נאמר כלל בירושלים.

עד כאן תורף דברי האבן ישראל.

והנה, לכאורה יש מספר קשיים בהסבר זה. ונראה שיש לחלק את הקשיים לשני חלקים: קשיים בהבנה בדברי הרשב"א בעניין פתח ההיכל, וקשיים נוספים.

לכאורה, יש מספר קשיים בהבנה בדברי הרשב"א שמהות הדין דפתיחת דלתות ההיכל היא המשכת קדושת ההיכל אל העזרה. ראשית, בגמרא אין זכר לצורך בקדושה, אלא רק לצורך בפתיחת דלתות ההיכל, ולא משמע שפתיחת הדלתות מחילה קדושה. שנית, לפי הבנת האבן ישראל יוצא שהקדושה באה והולכת כל אימת שהדלתות נפתחות או נסגרות, וזה לכאורה דחוק מאוד. ובנוגע ללשכות הפתוחות לקודש נאמר באופן גורף שדינן כקודש, והדבר לא הותנה בכך שדלתותיהן פתוחות^(א). שלישית, ההבנה שהעזרה צריכה להיות קדושה בקדושת ההיכל אינה ברורה: הרי מדובר בעזרה ולא בהיכל, ומהיכא תיתי להצריך בעזרה קדושה יתירה על קדושת העזרה הרגילה. רביעית, להלכה חטאת שנכנס דמה להיכל נפסלה, אלא אם הכניס את הדם בשוגג ולא הזה ממנו (רמב"ם הל' פסולי המוקדשין ב, טו-טז), ולפי הבנת האבן ישראל יוצא

נא). עצם קיומן של דלתות ללשכות מוזכר ברש"י (יומא יח, א ד"ה לר' יהודה), ולפי הרמב"ם (הל' מזוזה ה, א) המצריך דלת כדי שפתח יתחייב במזוזה, הדבר מוכח ממה שנימק (שם, ו) את הפטור ממזוזה בלשכות בכך שהן קודש, דאם לא היו להן דלתות הן היו נפטרות מטעם זה, ולא היה צורך בטעם דהיותן קודש, וגם לא היה ניתן לחייב את לשכת פלהדרין.

לכאורה שפסול זה אמור לחול בכל חטאת שנשחטה כשדלתות ההיכל היו פתוחות, וזה ודאי אינו. וצריך לומר שהפסול אינו מדין קדושת ההיכל אלא מדין ההיכל עצמו, אבל לכאורה יש בזה דוחק. וכעין זה צריך להידחק לכאורה בהבנת הדיונים על אכילת קדשי קדשים בהיכל (זבחים סג, א ורמב"ם הל' מעשה הקרבנות י, ג) ועל שלמים ששחטן בהיכל (זבחים שם ורמב"ם שם ה, ד). חמישית, לכאורה יש לדחות את ההוכחה מפסול שלמים ששחטן קודם שהעמיד את המשכן (בלשון הגמרא: 'קודם שיעמידו לויים את המשכן ולאחר שיפרקו לויים את המשכן'), דהתם מדובר במציאות שהמשכן קיים ורק לא הועמד או שכבר התפרק, ונראה שיש לחלק בפשטות בין זה ובין מציאות שבה הבית חרב לגמרי. דכל שקיימות דלתות היכל, יש לדאוג שהן תהיינה פתוחות, וזה לעיכובא, ואין זה דומה למציאות שבה אין כלל דלתות היכל. ובגמרא (מנחות צה, א) איכא למ"ד דאף כשאוהל מועד מקופל ונמצא בנסיעה, עדיין קיים פסול יוצא, ד'אע"פ שנסע, אהל מועד הוא'. אמנם נראה שדעה זו לא התקיימה שם למסקנה, אבל גם המימרה דשלמים ששחטן קודם שיעמידו לוויים את המשכן אינה בהכרח אליבא דהלכתא.

מלבד קשיים אלה, לכאורה יש קשיים נוספים בדברי האבן ישראל. ראשית, דברי הגמרא בעניין הלול לא הובאו בהלכה, ומעצם הדין דשלמים שנשחטו קודם שנפתחו דלתות ההיכל פסולים, נראה לכאורה שהלול שהיה בבית קדשי הקדשים לא מעלה ולא מוריד לעניין פסול זה. ואם כן, לכאורה זו דווקא ראייה לסתור, דחזונו שצריך דווקא פתח בגובה הקרקע והלול אינו מועיל. ועוד העיר הגרי"ז (זבחים שם ד"ה והנה) על קושי אחר שנוצר מדין הלול:

והנה קשה על סוגיא דידן מהא דאיתא ביומא סג ע"א שאם שחט בחוץ קודם שיפתחו דלתות ההיכל פטור משום דאינו מתקבל לפני דמחוסר פתיחת הדלתות, וצ"ע טובא דהא הלול שהיה אחורי בית הכפורת היה תמיד פתוח וכשר לשחוט שם כמבואר בסוגין דהוי פתח אהל מועד, וא"כ הא תמיד מתקבל הוא לפתח אהל מועד אף על פי שדלתות ההיכל נעולות, ואמאי פטור כששחט בחוץ.

שנית, לא ברור על מה מבוססת ההנחה שכל הגגות הגבוהים כלולים בדין הרואה וניתן לראות מהם את המקדש. לכאורה פשוט שאם בין אותו בית ובין המקדש נמצא מבנה גבוה יותר, המבנה הגבוה יסתיר את המקדש. והרי בגמרא (זבחים קיח, ב) הוגדר דין הרואה, ונאמר שם: 'ולא המפסיק בינו לבינו'. ויתירה מזו קשה, שלא מדובר רק בגגין אלא גם בעליות, ועלייה היא חדר סגור בקירות, ואין שום אפשרות להניח שלכל עלייה יש בהכרח חלון לכיוון המקדש. ומה שנאמר בדניאל (דניאל ו, יא): 'וכוין פתיחן לה בעליתה נגד ירושלם', אינו מידת כל אדם, ובוודאי שאינו מידת כל חדר וחדר בביתו של האדם²². ומלבד כל זאת, ההנחה שייתכן לראות את המקדש מכל מבנה גבוה בירושלים אינה פשוטה, ובפרט קשה להניח כן בחלקה הדרומי של ירושלים (המכונה כיום 'עיר דוד'), שבו גובה פני השטח יורד במדרון תלול, והפרשי הגובה מהמקדש מגיעים למאות מטרים, באופן שמצריך גובה עצום וחריג טובא כדי שיתאפשר לראות משם את המקדש.



(נב). אמנם, יעוין ברמב"ם (הל' תפילה ה, ו וש"ת מהד' בלאו סי' רטז), ואכמ"ל. ויעוין עוד בפמ"ג (א"א או"ח צ, ד).

ג. סיכום

סיכום הקשיים בדברי הרמב"ם

הקושי הראשון בדברי הרמב"ם הוא השמטת ההעמדה בבר שורא בהלכות בית הבחירה. לקושי זה מתווסף הקושי מהשמטת ההעמדה בבר שורא במקומות ובהקשרים נוספים שבהם חזר הרמב"ם על הקביעה שהחלונות ועובי החומה כלפנים. קושי שלישי הוא מהשמטת הדין דגגין ועליות לא נתקדשו בנוגע לקדושת ירושלים לאכילת קדשים קלים בכלל ופסח בפרט.



סיכום הסברי האחרונים והקשיים העיקריים שבהם

האחרונים כתבו הסברים רבים ביישוב את דברי הרמב"ם, ולהלן סיכום תמציתי של הנקודה המרכזית בכל אחד מההסברים, ושל הקשיים העיקריים שהתעוררו בכל הסבר.

א. **הכסף משנה** הציע ביישוב הקושי הראשון, שהרמב"ם סמך על קביעתו שגגין ועליות לא נתקדשו, וממילא דין החלונות ועובי החומה צריך להיות מועמד בבר שורא. אך הוא עצמו הציע הסבר זה כדחוק, ואחרונים נוספים הוסיפו והקשו מהשמטת בר שורא במקומות הנוספים.

ב. **הפרי חדש** הציע שהרמב"ם דחה את ההעמדה בבר שורא משום שראה בה שינוי דחיקא. והאחרונים הקשו שאם העמדה זו נאמרה בגמרא ללא הסתייגות, קשה לומר שהרמב"ם דחאה מסברתו.

ג. **היערות דבש** הציע שהרמב"ם דחה את ההעמדה בבר שורא משום שהיא מתבססת על הדעה הדחויה מההלכה שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא. אך לכאורה יש קשיים בקשירת הקשר בין שתי הסוגיות, וכן יש קשיים במה שהעמיד את דין החלונות ועובי החומה בחומת ההיכל עצמו ולא לחומות חיצוניות יותר.

ד. **הקדשי דוד** הציע שהסוגיה בפסחים מתבססת על הדעה הדחויה מההלכה שמקדשים את ירושלים בהליכה מבפנים לחומה, והרמב"ם דחאה משום שפסק שמקדשים מחוץ לחומה. לכאורה קשה על זה מכך שבגמרא וברמב"ם אין התייחסות לשאלה אם מקדשים מבפנים או מבחוץ.

ה. **המעשי למלך בהסברו הראשון** הציע שהסוגיה בפסחים מתבססת על הדעה הדחויה מההלכה שמקדשים את ירושלים 'באחת מכל אלו', דהיינו או בחלות תודה או בשיר או בדרכים נוספות, והרמב"ם פסק שמקדשים 'בכל אלו', וזה מביא לכך שכל עובי החומה כלול בקידוש. לכאורה קשה על זה מכך שהגמרא כורכת את דין החלונות ועובי החומה בדין גגין ועליות שנמצאים בתוככי ירושלים, וכן מסתימת הגמרא שלא רמזה על קשר בין הסוגיות.

ו. **המרכבת המשנה** הציע ש'בר שורא' אינו ממש במפלס הקרקע, אלא הכוונה לכל החומה מלבד הקצה העליון שלה. לכאורה אין להצעה זו סמך בדברי הרמב"ם עצמו, שהשמיט לגמרי את ההעמדה בבר שורא.

ז. הגר"א הציע שהרמב"ם לא גרס את הקושיה מהחלונות ועובי החומה ואת ההעמדה בבר שורא, אך העמדה זו מופיעה בכל עדי הנוסח שבידינו, ובכללם פירוש ר"ח, ולכאורה היא גם הכרחית להבנת הקשר בין הגמרא ובין המשנה.

ח. המשכנות יעקב וסיעתו הציעו שההעמדה בבר שורא נדחתה מפני סוגיה בזבחים שמשמע ממנה שליתא להעמדה זו, ואכן כך משמע מהסוגיה בזבחים. אך לכאורה קשה, שלפי זה היה על הרמב"ם לדחות גם את הקביעה שגגין ועליות שבעזרה לא נתקדשו, בעוד שהוא דווקא הביא קביעה זו להלכה. וכן קשה, שאין בסוגיה בזבחים כדי להסביר את השמטת דין גגין ועליות בדברי הרמב"ם בנוגע לקדושת ירושלים, אחר שבנוגע לקדושת העזרה כתב להדיא שלא נתקדשו. אמנם, המשכנות יעקב התייחס לזה, אך לכאורה יש קשיים בדבריו.

ט. המנחת חינוך הציע שהרמב"ם דחה את הדין דגגין ועליות שבירושלים לא נתקדשו מפני המשניות המחשיבות אילן שבירושלים כירושלים. אך לכאורה קשה, שהרי הרמב"ם פירש את המשניות הללו כמתייחסות למי שנמצא בתחת האילן ולא בראש האילן, ולפי זה אין מהן ראייה לנידון דגגין ועליות.

י. המגן גבורים הציע שבר שורא אינה העמדה במציאות מסוימת, אלא הסבר על הדרך והסיבה שהביאה לקידוש החלונות ועובי החומה בכל גובהם, אך לכאורה מפשטות הגמרא לא משמע כן, וגם בסברה יש קושי בהבנה שהחלטה מה לקדש ומה לא נבעה מסיבות צדדיות.

יא. האור שמח בהסברו הראשון הציע להעמיד את הקביעה שגגין ועליות לא נתקדשו בפסח בלבד, ולחלק בינו ובין שאר קדשים קלים, כאשר יסוד החילוק הוא שפסח אינו קרב בבמת יחיד בשעת היתר הבמות וקדשים קלים קרבים בבמת יחיד. אך לכאורה קשה לומר שהיתר הבמות נמשך בגגות ירושלים גם בזמן שנבנה הבית ונאסרו הבמות.

יב. האור שמח בהסברו השני הציע שרק בעזרה לא נתקדשו גגין ועליות, אך בירושלים הם כן התקדשו. ומה שנקטה הגמרא שבנוגע לפסח הם לא התקדשו, הכוונה לומר ששתי חבורות על גג אחד אינן חשובות כנפרדות אלא כמעורבות, אף שיש מחיצה ביניהן. אך קשה, דלכאורה לא נאמר בגמרא שמדובר בשתי חבורות, וגם לא מובן מדוע שהמחיצה תיפסל ולא תיחשב, רק בגלל היותה על גג.

יג. המעשי למלך בהסברו השני הציע שהדין דלשכות הפתוחות לקודש כקודש חל גם בגגין ועליות ובחלונות ועובי החומה, ובכך הוא דוחה מההלכה את ההעמדה בבר שורא. אולם, דין הפתוחות לקודש נאמר במשנה מפורשת, וקשה לומר שסוגיית הגמרא נדחתה להלכה מפני משנה שהובאה בתוך הסוגיה בניחותא.

יד. הצפנת פענח הציע שבר שורא היינו חומה בגובה מלא של ירושלים שכולה התקדשה, ולאפוקי חומה חיצונית אחרת שנבנתה במרחק רב ממנה. לכאורה, לפי הסבר זה קשה להבין את השייכות של בר שורא לסוגיית גגין ועליות, וכן עדיין קשה לכאורה שהרמב"ם השמיט ולא הביא את דין בר שורא.

טו. היריעות שלמה הציע שההעמדה בבר שורא נדחתה מפני העולה מסוגיית מהירושלמי שגגות ירושלים קודש, ודברי הבבלי לא נאמרו בנוגע לעזרה אלא רק בנוגע לירושלים, ולכן לאור

האמור בירושלמי לא נותר מה לקחת להלכה מדברי הבבלי. מלבד ההגהות בנוסח גמרא שנצרכות לפי הצעה זו, לכאורה הדבר קשה מדברי הרמב"ם המפורשים, שלפיהם דברי הבבלי מתייחסים גם לעזרה ולא רק לירושלים.

טז. האבן האזל הציע שבר שורא אינו בגובה הקרקע אלא במפלס ביניים בינו ובין גובה החומה. אך לכאורה גם להסבר זה היה על הרמב"ם להזכיר את בר שורא ולא להשמיטו, ובדומה לקושי בדברי מרכבת המשנה.

יז. העיר הקודש והמקדש הציע שהגמרא לא התחשבה באפשרות שהחומה תיפרץ ולכן נדחקה להעמיד בבר שורא, ואילו הרמב"ם כן התחשב. לכאורה קשה על זה דאם הגמרא לא התחשבה, הרמב"ם מניין לו, ובדומה לקושי על הפרי חדש.

יח. הגר"מ והגר"ד הציעו שהרמב"ם הבין בגמרא בפסחים שדווקא בעזרה גגין ועליות לא נתקדשו, ובירושלים הם התקדשו, וההבדל בין בית לגג קיים דווקא בפסח, שאסור להוציאו מן הבית. לפי זה, הלימוד מדברי רב לגגות ירושלים נובע מעיקרון משותף של החשבת או אי-החשבת הגג כמקום אחד עם הבית, אף שמדובר בדינים שונים. לכאורה קשה על זה מכך שהגמרא הקשתה על רב מהאפשרות לאכול על הגג, ולא מהאפשרות לעבור תוך כדי אכילה מהבית אל הגג, ולכאורה מוכח שלפי רב הגג אינו ראוי כלל לאכילה, ולא רק שמעבר אליו חשוב שינוי מקום.

יט. האגרות משה הציע להעמיד את כל הדיון על החלונות ועובי החומה דווקא בשיש חלל מתחתיהם. אך לכאורה מפשטות הגמרא וגם מההקשר בסוגיה לא נראה כן, וגם בהבנת האג"מ ברמב"ם יש קושי, דלכאורה לא מרווח לומר שבהל' בית הבחירה סמך הרמב"ם על דבריו בהל' קרבן פסח, והקושי גדל לאור זה שגם בהל' קרבן פסח הוא לא התייחס להדיא לדין החלונות.

כ. העבודת לוי הציע להבין שיש שני דינים של קדושה בירושלים וכן בעזרה, האחד תלוי בקידוש והשני חל מעצם היותה עיר המקדש. הדעה שגגין ועליות לא נתקדשו מצריכה ששני הדינים של הקדושה יתקיימו כדי שמקום יהיה ראוי לאכול בו קדשים קלים, והיא נדחית מפני הדעה שהלשכות שבעזרה ראיות לאכול בהן קדשי קדשים, אף שקיים בהם רק הדין הראשון. לכאורה קשה, כי מהמקורות השונים לא נראה שקיימים שני דינים, ואין קדושה עצמית ללא קידוש.

כא. האבי עזרי הציע שההעמדה בבר שורא מתייחסת ל'דין מקום' שבעזרה ולא לגגין ועליות שבירושלים, אך לכאורה מדברי הגמרא נראה שמדובר גם ובעיקר על ירושלים, ועל עצם קידוש הגגין והעליות, ולא על דין מקום.

כב. המנחת אברהם הציע שכשרות הלשכות הפתוחות לקודש לאכילת קדשי קדשים מלמדת שלאכילה אין צורך בדין 'מקדש' ודי בדין 'מחנה', וממילא הדבר מלמד כלל עקרוני, שלאכילה די בדין 'מחנה', ובכך נדחית קביעת רב דגגין ועליות לא נתקדשו, משום שרב סבר שנדרש דין 'מקדש'. לכאורה יש בזה קושי, דאין מקור לכך שגגין ועליות חשובים 'מחנה' ורק דין 'מקדש' חסר בהם. ומלשונות התורה והרמב"ם בנוגע לשילוח טמאים נראה שדין 'מקדש' ודין 'מחנה' כרוכים זה בזה.

כג. האבן ישראל הציע שדברי הגמרא נדחו מפני האמור במקום אחר בגמרא שהלול שהיה פתוח מההיכל לעזרה הכשיר שחיטה בכל העזרה, אף על פי שלא היה במפלס הקרקע. אך לכאורה נראה שדין הלול אינו מבוסס על החשבת העזרה כולה כקדושה בקדושת ההיכל, ולכן יש לחלק בינו ובין הנידון דידן.



חיבור הסבר המשכנות יעקב וסיעתו עם הסבר היריעות שלמה

והנה, מכל ההסברים, נראה שיש יתרון משמעותי להסברם של המשכנות יעקב וסיעתו. בהסבר זה יש יסוד מוצק של סוגיה בבבלי שסותרת באופן כמעט מפורש את ההעמדה בבר שורא. ועל גבי סתירה זו, ניתן להוסיף את מה שנאמר בחלק מההסברים האחרים, שההעמדה בבר שורא היא דחוקה. גם צירופם של הרדב"ז ואחרונים נוספים להסבר זה מחזק את כוחו. אלא שנותרו שני הקשיים בהסבר זה: האחד, מניין למד הרמב"ם לחלק בין עובי החומה שהתקדש בכל אופן ובין גגין ועליות שלא התקדשו, אחר שהגמרא בפסחים תלתה את הנידונים זה בזה; והשני, מדוע צמצם הרמב"ם את הדין שגגין ועליות לא נתקדשו רק לעזרה ולא לירושלים.

ואולי יש ליישב את הקשיים הללו.

ביישוב הקושי הראשון, אולי יש לומר שהרמב"ם הבין שמכיוון שאפושי פלוגתא לא מפשינן, לכן אין לדחות אלא את ההעמדה בבר שורא, ולא את הקביעה שגגין ועליות לא נתקדשו. ואף שהגמרא בפסחים הבינה שיש תלות בין גגין ועליות ובין החלונות ועובי החומה, הצורך שלא לאפושי פלוגתא גובר על כך, ומוביל להבנה שונה. ויש להוסיף שלא מצאנו בפסחים או במקום אחר מי שחלק להדיא על הקביעה שגגין ועליות שבעזרה לא נתקדשו.

וביישוב הקושי השני, אולי יש לומר שהרמב"ם סמך על דברי הירושלמי שציין היריעות שלמה, שמהם נראה שגגות ירושלים התקדשו. ובאמת גם להסבר היריעות שלמה יש יתרון משמעותי, שהוא מסמיך את דברי הרמב"ם על דברי הירושלמי המפורשים. וייתכן שהרמב"ם סבר שבמקום שבו הירושלמי לא נחלק אלא מוסיף דברים על הבבלי, יש לתת את משפט הבכורה להוספות אלה. דהקביעה שרבי חייא חלוק על רב לא נזכרה בבבלי, ואולי ניתן להבין שהרמב"ם סבר שאין בדברי הבבלי כדי לדחות את הקביעה הזו ואת האפשרות להתחשב בה להלכה. עם זאת, הרמב"ם קיבל להלכה את דברי רב בנוגע לגגות שבעזרה, מפני שבזה לא דיבר רבי חייא.

אם כך, אזי נמצא שהקביעה שגגין ועליות לא נתקדשו נותרה בתוקפה רק בנוגע לגגין ולא בנוגע לחלונות ועובי החומה (משכנות יעקב וסיעתו ע"פ הגמרא בזבחים), וגם בגגין היא נותרה רק בנוגע לעזרה ולא בנוגע לירושלים (יריעות שלמה ע"פ הירושלמי). וייתכן שבזה מיושבים דברי הרמב"ם.



אוצר חקר ועיון

בעניין דרשת טעמא דקרא ♦ דרך לימוד ההלכה ♦ כפיה על
המצוות ♦ שיעורי התורה לפי הקליר

הרב יוסף חיים פרל

ר"מ בישיבת 'תום ודעת'

בעניין דרשת טעמא דקרא

כתוב בתורה לגבי מצוות המלך (דברים יז, יז): "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו". ושנינו במשנה בסנהדרין בפרק שני (כא.): "לא ירבה לו נשים אלא שמנה עשרה, רבי יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהיו מסירות את ליבו, ר' שמעון אומר אפי' אחת מסירה את ליבו הרי זה לא ישאנה אם כן למה נאמר לא ירבה לו נשים דאפי' כאביגיל". ואמרי' בגמ': "בעלמא רבי יהודה לא דריש טעמא דקרא ושאני הכא דמפרש טעמא דקרא, מה טעם לא ירבה לו נשים, משום דלא יסור לבבו. ור' שמעון אמר לך מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא א"כ לכתוב קרא לא ירבה לו נשים ולישתוק ואנא אמינא מה טעם לא ירבה משום דלא יסור, לא יסור למה לי, אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה, אלא מה אני מקיים לא ירבה, דאפילו כאביגיל".



הסיבה שלא דורשים טעמא דקרא

הנה, נחלקו הראשונים האם ר' יהודה ור"ש הם רק מסבירים את דעת ת"ק, או שהם חולקים עליו ות"ק הוא דעה שלישית:

דעת בעלי התוס' היא כצד הראשון, שר"י ור"ש רק מסבירים את ת"ק (כן כתבו בעירובין מח. ד"ה ר' יהודה; פסחים פג. בד"ה ר"ש; שם קטז: בד"ה וחותם; מו"ק כד. בד"ה וחכמים. וכן הוא בתוס' רא"ש אצלנו) וכן משמע מרש"י בקידושין (סח: בד"ה "דדריש טעמא דקרא")^א.

אך היד רמ"ה סובר כצד השני, שת"ק הוא דעה שלישית, וכך כתב: "והכי פירושא דמתני', לא ירבה לו נשים, בין מוחזקות בכשרות כאביגיל בין שאינן מוחזקות, אלא שמונה עשרה... ר' יהודה אומר מרבה הוא לו, יותר משמונה עשרה, ובלבד שיהיו מוחזקות בכשרות כדי שלא יהיו מסירות את ליבו, שלא אסרה תורה להרבות אלא בנשים שאינן מוחזקות בכשרות ולא ברשעות שלפי רובן יסירו את ליבו. ר' שמעון אומר אפי' אחת ומסירה את ליבו, כלומר שאינה מוחזקת בכשרות ויש לחוש שמא תסיר את ליבו, הרי זה לא ישאנה, דהא כתיב 'לא יסור לבבו' לא יעשה דבר שגורם להסיר את ליבו. א"כ מה ת"ל לא ירבה לו נשים, אפי' כאביגיל, דכי כתיב לא ירבה לו לאו מטעמא דלא יסור את ליבו כתיב, אלא גזה"כ היא, א"כ הכי קאמר רחמנא אפי' כשרות דס"ד דאין מסירות את ליבו לא ירבה שאם הרבה סופן להסיר את ליבו". וכן נראה בדעת הר"ן^ב ובדעת הרמב"ם^ג.

(א). משום שהוא מזכיר שם רק את דעת חכמים ואת דעת ר' שמעון, ולא את דעת ר' יהודה.

(ב). כך נראה מדבריו בפירושו לר"ף על קידושין סח:; אמנם בחידושו בסנהדרין הוא מביא את שתי הדעות.

(ג). הרמב"ם אומר בפירושו למשנה שאין הלכה לא כר' יהודה ולא כר' שמעון, משמע שלדעתו הלכה כת"ק, א"כ ס"ל דיש ג' דעות.

יוצא א"כ שלפי בעלי התוס' אם הטעם כתוב במפורש בפסוק אז לכו"ע דורשים טעמא דקרא. לעומת זאת, לפי הרמ"ה, הרמב"ם והר"ן – ישנה דעה שאפי' כשהטעם כתוב במפורש בפסוק אנחנו לא נדרוש אותו. וצריך להבין מדוע שלא נדרוש את הטעם במקרה שהוא כתוב במפורש בפסוק. ונראה להסביר בדעתם שמה שלא דורשים טעמא דקרא אין זה משום שאנחנו לא יודעים אותו, אלא שמכיוון שהתורה כתבה את הדין בסתם ולא חילקה – גם אנחנו לא נחלק. כך נראה מדברי הריטב"א ביומא (מב: בד"ה ר' שמעון היא דדריש טעמא דקרא): "דאילו רבנן, אע"ג דדרשי טעמא דקרא בכל דוכתא, מכל מקום כל היכא דכתב רחמנא שום דין מוחלט לא מיבטלי מיניה מידי משום טעמא דקרא, אלא סבירא להו דלא פליג רחמנא". אמנם, נראה שבעלי התוס' חולקים על זה, וסוברים שמה שאנחנו לא דורשים טעמא דקרא הוא רק מפני שהטעם אינו מספיק ברור לנו⁶. ולכן במקום שהוא ברור לנו אז באמת נדרוש טעמא דקרא, ומשום כך כשהטעם כתוב במפורש בפסוק אז כן דורשים אותו.



ד. וכבר מצינו שאומרים 'לא פלוג' בדאורייתא (ראה ריטב"א גיטין פג: ור"ה ג., רשב"א ב"ב כט., וכן ביש"ש ב"ק פ"א ס"ס מז, מהרש"ם בדעת תורה הל' שחיטה סי' טו אות יז, נחל"ד ב"מ ד., וראה עוד בשד"ח כללים מערכת הלמ"ד סוף כלל צג). והנה כתב הגר"י ענגיל בספרו 'לקח טוב' (כלל ח אות יג): "אין שום סברא והבנה ללא פלוג זה זולת היותו מטעם סייג וגזירה". אמנם, נראה להטעים הדבר עפ"מ ש"כ הנצי"ב בהקדמתו לפירושו על השאלות (קדמת העמק השלישי, אות א): "כי מה האדם שיבא אחרי המלך את אשר כבר עשה... סכלות לבטל גוף אזהרה (במקרה שלא שייך טעמה) אחר שכבר יצא מפיו ית"ש אותה האזהרה ונבנתה התורה על זה החוק והמבטל את החוק מהרס את הבניין של התורה בכללו; כמו בניין האדם, שכל אבר יש לו סגולה וטעם לאיזה תכלית הוא נברא, מכל מקום אפי' בטל אותו תכלית מאיזה סיבה אי אפשר להסיר אותו האיבר ממקומו דבזה ישחית הגוף וצורתו אחר שכבר נעשה בניין האדם בזה הצורה; כך הוא בניין התורה שעל זה נבנה העולם וחוקות שמיים וארץ... ומעתה אפי' בהסיר תכלית איזו אזהרה מן הנמנע לבטלה, וכן כל משפטי התורה שיש להם טעם, הפרטים חוקים... אלא עיקר הדין נקבע משום אותו טעם ואחר אשר כבר גזרה תורה בדרך כלל נעשו הפרטים חוקים, ואין להתחכם ולבטל בסור הטעם." ובמילים אחרות: אנחנו מקיימים את כל התורה מצד עצמה ולא בגלל הטעמים, ולכן גם כשאין טעם אנחנו מקיימים, אלא שהטעמים רק עוזרים לנו לדעת את הדין ואת גדריו. וביתר חידוד: הטעמים הם לא הסיבות של דיני התורה, שהרי כל דיני התורה הם בעצם מצד עצמו ולא בגלל שום סיבה אחרת, כל טעמי התורה זה רק דברים שיוצאים ממילא מזה שאנחנו מקיימים את הדינים (כמו טעם של אוכל, שזה דבר שמרגישים מזה שאוכלים אך אין הוא הסיבה שבגללה אוכלים), ולכן כל מה שהם יכולים לעשות זה ללמד אותנו מה הדין בתור סימן אבל וודאי שלא בתור סיבה [הערת הרב רועי הכהן זק: וכך כתב מרן הרא"ה קוק במאמר טללי אורות].

ה. המשנה בגיטין (מח: אומרת שהניזקין גובין דמי נזקן בעידית מפני תיקון העולם, והסבירה הגמ' (מט:)) שאף שסוברת המשנה שזה מדאורייתא מ"מ כתבה שזה מפני תיקון העולם משום שהיא לפי ר' שמעון דדריש טעמא דקרא? וכתבו שם תוס' (בד"ה ור"ש היא): "לא פליגי אלא היכא דאיכא נפקותא", כלומר שכאשר לא מוציאים נפק"מ מהטעם גם חכמים יודו לר"ש [ומה שהגמרא אמרה ר' שמעון היא" נראה להסביר כמש"כ החזו"א (סנהדרין סימן כד אות יד בד"ה "ואפשר") "קים להו בגמ' דרבנן לא רגילי להזכיר טעמא בעסקם בהלכה"]. ולפי"ז נראה לחדד יותר, שגם לרבנן אנחנו יודעים את טעמא דקרא, אך מה שאנו לא דורשים זה משום שאולי יש עוד טעם. לכן כתבתי למעלה שטעמייהו דרבנן הוא משום שאין הטעם מספיק ברור ולא כתבתי שפשוט אין אנו יודעים אותו [והריטב"א בכלל לא צריך להגיע לזה כי לשיטתו גם רבנן דורשים טעמא דקרא (כמו שכתב מפורש) אלא שסוברים שלא פליג רחמנא].

וכן בברכות לג: תנן "האומר על קן ציפור יגיעו רחמיך... משתקין אותו", ופרש"י "האומר – בתפלתו", ודייק התו"ט: "דווקא בתפלה, שכשאומר בתפלה מחליט הדבר ולהכי משתקין אותו, משא"כ דרך דרש או פשט". הרי דס"ל דאפשר שיודעים את הטעם אלא שאין הוא מוחלט ויש עוד טעמים, ונראה דאזיל לשיטתו דס"ל כתוס'. אך הרמב"ם בפיה"מ כתב "משתקים אותו מפני שהוא תולה טעם זאת המצוה בחמלת הקב"ה על העוף ואין הדבר כך, שאלו היה מדרך רחמנות לא צוה לשחוט חיה או עוף כלל, אבל היא מצוה מקובלת אין לה טעם". ואזיל בזה לשיטתו דס"ל שאנחנו כן יודעים טעמא דקרא אלא שלא פלוג, ולכן הוצרך כאן לפרש שאין כאן טעם כלל אלא גזירה היא. [הערת הרב רועי הכהן זק: ובדעת הרמב"ם נשתברו בזה קולמוסין,

במקרה שהטעם פשוט

מובא בגמרא בב"מ (ז.) לגבי איסור "לא תחסום שור בדישו" (דברים כה, ד): "בעו מיניה מרב ששת: היתה אוכלת ומתרזת [שאכילת התבואה הייתה מזיקה למעיה] מהו, משום דמעלי לה הוא והא לא מעלי לה או דלמא דחזיא ומצטערא והא חזיא ומצטערא [כלומר, האם מה שהתורה אסרה לחסום את הבהמה מלאכול זה משום שטוב לבהמה לאכול את התבואה – וא"כ כאן שזה לא טוב לה אז יהיה מותר; או שמא מה שאסרה התורה לחסום את הבהמה זה משום שכאשר הבהמה רואה את האוכל ולא יכולה לאכול היא מצטערת – וא"כ גם כאן אפי' שהאוכל מזיק לה, סוף סוף הרי היא מצטערת ויהיה אסור לחסום אותה]. אמר להו רב ששת: תניתוה 'רבי שמעון בן יוחי אומר מביא כרשינים ותולה לה שהכרשינים יפות לה מן הכל' [מדובר בבבליא שם במקרה שמעיקר הדין אין איסור לחסום את הבהמה, כגון במקרה שדשה תבואה של תרומה ומעשר, אך מפני מראית העין חכמים חייבו לתת לה בסל תבואה מאותו המין שהיא דשה ע"מ שתוכל לאכול, ור"ש שם אומר שאין צריך דווקא מאותו המין מפני שכל הבעיה לתת לה ממין אחר היא משום שיש מינים פחות טובים לאכילה מאשר מה שהיא דשה, אך גם מותר לתת לה כרשינים כי זה האוכל שהכי טוב לבהמה] שמע מינה משום דמעלי לה הוא, שמע מינה".

וצריך להבין איך הגמרא כאן פוסקת דין עפ"י טעמא דקרא. התוס' רא"ש מתרץ שכאן גם חכמים ידרשו טעמא דקרא מפני שהטעם פשוט, שהאיסור הוא לטובת הבהמה, ובמקרה שזה טוב לבהמה, ודאי שיהיה מותר. ונראה שזהו רק לשיטתם שאמרנו לעיל, שכל מה שאנחנו לא דורשים טעמא דקרא הוא רק משום שהטעם לא מספיק ברור לנו, ולכן כאן שהטעם ברור אז אנחנו כן דורשים אותו; אבל לשיטת הרמ"ה, הרמב"ם, הריטב"א והר"ן אי אפשר לומר כן, שהרי מה שאנחנו לא דורשים טעמא דקרא זה לא מפני שהוא לא ברור לנו אלא משום שהתורה לא חילקה, וא"כ אפי' כשהטעם ברור לנו אין סיבה שנדרוש אותו [שהרי אפי' במקרה שהטעם כתוב מפורש בפס', שברור לנו הטעם, חכמים לא דורשים טעמא דקרא].

והיה נראה לומר בדעתם שאכן הגמ' כאן היא רק אליבא דר' שמעון שדורש טעמא דקרא, שהרי הגמ' כאן פושטת מדברי ר' שמעון (ולא ס"ל כתוס' כאן, שכתבו "ורבנן לא פליגי עליה במאי דמפרש טעמא משום דמעלי", והתוס' אכן אולו לשיטתם). ובאמת נראה שר' ששת פוסק כר' שמעון, שהרי מובא בקידושין (כ:): "בעא מיניה רב חנינא מר' ששת המוכר בית בבתי ערי חומה נגאל לחצאין או אינו נגאל לחצאין... א"ל ממדרשו של ר' שמעון נשמע שלוח וגואל וגואל לחצאין...", והגמרא שם הקשתה על ר' ששת מברייא שם שם להיפך ותירצה: "לא קשיא, הא ר' שמעון הא

שהרי במו"נ כתב שזו מחלוקת בחז"ל אם יש טעמים למצוות או לא והמשנה הזו כמ"ד שאין טעמים ואנן ס"ל כמ"ד השני! ויעיין בפרקים הראשונים של ספר תפארת ישראל למרנא המהר"ל.

ועפ"י אפשר להסביר מדוע הגמ' פעמים רבות כן דורשת טעמא דקרא, וכמש"כ הנודע ביהודה (אהע"ז קמא תשובה פ אות ח): "זה לא שייך בפלוגתא דר' שמעון ורבנן בטעמא דקרא כלל, שאם תמצא לומר שגם זה מקרי טעמא דקרא, אם כן בכל מקום דפריך בש"ס מה לדבר פלוני שכן כך וכך, תאמר שזה תלוי בפלוגתא דר' שמעון ורבנן, הא ודאי ליתא", שמפני שאנחנו יודעים לפחות טעם אחד עכ"פ אפשר עפ"י זה לדחות ק"ו או לימוד מבניין אב. ולריטב"א זה עוד יותר מובן, שהרי סובר שלכו"ע ידעין טעמא דקרא אלא שלרבנן לא דרשינן.

רבנן". ורש"י שם פירש שר' שמעון לשיטתו שדורש טעמא דקרא, א"כ יוצא שר' ששת סובר כר' שמעון¹. אך זה דוחק גדול, שא"כ צריך לומר לשיטתם או שהלכה כר' שמעון², או שהגמרא הזאת לא נפסקה להלכה. ובדעת הרמב"ם ודאי אי אפשר לומר כן, שהרי מצד אחד הוא פסק דלא כר' שמעון (בפיה"מ למשנה בסנהדרין) ומצד שני פסק את הגמ' בבבא מציעא הנ"ל (שכירות יג, ג).

הגדרת דין עפ"י טעמא דקרא

ואולי אפשר לומר כמש"כ הראב"ה (בתשובה תתקצ"א): "פעמים הסברא שקולה במקרא כדאמרי' (כתובות יח.) מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע... אפילו למאן דלא דריש טעמא דקרא כיוון שלא סתם המקרא ובמשמע אין [כופר] הכל, אבל בגד אלמנה משמע כל אלמנה אפילו עשירה ובוזה נחלקו תנאים (ב"מ קטו.)". כלומר במקום שפשט הפסוק לא סותר אנחנו כן דורשים טעמא דקרא. כמובן שלשיטת התוס' אי אפשר לומר כן, שהרי מה שאנחנו לא דורשים טעמא דקרא זה משום שהוא לא ברור לנו ואין זה משנה אם פשט הפסוק סותר את זה או לא (ואכן התוס' בכתובות שם לגבי שבועת מודה במקצת מסבירים אחרת מהראב"ה); אך לשיטת הריטב"א וסייעתו זה מובן, שהרי אנחנו יודעים כאן טעמא דקרא ומה שאיננו דורשים אותו זה רק מפני שהתורה לא חילקה ומשמע בכל עניין, אך במקום שלא משמע בכל עניין אין שום בעיה לפרש את הפסוק ולהגדיר את הדין עפ"י הטעם. ונראה שלזה כיוון בשו"ת משיב דבר³ (סימן עד) שכתב: "שהא ודאי אי אפשר לומר דהתורה אסרה לחסום אפי' היכא שהאכילה מזיק לה, דרכיה דרכי נועם כתיב, וא"כ בע"כ צריך למעט"⁴.

(1) וכן נראה גם ממה שאמר ר' ששת בסנהדרין נה: שגם בהמה הנרבעת לגוי נהרגת (כמו שכתוב בתורה לגבי בהמה הנרבעת לישראל), משום שהטעם שהתורה אמרה שבהמה הנרבעת לישראל הוא משום תקלה, וזה שייך גם בגוי. ועיין בספר פאר הלכה (לרב פרץ איוערבך זצ"ל, מגאוני גליצא שלפני כ 300 שנה) שכתב שהרמב"ם (מלכים ט, ו) באמת פסק שאינה נהרגת, נגד פשיטת ר' ששת, משום שלא דורשים טעמא דקרא.

(2) וכמש"כ בשדי חמד (כללים, מערכת ט' סוף כלל טו, בד"ה "וזאת להודיע"): "ראיתי בכמה ספרים שתופסים לעיקר דקיימא לן כר' שמעון דדריש טעמא דקרא ולא אסתעיא מילתא לרשום מי ומי הסוברים כן, אבל ברור אצלי שראיתי כן, ולכן אין לתמוה על איזה מחבר אם יסבור הכי".

(3) לר' יעקב חיים פליישמאן, תלמידו של בעל שו"ת 'יהודה יעלה', אב"ד במדינת הגר.

(4) כע"ז כתב הרב אשר וייס שליט"א (במנחת אשר פסחים סימן מט) ובוה הסביר גמרא בנדרים עג: אך יעויין בתוס' בנדה (מו: בד"ה כדרב) שמפרשים שם את הגמ' הזאת דלא כמנחת אשר הנ"ל. ולפי מה שנתבאר כאן מובן, שהרי באמת הסבר זה נכון רק אליבא דהריטב"א וסייעתו אך תוס' חולקים עליהם בזה.

(5) ועפ"י דברינו יובנו דברי הריטב"א בקידושין (נו: בד"ה גמ' ערלה מנ"ל), שכתב שאי אפשר לומר ששור בן פקועה הנסקל יהיה מותר באכילה (גם בלי הלימוד שאפילו "אם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה"), משום "דהא וודאי כי אמר רחמנא סקול יסקל השור, לאו משום קנסא דשור, אלא משום קנסא דבעלים נמי, הלכך ע"כ אסירה באכילה לעולם ואפילו בן פקועה, דאי לאו מאי קנסא איכא לבעלים, אלא ודאי שלכך אמרה תורה שישקל כדי שיהיה דינו כנבילה, ואפילו בן פקועה שאינו טעון שחיטה". שבפשוטו, דבריו מאוד תמוהים, היכי דרש' טעמא דקרא, אך עפ"י דברינו יובן היטב, שדורשים כאן רק בשביל להגיד מה הפשט בפסוק ולא בשביל להוציא או לחסר דין מהטעם [יש להעיר, שהריטב"א כתב זאת בשם רבו של רבו, שכידוע זהו הרמב"ן, רבו של הרא"ה, והרמב"ן הרי כתב בפירושו לתורה (בראשית ט, ה) "ואך דמכס לנפשותכם אדרוש מיד כל חיה

אדרשנו" - תמה אני אם הדרישה כמשמעה מיד החיה כמו מיד האדם להיות עונש בדבר ואין בחיה דעת שתענש או שתקבל שכר ואולי יהיה כן בענין דם האדם לבדו שכל החיה שתטרוף אותו תטרף כי גורת מלך היא וזה טעם 'סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו' ואיננו להעניש את בעליו בממון כי אפילו שור המדבר חייב מיתה (ב"ק מד:). וכבר הקשה כן בהערות של מה"ק. ואין לתרץ שהרמב"ן עצמו הסתפק בדבר שם, חדא משום שנראה שמה שהסתפק זה אם זו כוונת הפסוק "מיד כל חיה" אך לא אם זו טעם דין סקילת השור. ועוד, אפילו לא יהא אלא ספק מ"מ רואים שזה לא פשוט לן טעמא דקרא. ונראה שלכן דקדק וכתב הריטב"א "משום קנסא דבעלים נמי", שאמנם זה לא הטעם היחיד, ויש גם טעם של עונש לבעלים, אך מספיק שגם זה אחד מהטעמים כדי לומר פשט בפסוק]. ובאמת התו"ר שם תירץ אחרת מהריטב"א, ונראה דאזלו לשיטתייהו.

הרב דניאל אדר

גרעין תורני תורת החיים נצרת עלית

דרך לימוד ההלכה

בירור ההלכה אצל חכמי משנה ותלמוד * תוקף הכרעת התלמוד הבבלי לשיטת הרמב"ם * שיטת רב שרירא גאון בתוקף הכרעות התלמוד הבבלי * תוקף הסבוראים והגאונים לפי שיטת רב שרירא גאון והרמב"ם * תוקף הירושלמי לעומת הבבלי * דיון בשיטת הרי"ף * הסבר שיטת ראשוני אשכנז שנקטו פעמים רבות כהירושלמי * רבינו ישעיה די טראני כתב תשובה לאור זרוע וחלק עליו בנקודה זו ממש * שיטת רבינו תם בשאלה הנ"ל * נראה מדברי רבינו תם שהעיקר הוא המנהג ולא הוראת והכרעת התלמוד * דרך פסיקת ההלכה בעיני רבותינו הראשונים * מחלוקת מרן הבית יוסף והרמ"א ביחס לפסיקת ההלכה בזמננו * יש להעיר על הרמ"א על כך שנעלם ממרן הב"י כלל דהלכתא כבתראי * אין למצוא מקור לגישה המחפשת תקדימים הלכתיים מדברי הרמ"א * הגישה היותר נכונה בפסיקת ההלכה בזמן הזה

פתיחה

לפני כמה שנים שמעתי מחכם אחד, ידעוני וחובר חב"ר, שלדעתו בזה הזמן עסק ההלכה פשוט יותר מאשר היה בימים הקדמונים. והשווה בפני את לימוד ההלכה לעריכת דין. ומה פעלו של עורך הדין לפני שופטי הארץ במשפטי הגוים? למצוא תקדימים. ועל כן יש לעורכי הדין תכנת מחשב אשר בה יש את כל התקדימים המשפטיים (כעין פרויקט השו"ת להבדיל), ובה הם מקלידים את רצונותיהם בחיפוש, והנה באפם מוצאים הם את כל התקדימים המשפטיים, כי באפם הרגו איש. ואמר לי אותו חכם מחוכם, שכך יש לנו לנהוג בלימוד ההלכה, לחפש תקדימים של איזה פוסק שכתב בזה, והרי שלנו לפנינו ואין צורך להגות בתלמוד ובפוסקים, או לשקול במאזני שכלנו עם מי הצדק ומה יכשר ביושר העיון. העיקר למצוא תקדימים (ולדעתו בעיקר לקולא) בספרי הפוסקים על ידי תכנות ממוחשבות, ושער אשר נסגר קומה פתחהו, על ידי מציאת פוסק כל דהוא, שכתב להתיר דבר איזהו. ואף אם המצא ימצא פוסק אחד או רבים שאסרו, הלא איכא קמן את אותו פוסק שהתיר, ומסתמא היה חכם גדול ורב גבוריה, ונכתב בספר וכו'. וגם אם לא, לא יהיה אלא ספק, וכידוע ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, וספק דרבנן לקולא, ויש להניח שיש עוד איזה ספק לצרף, ואיכא גבן ספק ספיקא וניתן להקל בכל דבר.

ואני שמעתי ותרגז בטני, ואף שכוונתו בודאי לשמים, מ"מ אין אלו דברים המתקבלים. ולא צריכא למימר על ההשוואה של כוהנת לפונדקית, וכבר אמרו חז"ל אל תעש עצמך כעורכי הדיינין.

וכיוון שאנא שמעית זו הדעה הרעה מכמה חכמים בעיניהם, אמרתי שיש לשוב אל בירור יסודי ההלכה ומשם להוציא האבן הראשה.
וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.



בירור ההלכה אצל חכמי משנה ותלמוד

הנה, ברור הדבר שבירור ההלכה בעת היות בית הדין הגדול בחזקו ותקפו, היה שונה בתכלית, מאשר בירור ההלכה כיום. כפי שמבואר בתוספתא (חגיגה פ"ב ה"ט): אמ' ר' יוסי כתחלה לא היתה מחלוקת בישראל אלא בית דין של שבעים ואחד היה בלשכת הגזית ושאר בתי דינים של עשרים ושלשה היו בעיירות שבארץ ישראל שני בתי דינים של שלשה שלשה היו בירושלם אחד בהר הבית ואחד בחיל נצרך אחד מהן הולך אצל בית דין שבעירו אין בית דין בעירו הולך אצל בית דין הסמוך לעירו אם שמעו אמרו להן ואם לאו הוא ומופלא שבהן באין לבית דין שבהר הבית אם שמעו אמרו להן ואם לאו הוא ומופלא שבהן באין לבית דין שבחיל אם שמעו אמרו להן ואם לאו ואלו באין לבית דין שבלשכת הגזית אף על פי שהו של שבעים ואחד אין פחות מעשרים ושלשה וכו' נשאלה הלכה אם שמעו אמרו להם ואם לאו עומדין במנין אם רבו המטמאין טימאו רבו המטהרין טיהרו משם הלכה יוצא ורווחת בישראל ע"כ. וכן נשנתה ברייתא זו גם בבבלי בסנהדרין פח ע"ב. וגם רבינו הגדול הרמב"ם הביא ברייתא זו בחיבורו הגדול (ממרים פ"א ה"ד): כשהיה בית דין הגדול קיים לא היתה מחלוקת בישראל, אלא כל דין שנולד בו ספק לאחד מישראל שואל לבית דין שבעירו אם ידעו אמרו לו אם לאו הרי השואל עם אותו בית דין או עם שלוחיו עולין לירושלים ושואלין לבית דין שבהר הבית אם ידעו אמרו לו אם לאו הכל באין לבית דין שעל פתח העזרה, אם ידעו אמרו להן ואם לאו הכל באין ללשכת הגזית לבית דין הגדול ושואלין, אם היה הדבר שנולד בו הספק לכל, ידוע אצל בית דין הגדול בין מפי הקבלה בין מפי המדה שדנו בה אומרים מיד, אם לא היה הדבר ברור אצל בית דין הגדול דנין בו בשעתן ונושאים ונותנים בדבר עד שיסכימו כולן, או יעמדו למנין וילכו אחר הרוב ויאמרו לכל השואלים כך הלכה והולכין להן, משבטל בית דין הגדול רבתה מחלוקת בישראל זה מטמא ונותן טעם לדבריו וזה מטהר ונותן טעם לדבריו זה אוסר וזה מתיר. ע"כ.

ויש לשים לב לכמה הבדלים בין הברייתא לבין דברי הרמב"ם. זה יצא ראשונה, הברייתא חוזרת ואומרת 'שמעו', וברור ששמעו הכוונה לא רק שמעו 'פיזית' באוזניהם, אלא גם קבלו כך מהדורות הקודמים. כמו 'שמע ישראל' 'קבל והבן ישראל'. אולם, הרמב"ם לא כותב כך, אלא מדגיש בשורש י.ד.ע. 'אם ידעו' אם היה הדבר 'ידוע' וכו'. וניתן לומר את שבחו של משה ששינה, מפני שאם היה משתמש כלשון הברייתא בשורש ש.מ.ע, היה אפשר להבין שמדובר רק על קבלה גמורה איש מפי איש שכך הוא הדין, ולא על דין שנלמד ב"ג מידות. וכיוון שהיה פשוט להרמב"ם שבין דין שניתן בקבלה ובין דין שנלמד ב"ג מוכרע על פיהם של הסנהדרין, לכן שינה וכתב בשורש י.ד.ע. וזה ההבדל הראשון.

אשר על ידו השני, התוספתא לא כתבה שדנין בדבר ומכריעים, רק כתוב שם: שעומדים למניין. ולרמב"ם היה פשוט שעומדים למניין רק אחר ששמעו דברי המטהרים ודברי המטמאים, דברי המתירים ודברי האוסרים, דברי הפוטרים ודברי המחייבים, רק לאחר שמיעת כל אלו הטענות ניתן לעמוד למניין. וזהו דבר פשוט.

והטור השלישי, הבדל נוסף שיש בין הברייתא לבין הרמב"ם - הברייתא תולה את החסרון של התפצלות ההלכה בתלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן (ולפי נוסח הירושלמי שלא שמשו 'רביה' כל צרכן), ואילו הרמב"ם תולה זאת בביטול בית דין הגדול. ועל פניו בפשטות זהו הבדל גדול מאוד בשנים. שכן תלמידי שמאי והלל היו קצת פחות ממאה שנה קודם חרבן הבית, ובית הדין הגדול בטל 'מכמה שנים קודם חיבור התלמוד' כלשון הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה, ובפשטות משמע שלא בטל הרבה שנים קודם חיבור התלמוד, ובודאי בטל לאחר חיבור המשנה^(א), ועברו יותר משלוש מאות שנה לפחות בין תלמידי שמאי והלל, לבין ביטול בית הדין הגדול. וזה דבר שצריך ביאור.



ניסיון לבאר את ההבדל השלישי

ובדרך העיון נראה שיש כמה אפשרויות לבאר את ההבדל השלישי בין הברייתא לבין דברי הרמב"ם. אפשר לומר שיש כאן מעין מחלוקת במציאות, לדעת הרמב"ם נעשתה התורה כשתי תורות רק סמוך לזמנו של רבי יוחנן, ולדעת הברייתא סמוך לחרבן בזמן תלמידי שמאי והלל. אולם, זו אפשרות קשה, שכן כל מקורו של הרמב"ם הוא מן הברייתא הזו ומן הבבלי בסנהדרין, והתם איתא בהדיא שהקולר תלוי בצוואר תלמידי שמאי והלל^(ב). ואולי כוונת הרמב"ם היא שבזמן תלמידי שמאי והלל הוא הזמן שבטל מבחינת מסויימת בית דין הגדול. שכן איתא בשבת (טו ע"א), שארבעים שנה לפני חרבן הבית, שהוא בזמנם של תלמידי שמאי והלל, גלתה סנהדרין וישבה לה בחנויות וכבר בטלו ממנה דיני נפשות^(ג). אולם גם זה קשה, שכן מה הקשר בין ביטול דיני נפשות, לכך שנעשתה התורה כשתי תורות, ושתרבה המחלוקת. ועוד, גלות הסנהדרין היתה רק מ' שנה לפני חרבן, ותלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צרכן קדמו לזמן זה כמה עשרות שנים. ואולי אפשר לומר בצורה פשוטה יותר. גלוי וידוע לפני הרמב"ם ז"ל שלא בטל

(א). שאם לא כן היה תולה זאת הרמב"ם בחיבור המשנה ולא בחיבור התלמוד.

(ב). ע' בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה שביאר מה בדיוק היה חסרונם של תלמידי שמאי והלל. ונראה שבא לחלוק הרמב"ם על דעת רב שמואל בן חפני גאון, שכתב בכללי התלמוד אשר לו כפי הדעה אשר דחאה הרמב"ם שם (דברי רשב"ח הובאו בספרו של החוקר ירחמיאל ברודי, ציון עמ' 283).

(ג). יש מקום לעיין בסדר הזמנים בזה. שכן לפי סדר עולם רבה מלכות בית חשמונאי היתה קג שנים, ומלכות הורדוס (והנציבים) היתה ג"כ קג שנה עד חרבן (ועל כך כיוון הרמב"ם שכתב שחזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנה ואכמ"ל). ובשבת מבואר: הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה ע"כ. מבואר לפי זה שנשיאות הלל החלה לאחר שהחלה מלכות הורדוס בג' שנים. וכן כתבו התוספות (כתובות ז ע"ב ד"ה הורוה ב"ה): גבי הילני המלכה אף על גב דמבית חשמונאי היתה שהרי אם מונבו המלך היתה כדאמר ביומא (דף לו. ו)שם) ומלכות הורדוס מאה ושלש שנה בפני הבית והלל לא נהג נשיאותו עד שלש שנים לאחר מלכות הורדוס כדאמרין (שבת טו.) הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה וכי' ע"כ. וידוע שהורדוס מת ד' שנים לפני תחילת הספירה המקובלת אצל העמים. [ויעיין בדורות הראשונים שדן בכל זה].

בית דין הגדול בזמן שמאי והלל ותלמידיהם, כמו שכתב איהו גופיה בהקדמת משנה תורה. אולם כל התוקף של בית הדין הגדול מהבחינה ההלכתית, נעלם ברגע שיש לנו שתי סיעות שבעצם לא מקבלות את ההכרעה ההלכתית של בית הדין הגדול. המהות של תלמידי שמאי והלל שמחמתם נעשתה התורה כשתי תורות, לא היתה מחמת מציאות המחלוקת, שכן גם קודם להם היו מחלוקות. אך ההבדל הוא שלא היו מחלוקות שלא הוכרעו והתקבלו כמחלוקות לאורך דורות. מזמן 'בית' שמאי ו'בית' הלל והלאה, נוצרה מציאות שגדולי ישראל וחכמיהם לא מקבלים על עצמם את מרות בית הדין הגדול בהכרעות הלכתיות^(ד). וזה מה שמבואר במסכת עירובין (יג ע"ב): אמר רבי אבא אמר שמואל שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלהים חיים הן והלכה כבית הלל וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלהים חיים מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן מפני שנחזין ועלובין היו ושונין דבריהן ודברי בית שמאי ע"כ. ומן היום ההוא והלאה (שאוילי אף קדם לגלות הסנהדרין לחנויות), ההכרעה ההלכתית במחלוקות בכל דיני החיים, עברה מבית הדין הגדול לידי החכמים^(ה). שכן אף שיצאה בת קול, נראה שבית שמאי לא קבלו את הכרעתה. ולא נשאר לפני בית הדין הגדול כי אם הסמכויות הלאומיות, כשמירת המקדש, קביעת סדרי השנה בעיבור שנים וחדשים, ושמירת היוחסין^(ו). מ"מ לאחר חרבן המקדש, בעוונות שרבו^(ז), הסנהדרין שוב תופסת מקום נכבד ביבנה, ושם מתקן רבן יוחנן בן זכאי תקנות לזכר המקדש, ומחדשים את נוסח התפילה, ומתקנים קללה לנוצרים בתפילת שמו"ע, ואת סדר ליל הסדר, ועוד תקנות והכרעות רבות שרק בסנהדרין בשיא חזקה אפשר לקבל. וזמן זה לא האריך ימים, כששים וחמש שנה לאחר חרבן המקדש, עוררו ישראל את האהבה קודם שחפצה, ולאחר מרד בר כוכבא עברה הסנהדרין^(ח) אל ארץ גליל. וגם שם אנו מוצאים תקנות הנוגעות גם לחיי הפרט ולא רק לחיי הכלל, ויש כמה פעמים בתלמוד 'באושא התקינן'. ופארה ויקרה של הסנהדרין היתה על ידי חיבור המשנה על ידי נשיאה, רבינו הקדוש, רבי יהודה הנשיא. המשנה היא בעצם הספר המאסף את כל השמועות ההלכתיות שנמסרו ונאספו במשך הדורות בקבצים חיצוניים (ברייתות), ורבי יהודה הנשיא בירר את המובחרים שביניהם וקבעם בספרו. ואם כנים

(ד). בגמרא ביבמות (יד ע"א) מבואר שזהו משום שב"ה הו' רובא, אולם ב"ש סברי דאינהו הוו מחדדי טפי. והמחלוקת היתה האם המחודדים יותר צריכים להכנע להכרעת הרוב. ואולי קודם לזמן ב"ש וב"ה הרוב גם היו מחודדים, ולא היו כדוגמתן. אולם מאז זמנם (אולי בהשפעת דרכי לימוד ודגשים מסויימים בלימוד אצל רבותיהם) נתפרקה החבילה ולא היה הכרח שרובא דרבנן הוו מחדדי.

(ה). ויותר מדוייק יהיה לומר שבעצם המציאות של בית שמאי ובית הלל, נוצרה בעצם שיטה ההולכת בדרכים מסויימות ושיטה ההולכת בדרכים אחרות בלימוד. והמשותף ביניהם הוא מחויבותן לתורה שבעל פה ודמיון בדרכי הדרש. אולם תלמידי תלמידיהם של שמאי והלל כבר היו חלק מ'שיטה' 'בית', ההולכים בדרך שהורה הלל או שמאי ע"ה. ובאופן כללי ההולכים בשיטה אחת לא נהגו כמנהגי השיטה השניה (למעט מקומות ספורים).

(ו). שגם בזה הושג גבול הסנהדרין מחמת 'בית דין של כהנים' המובא כמה פעמים במשנה, ולא תמיד לשבחו.

(ז). וראיתי לאיזה חוקר אחד שכתב שבית שמאי היו מן הקנאים בירושלים, והם נפגעו בצורה הקשה ביותר מן הרומיים, ועל כן כל החכמים שהיו לאחר החרבן (למעט רבי טרפון ור"א בן הורקנוס) הם מתלמידי בית הלל. ולא-להים פתרונם. [ושיטה זו עתיקה במחקר ורבים מאוד מהחוקרים הלכו בדרך זו].

(ח). ואולי יש כמה הלכות שנשנו בזמן מרד בר כוכבא, עי' תוספתא סנהדרין פרק ב' ה"ו, ובבלי נדה ו ע"ב ובתוספות ד"ה בשפחתו של ר"ג. ועל פי זה יש ללמוד שבזמן מרד בר כוכבא גם חידשו את העבודה במקדש, והדברים עתיקים.

אנו בזה, ורואים את המשנה בתור הקובץ ההלכתי המסודר שקיבל את סמיכת הסנהדרין^ט, יוצא שעיקר הכח של לימוד התורה מעתה והלאה לא יתרכז בידיה של הסנהדרין שהמשיכה לפעול גם לאחר חיבור המשנה (ע' בסנהדרין לא ע"ב ושם מדובר על תחילת תקופת האמוראים, ובסנהדרין יב ע"א ושם איירי על אמצע תקופת האמוראים), אלא בידי החכמים העוסקים במשנה ובפירושה. ובכך רבי יהודה הנשיא, נשיא-הסנהדרין ופארה, בעצם במעשה ידיו להתפאר, נטל מהסנהדרין את כוחה ומסרה לחכמי ישראל, די בכל אתר ואתר. אין זה המקום לדון ביחס שבין ראשי הישיבות לסנהדרין, אולם ברור הדבר שכבר בדור שלאחר רבי, החכם הגדול בארץ ישראל אינו רבן גמליאל בנו של רבי שלא נזכרה דעה הלכתית ממנו בתלמוד, וגם לא רבי יהודה נשיא נכדו. אלא רבי יוחנן **ראש הישיבה** בטבריה בדור שלאחריו. הוא אשר נקבעה הלכה כמותו, אפילו מול גדולי חכמי בבל 'רב ושמואל'. וכללי ההלכה לא מתחשבים בו כלל, אלא בחכמים הבאים אחריו, רב, שמואל ורבי יוחנן. ולא צריכא למימר, שלאחר מכן^י כבר כח הסנהדרין הוה עמי ואזיל, ולא נותר בידה כי אם עיבור השנים והחדשים. וגם הוא יצא מרשות הסנהדרין אל החכמים על ידי קביעת הלוח על ידי הלל נשיאה, וכמו ששינונו במסכת ביצה (ד ע"ב): **והשתא ידיענין בקביעא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומי משום דשלחו מתם הוזהרו במנהג אבותיכם בידיכם זמנין דגזרו שמדא ואתי לאקלקולי ע"כ**. וברור הדבר שמימרא זו נאמרה לאחר זמן אביי ורבא, שכן בסוכה (דף מג ע"א) מבואר שבזמן רבין (שהוא בזמן אביי ורבא) אכתי לא הוו בקיאי בקיבועא דירחא. וכנראה הסתמא דגמרא במסכת ביצה, הוא מזמן רב אשי ורבינא דהוו לאחר הלל נשיאה. ועדיין נשאר פרסום החדשים וחישובם בידי חכמי ארץ ישראל, עוד מאות רבות בשנים, ואפשר לומר שהיה זה הדבר היחיד שנשאר בידי שרידי הסנהדרין. אולם גם כח זה ניטל מחכמי ארץ הצבי לקראת סוף תקופת הגאונים, על ידי רב סעדיה גאון^י וסיעת מרחמוה, בפולמוס הלוח.



מסירת התורה שבעל פה לאור מה שהתבאר

ועל פי ביאור זה שכתבתי, יוצא ברור שהמשנה היא תקפה וחזקה של התורה שבעל פה. וממילא התלמודים, הבבלי והירושלמי הם הביאור המוסמך ביותר והיחיד **הנמצא**, לחכמי המשנה, הסנהדרין והדורות הקודמים. ומעתה ברור הדבר למה חכמי בבל לא ראו שום צורך לשלוח לסנהדרין שבטבריא כל דיון שנתעורר להם, וכל פסק שפסקו. ואף גדולתו של רבי יוחנן

ט. אף שלא עסקה המשנה בכל הנושאים, כמו ציצית, תפילין, נוסח התפילה, הלכות חנוכה ועוד. מ"מ ברוב הנושאים המשנה אכן עסקה.

י. מחמת התנצרות האמפריה הרומית.

יא. ואולי יש עוד פירוש נוסף. הרמב"ם באחת מאגרותיו כתב של זכר את שמות החכמים בספרו בכדי שלא לתת מקום למינים לרדות שיאמרו מפי יחידים קבלתם, ואינו נכון שכן קבלתנו מפי אלפים ורבבות מפי אלפים ורבבות. ואם היה כותב כלשון הברייתא, היה נותן מקום למינים לרדות שתלמידי שמאי והלל הם אשר החלו את המציאות הרווחת של מחלוקות בתושב"ע. ואף שזה נגד שיטת הקראים, שכן ממילא מבואר שקודם לכן לא היתה מחלוקת. מ"מ הקראים בדרכם המשובשת היו יכולים 'ללמוד' שהמחלוקות החלו מפני שלחכמים שקדמו לתלמידי שמאי והלל לא היתה קבלה מסודרת, וכלל לא היתה תורה שבעל פה. והם (תלמידי שמאי והלל) אשר החלו את התורה שבעל פה ולכן התגלעו ביניהם מחלוקות. עפ"ל (וכך אומרים היום חלק מחוקרי האוניברסיטה עפר לפיהם). ולכן תלה זאת הרמב"ם בשבר כללי של ביטול בית דין הגדול.

על פני רב ושמואל, לא נבעה מחמת שכנותו לסנהדרין, אלא מחמת גדלותו בתורה, ואוירא דארץ ישראל מחכימא, ובפרט שעדיין לא נפיש שמדא באר"י באותם הזמנים. הטעם שלא שלחו לסנהדרין כל פסק ושאלה, משום שעיקר כוחה של הסנהדרין כבר מבואר במשנה וגדול חכמי הסנהדרין, הלוא הוא רבי, כבר סמך ידו החזקה על המשנה. וכל ביאור דיני התורה שבעל פה צריכים לסוב סביב המשנה. סביב המשנה יובאו מדרשי ההלכה והברייתות השייכות אליה. דיוני האמוראים וכללי ההלכה המובאים בעירובין (דף נה) נכונים בעיקר ביחס למשנה^(א). ובפרט לאחר שהסנהדרין נחלש כוחה מחמת רדיפות הרומיים (אשר קבלו את הנצרות בסוף המאה הרביעית), לא היה שייך לפנות אליה בשאלות, בעוד חכמי בבל עדיפים עשרת מונים מחמת חכמי ארץ ישראל. ועדיין היתה ארץ ישראל מוציאה חכמים גדולים, כדאיתא בכתובות (ע"ה ע"א) ובמנחות (מב ע"א). אולם גם הם היו למדים את עיקר תורתם בבבל (נכון הדבר בפרט לגבי הסוגיא במנחות).



ביאור שיטת הרמב"ם בתוקף התלמוד הבבלי לפי מה שהתבאר

והרמב"ם ז"ל בביאור תוקף התלמוד הבבלי כתב, אחר שהזכיר את שמות גדולי הדורות והחכמים כתב: כל אלו החכמים הנזכרים הם גדולי הדורות. מהם ראשי ישיבות ומהם ראשי גליות ומהם סנהדרי גדולה^(א). ועמהם בכל דור ודור אלפים ורבבות ששמעו מהם ועמהם. רבינא ורב אשי הם סוף חכמי התלמוד. ורב אשי הוא שחיבר התלמוד הבבלי בארץ שנער אחר שחיבר ר' יוחנן התלמוד הירושלמי בכמו מאה שנה^(ב). וענין שני התלמודים הוא פירוש דברי המשניות וביאור עמקותיהם ודברים שנתחדשו בכל בית דין ובית דין מימות רבינו הקדוש ועד חיבור התלמוד. ומשני התלמודים ומן התוספות ומספרא וספרי מכולם יתבאר האסור והמותר הטמא והטהור החיוב והפסול והכשר כמו שהעתיקו איש מפי איש משה רבינו מסיני: גם יתבאר מהם דברים שגזרו חכמים ונביאים שבכל דור ודור לעשות סייג לתורה כמו ששמעו ממשה בפירוש. שנאמר ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרתי. וכן יתבאר מהם המנהגות והתקנות שהתקינו או שנהגו בכל דור ודור כמו שראו בית דין של אותו הדור. לפי שאסור לסור מהם שנאמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. וכן משפטים ודינים פלאים שלא קיבלום ממשה ודנו בהם בית דין של אותו הדור במדות שהתורה נדרשת בהן. ופסקו אותם הזקנים וגמרו שהדין כך הוא. הכל חיבר רב אשי בתלמוד מימות משה ועד ימיו. וחברו חכמי המשנה חיבורים אחרים לפרש דברי התורה. רבי הושעיא תלמידו של רבינו הקדוש חיבר ביאור

(א). ובפרט בנידונים אשר לא נידונו במשנה כמו ציצית ותפילין, חנוכה, נוסח התפילה ועוד, שעיקר תקפם הוא מהתלמוד ואף מחכמי ישראל שאחריו.

(ג). כבר כאן אפשר להבחין שעיקר תקפה של הסנהדרין הגדולה ניטל ממנה גם בעיני הרמב"ם, שכן הוא לא מביאה אלא לבסוף, וגם זה רק בתור חלק מהחכמים המרכיבים את שלשלת הקבלה.

(ד). בזה יש להסתפק, שכן התלמוד הבבלי נחתם בשנת 500 ורבי יוחנן נפטר בערב בשנת 300. וכבר כתבו המפרשים שהכוונה לרבי יוחנן ותלמידיו. א"נ כדברי רש"י שרבי יוחנן נפטר בשנת תק"ץ לשטרות (278 לספירה הנצרית), ורב אשי נפטר בשנת תשל"ח לשטרות (426 לספירה הנצרית), ויש ביניהם 148 שנים (וסימנ"ך אם אין קמ"ח אין תורה). ושפיר יש לומר על כך בכמו מאה שנה, ולא נתכוון הרמב"ם לדייק ממש. ואף שבין זמנו של רבי יוחנן לרבינא יש יתר על מאתים שנה, הא לא תברא. שכן אפשר שהרמב"ם הבין שעיקר עריכת התלמוד נעשתה על ידי רב אשי, ועיקר חתימתו בימי בנו ובימי רבינא שאחריו, וע"י לקמן מ"ש בזה.

ספר בראשית. ורבי ישמעאל פירש מאלה שמות עד סוף התורה והוא הנקרא מכילתא. וכן ר' עקיבא חיבר מכילתא. וחכמים אחרים אחריהם חיברו מדרשות. והכל חובר קודם התלמוד הבבלי. ע"כ.

בשתי פסקאות אלו, מדגיש הרמב"ם שהצינור שהכל התנקז אליו במסירת התורה שבעל פה, היה התלמוד הבבלי בארץ שנער. לא לחינם מזכיר הרמב"ם שרב אשי חיבר את התלמוד הבבלי לאחר שכבר נחתם התלמוד הירושלמי. ושכל שאר החיבורים שחוברו לפרש את המשנה 'הכל חובר קודם התלמוד הבבלי', לא הזכיר זאת הרמב"ם לדיק. אלא בכוונת מכוון כתב כן, בכדי להודיעך (כדברי הרי"ף בסוף מסכת עירובין) שחכמי בבל הם אשר הגיעה עדיהם ההוראה מחכמי ארץ הצבי, והם אשר עסקו בתורה לאלפים ולרבבות (עי' ברכות יז ע"ב), והם אשר הכירו, מחמת היותם אחרונים, את דיוני הירושלמי (אי"ה נעסוק בכך בהמשך) וא"כ התלמוד הבבלי בתראה הוא, ולו משפט הבכורה.

והמשיך הרמב"ם: נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם, סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה. ושגזרו גזירות והתקינו התקנות והנהיגו מנהגות ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם. ואחר בית דין של רב אשי שחבר התלמוד וגמרו בימי בנו, נתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר^{טו} והגיעו לקצוות ואיים הרחוקים ורבתה קטטה בעולם ונשתבשו הדרכים בגייסות, ונתמעט תלמוד תורה ולא נכנסו ישראל לתלמוד בשיבותיהם אלפים ורבבות כמו שהיו מקודם אלא מתקבצים יחידים השרידים אשר ה' קורא בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה ועוסקין בתורה ומבינים בחיבורי החכמים כולם ויודעים מהם דרך המשפט היאך הוא. וכל בית דין שעמד אחר התלמוד בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני רחוק מושבותיהם ושבוש הדרכים. והיות בית דין של אותה המדינה יחידים ובית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור התלמוד. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת. ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגזרה בית דין אחר במדינתו. וכן אם למד אחד מהגאונים שדרך המשפט כך הוא ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בתלמוד, אין שומעין לראשון אלא למי שהדעת נוטה לדבריו בין ראשון בין אחרון: ע"כ. ומבואר בדברי רבינו משה שעיקר העיקרים נהיה 'דרך המשפט הכתוב בתלמוד' הוא אשר יכריע את המעשה אשר יעשון. וכל חכם גדול ככל שיהיה שאמר איזה דין או שפירש איזה פירוש אין שומעין אלא למי שהדעת נוטה לכך שדבריו מסכימים לכתוב בתלמוד. אף שהוא אחרון ולא ראשון. והמשיך הרמב"ם בהגדרת תוקף החיוב של התלמוד הבבלי: ודברים הללו בדינים גזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור הגמרא. אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי

טו). לא ברור מה גרס דווקא בזמן ההוא שנתפזרו ישראל פיזור יתר. שכן בארץ ישראל כבר שלטו הרומיים בדתם הנוצרית כמאה וחמישים שנה. ויהודים בספרד כבר היו בזמן התלמוד (כן מוכח ביבמות קטו ע"ב), ובצפון אפריקה היו יהודים עוד מזמן המשנה (ועוד לפני כן), שכן מרד התפוצות החל במרידתם של יהודי קריני אשר בלוב. ומסורת היא בידי יהודי ג'רבא שהם מזמן חרבן בית ראשון באיים הרחוקים, וכן מסורת דומה בידי אחינו בני תימן. וכל אלו קהילות ידועות. וכנראה הדגש של הרמב"ם הוא שהיה פיזור יתר. וצ"ב. אולם ברור הדבר שתיאור המציאות הוא כמו שכתב הרמב"ם, שלא נתכנסו ישראל לשיבותיהם לאלפים ולרבבות כמקודם. [והעירוני שיש קשר לגזירות הפרסים, כאמור להלן].

הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. הואיל וכל אותם הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל. ע"כ.



על פי דברי הרמב"ם יש להתלבט מהו עיקר תקפו של התלמוד הבבלי

והנה, אע"פ ששפתי הרמב"ם ברור מיללו, לכאורה יש מקום לעיין. על פניו לא ברור מהו תקפו של התלמוד. הרי אם החובה לשמוע בדיני התורה שבעל פה היא רק להכרעות בית הדין הגדול אשר נסמך איש מפי איש, הנה אין זה מתקיים בתלמוד הבבלי. וגם חכמי התלמוד לא היו בגדר ההלכתי של 'סנהדרין', ואם כן מניין מגיע החיוב לשמוע להם, ולכפות לעשות ככל אשר יורונו. בלשון אחרת, מהי עדיפות חכמי תלמוד על חכמי שו"ס, פרוכנס, אנדלוס או קהיר בתקופת הראשונים?

מלשון הרמב"ם ניתן ללמוד שיש כמה פרמטרים שהתקיימו בבית הדין של חכמי התלמוד, ולא התקיימו בבתי דינים שלאחריו:

- א. רבינא ורב אשי הם סוף חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה.
- ב. פשטו תקנותם וגזירותיהם בכל מקומות ישראל.
- ג. לימוד התורה בתקופת התלמוד היה בקיבוץ של אלפים ורבבות בסוגיות הלכתיות ובנושאים מוגדרים.
- ונבאר עתה בס"ד כל תנאי בפני עצמו:

א. רבינא ורב אשי הם סוף חכמי ישראל המעתיקים תושב"ע. הרמב"ם מבין שיש הבדל גדול בין הדורות שאחר רבינא ורב אשי, לבין הדורות שלפניהם. הרמב"ם מבין ששלשלת הקבלה בתורה שבעל פה לא נפסקה ולא נשתבשה רק עד ימיו של רב אשי, קרי, עד חיבור התלמוד. ורמז לכך אנו מוצאים באגרת רב שרירא גאון, שכתב (סי' קח): והויין שני שמד וצרות בסוף מלכות פרסיים ולא הוו יכלין למקבע פרקי ואתובי מתיבתא ומדבר מנהג גאונים עד בתר כמה שנין דאתו רבנן דילנא מפומבדיתא לסביבות נהרדעא למדינתא דפרוז שבור. ע"כ. ובדבריו רש"ג בסימן שקודם לכן אנו מוצאים שתקופת הסבוראים לא ארכה יותר מכתשעים עד מאה שנים. שכן רבינא שהוא סוף הוראה נפטר בשנת תתי"א (לשטרות), ורבנא סמא בריה דרבנא, שהוא כבר מרבנן סבוראי, שכיב בשנת תתט"ו, ורבינא מתחיל את סקירתו על תקופת הגאונים בשנת תת"ק לשטרות. לכל היותר כתשעים שנה עברו מתחילת ימי הסבוראים עד סופם^(טז). ובסוף מלכות פרסיים, לאחר ימי הסבוראים היה שמד וצרות, שגרמו לביטול לימוד התורה ובעצם להפסקת שלשלת הקבלה מימות משרע"ה. שכן רבנן סבוראי הגדולים נפטרו בתוך תקופה קצרה של כחמש עשרה שנה (משנת תתט"ו-תת"ל לשטרות). ולאחר מכן נשאר רק רב יוסף הסבורא ארבעים שנים, בערך עד אמצע המאה התשיעית (לשטרות), ואחריו תקופה לא ידועה שכיהנו רב

(טז). וישנם כאלו המגדילים את הטווח ואומרים שתקופת הסבוראים ארכה יתר על מאתיים שנה. אולם זו בדוא לאור דברי רב שרירא ומקורות נוספים. וכבר חלק על דבריהם החוקר ירחמיאל ברודי בכמה מקומות (ע' בספרו ציון בין הפרת לחדקל פרק ראשון עמ' 5 הערה 16). והלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות.

עינא ורב סימונא ורב רבאי מרוב (לשלשתם מאמרים בתלמוד^(י)). נמצא שיש לערך לפחות כעשרים שנים (ואולי יותר) של צרות שנתרגשו על ישראל ועל חכמי התורה בסוף מלכות פרסיים^(י). אפשר שזו הסיבה וזה הטעם לכך שרבינא ורב אשי (עם הסבוראים שבאו לאחריהם, אך במידה פחותה) הנהיגו 'סוף הוראה' לפי דעת הרמב"ם.

ב. פשטו תקנותם וגזרותם בכל ישראל. טעם זה, אף שיש מה לפלפל בו מבחינה היסטורית, שכן ברור הדבר שלא נתקבל התלמוד הבבלי כבר בשנת ת"ק (לספירה הנצרית), שהיא שנת פטירתו של רבינא. ובודאי שלא נתקבל על חכמי ארץ ישראל עד תקופה מאוחרת בזמן הגאונים. אולם מ"מ בעקבות פעילותם של הגאונים, נתפשט התלמוד הבבלי כספר פסיקה מרכזי גם באר"י, לאורך תקופת הגאונים, ובלעדיו לא ירים איש את ידו ואת רגלו. בסופו של דבר פשטו גזירותיו ותקנותיו של התלמוד בכל ישראל, וגם קהילות שהיו להם מנהגים שונים, נאלצו להסביר את מנהגייהם (לא פעם על ידי נתינת פרשנות מחודשת לדברי התלמוד) בכדי שיתאימו למעשה לתלמוד הבבלי.

ג. לימוד התורה בתקופת התלמוד היה בקיבוץ של אלפים ורבבות בסוגיות הלכתיות. אין לנו תיעוד של אופן לימוד התורה בישיבות בכל בזמן התלמוד. אולם אנו למדים מתוך קפלי התלמוד שכך היה. כמו שמבואר בברכות (יז ע"ב): אמר רב אשי בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו דקא חזו יקרא דאורייתא תרי זמני בשתא ולא קמגייר גיורא מינייהו ע"כ. ורש"י תולה זאת בירחי הכלה. אמת שרש"י מצמצם זאת רק להלכות החג באלול, והלכות פסח באדר. אולם בתקופת הגאונים אנו רואים שבירחי כלה היו לומדים נושאים מגוונים לפי סדר מסויים ורמת התלמידים.

מ"מ לפי שלושת ההגדרות הללו, יוצא ברור למה יש לחכמי התלמוד ולקובץ ההלכתי שיצא מתחת ידם תוקף של הכרעת בית הדין. מסירת התורה השמועות ודרכי ההכרעה בתורה שבעל פה, לא נפסקה עד זמנו של רבינא ורב אשי. וממילא כל ההכרעות ההלכתיות והמסורות הקדמוניות הגיעו עד לסוף חכמי תלמוד איש מפי איש^(י). ואפשר לומר שזה התנאי העיקרי, שכן בכדי שנוכל להמשיך את מסירת התורה שבעל פה אנו צריכים שיהיה קשר ישיר בין החכמים האחרונים שקבלו לאלו שלאחריהם, דאי לאו הכי לא נמצא את ידינו ואת רגלינו 'בבית המדרש'. התנאי השני בחשיבותו, הוא שעסקו בתורה לאלפים ורבבות, וזהו בעצם מחליף

(י). לגירסת רב שריא. בדפוסים שלפנינו מופיע בעיקר רב עינא. ורב סימונא הוחלף לעיתים ברב סמא, ואי אפשר לדעת אם הכוונה לרב סמא האמורא או לרב סימונא הסבורא.

(יח). הסיבה שאין אני מזכיר את חכמי ארץ הצבי, כיוון שהם כבר סבלו זה כמה מאות שנים משמד ורדיפות הנצרים. ובודאי לא יכלו להעמיד ישיבות ולנהוג במנהגי גאונות כלל וכלל. וליתר דיוק, אין לנו מידע מספיק לדעת את מצב לימוד התורה בא"י באותה עת.

(יט). אפשר לחזק טעם זה, עם מציאות המסורות ההלכתיות שבעל פה, ואין כתובות ואף רמוזות בתלמוד, הנמצאות אצל הגאונים. כמו 'חולדה ובור' [זו אינה מסורת הלכתית אלא מסורת על מעשה שהיה], לא תהלך אישה בשוק ובנה מהלך אחריה [כנ"ל], הא דר"ע דהוה חולה מסוכן ביום הכיפורים ולכן אכל [זו מסורת על מעשה שהיה שיש לה השלכה הלכתית], ועוד מסורות הלכתיות רבות המוזכרות בדברי הגאונים. וברור הדבר שהגאונים קבלו דינים ומסורות אלו במסורת מחכמי התלמוד אשר היו לפנייהם, ואף שלא נכתב בספר יש לזה תוקף. וברור שזה יכול היה להתקיים מכיוון שחכמי בכל שימרו במידה מסויימת רצף עם קבלת התורה של הדורות הקודמים. ואף שלא היה לזה תוקף של הוראה גמורה, מ"מ לעניין המסורות, יש לזה תוקף, ומצוי בפי הראשונים 'דברי הגאונים דברי קבלה הם'.

את מושב הסנהדרין בלשכת הגזית. וכבר מצאנו כעין זה ברמב"ם (הלכות ממרים פ"ב ה"ב): בית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג, אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין, היה גדול בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה, אינו יכול לבטל את דבריו, אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו אין האחרונים יכולין לבטל עד שיהיו גדולים מהם, והיאך יהיו גדולים מהם במנין? הואיל וכל בית דין ובית דין של שבעים ואחד הוא, זה מנין חכמי הדור שהסכימו וקבלו הדבר שאמרו בית דין הגדול ולא חלקו בו. ע"כ. דהיינו שיש חשיבות למניין חכמי הדור שנתנו דעתם לזה הדין, ויש חשיבות להסכמת וקבלתם. ובכן, כאשר אין בנמצא בין הדין הגדול כתיקנו, לא אלמן ישראל, אלא תוקף ההכרעה עובר לרוב חכמי ישראל. ולכן היתה חשיבות לכך שהדיונים בתלמוד הבבלי הנה הינם דיונים של אלפים ורבבות, שכן הוא בעצם מאגד את דעת רוב חכמי ישראל, שהם כבית הדין הגדול^(כ). ואף שאין זה בית דין ממש, מ"מ לא נתנה תורה למלאכי השרת, ואם נתבטל בית דין הגדול בזמן מן הזמנים, לא יתכן שלא תשאר שום סמכות מחייבת את כלל ישראל בענייני תורה שבעל פה. ודומה הדבר למה שהשיב הרמב"ם (בלאו סי' קנד): הואיל ויש מחלוקת גם במספר הפרשיות ובדבר הסתומות והפתוחות מהן ואין זה מחייב להשמיטן, והם כותבים אותם על פי הדעה המפורסמת. ע"כ. דהיינו אף שיש מחלוקת בעניין הפרשיות, ומחלוקת זו פוסלת את ספר התורה, עדיין לא נמנעים מלכתוב ספרי תורות כפי המפורסם. וה"ה בנ"ד, אף שאין זו בדיוק המציאות שציווה עליה ה' יתעלה 'לא תסור', מ"מ עושים כפי מה שאפשר. ואם כנים אנו בזה, יוכן מה שכתב הרמב"ם (הלכות סנהדרין פ"ד ה"א): נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים, אם כן למה היו החכמים מצטערין על הסמיכה כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל, לפי שישראל מפוזרין ואי אפשר שיסכימו כולן ואם היה שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן אלא דן דיני קנסות לכל שהרי נסמך מפי בית דין, והדבר צריך הכרע. ע"כ. וזה מפני שהסכימו כל החכמים שבארץ ישראל^(כא) לסמוך אדם אחד, הא קמן שישנה חשיבות גדולה מאוד למנין חכמי הדור שקיימו וקבלו והסכימו לדבר מן הדברים, ומניינא מילתא הוא. ואני בטרם אכלה לדבר, אומר שיש להעיר לגבי התנאי הנוסף 'שנתפשטו מעשיו בכל ישראל', לכאורה נראה שאף שהרמב"ם הדגיש תנאי זה בכמה ווריאציות, מ"מ אין זה תנאי עיקרי דווקא ביחס לתלמוד הבבלי. שכן גם לגבי בין דין הגדול, אם לא פשטה אחת מגזרותיו ותקנותיו מעיקרא, הרי היא בטלה. ואם פשטה ורק העם פקפקו בה, יש רשות לבית הדין לבטלה (ממרים פ"ב ה"ו-ז). אולם יש ללמוד מתנאי זה איפכא, שכיוון שתנאי זה שייך בחכמי התלמוד הבבלי, דהיינו כיוון שפשטו תקנותם וגזרותם בכל ישראל הרי תקנות וגזרות אלו

כ. ואף שהכרעת ההלכה בירושלמי היתה שונה, אכתי יש להעדיף את הבבלי, מכיוון שהוא בתראה והוא חובר לבסוף, וכדברי הר"ף.

כא. והטעם שתלה זאת בארץ ישראל, מפני שאין סנהדרין סומכין בחוצה לארץ, ולא מפני פחיתות חכמי חו"ל בתורה. ואפשר שאם גדולי החכמים נמצאים בחו"ל, ובארץ ישראל יש רק טלאים ולא תישיש בעלי קרניים, שלא יהיה אפשר לחדש הסמיכה, אא"כ יבואו חכמי חו"ל לארץ.

מחייבות, ממילא ברור דחשיבי כבית דין גדול^(כ). נמצאת למד, שאין המציאות של התפשטות תקנותם וגזרותם בכל ישראל, היא הגורמת לחיוב ללכת ע"פ חכמי התלמוד. אולם עצם זה שדברי חכמי התלמוד אחר שנתפשטו מחייבים, מראה על כך שיש להם כח של בית דין הגדול. שכן כל הדיון בבית דין שפשטו מעשיו ותקנותיו בכל ישראל, הוא דווקא בבית דין הגדול.



תוקף הכרעת התלמוד הבבלי לשיטת הרמב"ם

על פי האמור יוצא בס"ד, שתוקף הכרעת התלמוד הבבלי לדעת הרמב"ם, הוא כתוקף הכרעת בית דין הגדול, מפני שעדיהם הגיעה הקבלה איש מפי איש חכמים וזקנים ומפי חכמי הסנהדרין אשר ישבו בארץ ישראל. מכיוון שהם 'סוף' חכמי ישראל המעתיקים הקבלה, ממילא יש להם כח של בית הדין האחרון שעמד והלכתא כבטרא. וכיוון שעסקו בתורה יחד אליבא דהלכתא במעמד אלפים ורבבות, ממילא חשיבי שהסכימו על הדבר רוב מניין חכמי הדור. ומעין זה כתב מנ"ר שליט"א (טל חיים כללי הוראה סי' ג' תוקף התלמוד הבבלי), בדעת הרמב"ם, שלדעתו יש להכרעת הבבלי תוקף של בית הדין הגדול^(כז). ועל פי זה יוצא שאין כלל אפשרות לנהוג בקלות ראש בנוגע להכרעות הלכתיות, ולמצוא תקדימים וללכת על פיהם, שכן ע"פ שיטת הרמב"ם יש לבחון כל דבר האם הוא מתאים 'לדרך המשפט הכתובה בתלמוד'^(כח). ועי' בטל חיים (כללי הוראה עמ' קפז-רג) שדן במחלוקת הקובץ שיעורים והחזו"א, בדעת הרמב"ם לגבי תוקף הכרעת התלמוד הבבלי.



שיטת רב שרירא גאון בתוקף הכרעות התלמוד הבבלי

וכיוון דאתינן להכי, יש לעיין מעט בהבדלים שיש בין שיטת רש"ג לשיטת הרמב"ם בתוקף קבלת התלמוד הבבלי.

כידוע, רב שרירא גאון באגרתו לחכמי קירואן מפרט את תולדות התורה שבעל פה ומוסר מידע יקר מזהב ומפז על תולדות הישיבות בבבל. מדברי רב שרירא גאון (רבנן סבוראי סי' פב) נראה שתולה את חובה הציות לבית דין הגדול מכח חכמי הסנהדרין: וכיון שעלו עזרא וזרובבל מבבל והגולה עמם ובנו בית המקדש, והיו שם ראשי סנהדרין כגון שמעון הצדיק ואנטיגנוס

(כב). אולם תנאי זה אף שחשוב הוא, עדיין אינו 'המגדיר' את תקפו של התלמוד הבבלי. שכן הוא לא איירי אלא בגזרות ותקנות, אולם בכל הנוגע לשאר דינים דאורייתא, מכיוון שלחכמי התלמוד הבבלי הגיעה שלשלת הקבלה, והוא 'בתראה' וחכמיו שעסקו בתורה שבעל פה שקבלו מהדורות הקודמים היו רוב חכמי ישראל ועסקו בתורה לאלפים ורבבות, לכן בכל הגדרת דיני התורה שתקפם מדאורייתא, בכל מקרה היה עלינו לפסוק כהתלמוד הבבלי, אף אם לא היה פושט בכל ישראל (אולם אפשר שאם לא היו פושטים דבריו בכל ישראל, אפשר שהיה יותר תוקף לתלמוד הירושלמי ולשאר חיבורי חז"ל בדיני דאורייתא, ובעיקר לחומרא, אך זה אינו מוכרח).

(כג). ואף שיש לפלפל בכמה דיוקים שדייק מנ"ר התם, מ"מ בודאי שהאמת איתו, וכדכתבינן.

(כד). ואף שאנו אין יכולים להוציא דין ישירות מן התלמוד, כמו שכתב מרן הב"י בהקדמתו, ומרן הגרע"י בהקדמתו ליביע אומר, מ"מ ישנה חשיבות מכרעת 'לידיעת דרך הדין המובא בתלמוד' בכדי להכריע בדעה מן הדעות בין פוסקי האחרונים, שכן זה לא נפסק מאיתנו. ולא כאומרים שקבלנו הוראות המשנה ברורה ע"ה או מרן הגרע"י ואין לנו לפנות אל דרך העיון, ואכמ"ל.

איש שוכו ושאר אותן הזוגות ורובן מבבל היו עולי, והלל הזקן היה עולה עמהם^(כ) מבבל, ואעפ"כ היו מרביצין תורה הכא, והווי להו ראשי גלות מבית דוד, אבל ריש מתיבתא וסנהדרין לא הות בהון, דהדא מלתא הווי אמרין דלא הווי אלא מן המקום אשר יבחר יי. ע"כ. ומבואר שאף שהיו למדים תורה בבבל, עיקר לימוד התורה והוראתה לא היתה אלא בבית המקדש ובסנהדרין, שמשם יצאה תורה לכל ישראל, והיו בבבל מצפים להוראות הסנהדרין. כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. ומבאר שם רב שרירא גאון שעד פטירת רבי יהודה הנשיא לא היו 'ראשי ישיבות' בבבל. ולפי ההקשר שם ברור שעדיין קהילות בבל היו מתבטלות להוראות ארץ ישראל. וגם מחכמי בבל היו עולים לארץ ישראל ללמוד וללמד. ומצאנו את נתן הבבלי לומד ודן בארץ ישראל (ב"ב עג ע"א, שם קלא ע"א, גיטין סה ע"ב, וסוף הוריות) וכן רבי חייא ובניו שבבליים היו. ובאמת לא שמענו כמעט על חכמים בזמן המשנה שאינם לומדים ומלמדים בארץ ישראל (אף אם נולדו בחו"ל)^(כ). אולם ההתפלגות בין ארץ ישראל לבין בבל החלה לאחר דורו של רבי. ויש לשים לב לכך שרב שרירא גאון עובר בצורה מאוד חלקה מהסנהדרין, שהיא מהמקום אשר יבחר ה', לרבי, שהוא 'סנהדרין' אך לא במקום אשר יבחר ה', לראשי ישיבות ונשיאים, שכן נשיאי הסנהדרין הם בארץ ישראל. ומבואר מתוכו שלדעת רב שרירא גאון ראשי ישיבות בבל שווים בתקפם ובמעמדם ההלכתי^(כ), לנשיאי הסנהדרין. ואם כנים אנו בזה יוצא שרב שרירא והרמב"ם מסכימים לדעה אחת, ותקפו של התלמוד הבבלי הוא כתוקף בית הדין הגדול.

ומ"מ יש להעיר שלפי רש"ג רב אשי נפטר בשנת תשל"ח לשטרות, ועדיין לא 'אסתיים תלמודא' ולא הגיע זמן 'סוף הוראה', שכן 'רבינא ורב אשי' סוף הוראה^(כ), ועדיין לא הגיע זמנו של רבינא. שכן אחר רב אשי מסדר רש"ג כמה שמות של אמוראים שמלכו ונפטרו בין הזמן של רב אשי לבין הזמן שבו 'איסתיים תלמודא'^(כ), והזמן שבו הסתיים התלמוד מצויין בדברי רב שרירא גאון כך: ובארבע בשבא דהוא י"ג בכסלו דשנת תתי"א שכיב רבנא אבינא בריה דרב הונא דהוא רבינא והוא סוף הוראה. ע"כ. נמצא שיש בין פטירת רב אשי לפטירת רבינא ע"ג שנים. ורק לאחר אותו הדור החלו למלוך 'רבנן סבוראי'. ומני"ר בטל חיים (כללי הוראה עמ' לג' וקעג) כתב שיש מחלוקת בזה בין רב שרירא גאון לבין הרמב"ם וז"ל: ורב שרירא הולך בזה לשיטתו שסובר שחיתום התלמוד נעשה על ידי רב אשי ועל ידי רבינא שמלך חמישים שנה אחריו. ולא היה זה רבינא חברו של רב אשי. וכאמור בעמ' לג' לפי הרמב"ם מדובר בהכרח על רבינא שהיה בן דורו של רב אשי, דלא ייתכן לחתום את התלמוד על ידי שני מחברים שכל

(כ). "עמהם" לאו דוקא, שכן היה לאחר זמן שמעון הצדיק ביותר ממאתים שנה. אלא כוונת רב שרירא גאון היא שאפילו גדולי חכמי בבל היו עולים לארץ ישראל ומתבטלים לכח התורה המתגלה בסנהדרין, כדמפרש ואזיל.

(כ). יש להוציא מן הכלל הזה את רבי יהודה בן בתירא שהיה דר בנציבין, וכן את נחמיה איש בית דלי, שבבלי היה, שכן מצאו ר"ע בבבל, ואמר לו 'אתם יודעים שהמדינה הזו (בבל) משובשת בגיטות' ולכן לא היה יכול לבוא לאר"י ולהעיד בפני הסנהדרין על השמועה ששמע.

(כז). לעניין הוראת ההלכה ולא לעניין שעיר נשיא.

(כח). מני"ר בטל חיים כללי הוראה סי' ג', עמד על המושג 'הוראה' שחזר בדברי רש"ג (וה"ג בנו בתשובות) ביחס לחכמי התלמוד. ודייק שפיר שכוונתם להוראה כדוגמת המושג הוראה במסכת הוריות שמתייחס להוראות מחייבות של בית דין הגדול. (כט). ובזמנים אלו גם היו כמה שמדות ופרענויות שנתרגשו על יהודי וחכמי בבל כפי שמבואר שם. ואולי זה מה שנתן לבני הדור שאחר רב אשי עד רבינא השני, את הרצון לסיים את התלמוד. שכן כפי שרבי עשה כאשר בעיני רוחו ראה שהצרות מתגברות וישראל מתפורר, ולכן קבע את המשנה. כך ראו בני הדור שאחר רב אשי את הצורך האקוטי לסיים את התלמוד.

אחד בדור אחר. ונראה שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו וכו'. ע"כ. אולם אנכי בער ולא אדע מה מחלוקת מצא רבינו בין שני אדירי הלכנו, הרמב"ם ורב שרירא גאון. הלא הרמב"ם לא כתב אלא כן: נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם, סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה. ושגזרו גזירות והתקינו התקנות והנהיגו מנהגות ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם. ואחר בית דין של רב אשי שחבר התלמוד וגמרו בימי בנו ע"כ. ומבואר גם בהרמב"ם עצמו שלא נגמר התלמוד אלא בימי בנו של רב אשי, ולא בימי רב אשי עצמו^(ל). שכן רב טביומי, שהוא מר בר רב אשי נפטר בשנת תשע"ט לשטרות במוצאי יום הכיפורים (לפי אגרת רב שרירא גאון). נמצא שלא עברו בין שנותיו של מר בר רב אשי לחיתום התלמוד בימי רבינא יותר מל"ב שנים^(כ), וברור שזהו זמן מועט. וגם מה שהקשה רבינו שאי אפשר לחתום את אותו ספר על ידי שני מחברים שונים. פליאה והיא נשגבה ממני. מאן יימא לן שרבינא, שחתם את התלמוד, עשה בדיוק את מה שעשה רב אשי, ועל כן לומר שלא יתכן לחתום על ידי שני 'מחברים' שונים. הרי כבר בגמרא מפורש שרב אשי, מתוקף גדלותו בתורה ועוצם ידו בהנהגת היהודים ואריכות ימיו ושניו, וחזר עם תלמידיו על כל התלמוד פעמיים. וברור שבירור כזה יכול להחשב כעריכה ראשונית, ובימי רבינא נעשתה עריכה גמורה ובה 'איסתיים תלמודא'. ובפרט שגם הרמב"ם מודה שלא נגמר התלמוד אלא בימי בנו של רב אשי, וכבר אי אפשר לומר ששני המחברים כל אחד חיו בדור אחר. ועוד יש להעיר על דברי מני"ר, על כך שכתב שלא יתכן לחתום את התלמוד על ידי שני 'מחברים'. אולם על כך יש להעיר בצורה ברורה, שרבינא ורב אשי אינם 'מחברים' כלל ועיקר. הם לא חיברו את התלמוד ולא כתבוהו. שכן כפי שהאריך רב שרירא גאון, הם כבר קבלו תלמוד מסויים מהדורות הקודמים, וכל עבודתם היתה לקבוע את ההלכה בתלמוד להכריע בדיונים ולקבוע תקנות והוראות. וממילא אין מקום להקשות איך 'שני מחברים' כותבים בדורות אחרים חיבור אחד ו'לא ייתכן ששני אנשים יכתבו את אותו חיבור מראשיתו כשהם חיים בדורות שונים' כלשון מני"ר שם. ועל פי מאי דכתבי אין זו קושיא כלל, שלא היה עליהם לכתוב את התלמוד אלא רק לסיים את המסקנות הסופיות^(כז). ועוד יש להוסיף שאם נקבל את הדיוק ש'בית דינו' של רב אשי הוא זה ש'גמר את התלמוד' נמצא דשפיר יש לומר שהרמב"ם ורב שרירא מסכימים לחלוטין. דאפשר שחברי בית דינו ובית מדרשו של רב אשי האריכו ימים אחריו, וכשבעים שנה אחריו נסתים התלמוד. ואל תתמה ותאמר היכי שבבעים שנה יחשב הדבר כבימי 'בנו'? שכן כבר היה לעולמים, בין גאונות רב סעדיה גאון לבין

(ל). ואם נדייק קצת נאמר עוד יותר, שכן הרמב"ם כתב 'בית דין של רב אשי שחבר התלמוד' ושפיר אפשר להבין שבית דינו של רב אשי הוא זה שהמשיך בחיבור התלמוד לאחר פטירת רב אשי, וגמרו בימי בנו של רב אשי.

(לא). וזה דווקא אם נאמר שהתלמוד נחתם ביום פטירת רבינא. אולם אם נאמר שנחתם קצת לפני כן (כמו שקצת משמע בדברי רש"י ג' ס' קו: ובשנת תשפ"א אתסרו כל בי כנשתא דבבל ואתנקיטו בני יהודאי לאמגושי. ובשנת תשפ"ז שכיב רב סמא בריה דרבא. ובתריה מלך רב יוסי ובימייה סוף הוראה ואסתיים תלמודא. ע"כ. דהיינו בימיו של רב יוסי שמלך בזמנו של רבינא הסתיים התלמוד, ולאו דווקא בסוף זמנו של רבינא). ואם כן נמצא שיש לכל הפחות 9 שנים בין זמנו של מר בר רב אשי לזמנו של רבינא, ולכל היותר לב שנים. ובין כך ובין כך שפיר יש לומר שהסתיים התלמוד בימי בנו של רב אשי.

(לב). ואף אם נאמר שלדעת הרמב"ם התלמוד 'נכתב' בזמן רבינא, דבר שאינו מוכרח, שכן לא נקט הרמב"ם בהדיא לשון 'כתיבה' אלא בחיבור המשנה. אולם גם אם נאמר כן, מ"מ אין הכרח שהכתיבה היתה כתיבה סופית בימי רב אשי, ונכתב שוב בימי רבינא. אפשר שנכתב בימי רב אשי כתיבה כמעט סופית (כמו שנוקטים מחברי ספרים וכותבים 'מוגה פנימי לא להפצה' ורק לאחר התבררות נוספת של הדיונים והמסקנות מוציאים זאת לאור עולם).

גאונות בנו רבי דוסא עברו 71 שנים. ורבי דוסא זה היה גאון סורא לאחר רב שמואל בר חפני ולאחר פטירת רב האי^{לג}. נמצא אם כן, שאין כלל מחלוקת בין הרמב"ם לרב שרירא גאון, לגבי תקופת חתימת התלמוד, ולא נחתם התלמוד אלא בימי רב טביומי ורבינא, שהוא בסביבות שנת 500 למניין הנצרים.



תוקף הסבוראים והגאונים לפי שיטת רב שרירא גאון והרמב"ם

ולפי סדר הדברים המובא באגרת רב שרירא גאון, נראה ברור שהסבוראים שבאו אחר האמוראים, אף שלא היה להם תוקף של הוראה כמו לאמוראים שבאו לפניהם (למרות שהסבוראים רובם, אם לא כולם, היו תלמידי אחרוני האמוראים) מתוקף דברי שמואל ירחינאה, מ"מ הוסיפו כמה סברות וכמה דינים שנקבעו בתלמוד. ועוד יש צד לחבר בין הסבוראים לאמוראים, הוא מה שכתב רב שרירא באגרתו לאחר שתיאר את תקופת הסבוראים: והיין שני שמד וצרות בסוף מלכות פרסיים ולא הו' יכלין למקבע פרקי ואתובי מתיבתא ומדבר מנהג גאונים עד בתר כמה שנין דאתו רבנן דילנא מפומבדיתא לסביבות נהרדעא למדינתא דפרוז שבור. ע"כ. ונראה שהיו 'שני סבבים' של גזרות ושמדות. האחד, בין ימי רב אשי לימי רבינא, ושמדות אלה הן אשר הביאו את חכמי התלמוד האחרונים 'לסיים את התלמוד'. ושמדות אלו השניים הם אשר הפסיקו בין ימי הסבוראים לתקופת הגאונים. ולפי מה שלמדנו הרמב"ם שרבינא ורב אשי הם סוף הוראה, מכיוון שעדיהם הגיעה שלשלת הקבלה בתורה שבעל פה, לכאורה אפשר לומר כן גם על הסבוראים. ובדעת רב שרירא נראה שלסבוראים יש תוקף כמעט כמו לחכמי התלמוד בכל הנוגע לפסיקת ההלכה, שכן כתב רב שרירא 'וכל מאי דהוה תלי וקאי פרשוה'. וקבעו בתלמוד כמה סוגיות. אולם כיוון שהסבוראים 'שכיבו בשנים מועטות' וזמנם לא עלה על 95 שנה לכל היותר, ומימרות מזער בתלמוד הבבלי מיוחסות להם בשמותיהם, לכן אין השפעתם רבה על הוראת ותוקף התלמוד לכל רחבו. ואם כנים אנו בזה אפשר גם להסביר מדוע הרמב"ם לא התייחס אליהם כשסקר את השתלשלות התושב"ע. שכיוון שזמנם היה מועט ולא קבעו הרבה הלכות בתלמוד, לא זכרם בפני עצמם. אף שלעניין הלכה הביא הרמב"ם את דבריהם (הלכות תפילין מזוזה וס"ת פ"ו ה"ה, וכן ע"פ גרסת ר"ח בסנהדרין מג ע"א ובמשנ"ת הל' סנהדרין פ"ג ה"ג, והלכות תפילה פ"ב הלכה יז והרי"ף מזכיר בפירוש שהלכה זו מקורה ברבנן סבוראי). ואין לומר שהרמב"ם לא ידע מאגרת רב שרירא גאון ומקומם של רבנן סבוראי, שכן אנשי קירואן לפני זמנו של הרמב"ם כבר מכירים אותם ויודעים על קיומם כדבר פשוט, רק שלא ידעו היאך נסדרו. והם גם מוזכרים על ידי הגאונים בכמה וכמה תשובות גאונים. והרמב"ם פסקם להלכה. ואף הרמב"ם עצמו מזכירם בשמם ממש וז"ל (פירוש המשנה זבים פ"ד ה"ו): אלא היא הגהה מפירוש רבנן סבוראי וכתבוה המעתיקים בתוך הדברים ולא העירו על כך, ע"כ (ודחה פירושם שם). אלא ודאי שהרמב"ם ושאר קדושים עמו ידעו על רבנן סבוראי, והכירם וידעו את פסקיהם ואת אמרותיהם, וידעו גם להבדיל בין דברי האמוראים בתוך הגמרא לבין דברי הסבוראים. ויש לשים לב שבשונה מפסקי

(לג). דהיינו לאחר סיום תקופת הגאונים 'הרשמית'. יש להעיר שישנה מחלוקת בזהות אותו רבינא, אולם אין לזה כ"כ נפקא מינה.

הגאונים ומפירושיהם שהרמב"ם מבחין בפירוש על ידי כתיבת 'אמרו הגאונים' 'פירשו הגאונים' 'תיקנו הגאונים' וכיו"ב, בכל ההלכות שמקורן ברבנן סבוראי אין הרמב"ם מקדים דבר וחצי דבר, אלא מביא הלכה זו בסתם, כמנהגו בכל הלכה שמקורה בדברי חז"ל. ומזה יש ללמוד שהרמב"ם ראה את תקפם כדבר מחייב כמעט כמו לדברי חז"ל, שלא כמו שראה בגאונים. אך עי' רי"ף ברכות (יג ע"ב) ורמב"ם הל' תפילה (פ"י הט"ז). אולם יש לדחות.

ועל כן נראה שגם ביחס לרבנן סבוראי אין מחלוקת בין הרמב"ם לרב שרירא גאון בתקפם. שעל פי רוב אין להם תוקף כמו לחכמי תלמוד, אך לכל מיני דיוקים והלכות שכן כתבו, יש להם תוקף כמעט כמו לשאר דברי התלמוד. ורק מחמת מיעוט כתיבהם ופסקיהם בתוך דברי התלמוד, ומיעוט שנות מלכותם, והעובדה ששנות מלכותם היו רצופות בשמדות וחוסר יציבות מצד מלכי פרס, על כן לא באו מדבריהם להלכה אלא מעט.

ואם כנים אנו בזה, יוצא שהתוקף ההלכתי שזכה לו התלמוד הבבלי לא מתייחס 'רק' עד רב אשי ורבינא, אלא גם לכל דברי הסבוראים. דהיינו כל מי שלפני תקופת רב אשי ורבינא שהובאו דבריו בתלמוד ונפסקה הלכה כמותו (בין בהדיא בין אם על ידי כללי ההלכה), יש לו תוקף של 'הוראה' גמורה וכהוראת בית דין הגדול. ומי שבא אחריהם, אף שאין לו תוקף של הוראה, מ"מ כיוון שהיה רצף בין ימי האמוראים לסבוראים וקבלו מהם תורה, יש לפסקי הלכותיהם תוקף מחייב. ולא זכרם בהדיא הרמב"ם מחמת מיעוט דבריהם ופסקיהם.

ונותר לדון בתקפם של הגאונים לפי האמור. בין הסבוראים לגאונים יש תקופה לא מבוטלת שבהן היו שמדות וצרות. ובצרות אלו, בניגוד לשמדות והצרות 'הראשונות' בסוף ימי האמוראים, באלו לא יכלו החכמים לנהוג מנהגי גאונות ולדרוש וללמד תורה. ובשנת תת"ק לשטרות החלו ימי הגאונים, פחות או יותר בשנת 585 למניין הנצרים. כך שלגאונים יש כבר 'תרת' לגריעותא' ביחס לאמוראים. גם אין הם במדרגת הוראה^(ד), וגם מחמת השמדות נפסקה שלשלת ההוראה שעוד עברה (גם אם בקושי) גם לסבוראים^(ה). כך שתוקף הגאונים, גם בעיני רב שרירא גאון, לא יכול להיות שווה אפילו לא לתקפם של הסבוראים ק"ו לא לתקפם של האמוראים. עם זאת, מצאנו כמה תקנות שתיקנו הגאונים ושלחון לכל ישראל על מנת שינהגו בהן. ומהן דין גט מורדת (תקנה מראשית ימי כיבוש האסלאם), גביית כתובה ממטלטלין. רב שרירא גאון בודאי התייחס לתקנות הגאונים כתקנות מחייבות. שכן אף הן עקרו את דין התלמוד, מ"מ היה זה צורך אקוטי מחמת סיבות שהזמן גרמא לנטות מדין התלמוד. אולם אם נבחן את יחסו של הרמב"ם לתקנות אלו נמצא שאין הדברים עשויים מעור אחד. שכן לגבי גביית כתובה ממטלטלים הרמב"ם מקבל תקנה זו כמעט לחלוטין (הלכות אישות פט"ז ה"ז) וז"ל: תקנו הגאונים בכל הישיבות שתהיה האשה גובה כתובתה אחרי מות בעלה אף מן המטלטלין כדרך שהתקינו לבעל חוב לגבות מן המטלטלין, ופשטה תקנה זו ברוב ישראל, וכן שאר תנאי כתובה כולן ככתובה הן וישנן במטלטלין כבקרקע, חוץ מכתובת בנין דכרין שלא מצאנו מנהג ירושתה פשוט בכל הישיבות, וכו' ע"כ^(ו). אולם לגבי נתינת גט למורדת כתב הרמב"ם (אישות פ"ד ה"ד): ואמרו הגאונים שיש

לד). שזה המגדיר העיקרי לפי רש"ג.

לה). שזה המגדיר העיקרי לפי הרמב"ם.

לו). ועי' שם הלכה ח' וט' שגם תקנה זו, אף שפשטה בכל ישראל, אין לה כח שתקנת בית דין הגדול.

להם בבבל מנהגות אחרות במורדת, ולא פשטו אותן המנהגות ברוב ישראל ורבים וגדולים חולקין עליהם ברוב המקומות ובדין התלמוד ראוי לתפוש ולדון. ע"כ^{לז}. דהיינו שלגבי תקנות וגזירות הרמב"ם הסכים באופן עקרוני שיש תוקף לבית דין של הגאונים לעקור דבר מן התלמוד, אולם זהו רק אם פשטו דבריהם בכל ישראל. וגם יש לזכור שבית הדין של הגאונים תפקד כבית הדין המרכזי של כל יהודי הגולה (ובסוף תקופת הגאונים גם של אר"י), במשך מאות שנים. אולם כל זה דווקא בתקנות ובדברים שבדיני ממונות ובין אדם לחברו, אולם בכל הנוגע לאיסורי או דינים התלויים בפלפולים של הגאונים בתלמוד ולא בתקפם כבית דין, הרמב"ם חלק על הגאונים בדינים רבים (הלכות ברכות פ"ח ה"ה, הלכות אישות פ"ו ה"ד, פ"א ה"ג, גירושין פ"י ה"ט, איסורי ביאה פ"א ה"ט וזה לעומת פ"א ה"ו שם. והלכות מאכלות אסורות פ"י ה"ט, מקואות פ"ב ה"ט ועוד). ואפילו בדברים שהסכים עמם הרמב"ם כמו בהלכות אישות פכ"ב ה"ו סיים הרמב"ם: ודין יפה הוא זה ע"כ. ולא מצאנו שהרמב"ם נותן 'ציון' לחכמי משנה או תלמוד, אולם הרמב"ם כן ראה לעצמו יכולת לתת 'ציון' לגאונים ולומר להם שדין זה יפה הוא. וכן כל דבר שהרמב"ם מצא כמחלוקת בין הגאונים, ממילא תקפו ירד פלאים, מכיוון שנחלקו ולא נאמר דבר זה 'בכל הישיבות'. ורק דבר שתקנו בכל הישיבות או שהורו כל הגאונים (מאכלות אסורות פ"א ה"ז) הוא אשר יש לו תקף כהלכות התלמוד. וזהו משום שבכדי לתקן תקנות ולגזור גזרות אין צורך בשלשלת הקבלה שלא תפסק, אלא די בבית דין שהעומדים בראשו הם ראשי חכמי ישראל. וגם בזה, תלוי הדבר אם פשטו דבריהם בכל ישראל אם לאו.



הגדרת הגאונים לפי הרמב"ם

הנה לפי רב שרירא גאון ברור מה היא הגדרת הגאונים, 'ראשי ישיבות שבבבל או שבארץ ישראל' שעמדו אחר חיבור התלמוד^{לח}. אולם להרמב"ם ישנה הגדרה אחרת, מהפכנית, בהגדרת הגאונים וז"ל בהקדמתו: וכל החכמים שעמדו אחר חיבור הגמרא ובנו בו ויצא להם שם בחכמתם הם הנקראים גאונים. וכל אלו הגאונים שעמדו בארץ ישראל ובארץ שנער ובספרד ובצרפת למדו דרך התלמוד והוציאו לאור תעלומותיו וביארו עניניו, לפי שדרך עמוקה דרכו עד למאור. ע"כ. הרמב"ם לא מבדיל בין גאוני בבל לארץ ישראל, לבין "גאוני" ספרד וצרפת. ולכאורה יש בזה מן התימה, הלא ידוע הדבר שהגאונים נקראו כן מחמת שהיו ראשי ישיבת 'גאון יעקב' בשנער ובארץ הצבי, והם אשר באו אחר ימי הסבוראים. וגם הראב"ד (הראשון) בספר הקבלה מחלק בין הגאונים לבין "רבנו חננאל" וחבריו שהם דור ראשון "לרבנות"^{לט}.



(לז). ויש להעיר שאין התקבלות התקנה נובעת בדווקא מקדמותה. שכן גביית כתובה ממטלטלין, שהיא תקנה שהתקבלה בכל ישראל, היא המאוחרת מבין השתים, שכן היא נתקנה רק לאחר ימיו של רב יהודאי גאון. לעומת זאת, התקנה לגבי נתינת גט אלוטור נתקנה כמעט מיד לאחר כיבוש עיראק בידי עלי אבן אלטליב כמאה שנה קודם לכן.

(לח). המעיין באגרת רב שרירא גאון יראה שגם כמה מהסבוראים הוכתרו בתואר זה.

(לט). אף שהיה בן דורו הצעיר של הרמב"ם, מ"מ ברור שזו היתה התפיסה הברורה גם בימי הרמב"ם.

אין לומר שהרמב"ם לא ידע שהעומדים בבבל ובארץ ישראל הם ראשי ישיבת גאון יעקב

והנה הרמב"ם בפירוש המשנה (מהד' הרב קאפח, בכורות פ"ד) דן בשאלה מי הוא אשר יתן רשות לדון ולהורות לשעה ולדורות וז"ל: ונשאר לנו לבאר מי הוא אשר יתן רשות ולמי ראוי שיתן רשות ותועיל לו. ואומר כי הנותן רשות הוא ראש גלות העומד בבבל, ואין מתנאיו שיהא חכם. וראש ישיבה העומד בארץ ישראל, ומתנאיו שיהא מובהק מאד בחכמת התורה עד שלא ימצא שלם יותר ממנו בכלל בארץ ישראל בזמן שהעמידוהו, הרי אם היה הדיין הזה נקיט רשות ישיבת ארץ ישראל הרי אותה הרשות מועילה לו בארץ ישראל בלבד, ולא תועיל לו בחוצה לארץ. ואם היה נקיט רשות גלות הרי היא מועילה לו בכל מקום, בארץ ישראל ובחוצה לארץ, לפי שמרות ראש גלות על כל ישראל כמרות המלך המושל בכח, וכך קראו ה' שבט. וכו' אבל ישיבת ארץ ישראל היא תורנית לפי שנאמר ומחוקק מבין רגליו. והאדם הנבחן ואחר כך ניתנה לו רשות בין מבבל או מארץ ישראל והוא אשר תועיל לו הרשות, הוא שיהיה מתלמידי חכמים דוקא מפורסם בדתיותו כמו שמתבאר בגמר הוריות, אם היתה לו ידיעה בכל התלמוד ויש לו בקיאות במסכתא מן המסכתות שכל זמן שנשאל שאלה מאותה המסכתא עונה עליה תשובה נכונה הרי זה ראוי להתמנות בעירו ונותנים לו רשות לכך, וכו' ושמא יטען בכל הענינים הללו שכללתי בדברי אלה אותם השמות המפורסמים בארץ ישראל ובבבל שקוראין אנשים ראש ישיבה, ואחרים אב בית דין, ומבדילים בין ראש ישיבת גאון יעקב ובין ראש ישיבה של גולה, וכן כותבים לאנשים אשר לא ראו אותם ראש ישיבה או זולת זה מן השמות, לפי שהדברים הללו פטומי שמא בעלמא והרי הן כדרך הכנוין והחניכה, וכבר ראיתי בארץ ישראל אנשים נקראים חברים, ובמקומות אחרים מי שנקרא ראש ישיבה, ואפילו בר בי רב דחד יומא ליתיה. ואנחנו לא דברנו בשמות אלא בענינים, וכבר בארתי לך כי הממונה באופן עניני הוא אשר נבחן ונתנה לו רשות לפי ערך ידיעותיו. ע"כ.

ומבואר שהרמב"ם ידע והכיר מאיפה הגיע המושג גאון ומניין בא לעולם. רק שבימי הרמב"ם מושג זה היה ריק מתוכן (אף שעדיין היו גאונים בבבל ואולי אף בארץ ישראל^(מ)), ולא רצה הרמב"ם בספרו "משנה תורה" לתת "משנה תוקף", לתואר ומושג שכבר אבד עליו הכלח. ואמטול הכי משיב הרמב"ם (בצינוית עוקצנית) לרב שמואל ׳ עלי גאון בגדד באופן הזה (ש"ת הרמב"ם סי' י') בעניין ההליכה בנהרות: וידוע הוא אצלם ומפורסם שנהר אשכליא בינו ובין הים המלוח שמנים מלים, ויבואו בו הספינות וטוענים אותם שמן ובאים בהם מן הנהר לים המלוח והם באים לאסכנדריא תמיד וישראל באים בה חכמים ותלמידיהם לפני כל הגאונים שיש שם. ומה שאני זוכר מהם הם רבנו חנוך ורבנו משה בנו ורבנו יצחק בן גאית ורבנו יצחק בן ברוך ורבנו יצחק בעל ההלכות ורבנו יוסף הלוי תלמידו ז"ל ומעולם לא נשמע מהם בזה אסור וכן כל אנשי מצרים וזה אינו אצלנו ראה ואמנם אמרנו זה לזה הגאון ש"צ בשביל אמרו שיש אצלם גאונים אסרו זה והודענוהו שיש גאונים אחרים אצלנו אירע להם הלכה למעשה בהתרו אלא אם אלו הגאונים שלנו בשביל שאין ארצותם בבבל אין ראוי להשיגח לדבריהם לפי שמקום גורם

(מ). ע"י בספר המקאמות לר"י אלאחריזי בשיר המדבר על צפת.

אפשר. ע"כ. דהיינו הגאון הבבלי התפאר שגאוני בבל אסרו, ועל כך מודיע לו הרמב"ם שגאוני ספרד התירו, ואין הבדל בין תקפם וחכמתם של גאוני בבל לגאוני ספרד. אולם, ברור הדבר שהתקנות והפירושים המובאים במשנה תורה בשם הגאונים, הנה הינם רובם אם לא כולם לגאוני בבל וארץ ישראל דווקא. והרמב"ם עצמו מבדיל בין הגאונים לבין 'רבותי ורבי ספרד' (הלכות סוכה פ"ו ה"ב) אף ש'ברבותי' נכלל גם רבי יוסף הלוי נ' מיגאש, שבתשובה לגאון בגדד, הוא מוגדר בפי הרמב"ם כגאון. ולא רק שם, אלא גם בפירוש המשנה (כלים פכ"ד מ"י) שכתב הרמב"ם בצעירותו, מתואר רבי יוסף הלוי כך: ופירש רבינו יוסף הלוי גאון זצ"ל ע"כ^(א). אלא ודאי שהגדרת הרמב"ם את חכמי ספרד וצרפת^(ב) כגאונים היא הגדרה 'אפולוגטית' ולא היסטורית, משום שאין משמעות להגדרה ההיסטורית לדידיה. וזאת עשה הרמב"ם בכוונת מכוון, שכן לדעת הרמב"ם שעיקר תוקף פסיקת ההלכה אחר זמן התלמוד נמצא אצל כל חכם מחכמי ישראל שדן ומורה ביושר בחכמת התלמוד הבבלי. ולא יהיה כח זה של פסיקת ההלכה נמצא "כמונפול" אצל חכמי בבל האחרונים. וגם אצל גאוני בבל הקדמונים, אם חלקו עליהם רבים מגדולי ישראל, או אם נחלקו הם בעצמם, או אם לא פשטו דבריהם בכל ישראל או ברובו, אין להם תוקף מחייב^(ג).



מא. ואף שבמקומות אחרים שהוא מוזכר בפירוש המשנה הוא לא מוזכר כגאון, אין זה מעלה ולא מוריה, שכן גם רב האי, שלכונ"ע היה גאון, לא צירף הרמב"ם אליו תואר זה בפירוש המשנה.
מב. למרות שאיני בטוח שיש במשנה תורה משהו מגאוני צרפת.

מג. ואין הכרח שרב שריא גאון יחלוק על זה. שכן הוא חוזר ומדגיש כמה פעמים שלאמוראים היה תוקף של 'הוראה' משא"כ לסבוראים וק"ו לגאונים שבאו אחריהם. ואף שתיקנו הגאונים תקנות, וזה מפני שמחמת צורך הדור וכד' אפשר לתקן תקנות ולגזור גזרות, כפי צורך הדור למגדר מילתא וכד' (וכח זה יש לכל בית דין שיעמוד בכל מקום, ולא רק לחכמי בבל). רק שבות הדין של הגאונים זכה שכמה מתקנותיו יתפשטו בכל ישראל, מחמת הסיבות ההיסטוריות שעד סמוך לסוף תקופת הגאונים, אף שכבר 'נתפזרו' ישראל פיזור יתר' עדיין לא היו במקומות פזורים של ישראל חכמים גדולים שיכלו לענות ולהשיב וללמד את חכמת התלמוד. והיו תלויים בישיבות. ורק לקראת סוף תקופת הגאונים הגיעו לקיראן, לספרד, ולמצרים חכמים שמצד עצמם היו חכמים גדולים בחכמת התלמוד הבבלי, ומצד שני לא היו תלויים בחכמי בבל. והם רבנו חשיאל אבי רבנו חננאל, רבי אלחנן בר שמויה שהגיע למצרים, ורבי חנוך ובנו רבנו משה שהגיעו לספרד. [והעירוני שכן יש לומר על רבינו משולם באיטליה, שרש"ג התכתב אתו בענייני הלכה, וכבר היו אז חכמים באשכנז שלא היו כפופים לגאוני בבל, ובראשם רבי ליאונטיין, רבו של רגמ"ה]. דוגמא לכך אפשר למצוא אצל רבנו חננאל בן דורו של רב האי גאון, שמצד אחד מביא את דברי רבנו האי גאון בברכת החיים ובברכת המתים, ומצד שני (כמעט) אף פעם אין לנו פניה מפורשת של ר"ח לרב האי גאון. ויתר על כן רב שריא, אבי רב האי, מתלונן לפני רבנו יעקב אבי רבנו ניסים גאון, על רבי חשיאל שלא שולח את שאלותיו ומחקריו 'לשער הישיבה'. ואם כן נמצא שהתוקף העיקרי של התלמוד הבבלי הוא מצד עצמו, אולם התוקף של חכמי בבל האחרונים הגאונים, הוא מצד קבלת דבריהם אצל כל ישראל. וכל עוד היו קהילות ישראל כפופות בצורה מנהלית ומוסרית לישיבות הגאונים, ובלעדיהן לא ידים איש את ידו ואת רגלו, ומכל קצוי הגולה היו נשלחות שאלות ותלמידים לישיבות בבל, רק במציאות כזו בפועל קבלו את תקנות ומנהגי הגאונים. אולם מתי שכבר התוקף של ישיבות הגאונים ירד (בסוף המאה התשיעית ובמהלך המאה העשירית, בפרט אחרי פטירת רס"ג), וכבר נמצאו חכמים ידועי שם בשאר קהילות הגולה, כבר לא ראו חכמים די בכל אתר ואתר את עצמם כפופים להוראות הגאונים. ודוגמא יפה לכך אפשר למצוא בהשתלשלות מנהגי החומרא בדם היולדת. שמדין תורה וכך הוא דין התלמוד לאחר ז' ימים לזכר ויד' יום לנקבה האשה טובלת וטהורה אפילו רואה דם והוא דם טוהר. וראשוני הגאונים גם נהגו כך (כן נראה מדברי השאלות). אולם מדברי הלכות פסוקות והלכות גדולות מבואר שנהגו להחמיר בכל יולדת שתהא יולדת בזוב וצריכה שבעה נקיים. ואחר שבעה נקיים תהיה מותרת בשאר ימי הטוהר כדין תורה. וחומרא זו התקבלה בכל ישראל, שכן הורתה ולידתה בראשית תקופת הגאונים, ואף רס"ג כותב כך. אולם חומרת דם טוהר שאנו נוהגים בה היום, נוסדה רק לאחר ימיו של רס"ג בסוף תקופת הגאונים. ועל כן לא יפלא שחומרא זו לא נתקבלה בכל מקום. שכן

מסקנת הדיון לגבי תוקף התלמוד הבבלי

נמצא על פי האמור בס"ד, שתקפו של התלמוד הבבלי הינו תוקף מחייב. ובין לפי הרמב"ם ובין לפי רש"ג יש לתלמוד הבבלי תוקף של בית דין הגדול. ועי' בטל חיים (כללי הוראה ריש סי' ג') שאסף איש טהור את כל שיטות הראשונים בדבר התוקף של התלמוד הבבלי, והראה בידו החזקה ובזרועו הנטויה שלדעת כל הראשונים יש לתלמוד הבבלי תוקף מחייב^(מ). ומהתלמוד תוצאות חיים וממנו יש לדון ולהורות לשעה ולדורות, ובלעדיו לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל שדה ההלכה. ונמצא שדברי האומר שמה לנו ולפלפולי התלמוד, אלא רק יש לחפש 'תקידימים', הם דברים בטלים, ומי הוא זה ואיזה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן. ובאמת כל הרגיל בכל ספרי הראשונים פוסקי ההלכות, הרמב"ן, הרשב"א, התוספות, התרומה, הכלכו ועוד כל שאר הראשונים יראה שעיקר מגמתם היא הבנת דברי התלמוד. ואף שיש מחלוקות ביחס לדרך הלימוד בתלמוד בין הרמב"ם ודעימיה לתוספות וסיעת מרחמוהי^(מז). וכן יש מחלוקת ביחס למנהג לאור דברי התלמוד^(מז). אולם ברור שעיקר ההוראה אצל כולם נובעת מן התלמוד הבבלי.



תוקף הירושלמי לעומת הבבלי

והנה בבבלי מבואר בכמה דוכתין שתלמודה של ארץ ישראל עדיף על תלמודה של בבל (עי' סנהדרין כד ע"א, בבא מציעא פה ע"א), ואם כן היה עלינו להכריע בכל המחלוקות כפי הירושלמי ולא כפי הבבלי, וכפי שהארכנו לעיל ועוד נאריך בכך בס"ד, עבדינן כל בתר איפכא.

דברי הרמב"ם בזה

ובאמת כפי מה שכתבתי לעיל בס"ד בדעת הרמב"ם שהטעם שמכריעים לפי הבבלי הוא משום שחכמי התלמוד הבבלי, עדיהם הגיעה הכרעת ההלכה ושלשלת הקבלה איש מפי איש.

באשכנז וצרפת היו נוהגים לבעול על דם טהור אחרי טהרה מטומאת זיבה, כמעט עד סוף תקופת הראשונים (בערך עד המגיפה השחורה). אך בארצות שתחת שלטון האיסלאם שראו את עצמם יותר כפופים לגאונים קבלו מנהג זה, וגם זה לא נתקבל כתקנה גמורה אלא כמנהג שנהגו להחמיר בו. ועי' בירחון האוצר (גיליון י"ח מנחם אב ה'תשע"ח עמ' קכט) מה שכתבתי בזה בס"ד.

וכיוון שנשתנו במהלך שנות הגלות, התנאים המדיניים, החברתיים והגיאוגרפיים, לא היה לשום בית דין תוקף של בית הדין של הגאונים, ולכן לא פשטו מעשיהם בכל ישראל, גם לא למחצה לשליש ולרביע. אולם אליבא דאמת אם ועד ד' הארצות, לדוגמא, היה גזור גזירה ומתקן תקנה (בעיקר בדיני ממונות) והיתה פושטת בכל ישראל, היה לה תוקף כמו לתקנת הגאונים. ופשוט לפי זה ומבואר שלכל בית דין יש סמכות לתקן תקנות ולגזור גזירות בעירו למגדר מילתא. וכמו שעשה כן הרמב"ם בעניין טבילת הנידה ובעוד דינים אחרים.

(מד). ורק נחלקו מצד מה יש לו תוקף מחייב.

(מה). כגון מתי אמרינן סוגיות חלוקות, ומתי נחלק בין הסוגיות. שדעת הרמב"ם והר"ף לומר בקלות גדולה יותר שיש כאן סוגיות חלוקות. ושיטת התוספות לומר כן רק במקרים שממש מוכח מתוכו שהסוגיות חלוקות. הא לאו הכי יעדיפו התוספות לחלק חילוק בין הסוגיות ולפסוק את שתייהן, מאשר לדחות אחת מפני האחרת (ולהכי תמצא בהלכות בני אשכנז ופולניא הרבה יותר חילוקים מאשר בספרי פוסקי ספרד).

(מו). שדעת התוספות לקיים את המנהג, אף אם נצטרך לפרש את התלמוד בדוחק, ודעת הרמב"ם לקיים את דין התלמוד ולבטל את המנהג. ולהכי תמצא שמנהגי ספרד ותימן יותר תואמים את דין התלמוד הפשוט מאשר מנהגי צרפת ופולניא (יוצאים מן הכלל הם מנהגי אשכנז בהלכות התפילה, אשר דומים למנהגי תימן בזה) אולם ברור הדבר שלשתי השיטות נמצא יוצאים מן הכלל רבים.

אולם לכאורה גם לחכמי הירושלמי הגיעה שלשלת התורה והקבלה, ולמה יש להעדיף את הבבלי על הירושלמי? ובתוך דבריו הרמב"ם מעיר שהירושלמי נתחבר באר"י מאה שנה קודם חיבור הבבלי, ולכאורה מאי אכפת לן מתי נתחבר הירושלמי לעומת הבבלי? ועוד יש לשאול, הרי כתב הרמב"ם בהקדמתו שם שמשני התלמודים ושאר הספרים יתברר האסור והמותר החייב והפטור, ועם זאת את ההכרעה הסופית והבכורה נתן הרמב"ם לתלמוד הבבלי, ורק על פיו יש לכפות.



דיון בשיטת הרי"ף האם הבבלי מאוחר מן הירושלמי והאם חכמי הבבלי היו בקיאים בירושלמי

ונראה שיש להסביר את שיטת הרמב"ם על פי דברי רב רבו, הרי"ף ז"ל, שכתב (עירובין לה ע"ב) וז"ל: ואנן לא סבירא לן הכי^(מ), דכיוון דסוגיין דגמרא דילן להתירא לא אכפת לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערבא דעל גמרא דילן סמכינן דבתרא הוא ואינהו הוי בקיאי בגמרא דבני מערבא טפי מינן, ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא לא קא שרו ליה אינהו. ע"כ. ועל פי זה נראה להסביר את דברי הרמב"ם באופן זה - הטעם שהזכיר הרמב"ם שהירושלמי נכתב כמאה שנה לפני הבבלי, הוא בכדי לתת את הבכורה לבבלי, ולומר כדברי הרי"ף שהבבלי הוא אכן בתראה לעומת הירושלמי. ועל כן כיוון שהקבלה אצל חכמי אר"י נפסקה, ואצל חכמי בבל נמשכה הקבלה ונמשכו הדיונים בעוד כמה שנה, ממילא זהו התוקף שניתן מחמת היותם בתראי^(מ). שכן ז"ל הרמב"ם: כל אלו החכמים הנזכרים הם גדולי הדורות. מהם ראשי ישיבות ומהם ראשי גליות ומהם סנהדרי גדולה. ועמהם בכל דור ודור אלפים ורבבות ששמעו מהם ועמהם. רבינא ורב אשי הם סוף חכמי תלמוד. ורב אשי הוא שחיבר התלמוד הבבלי בארץ שנער אחר שחיבר ר' יוחנן התלמוד הירושלמי בכמו מאה שנה ע"כ. ועל פי מאי דכתבי, ברור הוא שהרמב"ם הכא אתא לומר שהסיבה שאנו סומכים על הבבלי ולא על הירושלמי, מפני דבתראה הוא, וכדברי הרי"ף רבו. וכפי שכתבתי גם רב שרירא ורב האי, שכתבו שבבבלי 'איתבררו מסקאני', זה נותן לבבלי עדיפות על הירושלמי, שבו לא התבררו המסקנות די הצורך, וזה נבע מכך שהבבלי הוא בתראה ולכן בו התבררו המסקנות. ומה שכתב הרמב"ם שמשני התלמודים יתבררו האסור והמותר וכו', כתב כן הרמב"ם אליבא דאמת, שכן אופי חיבורו של הרמב"ם שונה מאופי חיבור הלכות הרי"ף. הרמב"ם בא לפסוק הלכה בכל דבר ודבר, בין דברים שהבבלי עסק בהם ובין דברים שהבבלי לא עסק בהם, ממילא היה חייב הרמב"ם לקבל יותר את הירושלמי. ובכל הלכות זרעים נתחייב הרמב"ם לקבל את הירושלמי ולהוציא ממנו הלכה פסוקה. וכמו שעשה הרמב"ם בסדר טהרות, ולא פָּרַשׁ הרמב"ם מסדר טהרות מפני שאין עליו תלמוד כלל. משא"כ הרי"ף, שעסק כמעט רק בהלכות שנתבארו בבבלי (להוציא הלכות

(מז). לאסור קול נגינה שאינו של שיר. ואתא להעיר על שיטת ר"ח, שקיבל את הירושלמי.

(מח). ועל פי זה אין מחלוקת בין רב שרירא לבין הרי"ף והרמב"ם (ודלא כמ"ש מני"ר בטל חיים כללי הוראה רטו-רכ), שכן גם בעיני הרמב"ם עצם זה שהמשיכו ללמוד בבבל עוד כמאה שנה 'לאלפים ולרבבות' ממילא ברור הדבר שבבבל ולא בארץ ישראל התבררו מסקאני בצורה טובה יותר.

מקואות וטומאת מת), ואמירתו באה כתגובה לסתירה בין הבבלי לירושלמי, לכן היה מוכרח הרי"ף להכריע בסכינא חריפא שאנחנו מקבלים את הבבלי על פני הירושלמי. אולם, הרמב"ם שלא עסק בהדיא בשאלה מה עושים כשיש סתירה חזיתית בין הבבלי לירושלמי, על כן דבריו בהקדמתו הינם יותר עדינים. אולם, למעשה הוא מסכים עם דברי הרי"ף רב רבו, בפרט שגם הגאונים שאחר רב סעדיה גאון נקטו כן (עי' אוצר הגאונים גיטין ס' כג ובציון לחוקר ירחמיאל ברודי עמ' 242 הע' 21 הפנייה לספרות נוספת). וקשה לומר שתהיה לרמב"ם גישה הפוכה מגישתם. ועי' בתשובת הרמב"ם (סי' תו) שכתב שדברי הירושלמי 'אינם סותרים' דברי שמואל, ומשמע בהדיא שאילו היו סותרים היינו דוחים אותם מפני דברי שמואל. ופשוט.



דיון בשיטת הרי"ף

אולם רק זאת נותר לברר, האם יש אפשרות ללמוד מתוך התלמוד שחכמי בבל היו 'בקיאים' בתלמוד הירושלמי, כפי שכתב זאת הרי"ף, או לא.

ראשית, יש להעיר שחכמי ארץ ישראל, וביחוד רבי יוחנן והדור הבא אחריו, מוזכרים תכופות בתלמוד הבבלי. ואף נקבעה הלכה בבבלי כרבי יוחנן נגד רב ושמואל חכמי בבל. וכן, היתה מציאות של 'נחות', חכמים העוברים תכופות מארץ ישראל לבבל ומבבל לארץ ישראל ומעבירים בדרכם שמועות מהכא להתם. ומן הנחותי מוכרים רבין, עולא, רב דימי ועוד. וגם רב היה מגדולי תלמידי רבי והוא הקים את ישיבת סורא בבבל. ואם כן, מסתבר שמן הנמנע לומר שחכמי בבל לא ידעו 'כלל' מדרכי הלימוד ההכרעה וההיסק בארץ ישראל. ועוד בה, חכמי בבל מביאים פעמים רבות מימרות ודינים הנהוגים בארץ ישראל בתור 'אמרי במערבא', ובסנהדרין מובא שכל מקום שנאמר 'אמרי במערבא' הכוונה למימרא שאמר רבי ירמיה. ורבי ירמיה עצמו נולד בבבל ועלה לשכון כבוד באר"י. ושם זה הסיבה שהיה שולח הלכות ודינים לבבל בכדי שהשמועות יתבררו ויתלבנו. וכן נראה שחכמי בבל היו יודעים גם הלכות פרטיות ומנהגים מפורסמים שנהגו בהם חכמי אר"י. ובהם ברכת לשמור חוקיו, שהיו מברכים בהסרת התפילין באר"י. וכן המנהג לסיים את התורה בשלוש שנים, שהיה מנהג פשוט אצל חכמי אר"י.

אולם, על אף כל זאת יש להוסיף עשרות נידונים שהבבלי מביא את מסקנת הירושלמי בתור הווא אמינא ודוחה אותה. ואסף איש טהור הגאון הרב אחיקם קשת שליט"א (בספרו הבהיר אמרי במערבא עמ' 892 סע' סב) את המקרים הללו. ואביאם כרוכלא כמה דוגמאות בזה ממה שכתב הרב קשת. כן הוא לגבי בדיקות שבדק ריב"ז בעוקצי תאנים, לדעת הירושלמי מדובר באדם שליטת תאנים בשבת. הבבלי מביא אפשרות זו ודוחה אותה, ולמסקנה נקט שמדובר באדם שהרג תחת התאנה. וכן לגבי לימוד חובת ברכת הנהנין, בירושלמי המסקנא היא שלומדים מפסוק, ובבלי מובאת דעה זו ונדחתה. וכן לגבי ברכת שלא עשני בור (מנחות מג ע"ב ירושלמי ברכות פ"ט ה"א) בירושלמי הובאה למסקנה, ובבבלי הובאה ונדחתה. וכן מקור העברת ד' אמות ברה"ר לפי הירושלמי (שבת פ"א ה"א) נלמד מהמשכן, ובבבלי (שבת צו ע"ב) נדחה מקור זה והמסקנא היא שזו הלכה למשה מסיני. וכן לגבי פסילת טבול יום את התרומה, בירושלמי (שבת פ"א ה"ד) מובא שזה מח"י דבר שנמנו ורבו ב"ש על ב"ה. ובבבלי (יד ע"ב) נדחה קראו לה, והסכימו שזה מן התורה.

וכן תקיעה בשופר בראש השנה שחל בשבת, לפי הירושלמי נלמד מפסוק (ר"ה פ"ד ה"א), ולפי הבבלי (ר"ה כט ע"ב) אינו אלא גזירה בעלמא. וזהו מקרה שחשוב לעיין בו, שכן בין בירושלמי ובין בבבלי מקור דרשה זו היא מרבי לוי^{מט}. ואם כן מסתבר שהבבלי ידע זאת מן הירושלמי. ועי' לו עוד שאסף עשרות מקרים כהאי גוונא. אולם היה מקום בראש לדחות ולומר, שכיוון שבין אלו ובין אלו עוסקים במשנה ובפירושה, אך טבעי הדבר שיאמרו סברות דומות או שוות בין הכא ובין התם. ובאמת לא בכל המקומות ניתן לקשור קשר ברור בין סוגיית הבבלי לסוגיית הירושלמי. אולם לאור כל כך הרבה מקרים ובפרט המקרה במסכת ר"ה, נראה שאין סיבה מספיקה בשביל לומר שהבבלי לא ידע כלל מן הירושלמי. ואף אם נאמר שהבבלי לא ידע כל דיון ודיון מן הירושלמי, עצם זה שהסברות שהובאו בירושלמי מהן הובאו גם בבבלי, ולא חש הבבלי מלדחותן ומלפסוק אחרת מהן, משמע שידע הבבלי מאותן הסברות ולא קבלן. ומאי אכפת לן אם ידע הבבלי שסברות אלו נקבעו בקובץ 'הירושלמי' או שנאמרו מפי חכם בבלי או ארץ ישראלי כזה או אחר. הסיבה היחידה שיש להעדיף את הירושלמי על פני הבבלי היא מחמת שאוירא דארץ ישראל מחכים, וחכמי ארץ ישראל עדיפי אליבא דהלכתא על פני חכמי בבל. אולם, כפי שכתב רב שרירא גאון, שזה היה נכון בדורות הראשונים, עד זמן אביי ורבא ורבינן, אולם מאותו זמן והלאה (שהוא זמן התנצרות האימפריה הרומית), גבר כוחם וחילם של חכמי בבל על של חכמי ארץ ישראל. ואם כן אין סיבה להניח שיש להעדיף את הירושלמי על פני הבבלי. ואצטמיד חצביה דרבינו הרי"ף, ויש מקום לומר שהבבלי ידע מהירושלמי ולמרות זאת דחאו מהלכה².



הסבר שיטת ראשוני אשכנז שנקטו פעמים רבות כהירושלמי

אולם, אם כנים אנו בזה יוצא שיש מקום לדון בשיטת חכמי אשכנז, שפעמים רבות נקטו כדברי הירושלמי וביכרו דבריו על פני הבבלי. ונראה שבזה יש מעט צדק עם החוקרים, שחכמי אירופה קבלו הרבה מארץ ישראל מפני שהקשר בין ארץ ישראל (אשר היתה תחת שלטון הביזנטים בתקופות קדומות) לאיטליה שגם היא היתה תחת שלטון האימפריה הרומית (המערבית), יצר קשר

מט). למרות שנראה שמדובר בשני רבי לוי אחרים.

ג). ועל אף דכתבי הכי, אכתי יש להעיר שתי הערות. הראשונה, אפשר שחכמי בבל לא ידעו 'כל' דיון ו'כל' הלכה שנפסקה בירושלמי. אלא אפשר שידעו באופן כללי על קיומו של הירושלמי, וידעו כמה הלכות ומנהגים ממנו, בפרט אלו שהובאו על ידי הנחותי. אולם כפי שהראיתי, גם כך אין סיבה להניח שאם היו יודעים מן הירושלמי היו חוזרים בהם. והערה שניה, על כך שהבבלי נחתם לאחר הירושלמי, על עובדא היסטורית זו, אין מחלוקת. ועל כן פשוט וברור שבתור 'בית דין הגדול' בודאי שיש לבבלי תוקף יותר חזק מן הירושלמי, שכן היה מאוחר אליו, ופירושי המשנה והתקנות והגזירות ולימוד התורה לאלפים ולרבבות בשקט יחסי מן הגוים, היה בבבל ולא בארץ.

ועוד יש להעיר שכשם שלא בטוח שאמוראי בבל ידעו כל דיון ודיון ספציפי בירושלמי כפי שהוא לפנינו, אפשר לומר גם לאידך גיסא, שהם ידעו הרבה יותר ממה שלפנינו. שכן בההוא זמנא הרבה דינים והלכות נמסרו בעל פה, ואפשר שהיו הרבה נידונים והלכות שידעו עליהן חכמי בבל, ופסקו שלא כמותם, בבבלי, ולא נכתבו בהדיא בירושלמי (או שאבדו). מ"מ אי אפשר לדון מהמציאות שלנו היום, על רמת ידיעת חכמי בבל בתלמודה של ארץ ישראל. מה שבדאי ניתן לומר שידעו על דינים רבים ומנהגים רבים שנהגו בארץ ישראל, וכן שהלכות וסברות שנאמרו בארץ ישראל נדחו או התקבלו בבבלי. וכן שהיו חכמים שהעבירו מידע מבבל לארץ ישראל ומא"י לבבל. ועל כן יש להניח בפשטות שהצדק עם הרי"ף כל עוד אין הוכחה ברורה שלא כדעתו.

במנהגים, קשר שנדד עם קהילות ישראל גם צפונה לתוככי אירופה. ובזאת יוסבר הקשר בין מנהגי ארץ ישראל על פי הירושלמי, לכל מיני מנהגים מסויימים אצל יהודי אשכנז^(א) (אולם יש חוקרים שהפריזו בחשיבות קשר זה ואכמ"ל). ומורי ורבי עט"ר פאר המעינים ראש ישיבת תורת החיים הרב שמואל טל שליט"א (טל חיים כללי הוראה עמ' רלד והלאה) עמד וימודד אר'ש בזה, והביא שדעת האור זרוע שיש לסמוך על הירושלמי ושאר ספרים נגד הבבלי. והבין מני"ר שדעת האור זרוע לסמוך על הירושלמי אף כשחולק בהדיא על הבבלי. אולם יש בזה מעט קושי, שכן מיד האור זרוע גופיה כתב במקומות אחרים שדוחים את הירושלמי מפני הבבלי, ומני"ר שליט"א גופיה הביא התם כמה מקורות מדברי האור זרוע דהכי ס"ל. ויישב את שיטתו שמכיוון שהכרעות חכמי ישראל בארץ ישראל ובבבל מחייבות מצד לא תסור, והסיבה שיש להכריע כתלמוד הבבלי היא מפני שנהגו ישראל כוותיה, וממילא אם לא נהגו כוותיה אלא כפי הירושלמי ממילא עיקר תוקף ההכרעה עובר לשיטת הירושלמי בזה, והמנהג הוא המכריע ולא התלמוד. ולפי זה, יוצא שהכרעה שלא כתלמוד הבבלי צריכה להיות משהו באמת יוצא דופן, שכן בעיני שכל ישראל, ללא יוצא מן הכלל, ינהגו בהלכה מסויימת שלא כהבבלי.

אולם נראה לענ"ד שלא לכך כיוון הרב אור זרוע. שכן המעיין בדברי האור זרוע יראה נכוחה, שלא החליט שהירושלמי פליג על הבבלי, שכן בתחילה כתב: מיהו נראה בעיני הלכה למעשה דתנאי מועיל בקידוש אפי' מבית לבית ובלבד שיאכל בבית אחר כדמשמע לשון רש"י כדפרישית לעיל וכדמשמע בפסיקתא כדפרישית והא דלא שני שמואל הכי משום דרבנותא קא מתרץ דאפי' לענין סעודה שבבית הכנסת ממש מתוקמא שבאורחין תלמידי חכמים עסקינן דשרי להו למיכל בבית הכנסת ע"כ. ואחר כן כתב בפירוש האור זרוע: ופסיקתא וירושלמי ותלמוד דידן כולהי סברי דתנאי מועיל בקידוש אפי' מבית לבית ע"כ. ורק לאחר מכן כתב שאם תמצא לומר שהתלמוד שלנו חולק, אכתי מצאנו מקרים שמניחין תלמוד שלנו מפני שאר ספרים. ובסו"ד כתב: הרי מצינו כמה הלכות שאנו מניחין תלמוד דידן ונוהגין על פי ספרי הגדות כמו פסיקתא ושמוחות ויקרא רבה, הלכך נראה בעיני שיש לסמוך עליהם ולומר תנאי מועיל בקידוש אפי' מבית לבית ע"כ. אולם האור זרוע לא כתב כן לדעתו, שכן לדעתו גם התלמוד שלנו מסכים לכך. ולא כתב זאת אלא כלפי מי שירצה להתעקש שהתלמוד שלנו חולק, ועל כך כתב האו"ז שגם לדידיה יש מקרים שבהם מניחים תלמודא דידן. אך אין הכרח שטענה זו עומדת בפני עצמה. וצ"ב.

וגם אם כן הדבר, אין כאן לפנינו הכרעה שתוקף הירושלמי גדול מתקפו של הבבלי, אלא רק שתוקף המנהג שנהגו כל ישראל גדול מתקופו של הבבלי.



(א). אולם צ"ע למה מציאות זו לא נמשכה אצל קהילות אחרות שהיו כפופות בזמנים קדומים לישיבת אר"י, כמו קהילות צפון"א ותימן. וצ"ב. [העירויני שהטעם לזה הוא שאחר כך היו שנים רבות בקשר הדוק עם ישיבות בבל, משא"כ בקהילות איטליה, צרפת ואשכנז, וגם בזה האריכו החוקרים].

נראה פשוט שהרמב"ם לא יסכים עם האור זרוע

ואם כנים אנו בזה יוצא ברור שהרמב"ם לא יסכים כלל עם האור זרוע, שכן לחכמי התלמוד הבבלי ורק להם יש תוקף של בית דין הגדול, ולכן יש חובה לכפות לעשות כדעתם וכהכרעתם. בין בהלכות ובין במנהגים. ולדעת האור זרוע ותוספות בכמה דוכתין, יש מקום גם לספרים אחרים ומנהגים שונים, אפילו אחר הכרעת התלמוד. וממקורות נוספים אפשר ללמוד שגם ראשונים מראשוני ספרד ס"ל כדעת הרמב"ם בשאלה זו^(נב).



רבינו ישעיה די טראני כתב תשובה לאור זרוע וחלק עליו בנקודה זו ממש

רבינו האור זרוע פירש בהלכה המובאת בבבלי בעניין שילוח פרע לאבל, פירוש על פי הירושלמי ומסכת שמחות, והרי"ד כתב בדיוק בנקודה זו לחלוק עליו. וז"ל הרי"ד (הובא באור זרוע ח"א סי' תשנד): אינו נראה לי זה הפירוש כלל ואף על גב דתני במסכת שמחות ועל אביו ועל אמו אסור עד שישלח פרע ויגער בו חבריו אין לסמוך על אותה הגירסא שכל הברייתות שמביא התלמוד באלו מגלחין על מדחה מיטתו ועל חולץ ועל ממעט בעסקו ועל מספר ועל הולך לבית השמחה כולן הן שנויו' שם במסכת שמחו' כך בשינוי ממה שהן שנויות בתלמוד ואין לסמוך עליהן [כי] הספרי' נשתבשו מידי סופרים הדיוטות שכתבום ולא נכנסו בשיבה לתקן ומשום הכי אמרי' כל מתני' דלא מיתניא בדבי ר' חייא ור' אושעיא לא מותבינן מינה תיובתא מפני שהיו משובשות ואין לסמוך עליהם. והנה התלמוד שלנו שאנו עוסקים בו תמיד כמה גירסות משונות יש בו כ"ש ברייתות וירושל' שאין אנו עוסקין בו ואפי' תוספתא דר' חייא וספרא וספרי אנו רואין שבכמה מקומות מביא בתלמוד ומשנה גירסתו ומחסר בהן ומייתר בהן לפיכך אין לסמוך על שום ברייתא או על שום ירושלמי אם הן כנגד התלמוד שלנו כי התלמוד נכתב להוראה כדאמרי' רבינא ורב אשי סוף הוראה ובכמה מקומות חולק ירושלמי על הבבלי ואין לסמוך אלא על תלמוד בבלי שלנו. אמנם טוב הוא להביא אדם סעד מן הברייתות ומן הירושלמי לבאר דבר שהוא סתום ונעלם בתלמוד אבל לסתור דברי התלמוד אין סומכין לא על הברייתות לא על ירושלמי דאמרינן או טעות סופר הוא או אם תמצוי לומר שהן דוקא הויא פלוגתא ועל כיוצא בזה אומר הרבה בתלמוד ההיא ר' פלוני היא ואלו הובאה בתלמוד שמא היו משבשים או מעמידין אותה כיחידאה לפיכך אין לסמוך כי אם על התלמוד. ע"כ. ומבואר שבנקודה זו נחלק הרי"ד על חלק מראשוני אשכנז, והסכימו דעתם לדעת חכמי ספרד. שאין לפרש בבבלי פירוש על דרך הירושלמי, כשפשט הבבלי לא מורה כן.



(נב). ז"ל הר"ן (פסחים כ ע"א) על אותה סוגיא שבה הכריע האו"ז כירושלמי כתב: אלא ודאי דירושלמי פליג ואנן כגמרא דידן נקטינן: ע"כ. וכן הרשב"א בתשובה (ח"ו סי' רצה ד"ה עוד אמרו). וכן דעת הרמב"ן (חולין צט ע"ב) בעניין עכברא דנפל לשיכרא. ואף שגם האו"ז ועמו מראשוני אשכנז גם אמרו שיש לנקוט כהבבלי מול הירושלמי ואף עשו כן, נראה שיש לחלק. שראשוני אשכנז יותר יסכימו לסבול חילוק בבבלי בכדי שיסכים לירושלמי, משא"כ ראשוני ספרד שלא יעמיסו בבבלי חילוק מפני הירושלמי. [והעירוני שבו נחלקו גם חכמי אשכנז וצרפת בינם לבין עצמם, דהיינו שחלק מחכמי אשכנז וצרפת ס"ל שלעולם הלכה כבבלי, כגון ראב"ן, וחלקם ס"ל לנשות הרבה אחרי הירושלמי, ובראשם ריב"א הלוי הזקן. והטעם שאצל חכמי ספרד והמזרח לא מצאנו כל כך מחלוקת בנקודה זו, היא מפני הקשר הישיר יותר לישיבות הגאונים].

שיטת רבינו תם בשאלה הנ"ל

הנה גם רבינו תם (ספר הישר סי' מה ומח) כתב לחלוק בתוקף על רבינו משולם, שהתיר פסק הלכות מתוך עיונו בתלמוד ללא התחשבות בפסקי הסבוראים והגאונים. ובתוך דבריו (סי' מח אות ו') כתב ר"ת: שהרי מצינו שחכמי התלמוד בחרו להם תלמוד ירושלמי כדאמרינן ר' זירא הוה יתיב ק' תעניתא דלישתכח מיניה תלמודא דבבלאי ור' יוחנן אמר אורייתן כשרה בנתן לא כשרן ותו אמרינן אין שלום מן הצר זה תלמוד בבלי ותו אמרינן במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי ור' ירמיה דקרי ליה בבלי טפשאי ותו אמרינן אורא דא"י מחכים אלא מנהגיני תורה היא. ומנהגיני בבבל ע"פ חכמי ארץ ישראל שהם עיקר ההוראה ולפיכך יש לסמוך על גאונינו ועל רבנן סבוראי ע"כ. ולכאורה סברתו קשה עד למאוד, בפרט לאור אגרת רב שרירא גאון שהתייחס לכך בהדיא, שאף שעיקר ההוראה היא מארץ ישראל, והו מחמת הסנהדרין, וממתי שבטלה הסנהדרין עבר עיקר כח התלמוד לבבל. ועוד לפי זה לא ברור למה יש להעדיף את הבבלי כאשר ישנה מחלוקת מפורשת בינו לבין הירושלמי. שכן אם גם חכמי בבלי בחרו להם את תלמודה של ארץ ישראל, אם חכמי בבלי האחרונים חלקו על הירושלמי לפי הנראה, יש לדחות את דבריהם ולקבל את הירושלמי.



נראה מדברי רבינו תם שהעיקר הוא המנהג ולא הוראת והכרעת התלמוד

ועל כן נראה ברור, שדעת ר"ת היא שעיקר ההוראה וההכרעה היא מתוקף המנהג. וגם קבלת התלמוד הבבלי היא מכח המנהג, והסיבה שנוהגים אנו על פי התלמוד היא מפני שישאל נהגו ללכת על פיו. וממילא אם ראו דרי בתראי לסטות מן התלמוד וללכת על פי הירושלמי ולהוסיף הלכות מנהגים וברכות הסותרים את התלמוד, ממילא הלכה כדעתם. וכן מפורש בדבריו (סי' מה אות ו'): שלא הכל נכתב בתלמוד, שהרי כמה דברים קבלה בידינו כגון עיבור ותיקון תפלות וברכות ודברים הרבה למנהג צניעות ופרישות ע"כ. ומכיוון שלא הכל נכתב בתלמוד, יש סמכות מחייבת גם למנהגים שהנהיגו הסבוראים והגאונים אחר התלמוד.



הבנת שיטת רבינו תם

ואנא עבדא, קצר כגמדא, להבין דבריו נפשי חמדה. לא זכיתי להבין דברי קדשו. הלא אם המנהג הוא דרך המלך בפסיקת ההלכה ולא הוראת התלמוד, יש לשאול מתי כח זה של חידוש ושינוי מן התלמוד נפסק. ובכלל האם כח זה יכול להפסק, או שכל דור ודור יכול לשנות? ואף שרבינו תם עצמו לא שינה מן התלמוד, לומר שבחו שלא שינה, אין זה אלא מפני שלא רצה להרוס מנהגי הקדמונים. אולם למה לפי דעתו דעת עליון יכולים חכמי הישיבות בבבל לחלוק על חכמי התלמוד, ולא יוכלו חכמי דורו לחלוק על חכמי הישיבות? וכי מפני שהם קדמונים? הלא ביחס אליהם חכמי התלמוד היו קדמונים, וביחס לדורות הבאים גם חכמי דורו של ר"ת הם הקדמונים. ואם כדבריו, שחכמי הגאונים סמכו על הירושלמי בנטותם מן הבבלי, ר"ל שנסתמכו על סמכות אחרת יותר גדולה מן הבבלי כששינו. הנה יש בזה קושי, שכן הגאונים שקודם רס"ג

לא מזכירים כמעט לעולם את הירושלמי, לא את דעותיו ולא את הכרעותיו^(נ). ויותר נראה לומר שסברו הגאונים שהיכולת לחדש ולהכריע ולתקן בהלכה במקרים מסויימים הגיע עדיהם (ודלא כדעת הרמב"ם שנפסק לאחר הסבוראים), אך לומר שנשמכו על ספרות בתר תלמודית שאין מקורה בבבל ולתלות את כל כח הגאונים בחכמי ארץ ישראל, זה אינו. הלא המה בספרתם היאך חלקו בתוקף חכמי בבל על חכמי ארץ ישראל בעניין פולמוס הלוח, וזה בדבר שלחכמי אר"י היה יתרון מובנה על פני חכמי בבל (שכן אין מעברים שנים וקובעים חדשים בחו"ל) ואעפ"כ חלקו חכמי בבל על חכמי ארץ ישראל בכח ואיל. ק"ו בנידונים 'רגילים' שאין לחכמי אר"י עדיפות על חכמי בבל, דלא מסתבר כלל שחכמי בבל יכופו עצמם לחכמי ארץ ישראל^(ז). ועוד בה, ר"ת מניח כדבר פשוט שמנהגיהם מייצגים בצורה שלמה את מנהגי ישיבות בבל כולם. כמו שמפורש בתשובתו (סי' מה): מנהג רבינו האי תפס רבינו גרשום מאוד עיני הגולה ורבותינו שבבארי ושבלותיר, ורבינו שלמה מהן הנהיג. ועליהם יש לסמוך. ע"כ. דהיינו שרבינו גרשום תפס מנהג רבינו האי, וממנהגים אלו תפס רבינו שלמה, וזו היא שלשלת הפסיקה על פי רבינו תם - רה"ג, רבינו גרשום, רבותינו שבבארי ולותיר עד זקנו רבנו שלמה. אולם לחכמי המזרח וספרד היו יותר תשובות גאונים מאשר לחכמי צפון אירופה, והן המה ידעו שאין הגאונים עשויים עור אחד. ומה שהתיר זה, אסר חבירו, וידוע ידעו על הרבה מחלוקות בין חכמי הגאונים. ואין אפשרות לומר בצורה חלוטה שמנהגם הוא מייצג את דעת הגאונים. שכן כלל לא היה דבר כזה המייצג את דעת הגאונים. ואפילו בתקנה הידועה ביותר בתקופה הגאונים, גביית חוב וכתובה ממטלטלין, נפלה מחלוקת בין סורא לפומבדיתא בתחילה. וכן בבעילה על דם טוהר, שהגאונים האחרונים אסרו זאת, ובצרפת נהגו בזה היתר, בודאי בזמנו של ר"ת עצמו. וא"כ אין אפשרות להניח בצורה פשוטה שהמנהג המשתקף אצל חכמי מקומו ועירו של ר"ת, מייצג נאמנה את מנהג הגאונים, ולכן גם על רבינו משולם להתכופף אליו. ועל כן לא תיארו חכמי המזרח, צפ"א וספרד את עצמם כמחוייבים למסורת הגאונים 'הברורה', שכן לא היה דבר כזה כלל ועיקר. ולא חשש הרמב"ם לחלוק בעשרות מקומות על דברי הגאונים^(ח). ועוד יש להקשות במה שכתב ר"ת שמפטיר אינו עולה למניין שבעה, ולמד כן מדברי הגאונים שעליית המפטיר היא תוספת. אולם מכך יש להביא ראיה לדבר הידוע שאין דעת הגאונים דעה אחידה וברורה, כמו שסבר ר"ת. שכן הרי"ף (מגילה יג ע"א) כתב בשם רב נטרוני בשם רבנן 'סבוראי' שיש לחלק אם אמרו קדיש שאז אין המפטיר עולה למניין שבעה לבין אם לא אמרו קדיש. ור"ת סבר סתמא דאינו עולה, כפשט דברי בה"ג ורב עמרם. ומה יאמר ר"ת על המסורת של הרי"ף? אלא ודאי

(ג). ואדרבא, באגרת 'פרקוי בן באבוי' (גנוי שכטר ח"ב עמ' 544 והלאה) תלמיד רב יהודאי גאון לקהילות 'ספרד ואפריקיא', הוא מזלזל כמעט כל מנהג ממנהגי חכמי ארץ הצבי, ואף בתלמוד הירושלמי לא החזיק כל כך (מחמת שאבד מהם סדר קדשים), ולכן תולה את מנהגם באכילת סירכא באובדן זה הירושלמי. ולא נראה שאת מנהגיהם שאבו חכמי בבל מהסכתת חכמי ארץ ישראל.

(ד). ואין לומר שרבינו תם לא ראה את אגרת רב שרירא גאון, שכן מזכירה בהדיא בספר הישר (חלק החידושים סי' תקצז). וצ"ע.

(ה). וראה זה פלא, רבינו משולם ביטל ברכת הדלקת הנרות על נרות השבת, מפני שלא מצא כן בתלמוד, ומן הרמב"ם ברור שקיים ברכה זו מפני שהיה ברור לו שחכמי התלמוד תיקנו לברך. זאת אומרת, שבסברא הרמב"ם מסכים לגמרי עם רבינו משולם, אולם למעשה הרמב"ם סבר שכיוון שהדלקת הנר חובה, ממילא יש לברך עליה לפני ההדלקה כשאר המצוות שתיקנו חכמים.

דאליבא דאמת אין כאן 'מסורת' מוגדרת מן הגאונים. ואם דברי ר"ת מסתמכים על כך שזו 'המסורת שלנו' ושלשלת הפסיקה שאנחנו קיבלנו, ומסתמא היא מקובלת איש מפי איש עד רב אשי. הנה זה אפשר לומר כשרבנו תם גר בצרפת ובאשכנז. אולם מה יענה ומה יאמר רבינו תם כשיפגוש חכם מארצות המזרח וספרד, שלו מסורת שונה ביחס לגאונים ולכל מיני הלכות. האם נאמר שיש כאן שתי מסורות שונות? או שמא יש לנתח את ההיסטוריא בצורה שונה ממה שנתחה רבינו תם. ונראה ברור שר"ת סבר שהמסורת שלו (שעל פי הבנתו מקורה מן הגאונים כולם) אמורה לחייב גם את רבינו משולם, דאל"ה לא היה כותב אליו בכזו חריפות. ומה שהרמב"ם כתב שיש לכפות על מנהגי התלמוד, ר"ת יאמר שיש לכפות גם על מנהגי הגאונים. אולם זה לא יתכן, שכן מה יאמר ר"ת בדבר שנחלקו בו הגאונים (כמו ברכת הדלקת נר שבת, ברכת ההלל בראש חודש, בעילה על דם טוהר, ועוד מנהגים). ור"ת מביא ראיה לשיטתו ממה שכמה דברים שלא נכתבו בתלמוד והם בידנו הלכות פסוקות כמו 'עיבור ותיקון תפלות וברכות'. אולם נראה שיש לחלק בין דוגמאות אלו, לבין הלכות המוזכרות בירושלמי ובספרים אחרים החולקים על הבבלי. שכן עיבור, תפילות וברכות יוסדם בבבלי בפירוש רק שלא נכתבו פרטיהם. אולם בכדי לסטות ממסקנא שנכתבה בבבלי, שלא יועיל רק מה שנהגו כמוה, בודאי לא לדעת הרמב"ם.



הכרעה בשאלת תוקף הבבלי על פני ירושלמי וספרים אחרים

והנה נראה לענ"ד שבשאלה זו יש להכריע כדעת הרי"ף והרמב"ם, ושאר ראשוני ספרד. ולומר שהבבלי תוקפו מוחלט, גם על פני מנהגים שהונהגו ונותרו בקהילות מסוימות על פי הירושלמי ושאר ספרים. מכמה טעמים, ראשית דיש עדיפות במקרה שחכם השווה מידתו וחכם אחר חילק אזלינן בתר החכם שהשווה מידתו ולא בתר החכם שחילק (משנה שקלים פ"ד מ"ז ועוד). והכא הרמב"ם השווה מידתו, דיש ללכת אחר הבבלי בכל מקרה, בלא להתייחס למנהג. ור"ת חלק, שלעיתים יש ללכת לפי הבבלי ולעיתים יש לבחור במנהג, ולעיתים יש להעדיף את הירושלמי. ועוד טעם, דאף אם היה אפשר להכריע כמנהג במקומו ובזמנו של ר"ת, זה מפני שלא היו ידועים מנהגים רבים כל כך של עדות שונות כל כך, והיה אפשר לחשוב שכל ישראל שאחר התלמוד נוהגים מנהג אחד. אולם, כיום הרי גלוי וידוע שאין כל ישראל שאחר התלמוד נוהגים מנהג אחד, אלא מנהגים רבים ושונים יש. ואם יש שנהגו לפי הוראת התלמוד ויש שלא נהגו לפי הוראת התלמוד אם כן כל תוקף הוראת ר"ת דיש ללכת אחר המנהג, מפני שכולם נוהגים כך וממילא מנהג כי האי מחייב, טענה זו מאבדת מכוחה. שכן כבר לא כולם נהגו כן אלא נחלקו בכך. וממילא יש לכופ את אלו שלא נהגו כפשט התלמוד לילך על פי התלמוד.



דרך פסיקת ההלכה בעיני רבותינו הראשונים

ומצאתי כעין מחלוקת בין הראשונים בעניין זה. הנה מרן הגרע"י הביא בשם ספר האשכול המזוויף את לשון רב פלטוי גאון (ס' האשכול אורבך ה' ס"ת עמוד ג) וכתב בזה"ל: נשאל רב פלטוי גאון, איזה עדיף ומשובח, להעמיק בהלכות, או לעסוק בהלכות קטועות? שרוב העולם מטין

אחר הלכות קטועות, ואומרים מה לנו לקושיות ופלפולי הש"ס. והשיב, לא יפה הם עושים ואסור לעשות כן שהם ממעטין התורה, וכתיב יגדיל תורה ויאדיר. ולא עוד אלא שגורמים שתשתכח התורה מ ישראל. ולא נתקנו הלכות קטועות לשנן בהם, אלא למי שלומד הש"ס כולו ועוסק בו, ומסתפק לו דבר בדין, ואינו יודע לפרשו יעיין בהם. עכ"ל. ואף שבספר האשכול האמיתי לא נמצאה, מ"מ ברודי בספרו ציון (עמ' 232) הביא את מקורה של תשובה זו, והיא בשו"ת חמדה גנוזה סי' קי דהכי ס"ל, שעיקר פסיקת ההלכה הוא העיון בתלמוד, ולא להסתמך על ספרי הקיצורים וההלכות הפסוקות.

אולם מאידך רבו של רבי מיימון אבי הרמב"ם, הלא הוא רבי יוסף ׳ מגאש הלוי זצ"ל, כתב בתשובה (סי' קיד) וז"ל: **שאלה** מה יאמר אדוננו באיש שלא קרא מעולם הלכה עם רב ואינו יודע דרך הלכה ולא פירושה ולא קריאתה, אלא שהוא ראה הרבה מתשובות הגאונים ז"ל וספרי הדינים. ולא נעלם מאדוננו שהתשובות אינם עומדות על מצב אחד בפרט הישנות מהם שנכנס בהם ההפסד מצד המעתיקים אותם, ועם זה יחסו קצת תשובותיהם לזולת בעליהן גם הרבה מן הגאונים הורו בתשובותיהם על שאלה אחת ואח"כ חזרו בהם מאותה הוראה או השיגו אותם אחרים בכך. ואם איש שעיקר ידיעתו בתשובות אלו, ואינו מבין הצדק מהם מבלתי הצדק אם יוכל להורות בענין אחד או בנדון אחד ויפסוק הדין בו, ואפשר להיות שאותה שהורה ממנה כבר חזר בו המורה בה ומי שאינו מבין עיקר הדין ולא מאיזה מקום יצא מן התלמוד אם הוא מותר להורות, או אם ראוי לסמוך עליו בשום דבר בפרט? וכו'.

תשובה דע שהאיש הזה ראוי יותר להתיר לו להורות מאנשים רבים קבעו עצמם להוראה בזמננו זה ורובם אין בהם אפי' אחד משני דברים אלו, רצוני לומר הבנת ההלכה והעמידה על דעת הגאונים ז"ל. ואותם שמדמים להורות מעיון ההלכה ומחזיק עיונם בתלמוד הם **שראוי למנעם מזה** לפי שאין בזמננו זה מי שיהי' ראוי לכך ולא מי שהגיע בחכמת התלמוד לכלל **שיורה מעיונו מבלי שיעמוד על דעת הגאונים ז"ל**. אבל מי שמורה מתשובות הגאונים וסומך עליהם ואף על פי שאינו יכול להבין בתלמוד הוא יותר הגון ומשובח מאותו שחושב שהוא יודע בתלמוד וסומך על עצמו. שהוא אף על פי שהוא מורה מסברא בלתי אמתות מראיות הגאונים ז"ל מ"מ אינו טועה בזה לפי שהוא מה שעשה ע"פ ב"ד גדול מומחה לרבים עשה. ומי שמורה מעיונו בהלכה אפשר שהוא חושב שאותה הלכה מחייבת אותה הוראה והיא אינה מחייבת והטעהו עיונו או טעה בפירושה. ואין בזמננו זה מי שגיע בתלמוד לגדר **שיוכל לסמוך להורות ממנו**. וכו' עד שאני אומר שמי שאינו סומך על עצמו אם הוא נתלה בתשובות הגאונים ובהוראתם שהם הלכות פסוקות וסברות קצרות ברורות הוא יותר משובח מאותם המדמים להורות מן התלמוד. וכו' ע"כ.

ולכאורה מבואר שעדיף להורות מתשובות הגאונים, ובאמת אין צורך לעמוד על דעת התלמוד. ומה לנו ולפלפולי הש"ס. אולם כד דייקת בתשובתו שפיר, יראה הוראה שאין זה נכון, שכן לא כתב אלא 'לפי שאין בזמננו זה מי שיהיה ראוי לכך, ולא מי שהגיע בחכמת התלמוד לכלל שיורה מעיונו מבלי שיעמוד על דעת הגאונים'. דהיינו שמי שמצרף אל עיונו בתלמוד את העמידה על דעת הגאונים (ובזמננו יש להוסיף גם את הראשונים ובעלי השו"ע), בודאי שהוא משובח.

ולא אמר רבי יוסף נ' מיגאש שהמורה בתשובות הגאונים משובח יותר, אלא ממי שמורה רק מכח עיונו בתלמוד. אך מי שמעיין בתלמוד ובתשובות הגאונים ובדבריהם, מובטח לו כי לא יכשל, שכן מדברי הגאונים והמפרשים הוא עומד על פירוש התלמוד האמיתי⁽¹⁾. ולא נתכוון רבי יוסף הלוי⁽²⁾ למנוע אלא ממי שברמות רוחא לא מעיין בגאונים ובראשונים. אולם, מי שמעיין בתלמוד ומסמך לזה העיון, את העיון בדברי הגאונים (ובזה"ו גם הראשונים והאחרונים) בודאי שיכול להורות ולהכריע בין הדעות המובאות בגאונים⁽³⁾. ואף אם אנחנו כחמורים דעלמא ולא כחמורו של רבי פנחס בן יאיר, עדיין דור דור ודורשיו, ובעת הזאת הגענו למלכות מאן מלכי רבנן, לדון ולהורות לשעה ולדורות. ואם אנו לא נפעל כן, הרי אותם המחזיקים את עצמם כחכמים מחוכמים (אך להרע, ולהיטיב לא ידעו), הם יפרצו גדרם של חכמים. ואם אנו מבני עליה לא נעמוד בפרץ, הם מפרצה קטנה יעשוה פרצה גדולה. ואפילו מרן הגרע"י אשר הניף את דגל קבלת הוראות מרן השו"ע הביא (יביע אומר ח"ה בדברי הפתיחה) בשם המהרי"ט אלגאזי כך: מה שאנו תופסים כדעת מרן לענין הלכה, הוא בדבר שנודע לנו בבירור שמרן עמד בעיקר הדין ודעתו דעת עליון מכרעת לפסוק כן, אבל בדבר שלא נודע לנו אם עמד מרן בעיקר הדין וכו' כל כה"ג אין מן הראוי לפסוק בפשיטות כדעת מרן, וצריך לחוש לענין מעשה. ע"כ. ומבואר שאף נגד מרן השו"ע יש מקום להכריע, אם לא ברור שמרן עמד בדין זה בדרך העיון. ומרן הגרע"י שם מקבל דברים אלו ומחזק אותם, רק כתב בסו"ד שבמקום שהאחרונים חולקים על מרן אין לבטל דברי מרן מפני דבריהם, ורק במקום שמרן חלק על הראשונים ולא ראה את דבריהם. רק בזה יש מקום לבטל דברי מרן מפני דבריהם. ומ"מ ברור שעיקר ההכרעה היא ביושר דרך העיון, ולא במציאת תקדימים הלכתיים לפסק מסויים ולנוהג מסויים.



מחלוקת מרן הבית יוסף והרמ"א ביחס לפסיקת ההלכה בזמננו

אחרי הודיע א-להים אותנו את כל זאת, שאין נכון וחכם כהתלמוד, והמבין בו יודע פשר דבר להוציא את אמת התורה לאורה. נעיין בפסיקת ההלכה בזמננו זה. שכן מקובלנו מבית אבי אבא שאין ביכולתנו לחלוק על הראשונים, ואין ביכולתנו להוציא הלכה ברורה ישירות מן

(1). וקצת יש להעיר על מרן הגרע"י שבדברי הפתיחה ליביע אומר ח"א בהביאו את תשובת הר"י מגאש, לא הביאה בשלמות ונשמט המשפט הבא: ולא מי שהגיע בחכמת התלמוד לכלל שיורה מעיונו מבלי שיעמוד על דעת הגאונים ע"כ. והמעין בציטוט ביביע אומר יחשוב שהר"י מגאש העדיף באופן קטגורי את מי שמצטט מבלי משים את תשובות הגאונים מאשר מי שגם מעיין בתלמוד וגם מסתייע מתשובות הגאונים. ולא היא, אלא כמו שכתבתי.

(2). שאמר עליו הרמב"ם בהקדמתו למשנה: וחי ה' כי הבנת אותו האיש בתלמוד מפליאה כל מי שמתבונן בדבריו ועומק עיונו, עד שאפשר לי לומר עליו לפני לא היה מלך כמוהו בשטתו. ע"כ. ובודאי אליבא דהרמב"ם היה הוא ראוי להורות מכח עיונו בתלמוד בלחוד.

(3). ואף באחרונים מצאנו שחדשו דינים והכריעו בין הראשונים, הנה זה ידוע ומפורסם בשיטת הגר"א, וכן נראית שיטת המהר"ח בן עטר בספרו ראשון לציון לאין מספר (ואולי אף יותר מהגר"א). וכן מצאנו גם בשאגת אריה (סי' לה), וכן שיטת החכם צבי והיעב"ץ. וכן שיטת הפרי חדש. ולא יצא קצפם של חכמי הדורות על היעב"ץ והפרי חדש, אלא מפני 'סגנון' מחלקותם שבריתחא דאורייתא כתבו קצת בצורה שאינה מכובדת כלפי הדורות שקדמו. אולם על עצם העניין רבים הכריעו בין הפוסקים הקדמונים [והעירוני שכן גם דעת המהרש"ל, המהר"ל ואחיו רבי חיים ועוד].

התלמוד ללא עיון בספרי הפוסקים הראשונים. ואם כן כאיזה צד יבוא לידי ביטוי כל מה שכתבתי לעיל, שהעיקר הוא התלמוד והעיון בדבריו.



הסיבה שלפי דעת מרן הבית יוסף אי אפשר להכריע בין הראשונים

הנה, מרן הבית יוסף שזכו בית ישראל לקבל הוראותיו, לאחר שתיתר שוב את התפזרות התורה שבעל פה, ממש כפי שתיארה כשלוש מאות שנה לפני זמנו רבינו הרמב"ם, כתב בהקדמתו לספרו כך: ואם יאמר אדם בכל דין שיצטרך לחקור שרשו ומוצאו בדברי הגמרא והמפרשים והפוסקים כולם יכבד הדבר עליו מאד. כל שכן כי ילאה למצוא הפתח לדעת מקום הדין בתלמוד. כי עם היות שזיכנו הקדוש ברוך הוא לביאור הרב המגיד ז"ל ולחיבור רבינו ירוחם המורים לנו מקומות הדינים בתלמוד. המעיין בהם יבחין ויכיר חסרוננו אם לא יהיה לו היקף גדול בתלמוד. וגם במקומות רבים יחפש ולא ימצא בדבריהם מורה מקום לאותו הדין. אם מגיד המשנה להיות הדין ההוא שלא על פי גירסת הרמב"ם ז"ל או שטתו. ואם רבינו ירוחם להיותו מקצר לפעמים מלהביא כל הדיעות הנאמרות בדין ההוא. אם להיותו כותב המורה מקום בקצת מקומות דרך כלל והמקום שמורה אליו הדין ההוא אינו חוזר אלא לחלק או חלקים מהכלל ההוא ולא לשאר. וילאה המעיין לבקש כל החלקים במקום ההוא אשר הורה אליו ולא ימצא. והגם כי ידע מקום הדין בגמרא יצטרך לעיין כל הסוגיא ההיא עם פירוש רש"י ותוספות ואח"כ לעיין בדברי הר"ף והרא"ש והר"ן והמרדכי ואח"כ לעיין בהרמב"ם ושאר פוסקים וגם בדברי תשובות הגדולים הנמצאות אצלו לדעת אם הדין ההוא מוסכם מהכל או אם יש בו מחלוקת וכמה מחלוקות בדבר וכדברי מי ראוי להכריע. וזה דבר מבואר בעצמו שהוא דבר שאין לו קצבה:

ואם בדין הבא ליד האדם כך במי שרוצה לידע שרשי כל הדינים על בוריים ולהקיף דברי כל החולקים בהם וחלוקי דברי כל אחד ואחד מהם על אחת כמה וכמה שיבצר ממנו. שאפילו יעיין בכל דין ודין דברי הגמרא והמפרשים ודברי כל הפוסקים שהוא טורח גדול מאד השכחה מצויה באדם ומה גם בדברים רבי ההסתעפות ונמצא יגע לריק ח"ו:

ועלה בדעתי שאחר כל הדברים אפסוק הלכה ואכריע בין הסברות כי זהו התכלית להיות לנו תורה אחת ומשפט אחד. וראיתי שאם באנו לומר שנכריע דין בין הפוסקים בטענות וראיות תלמודיות הנה התוספות וחידושי הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל מלאים טענות וראיות לכל אחת מהדיעות. ומי זה אשר יערב לבו לגשת להוסיף טענות וראיות. ואיזהו אשר ימלאהו לבו להכניס ראשו בין ההרים הררי אל להכריע ביניהם על פי טענות וראיות לסתור מה שביררו הם או להכריע במה שלא הכריעו הם. כי בעונותינו הרבים קצר מצע שכלינו להבין דבריהם כל שכן להתחכם עליהם. ולא עוד אלא שאפילו היה אפשר לנו לדרוך דרך זה לא היה ראוי להחזיק בה לפי שהיא דרך ארוכה ביותר: ע"כ.

ומבואר מדברי מרן שהסיבה שאין אנו מכריעים נגד הראשונים היא בעיקר מחמת שפלותנו וקטנות ערכנו, שכן אין לנו 'היקף גדול בתלמוד', והדרך 'ארוכה...' וילאה המעיין למצוא את

מקור הדין בתלמוד' ולא ברור 'כדברי מי ראוי להכריע' 'השכחה מצויה'. ועל הכל שמי זה אשר יערב לבו להוסיף טענות ולהכריע במאזני שכלו עם מי הצדק בטענות תלמודיות והכרעות שכליות, שכן קצר מצע שכלנו ואין אנו ראויים אפילו להבין דבריהם כ"ש להתחכם ולהכריע את דבריהם.

והמעין יבין מבין שיטי דבריו של מרן הב"י שאכן הדרך הנכונה והראויה היתה להבין את הדברים מתוך המקורות התלמודיים, ורק מחמת שדרך זו היא ארוכה שהיא ארוכה ואי אפשר להקיף להלכה ולמעשה את כל דיני התורה באופן הזה. וכן מחמת קטנותנו לעומת הראשונים אין אנו יכולים להכריע את דבריהם. אולם מעיקרא זו היתה הדרך הנכונה, וכפי שכתב מרן עצמו בכסף משנה, בהשגתו על דברי השגת הראב"ד: ואם ימצא איזה חכם גדול שלא ירצה לעמוד על ברירתו עד שישקול גם הוא במאזני שכלו מי מעכב על ידו מלעין בספרי הגמרא והמחברים. ע"כ. ומבואר אם כן שדרכו של חכם גדול, שלא ירצה לסמוך על דברי הרמב"ם, אכן תהיה לעין בדברי הגמרא והמחברים. נמצא שלפי מרן הב"י הסיבה שאיננו יכולים להורות מן התלמוד ומתוקף דיון בדברי הראשונים, היא סיבה טכנית ולא מהותית.

ויותר על כן נראה מפתרוננו של מרן לבעיה זו וז"ל: ולכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלשת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם, הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההוא ולכן פשט המנהג בהיפך: ע"כ. ויש לעיין, שכן אי אפשר לומר שמרן בחר בג' עמודי ההוראה הללו מכיוון שהם מייצגים את המנהג הפשוט. שכן, אם הרי"ף והרמב"ם מסכימים (כמו שקורה ברוב המקומות), והרא"ש לא מסכים עמם, הרי ברור שאין זה מנהג פשוט, שקהילות רבות נהגו כדברי הרא"ש. אלא מכיוון שאלו חכמים ידועים ומפורסמים והבית נשען עליהם בדרך כלל, 'בית דין זה' הוא אשר יהווה תחליף להכרעות כל פוסק ופוסק בדרך התלמוד. שכן פוסקים אלו ביררו את ההלכה כשמלה, ומהם תוצאות חיים.



שיטת מור"ם לעומת דברי מרן הב"י

והרמ"א בהקדמתו לדרכי משה כתב וז"ל: את כל זה ראיתי, ונגדי תמיד שויתי, ולא עברתי על דברי חברי ועליתי, ובמקום שאין איש להיות איש קויתי, ושלא תהא עלייה זו ירידה צפיתי, ושלא אשגה תמיד בהוראה יראתי, ואת פני ה' אלקי חליתי. לתת לעבדו לב שומע לשפוט את עמו להבין בין טוב לרע, ושלא אוסיף ושלא אגרע, ובכל הוראתי עשיתי לי רב וקניתי לי רע, כי היכי דלא לימטי לי רק שיבא מכשורא, אם ח"ו שגיתי להתיר איסורא או טמאתי טהורה, או טהרתי טומאה או אסרתי היתירא. ולעולם שויתי נגד עיני דברי הקדמונים, דברי הגמרא והגאונים, ורי"ף והתוספות והרמב"ם הפוסקים הראשונים, והמרדכי והאשירי והטור המה האחרונים, כי המה באו לפני ולפנים, ובראש כל המחברים המה נמנים. ואף כי הם הפוסקים שפשטו בכל הגולה, וזאת תורת העולה על לבי בראשונה, להורות אחר דבריהם לעדת מי מנה.

וכאשר פסקתי מהם לפעמים דברים ברורים, באו אחרים עם מגילות סתרים, והראו מתוך תשובת החכמים אשר אחריהם אנחנו נגררים, הסגנים והחורים, כתשובת הרא"ש והרשב"א ומהרי"ק וריב"ש ומהרא"י שהמה האורים הגדולים אשר עיני האנשים מאירים, ולבות האנשים מתרדמתן מעירים, ואם המה בני אנשים אנחנו נגדם כחמורים, גם דברי מהרי"ו ומהרי"ל ומהרי"ב שהמה המורים, בהרבה סייגות ומנהגות מחמירים, וע"י זה דברי על פי הקדמונים היו שבורים, ונחשבתי עם חברי כבוערים, ולא היה לי תחבולה להנצל, בעיון כל דבריהם שארכו כמאצל לאצל, וכי המלאכה מרובה בימים מעוטים ואני הפועל עצל, ואף אם אתעיף בהם עיני ואשכחם כמימא לטיגנא, ושמועתן איננה. ע"כ.

דהיינו שהרמ"א אחר שראה דברי הפוסקים הגדולים הקדמונים יותר כהרמב"ם והרי"ף והתוספות, וגם המרדכי והרא"ש עמם, וחשב לפסוק הלכה כמותם, מ"מ כיוון שראה את דברי הפוסקים האחרונים יותר, זה 'שבר' את דבריו על פי הקדמונים. וכל מעיין ישר בב"י יראה שגם אימתי שהביא מרן 'תשובה אשכנזית' למהרי"ל ואף תשובות תרומת הדשן, לעולם לא הכריעו הן נגד דברי הרמב"ם והרי"ף, ואף הרשב"א והרמב"ן שהובאו בהדיא. ולא ראה כאן בזה מרן 'שבר', וזה הבדל ראשון.

הבדל שני, הרמ"א כולל בשורה אחת את המרדכי והטור עם הרמב"ם והרי"ף, ומרן הב"י בהדיא לא עשה כן, שלא כתב אלא: ולהיות כי כבר נודע שהרא"ש והמרדכי וסמ"ג וסמ"ק וספר התרומה והגהות מיימון כולם נמשכים אחר דברי התוספות על הרוב לכן אם בקצת מקומות לא אכתוב דעתם אל יחשדנו שומע כי כשאני כותב דעת התוספות איני צריך לכתוב דעת הקדושים הללו שסתמם כפירושם. ע"כ. דהיינו שלא האריך בדבריהם שכן כולם נמשכים בדעה אחת.

ועוד כתב הרמ"א להעיר על מרן הב"י וז"ל: השלישית והוא העיקר, והוא התכלית המבוקש בזה המחקר, כי ידוע שהרב המחבר בית יוסף, בטבעו אל הגדולים נכסף, ופסק הלכה בכל מקום על פי שני ושלשה עדים, המה הגאונים הנחמדים, הרי"ף והרמב"ם והרא"ש בכל מקום ששנים מהם לדעת אחת נצמדים, ולשאר רבוותא אדירי התורה לא חש עליהם, רק במקום גדולים עמד לפסוק הלכה כדברי שניהם, ואף כי הם קמאי ולא בתראי ולא חש לדברים שצווחו בו קמאי דקמאי, הלא הרי"ף שפסק סוף פ"ב דעירובין והסכימו עמו רבים לפסוק הלכה בכל מקום כבתראי ולא לחוש לדברי קמאי, ואפילו במקום הרב אצל התלמיד, וכן פסקו האחרונים תמיד, ובראשם מהרי"ק ומהרא"י בתשובותיהן הנעימות, אשר בהן האירו כל מחשך וגילו כל תעלומות, וע"י זה הדבר סתר כל המנהגים אשר באלו המדינות, אשר רובם בנויים על הכלל הזה בפשיטות ותמימות, ואין מפקפקים אחר דבריהם, ולכן לא רציתי ג"כ לחלוק עליהן, וכתבתי אצל כל דבר הכי נהוג, וטעמי ונמוקי עמי. וכל דבר כתבתי עליו שם אומרו אם לא אמרתי מעצמי, ואז כתבתי נראה לי להיות נקרא בשמי, ואם באולי טעיתי אתי תלין משוגתי, ולא יהא נתלה באחרים סרחוני ושגגתי. ע"כ. ובה נמצאת טענתי העיקרית של הרמ"א, כפי שכתב איהו. שמרן הב"י הלך לפי הפוסקים 'הגדולים' יותר ולא חש על הקטנים. ולא היה לו לעשות כן, שאמנם הם קטנים, אך מאידך הם 'אחרונים' והם בתראי. ותמיד יש לפסוק הלכה כבתראי. ותימה איך נעלם ממרן כלל זה דהלכתא כבתראי. נמצא אם כן בעוד שלפי מרן הב"י הסיבה שאיננו

מכריעים על פי התלמוד וטענות תלמודיות הינה סיבה 'טכנית', לפי הרמ"א היא סיבה 'מהותית', שאלכא דאמת יש לנקוט בכל מקום על פי הבתראי. ובמקומות רבים מספור מעיר הרמ"א בדרכי משה על מרן שפסק כשני עמודי ההוראה, שאין נראה לפסוק כדעתם, שכן יש לפסוק כבתראי (בדרכי משה או"ח סי' ט' אות א', שם שסג אות יד', יו"ד לה אות יג', חו"מ שצד אות א' ועוד). והנה, לא נעלם מעיני הרמ"א שדברי הקדמונים יותר מסכימים לדברי התלמוד. אך כיוון שאין באפשרותנו לחלוק ולהתחכם על הדורות הקודמים^(ט), איך נחלוק על הדורות האחרונים שהמנהגים מיוסדים על פיהם. נמצא אם כן שהעיקר לדעת הרמ"א הוא המנהג הנהוג בפועל באלו המדינות, וכיוון שנהגו והנהגו גדרים וסייגים וחומרות, אין לנו יכולת להקל כנגד פניהם. מה גם שהם בתראי. אף שבפשטות אין זה בפירוש כפשט התלמוד. וזה מעין מה שראינו לעיל בשיטת רבינו תם. ודוגמא יפה להבדל שבין שיטת מרן להרמ"א אפשר למצוא בב"י או"ח סי' (טו) גבי הפסקה בין הפרקים לאמן של האל הקדוש ושומע תפילה, שבירושלמי משמע שיש להפסיק, וז"ל מרן: ותלמודא דידן משמע דפליג אירושלמי כמו שאכתוב בסימן ק"ט (ד"ה גרסינו) בסייעתא דשמיא ולפיכך לא כתבוהו הפוסקים ע"כ. והרמ"א על אתר כתב: ונ"ל דמכל מקום קיימא לן כדברי הסמ"ק להפסיק באמנים אלו כמו שיתבאר סימן ק"ט (אות ב) דדין אמנים אלו הוא כדין קדושה וכדין מוידם. ע"כ. והרי הוא כמבואר.



יש להעיר על הרמ"א על כך שנעלם ממרן הב"י כללא דהלכתא כבתראי

הנה הרמ"א בהערותיו על מרן כתב שהרי"ף^(ט) כתב בסוף עירובין שהלכתא כבתראי, וגם מהרי"ק כתב שזהו גם כתלמיד במקום הרב. אולם, זו הערה ראשונה על דברי הרמ"א. הרי"ף במקומות רבים כתב שאין הלכה כתלמיד במקום הרב, אף שהתלמיד בתראה וכתב מרן הב"י (אה"ע סי' טל אות ב') וכ"כ מהרי"ט אלגאזי פרק א' (דף ב) שהכלל של הלכתא כבתראי הוא כלל בין חכמי התלמוד, וגם הוא תקף רק מאב"י ורבא והלאה, לפני כן קיימא לן שאין הלכה כבתראי. ועוד, מעצם דברי הרי"ף שהעיר ממנו הרמ"א, הלא הרי"ף שם מגדיר את תקפו של התלמוד הבבלי, שיש ללכת לפיו כיוון שהוא 'בתראה'. ומה נעשה להם למנהגי וחכמי אשכנז שפעמים רבות פסקו ונהגו כהירושלמי נגד הבבלי, וכפי שהראנו. וכי 'בתראה' של חכמי אשכנז שהחזיקו במנהגי ארץ ישראל, יכריע את תוקף הבבלי, שהוא בתראה לעומת מקור מנהגיהם? ולא נתכוון הרי"ף לתת את משפט הבכורה 'לבתראי' אלא משום תקפו כבית דין הגדול, שהוא בית הדין הגדול הבתראה. וכאשר דנים אנו בשני בתי דינים גדולים כבבלי וכירושלמי אז יש לתת תוקף לבתראה שהוא הבבלי. אך אין שום תוקף לבתראי שאינם בית דין גדול שעמדו אחר חיבור הבבלי. ולא נתכוון הרי"ף לתת לכל חכם את שרביט הבתראה, וקיימא לן שהדורות פוחתים והולכים, ואיך יכריע חכם אחרון את דברי הראשונים בעוד הוא קטן מהם? ומדברי הרמ"א נבין הדק היטב היטב הדק את דברי מרן הב"י. הרי מרן ז"ל בנוי על דברי ושיטת הרמב"ם (כפי שכתב בהקדמתו שרצה לסמוך ספרו לדברי רבינו משה, רבו), וגם תחילת ההקדמה מתארת

(ט). ובוזה גם מרן וגם הרמ"א מסכימים.

(ס). שהוא מעמודי ההוראה!

בדיוק כפי שתיארה רבנו משה ע"ה. רק שהרמב"ם שם את עיקר חפצו וחשקו בדרך ההוראה הכתובה בתלמוד. ומרן בזה נבדל מדברי הרמב"ם, אולם דון מינה ואוקי באתרה, ואין להתרחק יותר מדאי מדרך התלמוד. ולכן בחר מרן שלשה גדולים רבים ועצומים שיש לסמוך עליהם שבדרך כלל דבריהם מכוונים אל התלמוד והוראתו. ולכן בזה לא יכוננו דברי הרמ"א ד'הלכתא כבתראי', שכן כל מטרת פסיקת ההלכה היא להגיע כמה שיותר קרוב לפסיקת התלמוד. ובוה אין אומרים הלכתא כבתראי. וכעין ב"ש במקום בית הלל אינה משנה, כיוון שבהדיא נקטנו כדברי התלמוד. וכמו שכתב מרן הב"י בהדיא (אבקת רוכל סימן קנה): זאת ועוד דלא אישתמיט שום תנא ושום אמורא ולא גאון ולא ראשונים ולא אחרונים לחלק חילוק זה לא שבקינן לכולהו ואזלינן בתר הריב"ש והריטב"א ואף על גב דאיכא למימר אינהו דהוו בקיאי בפי' דברי הראשונים טפי מינן הני מילי במילתא בלי טעמא אבל במילתא דאיכא טעמא ואיכא למותיב מותבינן דבכל דור ודור איכא למי' לאו קטלי קני באגמא אנן וכדכתבו גדולי האחרונים ע"כ. ומבואר שבדבר דאיכא טעמא ופשט לשון התלמוד הכי איתא, נקט מרן הב"י יש בידו כח לחלוק על דבר, אפילו שכתבוהו הריטב"א והריב"ש, וק"ו המהרי"ל ותרומת הדשן.

ואם כן, נמצא שהרמ"א נקט שיש ללכת אחרי האחרונים בכל גונו, ומרן הב"י נקט שיש ללכת אחר הראשונים, ומהם תוצאות חיים בביאור התלמוד. והמעייין בב"י יראה מקומות רבים שמדקדק מרן הב"י בלשונות התלמוד, ואף שלא הכריע כאותם דקדוקים לבדם, מ"מ ברור הוא שבזו הדרך העיקרית יש ללכת בביאור תעלומות הלכות התורה (עי' בב"י יו"ד קצא בדברי ר"ח, או"ח רנ"ב אות ד¹⁰⁰), או"ח סי' תרץ אות ט'). אולם, לפי הרמ"א יש מקום לפסוק כדברי האחרונים, אף שאין דבריהם ממש כפשט לשון התלמוד, ואף שהפוסקים הקדמונים כתבו גם הם כדברי התלמוד.



אין למצוא מקור לגישה המחפשת 'תקדימים הלכתיים' מדברי הרמ"א

והנה הרוצה להשתבש, יאמר שכמו שהרמ"א לא החשיב את דברי התלמוד והפוסקים הקדמונים לעומת אלו האחרונים, כך גם אנו נחפש איזה תקדים באחד מן הפוסקים ולא נחוש לדברי התלמוד ולא לאף אחד מהפוסקים. ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א.

אנא אמינא שמי אשר יאמר כן, להבל יגע ובריק פגע. מלבד שאין זו דרך חכמי ספרד והמזרח כלל ועיקר. גם ליוצאים ביד רמ"א אין זו דרך האמת, שכן דברי הרמ"א מיוסדים על שני אדנים אדני זהב. הראשון - על פי דבריהם של הפוסקים האחרונים נתייסד 'המנהג'. דהיינו המנהג הוא אשר מחליף את הוראת התלמוד בזה, וכשיטת רבינו תם. ואותם פוסקים המחפשים תקדימים וכד' עושים זאת (בין היתר) בכדי לסתור את המנהג הפשוט ולמצוא מקורות הלכתיים לכל מיני 'קוריוזים' הלכתיים-סוציאליים והלכתיים למחצה, הרוצים לדמות את עצמם כהולכים 'ברוח ההלכה וברוח מצב הרוח'. עפ"ל. ולא המנהג שנהגו ישראל, בראש מעייניהם אלא סתירת המנהג ההוא באשר הוא, ונתינת חשיבות ויקר למנהגים חדשים אשר לא שיערום אבותינו ואמותינו.

סא). ועי' בהערת הרמ"א שם.

דבר שני, הרמ"א מגדיר את פסקי 'האחרונים' כגדרים וסייגים וחומרות. שאין להקל על סמך דברי הקדמונים 'ולהרוס את כל המנהגים' שנהגו להחמיר. אולם, לסמוך על דעת האחרונים להקל כפי המנהג נגד התלמוד והקדמונים, בודאי לא הוה ניחא ליה להרמ"א בהכי. וכך נראה בפירוש מדבריו (בהגהה אר"ח סי' רנ"ג ס"ב): וי"א דכל זה אינו אסור רק כשנטלו מן הכירה מבעוד יום, ולא החזירו עד שחשכה; אבל אם לקחו משם משחשכה, אפי' הניחו ע"ג קרקע מותר (ר"ן פ' כירה וכל בו), וכן נוהגים להקל בתנורים שלנו שיש להם דין כירה, וסומכין עצמם על דברי המקילין, וטוב להחמיר. ע"כ. ומשמע שאלו שמקילים 'סומכין עצמם' ומשמע בהדיא דלא ניחא ליה בהכי, כיוון שדין זה הוא על פי הירושלמי, ובבבלי נראה לאיסור.

ואותם מחפשי התקדימים, כפי שכבר כתבתי, לעולם לא יחמירו⁸⁰, אלא רק יקילו מקולי בית שמאי ומקולי בית הלל.



הגישה היותר נכונה בפסיקת ההלכה בזמן הזה

ואף שאני בער, ולא בינת אדם לי, ושולחני כשולחנו של עם הארץ, מ"מ בראותי זו הרעה שכתבתי בריש מילי, אמרתי לא עת לחשות. ויש לדון גם בין הפוסקים האחרונים בגישת מרן והרמ"א, איזו דרך ישכון בה אור.

הנה בזמן הזה, אשר זכינו בו לקיבוץ גלויות, ונתרוממה קרן התורה וקולה בארץ ישראל, ושוב עוסקים בתורה אלפים ורבבות כעין מה שהיה בזמן התלמוד⁸¹. נתרועעו יסודות המנהגים מחמת קיבוץ גלויות זה. שכן מנהגי עיר ועיר אשר שכנו בחו"ל, נתערבבו בבואם לשכון כבוד בארץ ישראל. ובני תיטואן מתפללים עם בני מראקש, ובני ג'רבא שוכנים באותו בית הכנסת עם בני תוניס. והבלדים עם השאמים. ויותר על כן, בני עיראק עם בני סוריה ושאר ערים במארוק, כולם יחד. ובמקומות בארץ ישראל ימצאו קהלים מעורבים מהדו ועד כוש, שבע ועשרים ומאה מדינה. וכל זה הערבוב, אף שברכה רבה היתה בו, מ"מ את יסודות המנהג הברור שהיה בארצות פזוריהם זה מוטט. ועל כן מצד תוקף "מנהגי הקהילות" אי אפשר לדון היום, כדברי הרמ"א ולפנות אל 'המנהג'. וכבר כתב הרדב"ז כיו"ב בתשובה (ה"ג סי' תקע"ב): כיון שיצאנו מספרד ואין במקומות הללו שום מנהג ע"כ. שכן המנהג מעורבב ומבולבל. ואף מרן הגרע"י, שניסה לשוות מנהג אחיד ליושבי מזרח, מ"מ לא עלתה בידו לגמרי. ועל כן מוכרחים אנו לפנות אל מקורות ההלכה בתלמוד בראשונים, עם הכרעת מרן הב"י ונושאי כליו, ולדון על פי זה. ואי אפשר להסתפק בהכרעת הרב כף החיים או המשנה ברורה, ובציטוט איזה מן האחרונים⁸². זאת ועוד,

80. אלא יאמרו שהם לא 'מקילים בכשרות' אלא 'מחמירים בבין אדם לחבירו'. הם לא 'מקילים בניה' הם 'מחמירים בשלום בית'. ועוד כהנה וכהנה בדותות שמטרתן לחבל בכרם בית ישראל. והשומע מרב, איזה רב שיהיה, הרבה טענות כאלו, הרי לך סימנא, וסימנא מילתא היא, שהוא מאותם המהרסים והמחריבים.

81. אף שאין 'קיבוץ' אחד שכולם עוסקים בתורה יחד. מ"מ עצם המציאות החדשה ישנה הוה, יש בה כדי לשמח את הלב.

82. ויש להעיר בנקודה שקשורה לזה קצת, והיא הפסיקה על פי הקבלה. יש הטוענים שדעת מרן הב"י היתה לפסוק בכל דוכתא על פי הוזהר והקבלה. כן כתב הר"ש אליהו נר"ו והאריך להסביר למה הגישה של מרן הגרע"י (בלא להזכיר את שמו) אינה נכונה. והנה עמי בכתובים תשובות על כל ראיותיו בעניין זה, ועוד חזון למועד. רק אומר שלענ"ד לא צדק הר"ש אליהו בראיותיו ויש להשיב על כולן, ודעת מרן הב"י היתה להעריך מאוד את ספר הוזהר, אך מעולם לא פסק רק על פיו בלא הצטרפות צדדים אחרים. ואכמ"ל.

מחמת שנתרבו עד מאוד (מחמת זול הדפוס, התגלות אוצרות הגניזה, ועוד סיבות) ספרי ההלכה והמנהג, חדשים עם ישנים, כמעט שאי אפשר להכריע ההלכה בלי העיון במקורותיה. שכן אם יפתח האחד את חכו, לתת טעם בדבר מחמת דעת המשנ"ב. יגיד עליו רעו 'איך תאמר כן והלא ביביע אומר מבואר איפכא', וישיב לו שלפי מנהגי האשכנזים הדין כן. ויען ויאמר שדעת הערוך השולחן אינה כן, אלא כדעת חכמי הספרדים. ויבוא השלישי ויכריע ביניהם שהרב בן איש חי והכף החיים הכריעו כדעת הרמ"א. ותרבה הדעת והמחלוקת, ואין הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד. ואם כן, מוכרחים אנחנו לקחת כעיקר את גישתו של מרן הב"י והרמב"ם, לתת את משפט הבכורה למקורות ההלכה בעיון התלמוד וספרי הפוסקים הראשונים, עם הכרעת כללי ההלכה על פי השכל הישר. שאם לא כן לא נמצא את ידינו ואת רגלינו בבית המדרש.

ומה נענה לאותו אפיקורס המתקרה רב, שיאמר, לצורך העניין, ש"יש להקל בפסק פלמוני שכן הרב עובדיה הקל בו, ומי גדול ממנו בבקיות בפוסקים, והן כל יקר ראתה עינו. ובפסק אלמוני יש להקל, שכן הרב משאש היקל בו, והיה ע"ה רבה של ירושלים עיה"ק, צבי היא לכל הארצות. ושניהם היו גדולים ועצומים. ומאידך גם כדעת המשנה ברורה יש להקל, שכן פשטו הוראותיו בכל תפוצות ישראל, וכתקנות וגזרות התלמוד. וגם כדעת הערוך השולחן חייבים אנו להקל שכן היה נוטה לשיטת הרמב"ם בנושאים רבים, והיה מגזע הספרדים ממשפחת בנבנישתי המעטירה". ועוד כהנה וכהנה עקימויות.

הרי ללא עיון ישר בתלמוד ובראשונים שיכריע את ההלכה, כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול. ומה נענה לו ומה נאמר לו, כשנרצה להשיב על דבריו. והלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות. הרי כל עוד נחזיק בגישה שאנו קטנים לעומת הקדמונים, ולא נבוא להכריע. הרי לאותו "רב", די לו לחפש בפרויקט השו"ת או באוצר החכמה, איזה פוסק שהיקל באיזה נושא ויקל כמותו, ויפשט המעשה כדבריו, שכן ילפי אנשי ממקלקלתא ולא מתקנתא. ולא מרמות רוחא נבוא להכריע בין הפוסקים, ח"ו, אלא כננס על גבי ענק, לבאר את דבריהם ולתת טעם למנהגי הקדמונים ולשיטתם^{סח}. ואף כי בני הישיבות ואנשי החכמה כי רבים הם, ידעו להבדיל בין עובד א-להים לאשר לא עבדו. מ"מ הן רבים עתה עמי הארץ, שלא ידעו להבדיל בין הקודש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור. והיאך ידעו שרב פלוני הוא נוטה לרפורמים ורשע, הלא הוא, דרך משל, רב קהילה פלונית, ודבריו מתפרסמים ברשתות החברתיות. ואם לא ניקח לידנו את אומנות אבותינו בעיון התלמוד ובהכרעה בכללי ההלכה הנכונים בדברי הראשונים בדרך העיון, אזי חיים בלעונו. ועל כן הארכתי לעילא לעילא מן כל ברכתא, להראות שעיקר ההוראה יוצאת מהעיון בתלמוד. ואף שאין בנו כח להורות הישר מן התלמוד, מ"מ אין לעזוב את התלמוד, והעוסק בתלמוד אין לך מידה גדולה הימנו. ובלא זה, לא חכים יתקרי ולא רבי יתקרי (ועי' בהקדמת הרב בא"ח לספרו רב פעלים). ומרן הגרע"י בהקדמתו ליביע אומר איזן וחקר את דרך היושר בין העיון במקורות ההלכה, לבין ההליכה אחרי הראשונים. יעניין שם באורך. אולם

סח). אמת שההולך בדרך זו לא יבצר שגם יקל לעיתים באיזהו מקומן, אף נגד המנהג הפשוט, כמו שעלה בחכתו של מרן הגרע"י פעמים רבות. אולם, עדיף שהגישה הכללית תהיה כזו, הנותנת משקל למקורות ההלכה בכדי לסתום פיות המשטינים והמקטרגים, וכל קולא שתזדמן תהיה מיוסדת על אדני פו. מאשר שהגישה הכללית תהיה גישה של 'מי אנחנו ומה חיינו', ונחמיר בכל דבר ולא נכריע, ובוזה בעצם אנו נותנים מקום לאותם אשר רמות רוחא להם, וגובה להם, ולא יראו להם. ועת לעשות לה' הפרו תורתך.

מדברי מרן הגרע"י הללו מבואר יוצא שאי אפשר ללכת רק אחרי המשנ"ב וכדוגמתו מן הפוסקים האחרונים. וחייבים לעיין בתלמוד ובראשונים, ובמרן הב"י, ולפסוק הלכה ביושר העיין, ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע. ולא לצטט כתוכי מדברי האחרונים. שכן ירא ה' המצטט מדברי האחרונים וכוונתו לשמים, לא ידע מה לענות ל"אחר" המצטט מדברי האחרונים "בגובה העיניים".

וכל מי שעסוק רק בפרטי הסוגיות ולא למד את הסוגיות ממקורם, אין לו פה להשיב ולא מצח להרים ראש להשיב על טענותיהם הקלושות. והרואה יראה בסוגיית שבעה נקיים, שהצדוקים דנפשי גבן ביטלו חומרא זו, מחמת טענות קלושות, ולא נטענה כנגדם טענה מתוך הסוגיות עצמן, אשר מרוקנת מתוכן את טענותיהם. ובמקום אחר (ירחון האוצר טו) הארכתי בזה והכיתים על קדקודם בזכות העיון במקורות ההלכה. ואף שאין זו מלאכה חשובה, תשובות המינים, ואין זו עיקר כוונתי, מ"מ הלומד בדרך זו בעל כרחו ימצא יסוד שורש וענף, לדברי חכמים, כדרכונות נטועים, שכן מרועה אחד נתנו כולם.

וליתר חיוזוק הדבר אביא מ"ש הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה פ"א ה"א): וחייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושלש בתורה שבעל פה, ושלש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, וענין זה הוא הנקרא תלמוד. ע"כ. וזהו עיקר עסק התורה להוציא את הדין לאשורו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. וחזר על דבריו ביתר שאת באגרתו לתלמידו ר' יוסף (אגרות הרמב"ם, מהר" הרב שילת עמ' רנז) וז"ל: וכבר העדותי בו שלא יתירשל עד שישג החבור כולו, ויעשהו לספרו וילמדוהו בכל מקום להפיץ תועלתו. לפי שהתכלית המכוונת במה שחובר בתלמוד וזולתו כבר נכרתה ואבדה. ותכלית הלמדנים כילוי הזמן במשא ומתן שבתלמוד כאילו הכוונה והתכלית היא האימון בויכוח, לא זולת זה. וכו' והכוונה הראשונה אמנם היתה ידיעת מה שצריך לעשותו או להזהר ממנו וכו' ולפיכך נחלצנו אנו אל המכוון הראשון עכ"ל הזהב ויקרה מכסף ופנינים, שהמכוון הראשון הוא הוצאת ההלכה מן התלמוד. וכ"כ רבי אברהם בנו (אלכפיה' אלעבדין הוצ' פלדהיים עמ' 19). ועי' בפירוש המשנה של הרמב"ם (גדרים פ"ב מ"א) במ"ש שם על שיטת ב"ש, ומה שלמד מאר"י קאפח זצ"ל בהקדמתו למו"נ עמ' 17 ודפח"ח.

ואם יאמר האומר, מה לנו להתנגח באותם המינים הכופרים מחפשי התקדימים ומשליכי עטרת העיון אחרי גוים. ובכדי לבטל דבריהם נלך בדרך עקלקלות בעיון התלמוד ובדברי הראשונים, ולא נשים ראשנו תחת כפות רגלי האחרונים והראשונים. זאת אענה, שמלבד שדרך זו היא נכונה יותר אליבא דהלכתא בכדי להוציא דין לאשורו. הנה אחריות יש לנו על כלל ישראל, ואלינו נשואות עיני העדה, ולא נתן הקב"ה את התורה שנקראה ראשית, אלא בשביל ישראל שנקראו ראשית. ואם יבואו כמה כופרים המעוותים את התורה ואת כל הישרה יעקשו, וכל כוונתם להחטיא את ישראל, היאך נעמוד מן הצד ונאמר 'אני את נפשי הצלתי'. הלא הוא משל הצופה אצל יחזקאל הנביא ע"ה, שאין טענה זו מתקבלת אצל הקב"ה כלל ועיקר. ורק אם אנו עשינו את כל המוטל עלינו, ולא עלה בידנו, רק במקרה כזה נאמר כן.

ואני בטרם אכלה לדבר, אומר שיש להתייחס לחשש שכתב מרן הב"י בהקדמתו, שאנו אין לנו בקיאות גדולה בתלמוד, ואי אפשר להקיף בדרך זו של העיון בתלמוד ממנו להוציא את הדינים, את כל דיני התורה. והנה אף שבדאי צדק מרן הב"י. מ"מ הרי היום רבו כמו רבו ספרי הלכה של יהודים החרדים לדבר ה"ס¹⁰, ובדאי שאפשר לסמוך על ספרים אלו, בדרך כלל. ורק כשמעיינים במקורות הדין, אין להסתמך רק על ספרי האחרונים (ובכללם גם על מרן הגרע"י או המשנ"ב), אלא יש לעיין היטב במקורות הדין בתלמוד ובחז"ל, בגאונים ובראשונים, באחרונים ובספרי התשובות וכך על פי העיון להוציא את הדין, דין אמת לאמיתו.

ואולי יש להבהיר שלא אמרתי שרק על פי עיון התלמוד יהיה כל ריב וכל נגע, ולהתעלם ח"ו מדברי הפוסקים ראשונים עם אחרונים, ח"ו. אלא איפכא, וכתבתי זאת כמה פעמים לעילא לעילא, שבדורנו אנו צריכים לשים עיקר מגמתנו בעיון התלמוד ובגאונים ובראשונים, וכן בדברי מרן הב"י ובנושאי כליהם. ולא להסתפק באיסוף פוסקים וליקוט כבספרי הקיצורים. שכן בדרך זו תפוג תורה, ויגברו ידי המינים¹¹.

והנראה לענ"ד כתבתי, וה' יתעלה יאיר עינינו במאור תורה

דניאל א' אדר ס"ט

השוכן כאן עוב"י נצרת עילית יע"א בארץ הגליל



(10). וגם יש להשתמש בכלים טכנולוגיים, כדוגמת פרויקט השו"ת ואוצר החכמה, וכיו"ב. להשיג את אותו היקף בתלמוד שעליו דבר מרן הב"י, שיהיה לנו לעזר לעיון.

(11). יש להעיר הערה אחרונה, שכל מאי דכתבי אינו נוגע בסוגיית המנהגים אשר נהגו ישראל כתוספת על הלכות התלמוד (אף שבדאי לגישה שהצגתי כאן יש השפעה על סוגייה זו). שכן למנהג שהוא כתוספת על דברי התלמוד יש עמידה בפני עצמו. ועל כן העיד הרמב"ם שמעולם לא ביטל טבילת עזרא לתפילה כי אם מחולי' ולא אשנה מנהגי ומנהג אבותי בלא עילה'. וכך יש לדון על מנהגים נוספים אשר אינם סותרים את התלמוד או את העקרונות היוצאים ממנו. כדוגמת הימנעות חלק מקהילות ישראל מאכילת קטניות בפסח, אין מנהג זה סותר דברי תלמוד (כל עוד אינם חושבים שקטניות זה חמץ), ועל כן יכולים להמשיך במנהגם. אולם מנהגים הסותרים דינים המפורשים בתלמוד, או עקרונות היוצאים מן התלמוד אם המצא ימצא מנהג הסותר דינים או עקרונות אלה, יש לבטלו מפני דברי התלמוד. וכך עשה גאון עוזנו מרן הגרע"י, ואף מחכמי אשכנז היו שנהגו כן כמו הרב איסר זלמן מלצר (מובא בספר עץ חיים ח"ב בשם בנו). וזה מתאים לכל מה שבררתי במאמרי זה בס"ד.

הרב בניה מינצר
כולל ארץ חמדה קטמון

כפיה על המצוות

א.

פתיחה - מקור ההלכה

בפרשת ויקרא נאמר (פרק א פסוק ג): "אם-עלה קרבנו מן-הבקר זכר תמים יקריבנו אל-פתח אהל מועד יקריב אותו לרצנו לפני יקוק".

ומפרש על כך רש"י: "יקריב אתו - מלמד שכופין אותו. יכול בעל כרחו, תלמוד לומר לרצונו, הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני". הלכה זו, שכופין על הקרבנות עד שיאמר רוצה אני, מקורה בספרא ויקרא (פרשה ג) והיא מובאת במסכת ערכין (כא ע"א) וראש השנה (ו ע"א). ברם, הלימוד מהפסוק אינו מובן דיו, שהרי הלכה רווחת בידנו שכופין על מצוות עשה, כמבואר במסכת כתובות (פו ע"א): "אבל במצות עשה, כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו". מעתה עלינו להעמיק חקר לצורך מה דרשה תורה לימוד ביחס לכפייה על הקרבנות ולא למדה זאת משאר מצוות - האם מדובר על כפייה בעלת אופי זהה, והדרשה היא נקודתית בלבד, או שמא מלשון הכתוב נמצינו למדים שכפייה על קרבנות שונה היא בטעמה ויסודה מכפייה על מצוות עשה.

בנקודה זו נחלקו רבותינו הראשונים. התוס' (ראש השנה ו ע"א ד"ה יקריב אותו) הסבירו שאכן מדובר על כפייה בעלת אופי זהה - הדרשה נצרכה אך ורק משום שבפסוק נאמר "לרצונו" - ולכן, היינו טועים להסביר שדווקא בקרבנות לא מצינו כפייה, ועל כך מלמדת אותנו התורה שאף בקרבנות דיני הכפייה במקומם עומדים. ברם, מדברי הריטב"א (שם) משתמע שדין הכפייה על הקרבנות חלוק ביסודו ועיקרו מדין כפייה על מצוות עשה, ולכאורה כך מורה המשך הסוגיה המובאת בערכין ובראש השנה, הדורשת מעבר ללימוד של "לרצונו" לימוד נוסף מ"ועשית" - למקרה שבו התחייב בפיו להביא את הקרבן אך טרם הפרישו: "ועשית" - אזהרה לבית דין שיעשו, למה ליי? מיקריב אותו נפקא. דתניא: יקריב אתו - מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו - תלמוד לומר לרצנו. הא כיצד? כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. - חד דאמר ולא אפריש, וחד אפריש ולא אקריב". על פניו, לשיטת התוס' הצורך בשני לימודים אינו מובן - שהרי משעה שלמדנו שחרף לשון הפסוק "לרצונו" אנו מתירים כפיה, חזר דין כפיה על מצוות עשה המצוי בכל התורה. ברם, אם מדובר על הלכה ייחודית בדיני הקרבנות מובן החילוק בין נדר ולא הקריב ובין הקריב ולא נדר, וכבר הרגיש בזה הפני יהושע (ראש השנה שם).

אולם, עיקר שיטה זו צריך ביאור: מה נשתנתה מצוות הקרבנות מכל המצוות לעניין כפיה, ולאידך גיסא: יש לבאר את שיטת התוס' - הגורסת שבחדא מחתא איתנייהו.



ב.

בין כפיה לכוונה במצוות

לצורך ביאור העניין יש להעמיק בבירור כוחה של הכפיה על מצוות עשה. כידוע, נחלקו חכמי הש"ס במספר מקומות האם מצוות צריכות כוונה - היינו, האם צריך להתכוון בכדי לצאת ידי חובה. ולכאורה, חרף העובדה שדין כפיה על מצוות עשה מובא כהלכה מוסכמת ללא עוררין, לשיטת הסוברים שמצוות צריכות כוונה אין דין הכפיה מובן כלל ועיקר. דהגע בדעתך, אדם שאינו מעוניין לשמור תורה ומצוות - אף אם תכהו נפש - ואולי דווקא מחמת המכות לא יהא ברצונו לקיים את המצוות - ואף אם יעשה את הדברים כמצוות אנשים מלומדה ליבו כל עמו. ומה הועילו חכמים בכפייתו?

צוהר לפתרון הקושי הנזכר יש להביא מגוף דברי הסוגיה הדנה בצורך בכוונה במצוות בראש השנה (כח ע"א), שם הובא במהלך השקו"ט שכפיהו פרסיים לאכול מצה - שמצוות אין צריכות כוונה. האחרונים דנו בשאלה מדוע הגמרא לא הביאה ראיה שיש לקיים מצוות ללא כוונה מדין 'כפיה על המצוות'. המהר"ם בן חביב הקשה כן, ותירץ ע"פ הסוגיה במסכת חולין לא ע"א המורה שכוונת טבילה של הזולת מועילה: "אנסה וחברה ואטבלה", וממילא הוכיח שמועילה כוונת חברך לצורך קיום מצווה - ואם כן 'כפיה על המצוות' איננה בגדר חיסרון כונה - אלא הכופה מכון עבור הנכפה. אך הדברים קשים, וכי יעלה על הדעת שחברך יוכל לכוון עבורך בשעה שאתה תעשה את המצווה? וכן הקשה הערוך לנר, וביאר שכל דין הכוונה בסוגיה בחולין הוא למעשה שמירה שתטבול כראוי - ולכן מועיל אישה לרעותה, וממילא ברור שאין ללמוד מכך לדין כוונה במצוות.

ברם, נראה שבאופן כללי הפירוש שהעלה המהר"ם חביב מסתבר, ומסתבר שבשעה שכפיהו בי"ד של יהודים אכן מושגת בזה כוונה. יסוד הדברים הוא שבשעה שבי"ד של ישראל כופה על יהודי, נחשב הנכפה כשומע בדעתם של חכמים - ובכך עולה כוונתו לקיום המצווה. וכן כתב הריטב"א שם בסוגיה: "וי"ל דאי בב"ד של ישראל ודאי כיון דעביד גמר ואכל לשם מצוה דאמר מצוה לשמוע דברי חכמים כדאמרין בגט המעושה בב"ד דישראל (ב"ב מ"ח א'). את תורף הדברים, ללא דיון מדוקדק בהלכות כפיית גט וביחסו לכפייה על המצוות, מצינו בדברי הרמב"ם המפורסמים בהלכות גירושין (ב, כ): "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר, וכן אם הכוהו גוים ואמרו לו עשה מה שישראל אומרים לך ולחצו אותו ישראל ביד הגוים עד שיגרש הרי זה כשר, ואם הגוים מעצמן אנסוהו עד שכתב הואיל והדין נותן שיכתוב הרי זה גט פסול. ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד גוים בין ביד ישראל, שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון

שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו. לא היה הדין נותן שכופין אותו לגרש וטעו בית דין של ישראל או שהיו הדיוטות ואנסוהו עד שגרש הרי זה גט פסול, הואיל וישראל אנסוהו יגמור ויגרש, ואם הגוים אנסוהו לגרש שלא כדין אינו גט, אף על פי שאמר בגוים רוצה אני ואמר לישראל כתבו וחתמו הואיל ואין הדין מחייבו להוציא והגוים אנסוהו אינו גט". ברור, אפוא, לאור שיטת הריטב"א והרמב"ם, מדוע אף למ"ד 'מצות צריכות כוונה' יפה כוחו של ב"ד - היות ו"מצווה לשמוע דברי חכמים" ויפה כוחם לכפות על המצוות ולגרום ולגרום לנכפה לעורר כוונתו.

אלא שאין בדברינו דין, שכן כל כוח עישוי וקביעת הכוונה שנתנה תורה לבית דין אינו תקף בשעה שהכפיה נעשית שלא בפניו בין דין. וכידוע, נחלקו גדולי האחרונים בשאלה האם דין 'כפיה על המצוות' מסור אך ורק לבית הדין או שמא אף ליחידים. קצות החושן (ריש סי' ג) פסק שכשם שלצורך עישוי גט בעיני דיינים, כך כפיה על המצוות דורשת דיינים. ברם, הנתיבות (שם) חולק על דבריו ומתבסס על הסוגיה בבא קמא כח ע"א ביחס לעבד שמסר לו אדונו שפחה כנענית והשתחרר - ומשעה שאסורה לו חל על האדון חובה להפריש את עבדו מאיסור - ומשם נמצינו למדים, שחובת כל אדם להפריש את חברו אפילו שאינו בגדר של ב"ד^(א).

כמובן, לשיטתו של הנתיבות הדרא קושיא לדוכתא, דהלוא כל דין הכפיה לקביעת כוונה היא כדין גט - הלכה בבית דין דווקא. ולכאורה היה מקום ליישב למ"ד דמצוות אינן צריכות כוונה, ולכן ניתן לכפות עליהן לכאורה ללא בית דין. מעתה, שאלת הצורך בבית דין לכפיה על מצוות עשה תלויה בדין מצות צריכות כוונה, וכך פירש האור שמח (ממרים פרק ד הלכה ג) שאלכא דמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, חלוק דין גט הדורש בית דין מדין כפיה על מצוות עשה, היות ומצוות אינן צריכות כוונה - אך הדין יהא שונה אם נפסוק שמצוות צריכות כוונה, או ביחס למצוות החריגות שלכל השיטות דורשות כוונה: "ובאמת למ"ד דמצוות צריכות כוונה, או בהנך מצוות דפסקו לדין דבעי כוונה אפשר דאין רשאי לכופו רק בב"ד מומחים, או שלוחים דידהו, דע"י כפיתם יוחשב לרצון, וזה נראה הסבר נכון וגדר אמיתי בזה".

אלא שלמעשה, לבד מכך שאין סברת מצוות אין צריכות כוונה הוכרעה להלכה, אין בדברים בכדי ישוב השיטה במלואה, שהרי מדברי רבותינו הראשונים למדנו שאף לסוברים שמצוות אין צריכות כוונה, במידה והתכוון האדם שלא לצאת ידי חובה אזי לא יוצא אף למ"ד מצוות אין צריכות כוונה^(ב), ובלשון תלמידי רבנו יונה (ברכות, ו ע"א מדפי האלפס) "שאע"פ שמצוות אין צריכות כוונה ויצא בדיעבד זהו כשעושה המצוה בסתם אבל כשמתכוין בידיעה שלא לצאת ודאי אינו יוצא". ומעתה שווה בדעתך, וכי אדם המורד בקונו ואין רוצה לקיים מצוות בוראו כלל ועיקר, האם בשעה שחברו יכהו - יגמור בדעתו לעשות את המצווה - או שמא גם בעת קיום המצווה

(א). נעיר, שניתן לדון בראיה שהביא הנתיבות מדברי הגמרא שם, שהרי תרומת הדשן (ריח) גורס שכל דין הכפיה נעוץ בהקשר של בעלי סמכות - כגון אדון רב ביחס לעבד, שהרי לא מסתבר שתמלא כל הארץ בעלי אגרופין ה'מזכים' את חבריהם עד שתצא נפשם, ויעוין גם בדברי הים של שלמה (ב"ק פרק ג): "והתורה לא נתנה רשות ורצועה אלא לדיין, או לאדם חשוב, שראוי להיות דבריו נשמעים".

(ב). אף שזוהי עמדה המקובלת על רבים מהראשונים, מצינו לחלקם שטענו שלמ"ד מצוות א"צ כוונה אף אם התכוון שלא לצאת יד"ח, אכתי יצא ידי חובתו; ע' ברא"ה המובא בר"ן (ראש השנה, ו ע"ב מדפי הרי"ף).

יעמוד במרדו ויכוון שלא לקיים את המצווה. ואדרבה, תמתק לו אותה התנגדות, בחינת "כי שבע תועבות בליבו". ומעתה חוזרת השאלה למקומה - אליבא דהנתיבות והאור שמח קשה - אף אם מצוות אינן צריכות כוונה. מ"מ, הרי האדם יעמוד במרדו - ויכוון שלא לקיים את המצווה, וכיצד תועיל הכפיה ללא בית דין.

ג.

יסוד דין כפיה על המצוות: ערבות או אפרושי מאיסורא

יש לעמוד בשיטת הנתיבות על נקודה נוספת. דבפשטות דינא דכפייה על המצוות מבוסס על הערבות בין בני ישראל, כפי ששינו במסכת ראש השנה (כט ע"א): "תני אהבה בריה דרבי זירא: כל הברכות כולן, אף על פי שיצא - מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא - מוציא, ואם יצא - אינו מוציא", וביאר שם רש"י: "אף על פי שיצא מוציא - שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצות", וביתר ביאור בשיטת הריטב"א: "תני אהבה בריה דר' זירא וכו'. פי' כל ברכות המצות אף על פי שיצא מוציא שאע"פ שהמצות מוטלות על כל אחד הרי כל ישראל ערבין זה לזה וכולם כגוף אחד וכערב הפורע חוב חבריו". היינו, כשם שקיום המצוות מהווה חובת גופך וכלפיו מופקדת דאגתך, כך, לאור הלכת הערבות ההדדית, גם עניין המצות של הזולת מהווה מוקד לדאגתך ואחריותך - המשפיע במישרים על יכולתך להוציא את הזולת בברכות.

והנה, בסוגיה בערכין (טז ע"ב) שנינו בדיני תוכחה: "תנו רבנן: לא תשנא את אחיך בלבבך - יכול לא יכנו, לא יסטרנו, ולא יקלקלנו? ת"ל: בלבבך, שנאה שבלב הכתוב מדבר", ופירש רש"י שם: "יכול לא יכנו - על דבר תוכחה". ונראה שמכאן המקור לדין כפיה על המצוות - והדברים מתאימים, שהרי באופן פשוט דין תוכחה מבוסס על דין הערבות. ומעתה, בשל הערבות הדדית מוטלת עלינו חובה לדאוג לקיום המצוות של הזולת, אף ביחס להכאה [במאמר המוסגר יש להעיר, שאם כנים הדברים: מעתה כלל המגבלות על דיני תוכחה כגון - "מוטב שיהיו שוגגין ועל יהיו מזידין" (ביצה ל ע"א), "תמה אני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה" (ערכין טז ע"ב) ובאופן כללי, כשם שביחס לדיני תוכחה וערבות חלות הדין תליא בהא דהתוכחה מהניא להסירו מהחטא, נראה שה"ה ביחס כפיה על המצוות. וממילא מסתברים עד למאוד דברי האור שמח (ממרים ד,ג): "ונתבונן, דהא דמכין אותו עד שתצא נפשו הוא משום שמא יקיים את המצוה ויטול הלולב ויעשה סוכה, אבל אם ברי לן שע"י ההכאה זו לא יעשה המצוה אסור לנו לנגוע אפילו בשעריו"].

ברם, מדברי הנתיבות משמע שיסוד דין הכפייה על המצוות אינו מצד החובה והערבות לקיום המצוות, אלא מדין "לאפרושי מאיסורא" - ולכאורה מדוע לא התבסס דווקא על דין ערבות. הן אמת שעל דברי רש"י בסוגיה בערכין נחלק הרמב"ם (דעות ו,ה), אך עדיין אינו ברור מדוע נטה הנתיבות מסברתו של רש"י ובחר בדרכו של הרמב"ם.

ונראה שאדרבה, ממקום זה יופץ אור בהיר על כללות הסוגיה. יש להקדים הערה הלכה-למעשה נפוצה ביותר שמעלה הביאור הלכה (ס, ד): "ולפ"ז אם קראוהו לתורה ולוקח טליתו או טלית הקהל לעלות לבימה שאז זמנו בהול ומסתמא אינו מכוין אז בלבישתו לקיים המ"ע של ציצית ממילא עובר בזה על המ"ע אם לא כשמכוין לשם מצוה". והנה, הנחת היסוד שעומדת בבסיס דברי מרן החפץ חיים היא הזיקה המוחלטת בין אי-קיום המצווה לביטול המצווה. על נקודה זו האריך לחלוק בשו"ת מנחת שלמה (א, א) ועיקר טענתו היא שקיים חילוק בין קיום המצווה, לבין ביטולה. בניגוד לחפץ חיים הבין הגרש"ז שבמצב שעשה את מעשה מצוה אך לא קיים את המצווה, מ"מ א"א לומר שביטל את העשה, דדין ביטול עשה מתבסס על כך שלא פעל מאומה- ולכן נחשב הוא כמבטל מצווה. אולם, אם רק לא קיים את המצווה, לא נחשב כמבטל מצווה. מתוך דברים אלו חידש הגרש"ז שאף ביחס למצוות צריכות כוונה, ויתר על כן: אף אם התכוון שלא להוציא ידי חובה - אין זה נחשב לביטול מצווה: "והוא דומה קצת למי שהחזיר אבידה או נתן שכר שכיר בזמנו ואמר בפירוש שאין כוונתו למצוה דאע"ג דלמ"ד מצות צריכות כוונה לא קעביד שום מצוה - אם נאמר הכי גם במצות שכליות שבין אדם לחבירו - מ"מ גם ביטול עשה אין כאן וה"נ בנד"ד".

ביסוד העניין נראה להקדים, שכבר יסד הגר"ד סולובייצ'ק בכ"מ (עיין למשל ברשימות שיעורים ברכות ב ע"א, יז ע"ב, סוכה לא ע"ב, לח ע"ב) דחלוק דין מעשה המצווה מקיום המצווה. ונראה להסביר דאליבא דמרן החפץ חיים דין 'ביטול מצוה' מתל'א תליא בקיום המצוה דוקא, אך אליבא דהגרש"ז אוירבך, דין 'ביטול מצוה' תלוי דוקא בביטול 'מעשה המצוה' ולא ב'קיום מצוה'. בנוסף, יש להניח שהן לתפיסה הגורסת שמצות צריכות כונה, והן לגישה הגורסת שמצות אין צריכות כונה - אך כונה שלא לצאת ידי חובה גורעת: מ"מ עצם 'מעשה המצוה' אכתי שייך.^(א)

בכיוון העקרוני הנזכר, מציע המנחת חינוך (מצוה י) ביחס למצוות אכילת מצת איסור, שרשאי האדם לאוכלה מדין 'עשה דוחה לא תעשה', שאף אם מצוות צריכות כוונה, או שהוא התכוון בפירוש שלא לצאת ידי חובה בעשה - ואכן לא יצא ידי חובה - עדיין נחשב העשה לעניין דחיית לא תעשה מדין עשה דוחה לא תעשה. ההסבר בדבריו, כפי הנראה, הוא שגם אם האדם מתכוון שלא לצאת ידי חובה - עדיין מימד 'מעשה מצווה' קיים, והוא מספיק לדין 'עשה דוחה לא תעשה'.^(ב)



(א). וידעתי מה שכתבו להוכיח מדין מהגמ' בראש השנה כח ע"ב: "והאי מתעסק בעלמא הוא" דדין כונה הוא דין במעשה המצוה דוקא, וממילא בפשטות ללא כוונת מצוה אין כלל מעשה, וממילא הדר הדין דאין כאן קיום מצוה. ויש להשיב בתרתי: ראשית, עיקר מהלכנו הוא דווקא לשיטת הנתיבות אליבא דהלכתא דמצות צריכות כונה, ומ"מ אם התכוון שלא לצאת לא יצא. ולשיטה זו לא מוכח מאומה מהסוגיה, אלא אדרבה, נראה להסביר שמבחינת עיקר מעשה המצוה לא בעי כונה כלל ועיקר, וכל הדין שיכול להתכוון לא לצאת יד"ח הוא דין מחודש דאינו מקיים את המצווה. ושור"ר שכך טען והוכיח באריכות הגר"ש היימן (ע' בחידושי רבי שלמה, "בענין מצוות צריכות כוונה"). השתא דאתינן להכי, יש לעורר שהן מדברי הגרש"ז, והן מדברי המנחת חינוך משתמע שאדרבה, הסברא ה'אלימא' יותר לעניין הפקעת המעשה היא דוקא הכונה שלא לצאת ידי חובה, משמע דס"ל בפשטות דאף למ"ד מצות צריכות כונה, מ"מ עיקר החפצא של המעשה קיים.

(ד). אם כי שאלה זו, האם 'מעשה המצוה' או 'קיום המצוה' הוא יסוד דין עשה דוחה לא תעשה אינו חד משמע, וממילא יש לפלפל טובא בדברי המנחת חינוך.

ד.

בין קיום עשה לביטול עשה בכפיה על המצוות

ואם כנים הדברים, אור חדש נגה על דין 'כפיה על המצוות'. אין עיקר דין הכפיה על המצוות ממוקד בקיום מצוות העשה, אלא דווקא בהימנעות מביטול העשה. וממילא מתורצת שפיר קושייתנו, בין למ"ד מצוות צריכות כונה ובין למ"ד מצוות לא צריכות כונה אך אם מכוון שלא לצאת לא יצא, לא קיים בהכרח צורך בבית דין לכפיה. שהרי אף אם נכפה את האדם לעשות את המצווה ללא כוונה, או עם כוונה שלילית שלא לצאת יד"ח ואינו נחשב כ'מקיים עשה' - עדיין אין הוא נחשב כ'מבטל עשה' וממילא מטרת הכפיה מתקיימת כהלכתה. ונראה לבסס יסוד זה, דדין כפייה על המצוות נוגע 'לאפרושי מאיסורא' מכמה מקורות נוספים:

א. הרמב"ן בכתובות (פו ע"א) ובבא בתרא (קעה ע"ב) מבאר שניתן לרדת לנכסי בעל חוב מדין 'כפיה על המצוות', שהרי: "עד שאתה כופהו בגופו כופהו בממונו". ונראה פשוט שבמקרה ובית דין ירדו לנכסיו וגובין את חובו - אין זה נחשב כ'קיום מצווה' עבורו, אך מכל מקום הוא אינו נחשב כ'מבטל מצוות עשה', ובכך מתבארים הדברים לאור התפיסה שעיקר הדין הוא מצד 'לאפרושי מאיסורא'. אולם, הרשב"א בבא בתרא (קעה ע"ב) חולק וסובר שאף שכופין את גופו לא ניתן לרדת לממונו. ככל הנראה, הוא מתנגד למימד אי קיום המצווה העומד בבסיס שיטת הרמב"ן, ולכן הוא גורס שדוקא כפיה על גופו, שמגמתה 'קיום מצווה', נכללת בדין הכפיה.

ב. הנימוקי יוסף (מנחות הלכות טומאה א, ב) ביאר את הדין של כפייה על הכהן להיטמא לקרוביו לא כהכאה עד שירצה להיטמא אלא שמתמאים אותו בעל כורחו - ומנמק שהוא מדין כפייה על מצוות עשה, גם כאן: מסתבר שאין כאן פעולת היטמאות שלו - וכל הפעולה היא בעל כורחו ואינה בגדר 'קיום מצווה', ומ"מ לא חשיב כ'מבטל מצווה', ועדיין הלכה זו נכללת בדין 'כפיה על המצוות'.

ודרך הנמקתו, נראה להסביר שדברנו עומקים בעומק סברת הנתיבות, דמחד גיסא ביאר שסגי ביחיד לכופו, היות ו'בית דין' נצרך דווקא ליצירת כונה, כדין כפייה בגט - אך ביחס למצוות, הלוא עיקר הכפיה ממוקדת בביטול העשה. ולכן אף אם בחר לבסס את דינו על 'אפרושי מאיסורא'; היינו הצלה מהעונש והעבירה הנגרמת מביטול עשה, והדברים מאירים לשיטתו. לעומתו, קצות החושן, המשווה לכפייה לגט ומצריך בית דין, וכן האור שמח, הבינו שמדובר על הלכה הממוקדת ב'קיום העשה' - הנשענת על דין 'ערבות' - שכל ישראל ערבין זה לזה ונחשבין כ'ברי חיובא' בדברי המצוות איש כלפי רעהו.



ה.

היחס בין כפיה על קרבנות לכפיה על המצוות

כעת, ניתן לשוב לשאלה שבה פתחנו, כדי להאירה מאור נוסף. נראה פשוט, שאם דין כפייה על מצוות עשה אינו מבוסס על קיום המצווה ועל גיוס דעת חיובית, אלא על הימנעות מביטול

מצוות עשה, אזי דיני כפייה על קרבן ודיני כפייה על מצוות עשה חלוקים אהדדי ביסוד דינם. שהרי פשוט שמגמת הכפייה על הקרבן, בדומה לכפייה על הגט - היא גיוס רצון לצורך כך שהאדם יקריבוהו לרצון ויתכפר לו. בכך מיושב הפער העולה מדברי התלמוד עצמו, בעוד שביחס לכפייה על הקרבנות הדרישה היא "עד שיאמר רוצה אני" - היינו: השפעה על כוונתו ורצונו של האדם - בדומה לדין כפייה בגט, אשר מבוסס על גיוס כוונה, הרי שדין 'כפיה על המצוות' לא קיימת דרישה של גילוי רצונו - ומסתבר דהוא משום דאין הכרח בדין כפיה על המצוות ברצון כלל ועיקר נפק"מ נוספת לאבחנה זו היא מעמדו של הגוף הכופה - בעוד שביחס לקרבנות פשוט שקיימת דרישה לבית דין לכפייה, בכפייה על המצוות לא קיימת דרישה עקרונית לבית דין, היות והוא אינו נתפס כדין אחד עם כפייה על הקרבנות, ואינו נדרש לבית דין בפני עצמו מפני שאין הוא נדרש לגייס כוונה. לאידך גיסא, הסוברים שדין 'כפיה על המצוות' מתבסס על 'קיום המצווה' יגרסו שדין כפייה על המצוות ודין כפייה על מצוות עשה חד המה: שהרי מטרתם היתה היא לגייס 'רצון' מצד הנכפה, אף אם פוסקים שמצוות אינן צריכות כונה, וכפי שכבר הראינו מדברי הראשונים הקושרים את דין כפייה על המצוות לדין כפייה על הגט - אשר בפשטות נכרך בחדא מחתא כדין הדורש כפייה עד להודאת "רוצה אני".



1.

עד שתצא נפשו: עד או עד בכלל?

ונראה להציע דרך אחרת ליישוב העניין. ראשית, יש לכאורה לתמוה בחומרת דין 'כפייה על המצוות' - דגדרו הוא "עד שתצא נפשו" - בעוד שהעונש על לאוין בכללות האיסור הוא ארבעים מלקות, וצ"ב לכאורה מהי חומרת העשה מהלאו. והנה, לכאורה הסבר הדברים פשוט עד למאד: דין 'כפייה על המצוות' אינו נתפס כ'עונש' - שהרי האדם עדיין לא עבר על עבירה כלל ועיקר, ואדרבה, דווקא משעה שעבר על העבירה אין להלקותו יותר (ע' רש"י (כתובות פו ע"א): "קודם שעבר על העשה ויש בידו לקיים"). וממילא אין להשוותו לארבעים מלקות של איסורי לאוין - הנובעים מדיני עונש וחומרת מעשה העבירה. כפי שראינו, יסוד הכפיה נובע מדין 'ערבות' או 'אפרושי מאיסורא' - וההכאה נתפסת ככלי לשכנע ולהכריח את האדם לקיים מצוות, ממילא ברור ש"עד שתצא נפשו" - נדרש כ"עד" אך לא "עד בכלל", היינו כל עוד שנשמה באפיו, יש לבצע את מירב המאמצים בכדי שיקיים את המצוות. ומקור הדברים מובא בשיטה מקובצת (שם) בשם תלמידי רבנו יונה: "ובכל מקום שאמרו מכין אותו עד שתצא נפשו רוצה לומר שאין שם שיעור ידוע אלא שיחלישו כחו". וכבר הזכרנו את דברי האור שמח שכל דין כפיה על המצוות תלוי ביכולת של המכות להועיל. ברם, חרף פשיטותם של דברים, יש להעיר שמדברי הרמב"ם בפייהמ"ש (כתובות דו) נראה שהוא פירש את הסוגיה בכתובות כ"עד ועד בכלל" - ויכו אותו, ובמידה ולא יקיים - ימות: "וידוע שיש לדיין לכוף את האדם על מתן הצדקה לפי שהיא מכלל מצות עשה שחובה להלקות את האדם עד שיקיים אותה המצות עשה

שחל עליו חיוב עשייתה באותו העת או עד שימות, וזה כלל בכל מצות עשה". ולכאורה, קשה להלום את הדברים, דעל ביטול מצוות עשה יטלו נפשו של אדם.

ז.

כפיה על המצוות מדין עונש

בכדי להעמיד דברים על דיוקם, יש להקדים שחרף ההבנה הפשוטה והמקובלת שהונחה עד כה בדבר אופיו של דין 'כפיה על המצוות', קיימת להקת ראשונים ואחרונים הגורסת שדין זה מהווה למעשה עונש. ואף שהדברים מפתיעים, נראה כך ממספר רב של מקורות, ואציין רק למקצתם⁽⁷⁾:

א. ביחס לסוגיה המפורסמת במנחות (מא ע"א) על רב קטינא, המלמדת שנענשין משמים על מצוות ציצית בעידנא דריתחא, כתבו התוס' במנחות (מא ע"א): "ענשיתו [אעשה - כי האי] [שאין אדם חייב] לקנות טלית המחוייב אם אין לו אבל עשה גמור אפילו בית דין שלמטה מכין אותו עד שתצא נפשו". מוכח מדבריו שכשם שנענשין משמים על מצוות עשה שאינו "עשה גמור" (היינו- שאינה מצווה 'חיובית') כך נענשין ע"י בי"ד של מטה על עשה גמור מצד הכפיה, משמע שהיא נכללת בגדר 'עונש'⁽⁸⁾.

ב. שנית, בסוגיה בחולין (קי ע"ב) מתבאר חריג משמעותי בדין כפייה על המצוות - "מצוות עשה שמתן שכרן בצידי" - היינו, מצוות שהתורה שבכתב עצמה מציינת לשכרן. בביאור חריג זה התבטא רש"י בסוגיה שם: "שמתן שכרה בצדה - למען יאריכון ימך (שמות כ) לכך פירש מתן שכרה לומר אם לא תקיימנה זהו עונשו שלא תטיל שכר זה". משמע, אפוא, שעיקרה של כפייה בנוף דיני העונשין - והיחוד של מצוות עשה שמתן שכרה בצידה נובע מאופיו היחודי של העונש במקרה זה.

ג. המקור המפורסם ביותר, אם כי במידה מסוימת אף המורכב ביותר, הוא הרמב"ן בשמות פרק כ: "ובמדרשו של רבי נחוניא בן הקנה (ספר הבהיר אות קפב) הזכירו עוד סוד גדול בזכור ושמור, ועל הכלל תהיה הזכירה ביום והשמירה בלילה, וזהו מאמר החכמים (ב"ק לב ב) שאומרים בערב שבת באי כלה, באו ונצא לקראת שבת מלכה כלה, ויקראו לברכת היום קדושא רבא (פסחים קו א) שהוא הקדוש הגדול, ותבין זה. ואמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר

(ה). המעוניינים להרחיב יכולים לעיין בשערי תשובה לרבנו יונה, שער ג אות יא; של"ה מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר אות קעד; חתם סופר שבועות יג ע"א ד"ה בעומד במרדו. ועוד.

(ו). ואף שניתן לדחוק - שאינו חשיב כענישה אלא הוא 'סימנא בעלמא' לכך שודאי עונשין על מצוות 'עשה גמור' - שהרי אם החיוב כה אלים עד שכופין, הוא אלים להענישה. ברם, יעויין בסמ"ג כו ובדברי התור"ד על הסוגיה, ומדבריהם ברור שמדובר על כך שבית דין של מטה עונשין מדין כפייה על המצוות.

מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו".

דברי הרמב"ן עצמן קשים וסותרים אהדדי, מחד משמע דמ"ע עדיפה ולכן עשה בכוחו לדחות לא תעשה ויש חיוב עונש חמור יותר במצוות עשה, מאידך ביחס לעונש הוא גורס שהעונש במצוות לא תעשה חמור יותר ממצוות עשה - וביחס למצוות עשה הדין מוגבל דווקא למורדין - שעליהם חל הדין של "מכין אותו עד שתצא נפשו". לעניינו, מדבריו יוצא שדין כפייה על מצוות עשה הוא "עשיית דין" - בנוסף, מחדש הרמב"ן דדין הכפייה חל דווקא ב"מורדין" - וצ"ב איה מקור כבודו.

ואף שלכאורה העיקרון מחוור וקיים, עיקרא דמילתא בעי טעמא. חדא, שבפשטות אופיו וגדרו של הדין הוא עישוי על המצוות ולא עונש - וכפי שהערנו, שהרי: א. טרם עבר על עבירה. ב. לאחר שעבר את העבירה, מפסיקין להכותו. ג. במידה ומדובר על עונש, דומה שהוא חמור יתר על המידה. והדברים צריכים פשר ותלמוד.

ח.

דין מכת מרדות דרבנן

והנה, בתלמוד בכמה מקומות (שבת מ ע"ב, נזיר כג ע"א) מתבאר שבמקרה ואדם עובר על עבירת לא תעשה מדברי חכמים הוא לוקה מכת מרדות. בפשטות - דינו של העובר על איסור מדרבנן עשוי להיות קל מדינו של העובר על איסור דאורייתא, ואכן כך עולה משו"ת התשב"ץ (ח"ב סימן נא) ומשו"ת הריב"ש (סימן צ). ראשונים אלו סוברים שמספר המלקות, עוצמתן, והשימוש ברצועה, שונים. דא עקא, ממספר משמעותי ומפתיע יחסית של מקורות עולה שדין מכת מרדות - בדומה לדין 'כפייה על המצוות' מגיעה לגדר של "עד שתצא נפשו". כך מצינו בדברי הירושלמי בנזיר (פרק ד): "גמ' מלקות תורה ארבעים חסר אחת אומדין אותו אם יש מלקין אותו ואם לאו אין מלקין אותו מכת מרדות חובטין אותו עד שיקבל או עד שתצא נפשו", מהתוס' בנזיר (כ ע"ב ד"ה רבי יהודה) מוכח שבגרסת התלמוד שעמדה לפנינו דין זה הובא אף בתלמוד הבבלי במסכת מכות. בהקשר זה, מפורסמת פסיקתו של הרמב"ם (חמץ ומצה פרק ו הלכה יב): "אסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהיה הכר לאכילתה בערב, ומי שאכל מצה בערב הפסח מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו". כמובן, שהקושי בדברים הנזכרים הוא - כיצד יהא חמור איסור מדרבנן מאיסור דאורייתא - ובלשון התשב"ץ: "וזה תימה גדולה שאם רוצה לומר שאחר שאכל מכין אותו עד שתצא נפשו א"כ מצינו חומרא בד"ס יותר מד"ת". וע' בר"ן (כתובות טז ע"ב מדפי הרי"ף) ובריטב"א (מה ע"ב) שהתקשו באופן דומה.

לחומר הקושיה, ולצורך העמדת הדברים על דיוקם - שומא עלינו להקדים שתי הקדמות יסודיות:

א. ראשית, מסתבר שכל כוונתו של הרמב"ם ושאר הפרשנים הגורסים שלוקים "עד שתצא נפשו" במצוות לא תעשה אינם מכוונים רק אם חטא, אלא הם עוסקים באדם שמתנגד והקשה ערפו באופן עקרוני לאיסור חכמים ולסמכותם - ואף לאחר שעבר הוא עומד במריו ואינו מתחייב לשפר דרכיו להבא. כך פירש את דברי הרמב"ם רבנו מנוח: "ודוקא בשאינו מקבל עליו דברי החכמים", וכך מתבאר מדברי שיטת הריטב"א כתובות מה ע"ב: "ונראין הדברים דכל מכת מרדות שהיא על עבירה נמשכת ויש בו לחוש להבא מכין אותו עד שתצא נפשו או עד שיקבל עליו כראוי דברי חכמים".

ב. ועוד יש להביא מה שייסדו רבותינו לבית הלוי הגר"ח (ע' בסטנסטיל מא ע"א) והגר"ז (נזיר כג ע"א), דדין מכת מרדות הוא אינו דין עונש ממז - אלא מדובר על הלקאה כדין מגדר מלתא, ובית דין מכין ועונשין שלא מהתורה לצורך ביצור חומות הדת - היינו, הוא מגדרי ענישה לא מהדין והוראת שעה. יש להוסיף בשולי גלימתם, שיסוד הדברים מפורש גם בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה למסכת נזיר (ה, ג): "אמר שאם נדרה בנזיר ועברה ושתתה או נטמאת ושמע בעלה אחר כך והפר סופגת מלקות על מה שעברה קודם ההפרה. אבל מכת מרדות האמורה בענין זה וזולתו הדבר בכך מסור לבית דין שיעשה כפי יכולתו. ודברי ר' יהודה הלכה".

למותר לציין, ששני היסודות פתוכים ושזורים זה בזה, שהרי אין המלקות במכת מרדות נובעות מחומרת מעשה האיסור, שהרי ביסודן מדובר על ענישה שלא מהדין. ולכן, יש הלוכה מכת מרדות "עד שתצא נפשו", והוא המערער על סמכות חכמים ולא מוכן להטות אזנו לכולם אף בעתיד. לשון אחר, אין אנו דנים על מעשה העבירה הנקודתי מצד רשעות - אלא על הצורך לתקנת החברה וביצור חומות הדת מצד גורמים החותרים תחת אושיות ההלכה - בציות לחכמים ובקבלת דעתם, ממילא פשוט שאין כך 'חומר בדברי סופרים' - שהרי אין זו ענישה מן הדין כלל ועיקר.



ט.

דין כפייה על המצוות כענישה שלא מן הדין

כעת ננסה לפסוע צעד אחד נוסף, נראה להסביר שהדמיון של "מכין אותו עד שתצא נפשו" - בין במצות עשה ובין במכת מרדות על איסור דרבנן - אינו דמיון חיצוני גרידא ברמת העונש - אלא הוא מהווה חלות שם אחת של 'מכת מרדות' דבי"ד עונשין שלא מהתורה למיגדר מילתא - והדברים כבר מפורשים בדברי הערוך שהביאו הריטב"א (כתובות מה ע"ב) והר"ן (אלפס, טז ע"ב). הערוך קבע תחת ערך "מרד" את העיקרון של מכת מרדות - ותחתיו הכליל כפרטים תחת אותו עיקרון הן את כפייה על המצוות, והן מכת מרדות על לאוין דרבנן: "פי' הערוך בערך מרד מלקות דאורייתא הוא על חייבי לאוין באומד ובהתראה ובענין מכה משולשת כדכתיב ארבעים יכנו לא יוסיף ואמרו חכמים מנין הסמוך לארבעים אבל עובר על מ"ע כגון [מכילתין דף פו א] סוכה ולולב ואינו עושה היו מכין אותו עד שתצא נפשו בלא אומד ובלא מכה משולשת וכן עובר על דברי חכמים היו מכין אותו בלא מספר ובלא אומד ולמה קורין

אותו מכת מרדות מפני שמרד בדברי תורה ובדברי סופרים". יש לדקדק בדבריו: גם משמעותו של המושג: "מרדות" - מבוסס על המרד, או בדברי חכמים או בדברי תורה. עניין זה עולה פעמים רבות אגב רהיטא בשיטת הריטב"א, שבכ"מ שדן בכפיה על המצוות התנסח שמדובר על 'מכת מרדות' (ע' פסחים נב ע"א, מו"ק ג ע"ב, בבא בתרא קעה ע"ב) והם הם הדברים.

לאור הדברים שהצגנו עד כה, דומה שהעיקרון מבורר - כשם שביחס למכת מרדות על איסורי דרבנן: עיקר המוקד אינו חלות עונש על חומרת העבירה - אלא הענישה שלא מעיקר הדין באה לצורך דיכוי מרידות וטלטלות בחיי הדת. הוא הדין ביחס לכפייה על מצוות עשה - מגמתו היא לקעקע תופעות של זלזול גורף בקיום מצוות עשה של תורה. אכן מדובר על חלות דין 'עונש', אך לא על ענישה מן הדין - אלא על מהלך עקרוני של ענישה למגדר מלתא ולביצור חומות הדת. ייתכן שהדברים כבר מצויים בדברי היראים (קסד) שכתב שהצורך בבית דין נובע מכוחם לדון דיני קנסות: "ונראה לי. שאין הדברים הללו אלא בב"ד של ארץ ישראל אבל בב"ד של חוץ לארץ אינן רשאין לכופו במכין אותו דהא דתניא מכין אותו קנסא הוא וכל קנס דממון אין דנין בחו"ל דאין דנין קנסות דממון בחו"ל אלא במידי דשכיחא ואית ביה חסרון כיס". ניתן להציע שזו כוונתו, יש דין כפיה - שנתפס כ"קנס" - ועיקרו הוא לענוש שלא מן הדין.

מעתה דומה שהיה העקוב למישור. ראשית, כלל הקושיות שהצגנו על הגדרת כפייה על המצוות כעונש בטלות כעפרא דארעא. אף שהכפיה חלה בטרם עשה 'מעשה איסור' אין בכך סתירה לתפיסה של ענישה. כאמור, אין מדובר על ענישה מהדין הדורשת רשעות גברא, אלא על עיקרון של ענישה 'חוץ לדין' למגדר מילתא - אשר מגמתה היא תיקון פני החברה וביצור חומות הדת. כמו כן, חידושו של הרמב"ן על התורה מבהיק באור יקרות - דין כפייה על המצוות הוא דווקא על המורדין. והדברים מתאימים לדרכנו, דאין יסוד הדין מצד רשעות הגברא, אלא מצד היותו מורד אשר מהווה איום על רציפות שמירת חיי הדת, ובית דין יכולים לעונשו מצד 'כפייה על המצוות'.



י.

כפיה על המצוות בשיטת הרמב"ם

וטרם נכלה לדבר, עוד דבר אחד אבאר, ונראה שנוכל להעמיד את שיטת הרמב"ם על מקומה. דהנה ברור שהרמב"ם לא קיבל את התפיסה שדין 'כפייה על המצוות' מבוסס על 'תוכחה', שהרי כפי שהערנו, דבריו בפירוש הסוגיה בערכין אינם נוגעים ליכולת כפיה פיזית מדין תוכחה. בנוסף, וכפי שהקשו רבים: בניגוד לדין כפייה על עישוי גט, וכפייה על הקרבנות, הרמב"ם לא הציג באף מקום בחיבורו דין של 'כפייה על המצוות'. ולדרכנו, הדברים מאירים, שהרי שיטת הרמב"ם ביסודה גורסת דאין דין 'כפייה על המצוות' מהווה דין ממש, אלא הוא רק היכי תימצא לדין "בית דין עונשין שלא מהדין". ולא היה צריך להביא זאת בחיבורו, שהרי אין זה חידוש דין אלא הוראת שעה, וכדבריו בהלכות סנהדרין (כה, ד): "וכיון שרואים בית דין

שפרצו העם בדבר יש להן לגדור ולחזק הדבר כפי מה שיראה להם הכל הוראת שעה לא שיקבע הלכה לדורות". וממילא, לא היה הכרח לפרט את דין כפייה על מצוות עשה כלל ועיקר, שהרי היא רק הוראת שעה בזמן מהזמנים, בדומה למכת מרדות על עבירה מדרבנן והכל לפי ראות בית הדין. ובכך גם מוסברים היטב דברי פירוש המשנה המוקשים לכאורה, דכוחו של בי"ד בכפייה על המצוות כולל אף ליטול את הנפש. ומעתה אין הדברים משוללים יסוד, דאין דין זה נובע מחומרת מעשה העבירה, וכן אין דין זה עונש מיתה בדווקא, אלא הוא מדין "עונשין שלא מהתורה", וכלשון רבנו בתחילת אותה ההלכה: "יש לבית דין להלקות מי שאינו מחוייב מלקות ולהרוג מי שאינו מחוייב מיתה ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה". ומעתה עלה בידנו הסבר נוסף מדוע דין 'כפיה על המצוות' אינו יכול להוות מקור לדין כפייה על לאוין, שהרי אף אם קיים צורך בבית דין כדי לענוש מהתורה - הוא דין של "עונשין מחוץ לדין" - וזאת בניגוד לדין כפייה על הקרבנות הנלמד מפסוק, והוא כפייה המחויבת מסדרי הדינים ועיקרם.



הרב עידוא אלבה

שיעורי התורה לפי הקליר

ר"א הקליר מכונה בסתמא 'הקליר' או הפייטן, המהרח"ו בשער הכוונות (דף ו' סוף ע"ג) מלמדנו על היחס להקליר ולפיוטיו: "דע לך, כי מורי ז"ל לא היה אומר שום פזמון ושום פיוט ובקשה מאלו שסידרו האחרונים, כגון רבי שלמה בן גבירול וכיוצא, לפי שאלו האחרונים לא ידעו דרכי הקבלה... אבל היה אומר התפלות והבקשות ופזמונים שתיקנו הראשונים, כמו תפלת רבי עקיבא ע"ה, ותפלת רבי אלעזר בן ערך ע"ה, ותפלת רבי נחוניא בן הקנה ע"ה, וכן היה אומר כל הפיוטים ופזמונים שתיקן רבי אלעזר הקליר, הלא המה במחזור האשכנזים, לפי שכל אלו הראשונים תיקנו דבריהם על פי חכמת האמת, והיו יודעים מה שתקנו. ואף גם אם הם באמצע ברכות יוצר היה אומרם, לפי שהם היו תנאים, והיו יודעים מה היו מתקנים, וכל דבריהם היו מיוסדים על פי האמת".

מבואר שמשוה דבריו לדברי תנאים, וכתב שכל דבריו נכונים גם על פי חכמת האמת.

אכן החוקרים⁸ בימינו הוכיחו שר"א הקליר אינו תנא, אלא חכם שחי בארץ ישראל בדור שלפני הכיבוש הערבי הראשון. ואפשר שאין כוונת האר"י לומר שגם הוא היה בזמן של תנאים, אלא שעכ"פ הוא חשוב כמו תנאים, ולכן בתחילה כשכתב על דברי הקליר עצמו כתב "כל אלו הראשונים", ולא כל אלו התנאים, ומה שכתב בהמשך "שהם היו תנאים", הוא משום דקאי על עצם נוסח תקנות התפילות שרוב מתניהם היו תנאים⁹.

כשמעיינים בפיוטיו של הקליר רואים שנהירים לפניו היטב המקרא, הנביאים והכתובים, דרשות חז"ל, ובמיוחד דברי הירושלמי ומדרשי ארץ ישראל. אך לא ברור אם ידע כל מה שכתוב בבבלי. עכ"פ יש לדבריו חשיבות מכרעת להלכה במיוחד כאשר מדובר במושגי יסוד שלא מסתבר שבהם יש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי.

בגליונות האוצר הקודמים (מאמר של הרב סטפנסקי בגליון יט, ומאמרים שלי בגליונות כא-כג) ציינתי שמהיוצר של ר"א הקליר לפרשת שקלים יש ללמוד יסוד עצום, שכתב שמידת סאה של לח גדולה בשליש מסאת יבש, ולא כפי שמקובל בגאונים ובראשונים להשוות את סאת הלח ליבש. והנה בדור הקודם היה מקובל לפסוק כשיעוריו של הגר"ח נאה שייסד את שיעוריו בעיקר על מה שעולה מהרמב"ם שרביעית היא 27 דרהם, ורביעית היא ביצה ומחצה, לכן ביצה היא 18 דרהם, ולפי הנחתו שהדרהם של הרמב"ם הוא כמשקל הדרהם הטורקי - 3.2 גרם, יוצא שביצה היא 57.6 סמ"ק, ורביעית 86 סמ"ק, וכיון שיש לנו בגמרא בפסחים גם מידת הרביעית

(א). תרביץ נד ג, ניסן-סיון תשמ"ה עמ' 405. הראיות לכך הם על פי פיוטים שכתב שנמצאו בגניזת קהיר. יש תאריך של קינה לתשעה באב ממנו אפשר להסיק שהפיוט נכתב ממש ערב הכיבוש הערבי.

(ב). בהמשך כתב: "ושמעתי בשם מורי ז"ל שהקליר שחיבר קרוב"ץ הוא ר"א בר שמעון כנוצר במדרש... מכל אבקת רוכל זה ר"א בר שמעון דהוה קראי ותנאי וקרוב"ץ. אבל אני לא שמעתי ממורי ז"ל". לפי האמור לא לחינם דייק המהרח"ו לציין שהוא לא שמע ממורו שהקליר הוא ראב"ש.

באצבעות האגודל למד משם גם על מידות האורך, והגיע לאגודל של 2 ס"מ ואמה של 48 ס"מ, והראה הוא ואחרים שהדברים קרובים למציאות בהרבה יותר מאשר שיטת החזו"א גם במידות האורך ומידות הלח. אך בדורנו הסיקו כמה רבנים וחוקרים שהדרהם של הרמב"ם היה יותר קטן, ושיעורה של ביצה הוא כפי שנראה מדברי הגאונים והמציאות הקדומה 48 - 50 סמ"ק^ג, וממילא כפועל יוצא למידת הביצה שינו והקטינו גם את כל מידות הלח ומידות האורך של הגר"ח נאה. אלא שכאן נתקלו ביתר שאת בבעיה של חידת השיעורים, שכן מידות הלח ומידות האורך היוצאות מדבריהם הם קטנים משיעורי הגר"ח נאה, ולכאורה אינם תואמים למה שנראה מדברי חז"ל ומהמציאות בהרבה דברים. גם שיטת הגר"ח נאה נראית קטנה מדאי במידות האורך (במיוחד באצבע ובטפח), וכל שכן במידות שלהם^ד. ולענ"ד כל זה מביא אותנו לכך שצריך לקבל את דברי הקליר שלדבריו אכן מידות הלח ומידות האורך גדולות בשליש, וכך יתאימו כל הדברים למציאות. ויש עוד הרבה להוסיף בזה בראיות שונות, ובע"ה עוד חזון למועד.

במאמר זה אנסה להראות שגם דברים נוספים הכתובים באותו פיוט של ר"א הקליר נכונים ומוסברים, וכדי להקל על העיון ברצף אחזור גם על מקצת מדברי על ענין זה שסאת הלח גדולה מסאת היבש, והמעין יראה שאין בית המדרש בלא חידוש גם בפרט זה.

א.

מידות נפח

בענין מידות הנפח כתב ר"א הקליר:

זה הים הגדול בשליש יושב, במאה ושישים ושש ועוד מתחשב^ה... וים הזבול מאה וחמישים מקואות, ומדת המקוה כשני חומרים ביבש, ושעור כל חומר כשני לתכים, וכל

(ג). פורסם לאחרונה שהצליחו לשחזר ביצה קדומה שנמצאה בעיר דוד. החוקרים בראשות פרופסור זהר עמר אומרים שהביצה זו היתה בנפח 61 סמ"ק. אך אין זה מלמד על הממוצע אלא רק מראה רגלים להשערה על הגודל הסביר, יש בממצא זה חיווק נוסף נגד שיעור החזו"א, אך בלאו הכי יש ראיות רבות ששיעור זה גדול מדאי.

(ד). כתב הגר"ח נאה (שיעורי ציון סי' יז, 2): "רק שיעור כזית ורביעית ושיעור חלה הנהוג בכל בית ישראל... זה מעיד על מנהג ירושלים... והחשבון שנתתי בשיעורי תורה דלפ"ז הוי גודל 2 ס"מ לא עלתה או על דעתם". הרי שגם הוא מודה שכל דבריו בשיעורי האורך הם חידוש שלא נהגו כך לפניו.

(ה). בבראשית רבתי פרשת בראשית עמוד 51 על הארץ איתא: "שנתחלקה לג' חלקים. שליש ישוב, שליש ימים, שליש מדברות". וזה יכול להתפרש כתואם לפשט המציאות בקוי רוחב מסוימים, כפי שאציין להלן. אך עכ"פ דברי הקליר כאן בנויים על יסוד דרשני כי נראה שמה שכתב הקליר שהים 'במאה ושישים ושש מתחשב' הוא מפני שמחשב את מידת הארץ בגודל של חמש מאות שנה, וכפי שיש מן הארץ ועד הרקיע (חגיגה יג ע"א), וזה דרשה של רמז, שכן אמרו שם גם על בריאת אדם הראשון, והוא כסך שני אבות הראשונים שהם תיקונו של אדם הראשון, אבל במציאות בהליכה של 500 שנה לפי ההנחה שאדם הולך 40 מיל ביום, אדם יכול להקיף את העולם בפחות משנתיים. ואפשר שהקליר כתב כאן "מתחשב" כי ענין החמש מאות שנה הוא משל, אך מכל מקום יש אצל חז"ל גם את המידה של 6000 פרסה לעולם, וזו מידה הנראית תואמת למציאות, ואפשר שגם היא נרמזת בדבריו, ראה להלן בסוף פ"ג. על המלאכים נאמר "גוייתו כתרשיש", ואמרו בחולין צא ע"א שהם שליש העולם - 2000 פרסה, ונקראים תרשיש-תרי שש, דהיינו 2 חלקי שש, אלפים מתוך 6 אלפים. וראה רש"י בחולין צא ע"ב שהביא את התרגום על תרשיש (שם הפנה לתרגום לתרשיש ביחזקאל א שנאמר על המלאך, וכן הוא בשמות כח על האבן תרשיש) "כרום ימא - מראה הים". ואם הים הוא גם שליש מ 6000 פרסאות כפי שאמור כאן הקליר מוכן היטב מה שדרשו. והמעין יראה שמידות המלאכים, תיבת נח, ובית המקדש קשורים זה בזה ונאמרים בכפולות דומות.

לתך יכיל חמש איפות, וכל איפה עושה עשרה עמרים, וכל עומר שבעה רבע וכלה, והכלה אחד ממאה ועוד בסאה. וסאת יבש חסרה שליש בלח, וסאת הלח אחד משלשה בבת, וכל בת מחזקת ששה בהין, וההין כולו שנים עשר לוג, ועוד הלוג מתחלק לארבעת רבעים, ורבע מוכן לרבע כוס ישועות, ובכוס סובב אצבעים על אצבעים, וכל גובה חסר שתות מאצבעים.

יסוד דבריו בחילוק בין סאת לח ליבש הוא המשנה (כלים טו, א. אהלות ח א-ג): "ארבעים סאה בלח שהם כוריים ביבש". ופשטות המשנה היא ממש כדברי הקליר שהשמיענו בזה שסאת הלח גדולה בשליש מסאת יבש. וכן מוכח ממה שמצינו שבכמה מקומות סאה היא ו' קבין, אך מצינו בתוספתא במסכת כלים (יא, ב): "סאה מחזקת ט' קבין", ומשמע בפשטות שהיא סאת הלח. אמנם מהבבלי בעירובין יד ע"ב אפשר להבין דפירשו כוונת המשנה שבאותו כלי שמכיל ארבעים סאה של לח דרך להכניס יבש בשיעור של שישים סאה על ידי גדישה. אך לא יתכן לומר שגם הקליר מדבר על יבש גדוש, וכוונתו במילים 'סאת יבש חסרה שליש בלח' שאם נחסיר מסאת היבש הגדוש שליש נגיע לסאת הלח, כי הוא לא הזכיר את ענין הגדישה, וגם כפי שהקדמנו אין דרכו לומר חידוש שהתבאר רק בבבלי, וגם מידות העומר שמוזכרות כהמשך לזה נאמרו בלי גדישה.

גם אין לומר שכוונת הקליר להבדל של שליש בין סאת לח בעלמא לסאת קמח, שקמח שוקל שליש פחות מהמים, וממילא צריך להוסיף שליש מנפח הכלי כשיש בו קמח אם רוצים להשוותו למשקל המים, כי הקליר מביא בהקשר זה את מידות הים של שלמה, ובודאי כוונתו למה שכתוב בברייתות (ספרי נשא מב, ברייתא דמלאכת המשכן פי"ב), ובירושלמי (עירובין א, ה) בחילוק בין ספר מלכים שבו כתבו שהים הזה היה 2000 בת, לדברי הימים שם נאמר שהים מכיל 3000, ותירצו הא בלח הא ביבש. חילוק זה אינו קשור כלל למשקל הקמח, כי לא מדובר בפסוקים אלו על משקל ועל קמח.

במאמרים שבגליונות הקודמים כתב הרב סטפנסקי, ואני בעקבותיו, שיש הכרח לבאר גם את הבבלי באופן שונה ממה שהבינו הראשונים, ולכן יש להתאימו לפשט הבריתות והירושלמי. מעבר להוכחות מחמת קושיות בעצם הסוגיות, מעיקרא לא מסתבר לומר שבמושג יסוד כזה תהיה מחלוקת. לא מדובר רק בשיעור עצמו שבו יכולה להיות שינוי, אלא בעצם ההגדרה מהי סאה. מדברי הקליר ברור שבארץ ישראל היה ידוע מאז ומעולם שסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש, וממילא מובן שגם חכמי בבל שחיברו את הש"ס והיו בקשר הדוק עם חכמי ארץ ישראל ידעו זאת.

המידה שכתב הקליר לרביעית, אצבעיים על אצבעיים ברום 1.83 אצבע, לקוחה מהירושלמי (שבת ח, א. פסחים י, א) וכפי שצינו התוספות בפסחים קט ע"א. התוספות העירו על זה מדברי רב חסדא בפסחים קט ע"א, האומר על פי שיעור מקוה 3 אמות מעוקבות שכוס של רביעית הוא אצבעיים על אצבעיים ברום 2.7 אצבע, וזה שיעור גדול יותר בשליש, וכתבו שי"ל שהירושלמי ובעקבותיו הקליר לוקחים בחשבון שבכוס של הקידוש יש את תוספת הסובב המעוגל המקיפה את אותה מידה ריבועית שהזכירו, וכיון שהעיוגל עודף שליש על המרובע, אתי שפיר שמידת

הירושלמי העוסקת בריבוע קטנה בשליש. פירוש זה מתאים ללשון הקליר שמדבר על כוס 'הסובב לריבוע' של כוס ישועות. אך לכאורה אכתי קשה שהמידות של הירושלמי יתאימו למידות של הבבלי רק אם מדובר ממש בעיגול שסובב ריבוע, בעוד שבמציאות לא עושים כוס כשהיא ממש עגולה. לכן נראה לענ"ד שהכוונה היא לכוס צרה מלמטה ורחבה מלמעלה, וכפי שרואים בציורים קדומים של המצרים שזה היה הכוס הנהוג, וכן הוא בציור הרמב"ם לגביע שבמנורה, וגם אופן זה של היקף לריבוע הוא בגדר 'סובב'. השערה זו מתאימה למציאות שכשאדם מכין בידו מקום לאחיזה כוס על ידי קימור האצבעות באופן טבעי ללא תנועה המאמצת, המקום יתאים לאחיזה כוס מתרחבת כזו, כי באמצע היד נוצר שקע לבסיס הכוס, וסביבו האצבעות מתרחבות מעבר להיקף השקע. לפי זה יובן שהקליר מדבר על מידות ריבוע המוכנס לכוס העשויה בשיפוע סטנדרטי שהיה נהוג אצלם, ולכן מידת הכוס של הירושלמי קטנה כמעט בשליש מרב חסדא.

והנה הקליר כותב שסאת הלח היא כ"ד לוג, וסאת היבש ו' קבין - כ"ד רבעי קב, וזה דבר מוסכם על כולם כמבואר בירושלמי תרומות פ"ה ובמשנה במנחות עז. והנה לפי הגמרא בעירובין פג ע"ב בקב יש 24 ביצים ולכן סאת יבש היא 144 ביצים, ולכן כתבו הראשונים שארבעים סאה הם 5760 ביצים, אך לפי הקליר ארבעים סאה דלח גדולים מזה בשליש, ולכן שיעור המקוה לפי דרכו הוא 8640 ביצים, ואם ביצה היא 48 סמ"ק האגודל צ"ל 2.15 ס"מ כדי שיתאים שיעור המקוה לג' אמות מעוקבות, והוא כפי שנראה גם במציאות ימינו שזהו ככל הנראה שיעור האגודל הממוצע, כפי שכתבו אלו שמדדו את השיעור של אצבע אגודל רגילה בקליבר.

גם ממצאים עתיקים מימיו של הקליר מורים על מידות אלו כי מצאו בארץ ישראל ליד הישוב שלומי מוט מדידה עתיק מברונזה (מתוארך על פי כתובת שהיתה על פסיפס ומטבעות שהיו לידו לשנים 611-617 למנינם). אורכו 2.59 מטר. יש מקור ספרותי משנת 392 למנינם שמתאר מוט מדידה מסוג זה המכיל חמש אמות, ולפי זה נראה שהאמה שבה השתמשו בארץ ישראל באותו זמן היתה 51.8 ס"מ¹. אפשר שהמדווחים לא דייקו ב 0.4 ס"מ והוא בדיוק תואם לאמה של 57.2, ועכ"פ יש רגלים לדבר לומר שקנה זה הוא על פי מידת האמה היהודית (למרות שהוא נמצא בחוות מנזר) כי אצל הרומאים או עמים אחרים לא היתה מידה התואמת לגודל זה. שיעור אמה כזה מתאים לסאה הגדולה בשליש יותר מסאת היבש (סאת היבש 6.91 ליטר - 144 ביצים של 48 סמ"ק, וסאת הלח 10.36 ליטר). ולכן נראה שההשוואה בין סאת היבש לסאת הלח התחילה רק בדורות שאחרי הקליר.

מכל מקום המסורת על שיעור מידות הלח הועברה גם לגאונים ולראשונים, שכן רב האי גאון (בפירושו למסכת כלים) ורש"י (עירובין ל ע"א) אומרים שלוג הוא ליטרא, וליטרא לפי

1. כ"כ פרופ' ישראל שצמן בנספחים לתולדות מלחמת היהודים עמ' 641, ומקור דבריו במאמר של ד"ר קלודין דופן בקדמוניות תשל"ט יב, 45 שם מובא גם צילום אותו מוט. החוקרים קבעו שהוא מוט מדידה לפי צורתו שבמוט יש נקבים משולשים בקצותיו וכפתור להזזה באמצע, וככל הנראה היו בו גם סימונים, אך בגלל החלודה לא ניתן לראותם. במאמר של ד"ר קלודין נכתב שהוא נועד להיות באורך חמש אמות רומיות, אך לענ"ד אין זה נכון כי אין אמה רומית התואמת לגודל זה, ונראה שהיא המידה שנהגו בה דוקא בארץ ישראל. אפשרות אחרת היא לומר שהוא מוט שמודד שש אמות כמו ביחזקאל, וגם זה יהיה תואם למידה אמה של חמש טפחים לפי שיטת הקליר.

הירושלמי והבבלי שמובאים לקמן בפ"ב היא כמשקל מנה, וכך היה אצל היונים שהיה גם להם ליטרא ומנה ומשקלם 430 גרם¹. מידה הלוג הזו מתאימה לסאת הלח הגדולה בשליש מסאת היבש, שלפי זה רביעית לוג היא 108 סמ"ק, כפי שיוצא מההנחה שרביעית היא פי 2 ורבע מביצה של 48 סמ"ק. וגם במידות האורך נראה שכך מדדו כל הדורות כי במציאות האגודל והטפח הבינונים מתאימים למידה זו.

לענ"ד בעלמא אין להביא ראיה מממצא בודה. ראיתי שרבים מביאים ראיה ממה שמצאו כלי למדידת לח שכתוב עליו "בת למלך פרס" ותכולתו 22 ליטר, וזה תואם ל 3 סאים של יבש. אך מצינו גם כלים רבים שכתבו עליהם הין אצל המצרים ונפחו אצלם חצי ליטר (אנציקלופדיה העברית ערך מדות). וברור לכל שהוא אינו במידה של ההין שבתורה שהוא י"ב לוג. לכן יתכן שלפעמים השתמשו יהודים או גויים שהושפעו מהעמים במידות שאינן תואמות למידות התורה וקראו להן בשמות שכתוב בתורה, או שהתורה השתמשה בשמות שלהם. אך מקנה המידה שנמצא בשלומי יש ראיה טובה משום שמידת האמה של העמים האחרים שהיו באיזור באותה תקופה שונה, ואינו דומה לממצאים של הבת וההין. אך יחד עם זאת כמו רוב ממצאי הארכאולוגיה אין זו הוכחה מוחלטת.

עוד כתב הקליר: "וכל עומר שבע ורבע וכלה, והכלה אחד ממאה ועוד בסאה".

שיעור עומר הוא שיעור חלה, לכן דבריו שכל עומר הוא שבע ורבע וכלה מקבילים לדברי הגמרא בעירובין (שם) ששיעור חלה הוא שבעה רבעי קב 'ועוד'. העוד הזה הוא וכלה. רש"י שם מראה שלפי החשבון יוצא שה'ועוד' הוא ביצה וחומש. וזה מקביל למה שכתב הקליר שהכלה הוא אחד ממאה בסאה ועוד, כי $1/120$ של סאה הוא ביצה וחומש.

בירושלמי ביצה סוף פ"ג איתא "כלה של תבלין", ובירושלמי פאה (ח, ד) מצינו "עוכלא של תבלין", לכן מסתבר ש'כלה' של ר"א הקליר היא מידת עוכלא, והיינו ביצה וחומש, והוא כפי הגירסה של ר"ח בגמרא בבא בתרא פט ע"ב שזהו השיעור של מידת עוכלא.



ב.

מידות משקל

במידות המשקל כתב הקליר:

כן נתן משקל ופלס לכל, מתחיל מככר ועד פרוטה הקטנה, ככר הגדול כגודל שני מנה, והמנה עולה עד ששים שקל, והשקל מתחשב בעשרים וחמש סלע, הסלע - חציו בקע, ורביע - זוז, והזוז מתחלק לפלג, וחומשו מעה, נמצא הזוז חמש מעות כסף, והמעה שני פונדינות, באסר דת, והאסר עולה עד שמונה פרוטות, נמצא הבקע כארבע מאות פרוטות.

נראה שבמילה "שקל" כוונתו כאן למה שקוראים בדרך כלל מנה, והוא כדברי הגמרא בבכורות נ ע"א המובאת גם בירושלמי (קידושין א, ג) ובבראשית רבה (פרשה נח) ש'שקלים' של

1. אנציקלופדיה עברית ערך מדות.

הנביאים הוא ליטריין, והליטרא היא מנה - מאה דינר^ט. הקליר מתבסס בכל הפיוט הזה על דברי הנביאים, ולכן מובן שלאחר שכבר השתמש בשם שקל למה שבדרך כלל קרוי מנה, כינה בשם מנה את יחידת המשקל הגדולה ממנה, ולכן 'מנה' אצלו הוא מה שנקרא בדרך כלל ככר, וככר זה כידוע הוא חציו של ככר קודש, ולפי האמור יתבארו דבריו:

ככר הגדול (של קודש) כגודל שני מנה (כשני ככר של חול), והמנה (ככר של חול) עולה עד שישים שקל (שקל זה הוא הקרוי בדרך כלל מנה - מאה זוז). והשקל (שהוא מה שנקרא בדר"כ מנה) מתחשב בעשרים וחמש סלע (הוא שקל של התורה), הסלע חציו בקע (בקע לגולגלת והוא מחצית השקל), ורביע (מהסלע) זוז (כפי שמוסכם על הכל שיש ארבע זוז בסלע).

ומה שכתב 'והזוז מתחלק לפלג' פירושו שהוא מתחלק לחצי והיינו לשני איסתר, כפי שמשמע מהגמרא בסוכה כב ע"ב שאיסתר הוא יחידת המטבע הבאה לאחר הזוז^ט (איסתר היא גם שווי של סלע מדינה כפי שמשמע מהגמרא בבא בתרא^ט). וכתב עוד על הזוז 'וחומשו מעה, נמצא הזוז חמש מעות כסף, והמעה שני פונדיות, באסר דת'. מה שכתב שהזוז הוא חמש מעות, הוא כפי שכתוב בתורה (שמות ל, יג) "עשרים גרה השקל", ומתרגמין "עשרים מעין" כי גרא היא מעה, וכיון ששקל הוא ארבע זוז יוצא שכל זוז הוא חמש מעות. וכן מעה שני פונדיונים הוא דבר מוסכם (כפי שעולה מהמשנה בבא מציעא ד, ה), ובמילל ב'איסר דת' נראה כוונתו שבאיסר נעשה את המשך החשבון ונחלק את הפונדיון לשנים, דהיינו ששני איסרים הוא פונדיון, וגם דבר זה מבואר במשנה הנ"ל.

והנה לפי זה יוצא סך החשבון של הפרוטות ביחס למטבעות הגדולות מהן כך:

8 פרוטות באיסר. 16 פרוטות בפונדיון, 32 פרוטות במעה, 160 פרוטות בזוז, ואם כן יש 320 פרוטות בבקע שהוא שני זוז, וצ"ע איך סיים שבקע הוא כ 400 פרוטות. ונראה שלכן נקט 'כ', שמה שסיים שנמצא שהוא כארבע מאות כוונתו שאמנם הוא רק 320, אך לאחר הייסוף כל השיעור הזה הוא כבר מתקרב לשיעור 400 פרוטות, כי בגמרא בבבא בתרא צ ע"א למדו מהפסוקים ביחזקאל שלאחר בית ראשון עשו ייסוף וקבעו את הזוז עשרים וארבע מעות ולא

ח. בגמרא כתוב זאת על 'כסף שקלים', אך בירושלמי ובמד"ר הגירסא היא "כל שקלים שכתוב... בנביאים ליטריין", ופירש ביפה תואר על המדרש שהכוונה היא לפסוק בירמיה לב, ט שבו נאמר "ואשקלה לו את הכסף שבעה שקלים ועשרה הכסף", דהיינו שאמנם שכתוב סתם שקלים בנביאים הוא כבתורה - סלעים, אך כאשר נאמר בנביאים גם כסף וגם שקלים, אזי שקלים פירושו מאה דינרים, וכסף פירושו סלעים. כלומר שירמיה שקל לבן דודו שבע מאות דינרים שהם שבע מנים, ועוד עשרה כסף שהוא סלעים, כלומר 740 דינר. וכן הוא שם בתרגום "שבעה מנן ועשר סלעין דכסף" (כך פירש במדות ושיעורי תורה עמ' תכו). בהמשך הגמרא אמרו ש'שקלים' בכתובים פירושו 'קינטריין', וכתב רש"י בבכורות שקינטריין הוא מאה סלעים (ובבא מציעא פירש קינטריין - מאה מנין). נראה שגם כאן הכוונה לפסוק בו נאמר כסף ושקלים, והוא בנחמיה פרק ה פסוק טו: והפחות הראשנים אשר לפני הקביועל-העם ויקחומהם כלם ויין אחר כסף-שקלים ארבעים. והכוונה למס שנתי גדול (ראה רש"י מצודת ציון ומלבי"ם, לא ברור אם מדובר מאדם אחד או סך כל המס) אם היתה הכוונה לסתם שקלים הוא סכום מועט, אך אם הכוונה ל 4000 סלעים (או 400000 דינרים לפי רש"י בבא מציעא) מובן שהוא סכום גדול. ואולי בגלל שבכתובים הלשון היא 'כסף שקלים' לשון הגמרא הבבלי היא שמדובר ב'כסף שקלים'.

ט. וכ"כ בספר הישר לרבינו תם (ס' שסח) שאיסתר הוא חצי זוז (ולא כרש"י בחולין מד ע"ב ד"ה בתליסר שפירש שאיסתר הוא סלע צורי), וכן עולה מפשטות הגמרא בבכורות מט ע"ב על איסתר סריא שהוא שמינית של דינר.

י. יחסי מעה לסלע בסלע מדינה שונים, כי מהגמרא שם עולה שאיסתר הוא קרוב ל 100 מעות דהיינו 96 מעות, ומדובר בכסף מדינה הקטן בשמינית מכסף צורי. כיון שאיסתר היא חצי זוז צורי, יש בה 3 מעות צוריים ואם גם המעה במדינה היא שמינית מצורי היה צ"ל בה רק 24 מעות מדינה.

עשרים מעות, לכן לאחר הייסוף יש 192 פרוטות בזו, ו 384 פרוטות בבקע, והוא קרוב ל 400 (וכך יוצא לפי חשבון התוספתא בבא בתרא סוף פ"ה והגמרא קידושין יב, פרוטה 1/8 איסר, 1/16 פונדיון. 1/32 מעה. 1/192 דינר. 1/384 בקע. וכמובא ברמב"ם הל' שקלים פ"א ה"ג ועוד מקומות). ואפשר שנקט 400 כדי להזכיר את ה 400 שקלים שנתן אברהם אבינו.

ועכ"פ מבואר להדיא שכל מידות המשקל שלו הם מטבעות, ולא הזכיר משקלי ליטרא ואונקיה, כי אלו לא הוזכרו בתורה. ואף שהזכיר מידות פונדיון ואיסר ופרוטה הוא משום שהם חלק ממשקלי המטבעות, ולמעשה המטבעות שימשו למשקל בכל דבר. ונראה שהשימוש במטבע למשקל נבע מכך שבתקופת המקרא לא היה כלל מטבע כסף. החוקרים (יובל הררי. קיצור תולדות האנושות עמ' 185) סוברים שהמטבע הראשון בעולם נטבע בממלכת לידיה בתקופת ראשית המלוכה של ישראל (640 לפני ספירת הנוצרים). ככל הנראה בזמן המקרא כדי להשתמש בכסף לא הטביעו צורה של מטבע, אלא השתמשו במשקל שנקרא שקל שהוא היה נסכא של כסף כמטבע לתשלום, וחציו היה הבקע, ומזה בא ההרגל אח"כ כשייצרו מטבעות להשתמש במשקל של מטבע לכל דבר. מה שקבעו את הכסף כדבר שעל פי משקלו קונים בעלמא דברים אחרים, זה גופא מה שנקרא בלשון הגמרא (בבא מציעא מד ע"ב) שהכסף החרף הוא נחשב למטבע - טיבעא, והזהב שקונים בו הוא הפירא. מה שנאמר בתורה "וצרת הכסף" לא נאמר דוקא על כסף של צורה, אלא שחז"ל (ברכות מז ע"ב) דרשוהו על חיוב דוקא בצורה, וככל הנראה הבינו שהמקרא מרמז על מה שיצטרכו לעשות כאשר יקבעו צורה לכסף. המשקל המדויק של אותו כסף שצריכים לתת למחצית השקל זהו המטבע של אש שהראה ה' למשה, וגם מה שמובא במדרשים על אברהם אבינו ויעקב אבינו שהיה להם מטבע נקטו חז"ל לשון מטבע כי בימי חכמים הנהיגו שימוש במטבע עם צורת מטבע, אך דבר זה עוד לא היה קיים בזמן האבות.

והנה החוקרים^(א) לא מצאו עד עתה מטבעות בארץ ישראל מימי בית ראשון, אך נמצאו משקלי אבנים המכונים: בקע, פים ונסף (השמות האלו חרוטים על האבן), וכן נמצאו משקלים ללא כתובת מזהה שעל פי יחסיהם לבקע מכנים אותם החוקרים שקל וגרה. משקלי שקל וגרה נמצאו גם בכפולותיהם, כלומר יש משקל של 2 שקל ושל 8 שקל, וכאזי גוונא בגרה. המשקלים של האבנים הם: 11.4 גרם לשקל, 6 גרם לבקע, 0.54 לגרה. ובמשקלים שלא הוזכרו בתורה, 'פים' משקל 7.8 גרם, ו'נסף' - 9.6 גרם.

לכאורה יש כאן קושי של ההתאמה בין המשקלים למה שידוע לנו מהתורה ששקל הוא שני בקע, ושקל הוא עשרים גרה, כי עשרים משקלי גרה הם 10.8, ולפי זה השקל היה צ"ל 10.8, ולא 11.4. גם שני משקלי בקע הם 12 גרם, ולא 11.4. ובכלל צריך להבין איך להתאים משקלים אלו למסורת הגאונים שנפסקה להלכה שלפיה השקל למעשה הוא 17 גרם^(ב), ואם כן לפני הייסוף הוא היה 14.2, וזה אינו תואם למשקלים שנמצאו.

יא. כל המשקלים כאן הם על פי ספרו של Raz Kletter, Economic Keystones: The Weight System of the Kingdom of Judea (JOT Supplement 276), Sheffield, 1998. לא ראיתי את הספר אלא הבאתי את הממוצע של המשקלים העולה מדבריו לפי מאמר ששלח לי פרופסור דניאל מיכלסון.

יב. יש ראשונים ואחרונים שכתבו שלרשי ורבותיו יש שיטה אחרת, בגלל שרבינו גרשם ורשי"י משוים בכמה מקומות את משקל הדינר למשקלי 'פשוטים' וליטרא שהיו ביניהם, ולפי החוקרים ממשקל הפשוטים והליטרא שכתבו יוצא שיעור יותר קטן

ועוד מצינו מטבעות רבות שהוטבעו על ידי יהודים בסוף ימי בית שני שמשקלם היה 14.2 וכתוב עליהם 'שקל ישראל', והוא המטבע שעל פיו עיצבו את השקל של ימינו והנוכח ברמב"ן בסוף פירושו לתורה. מדובר במטבע שיוצר לאחר הייסוף וכבר כתב הרמב"ן שלכאורה מזה ראה שלא כדברי הגאונים שלשיטתם משקלו היה צ"ל 17 גרם?

ונראה ליישב שמשקלי האבנים שמצאו מימי בית ראשון הם משקלים שנעשו בתקופה שהתחילו לעשות מטבעות כפי שאמרו החוקרים שתחילת עידן המטבעות הוא מקביל לתחילת תקופת המלוכה בישראל, אם כי השימוש במטבעות באותה תקופה עוד לא היה כ"כ נפוץ, ולכן לא מצאו עדיין שרידים של המטבעות מאותה תקופה בא"י אף שכבר התחילו בה להשתמש במטבעות. כאשר החלו להשתמש במטבעות קבעו שמי שירצה לתת מטבעות יוכל להפחית את משקל המטבע שנותנים כמחצית השקל בגלל שהתחשבו בשווי ההטבעה, ולכן המשקלים שעשו כנגד המטבעות פחתו, ובמשקלים אלו השתמשו לכל דבר כפי שכותב הקליר את שמות המטבעות כמשקל. לפי זה מובן השוני בייחס שבין המטבעות של גרה ושל בקע לשקל. במשקל הכסף שבמטבעות עשו הפחתה בגלל שווי ההטבעה, אך לא היה דין בכמה בדיוק להפחית, לכן ביחס של גרה למטבע שקל הפחיתו יותר מאשר ביחס למטבע של מחצית השקל בגלל חשיבות מחצית השקל⁽⁹⁾. ובסוף ימי בית שני עשו את משקל השקל בדיוק כמשקל שקל- סלע כסף שהיה צריך לתת בבית ראשון מי שלא השתמש במטבע - 14.2 גרם, ואולי הוא כדי להזכיר את קישורם לתורה ולחזק את הגאווה הלאומית, וגם כדי שיזכרו לדורות את משקל השקל של התורה, ולמרות שהיה ייסוף יכלו לתת אותו כמחצית השקל בגלל התוספות השווי הנובעת מההטבעה.

יתכן ש'פים' הוא המשקל ששקלו בפועל כשרצו לתת לבית המקדש מחצית השקל לפני שהתחילו לייצר מטבעות. לפי מסורת הגאונים משקלו מקביל למשקל כסף של מחצית השקל לפני הייסוף (7.1 גרם) בתוספת המשקל הכי קטן - מעה (0.54) שהוסיפו אולי בגלל שלפעמים הכסף לא היה טהור, ופים פירושו בנוטריקון פי משקל- מקביל למשקל המקורי שצריך לתת מי

ממה שעולה ממסורת הגאונים. אך לענ"ד אינו ברור ששיטת רש"י שונה שכן בפירושו לע"ז (יא ע"א) כתב: "הסלע ד' דינרים והדינר הוא משקל זהוב קושטנטיני¹⁰". נראה שהכוונה לזהוב ממלכות ביוזנט. גם ברש"י בבא קמא (לו ע"ב) איתא: "כסף צורי - הסלע ד' דינר, והדינר משקלו זהב וכן קורין בקושטנטיני¹¹ א לזהב דינר". וכן הוא במחזור ויטרי (סימן עז), וכן כתב בהקדמת לראב"ה בשם רבי אליקים הלוי על הזהב של רש"י שהוא זהוב רומנט, וכתב על דבריו במדות ושיעורי תורה (עמ' שפו) שהוא מלך ביוזנטי שהיה בזמן רש"י. משקלו של הזהוב הביזנטי הזה ידוע 4.3 גרם, וכן כתב לי פרופסור מיכלסון שאין ספק שהזהובים האלו הם ה'סולידוסים' אשר נטבעו באופן רציף ויציב בשנים 500-1300. משקלם בתחילה היה 4.4 גרם, ובזמן רש"י 4.3. והוא בדיוק כמשקל הגאונים למשקל הדינר. לפי זה נראה לכאורה שמה שהעבירו משקל זה למשקל הפשוטים והליטרא אינו נכון, ואפשר שהוא טעות שנגרמה משינוי הערך של הפשוטים והליטרא, ועכ"פ חזינן ממשקל הזהוב שגם הוא קיבל את מסורת הגאונים, ולכן אין לייחס לו שיטה אחרת.

יג). בראשית בית שני שלטו הפרסים שהיו מטבעות סיגלוס (5.5 גרם) ודריק (8.3 גרם), וגם מטבע 'יהוד' (0.54 גרם). השם 'יהוד' מעיד ככל הנראה על הקבלתו למשקל יהודי קדום, ואכן הוא מקביל למשקל הגרה של בית ראשון (לפי מיכלסון על פי אתר ANS). לפי דרכינו שיש שני אופנים לתת או במשקל או במטבע, וכשנתנו במטבע היו רשאים להפחית מהמשקל, נראה שבאותו זמן נתנו מחצית השקל לפי משקל כסף כיון שלא היה מטבע קרוב במשקלו למחצית השקל במטבעות שהיו אצלם, ומה שכתוב בעזרא שנתנו "שלישית שקל" הוא תוספת למחצית השקל הרגילה. בזמן היונים שהיו אחריהם מסתבר שנתנו למחצית השקל את מטבע ה'סטטר' שהוא חצי של ה'טאטדרכמה', ומשקלו היה 8.5 גרם, כפי המשקל שצריך לתת לאחר הייסוף. מסתבר שהם נתנו מטבע זה גם כאשר במשך השנים הוא קצת פחת במשקלו, כי עכ"פ ערך ההטבעה גורם שלא צריך לדקדק בהו.

שנותן מחצית השקל במשקל. אולי פים זה הוא המוזכר בשמואל (א פרק יג, כא) "והיתה הפצירה פים למחרשות ולאתים", כלומר בגלל חשש הפלישתים שהיהודים יתקנו כלי ברזל נתנו להם פצירה רק לשם תיקון הפים, כלומר לשם התקנת המשקלות המדויקים שהיו הכי זקוקים להם, דהיינו כדי לשקול את מחצית השקל בנסכא, שבאותו זמן לא היה מטבע, וכן שימשה הפצירה לעשיית מחרשות ולאתים. 'נסף' הוא משקל שהיה ידוע מראש שיש בו תוספת יותר גדולה לנסכא של מחצית השקל, ולכן נרמז בשמו ההוספה כדי שלא יטעו בו.



ג.

מידות האורך

במידות האורך מזכיר הקליר מידת דרך יום, פרסה, מיל, ריס וקנה כפי שנראה להלן. כדי להבין את דבריו אלו יש להקדים מה שכתב בפיוט לסוכות על גודל המיל, ולהבנת הדברים שם יש להקדים מה שנאמר ביחזקאל פרק מה:

(א) וּבִהְפִּילְכֶם אֶת הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה תְּרִימוּ תְּרוּמָה לַיהוָה קֹדֶשׁ מִן הָאָרֶץ אֲרֶךְ חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלְף אֲרֶךְ וְרֹחֵב עֶשְׂרֵה אֶלְף קֹדֶשׁ הוּא בְּכָל גְּבוּלָה סָבִיב.

(ב) הִנֵּה מִזֶּה אֶל הַקֹּדֶשׁ חֲמֵשׁ מֵאוֹת בְּחֲמֵשׁ מֵאוֹת מְרַבֵּעַ סָבִיב וַחֲמִשִּׁים אֲמָה מִגֶּרֶשׁ לוֹ סָבִיב.

(ג) וּמִן הַמִּדָּה הַזֹּאת תִּמּוֹד אֲרֶךְ חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלְף וְרֹחֵב עֶשְׂרֵת אֶלְפִים וְכוּ' הִנֵּה הַמִּקְדָּשׁ קֹדֶשׁ קְדָשִׁים.

(ד) קֹדֶשׁ מִן הָאָרֶץ הוּא לַכֹּהֲנִים מִשְׁתֵּי הַמִּקְדָּשׁ יִהְיֶה הַקְּרָבִים לְשֶׁרֶת אֵת יִהְיֶה וְהִנֵּה לָהֶם מְקוֹם לְבָתִּים וּמִקְדָּשׁ לַמִּקְדָּשׁ.

וביחזקאל פרק מה:

(ח) וְעַל גְּבוּל יְהוּדָה מִפְּאֵת קָדִים עַד פְּאֵת יָמָה תִּהְיֶה הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תְּרִימוּ חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלְף רֹחֵב וְאֲרֶךְ כָּאֶחָד הַחֲלָקִים מִפְּאֵת קְדִימָה עַד פְּאֵת יָמָה וְהִנֵּה הַמִּקְדָּשׁ בְּתוֹכוֹ.

מבואר שלעתיד לבא יהיה סביב ירושלים חלק הנקרא "תרומה" והוא ריבוע של "חמישה ועשרים אלף", המחולק לשלושה חלקים, כהנים, לויים ואחוזת העיר. בתוך חלק הכהנים יהיה חלק מקודש יותר "חמש מאות על חמש מאות". מפרק מח, ח משמע שגם חלקי השבטים נמדדים במידת חמישה ועשרים אלף. שם היחידה שעל פיה מדדו לא מפורש בפסוקים אלו, אך גבולות "הקודש" כבר התפרשו לפני כן (יחזקאל מ, ה. מב טו-כ), ושם מבואר שמדובר בחמש מאות על חמש מאות קנים שכל קנה הוא שש אמות באמה וטפח, ומשמע מפסוק ג שגם כל מידות הארץ נאמרו על פי קנים כאלו. וכ"כ המפרשים.

בספרי (פרשת האזינו פיסקא שטו) שהביא רש"י ביומא סז ע"א, איתא: "מה תלמוד לומר אשר אחד, ראובן אחד, יהודה אחד, שעתידין ישראל ליטול אורך מן המזרח למערב, על רוחב עשרים וחמשת אלפים קנים, שיעורם שבעים וחמשה מיל", וביאורו שהמילים ראובן אחד,

יהודה אחד, מלמדות שכל שבט יקבל רצועה שנמדדת ב 25 אלף קנים שהם 150 אלף אמות, והספרי אומר שהם 75 מיל. לפי זה יוצא שמיל הוא 2000 אמה, וכל מיל הוא 333.3 קנים.

רש"י ביומא (שם) ציין שכן כתב רבי אלעזר הקליר בפיוט לסוכות, שכתב: "ברחב שבעים וחמשה מיל חריצותיה". מבואר שהמיל שעליו דברו בספרי ברוחב הארץ הוא של אלפים אמה.

מכאן עולה שמיל של הקליר הוא אלפים אמה והקנה שבו נמדדו הגבולות ביחזקאל הוא שש אמות. ולפי מה שכתבנו שמידות האצבע לפי הקליר היא 2.15, ואמה שלו היא 51.7 ס"מ יוצא שאלפים אמה הם 1034 מטר.

אך לכאורה ביוצר לפרשת שקלים כתב הקליר מידות אחרות: "דרך יום הוא בעשר פרסה, וארבע מיל היא כל פרסה, ומידת המיל שבעה ומחצה ריס, ובשלשים קנים הוא קצב הריס. ושיעור הקנה שש אמות וזרת. וכל אמה מודדת שליש בזרת. והזרת מותחת עד שנים בסיט, וארבע אצבעות הוא הטפח והסיט".

מה שכתב שדרך יום בעשר פרסאות כתוב במכילתא דרשב"י ודרכי ישמעאל בפרשת בשלח, ובספרי זוטא פי"א, ובגמרא בבלי פסחים צג ע"ב. ומה שפרסה הוא ארבע מיל ידוע בחז"ל (מכילתא דרבי ישמעאל פרשת בא, אבל אצל הרומאים היא מידה אחרת), ומה שכתב ששבעה וחצי ריס הוא מיל הוא מפורש במשנה ביומא פ"ה לגבי מרחק בית המקדש מעזאזל.

אך יש כאן קושי במידה הקנה. אם מיל אלפים אמה, וכל מיל 7.5 ריס, צ"ל שהריס הוא 266.6 אמה או בעיגול 270 אמה (שתי האפשרויות נרמזו במילה ריס או רוס כפי שכתבו התוספות בבא מציעא לג ע"א), ולפי מה שכתב שריס הוא 30 קנים יוצא שכל קנה הוא 9 אמה. אך הקליר כתב שהקנה שש אמות וזרת, וסתם זרת בחז"ל ובכל העמים היא חצי אמה (כמובא בתוספתא^{יד}), ולפי מידה זו 30 קנים אינם 266.6 אמה אלא 195 אמות?

ואם נאמר שכאן כוונתו למיל הרומאי שהיה גדול יותר^{טו}, הקושי כמובן יגדל.

יד). בתוספתא מסכת כלים (בבא מציעא פרק ו הלכה יב) איתא: "אצבע מארבעה אצבעיים בטפח. טפח מששה טפחים באמה. זרת אמורה בתוכה (אולי צ"ל בתורה) חצי אמה של ששה טפחים. איזו היא אמה בינונית זה אמה של חמש טפחים". והמפרשים תיקנו בסיפא כפי שמסתבר מהרישא "זה אמה של ששה טפחים".

טו). המילה מיל היא מילה רומאית שפירושה אלף. המיל הרומאי שימש מידת מרחק שסומן על ידי אבני מיל בכבישים, והוא אלף צעד כפול, שמאל ימין של חילי הלגיון הרומאי שצעדו בצעדים גסים, כל צעד כפול בערך 1.5 מטר. בתקופה שלאחר חורבן הבית הוא נקבע אצלם למדה קבועה של 1480 מטר, אך לפני כן לא היתה לו מידה קבועה לחלוטין. 1480 מטר הוא מעט יותר מ 2800 אמה אם האמה היא 51.7 ס"מ. במשנה ביומא מבואר שמיל הוא שבע וחצי ריס. לכאורה היה נראה שהכוונה למיל רומאי שכן מדובר בתחום שבת שיכלו ללכת מסוכה לסוכה, והתחום המקסימלי אינו אלפים אמה אלא האלכסון של אלפים אמה, שהרי כל אחד מיושבי הסוכות יכל לקבוע את כיוון הריבוע שלו באופן שהמרחק מסוכה לסוכה יהיה אלכסון הריבוע, ומשמע שרצו למעט במספר הסוכות ככל האפשר, אך לפי זה יוצא שריס הוא יותר מ 270 אמה בעוד שבפשטות המילה ריס או רוס מרמזת על היותו 266 או 270 אמה, כפי שכתבו התוספות, והכי מסתבר כיון שאין ידוע מקור אחר למילה ריס. הוא אינו מידה רומאית. גם בשמו"ר (תשא מה, ג) ותנחומא תשא כז, ובבבב"ר ב, ט אמרו שאלפים אמה הוא מיל. לכן נראה שקבעו את הסוכות במרחק של אלפים אמה בלבד כדי שיקבע בתודעה שזהו תחום שבת. ושיעור זה של 2000 אמה גם מתאים במציאות לאלף פסיעות כפולות בינוניות של אדם ההולך בנחת כפי שהולכים בשבת.

עכ"פ הגמרא בפסחים העוסקת בגודל העולם ובכמה שאדם רגיל ללכת כל יום, מקשרת את הדברים למרחק שבין מודיעין שהיתה בשפלה לירושלים שהוא 15 מיל, ומבדיקת המציאות של המרחק הזה נראה שמדובר במיל רומאי (ראה מקום בפרשה של פרופסור יואל אליצור על חנוכה שמביא את מפת מידבא ואת הכתוב בספרי החשמונאים המראים שמקומה בערך כמו

ולמעשה גם לא ברור מנין לקח ר"א הקליר את מידת הקנה שהיא שש אמות וזרת, ואיך כתב בהמשך שאמה מודדת שליש בזרת, הלא לפי התוספתא היא חצי אמה, ולא שליש אמה, וכן היה ידוע בכל התרבויות הקדומות שהיה מקובל בהם מידת זרת, שהוא מקצה אגודל עד קצה הזרת, ובמציאות אין ספק שזה חצי אמה והוא יותר משני טפחים?

אם נאמר שקנה שש אמות וזרת פירושו שש אמות ושליש אמה, יצא שבכל ריס יש 190 אמה, ובמיל יש 1425 אמה (שאלכסונו הוא כמעט 2000 אמה)²⁶, אך גם לפי זה ישארו כל הקשיים מנין לקח קנה של שש אמות ושליש, ומנין לו מיל כזה קטן, וכן תצא סתירה בין דבריו כאן לפיוט בסוכות שלפיו מיל הוא 2000 אמה.

לכן נראה לענ"ד כמי שפירש הרב בניש (בספר מידות ושיעורי תורה עמ' קט) שדברי הקליר מיוסדים על מה שנאמר ביחזקאל (מא, ח): "מוסדות הצלעות מלו הקנה שש אמות אצילה". וכתב הרד"ק בשם יש מפרשים ש'מלא הקנה' הוא מידה אחרת מקנה רגיל, דהיינו שש אמות שהן עד האציל - בית השחי, ולפי הקליר היינו אמה ומחצה²⁷. ואם כן 'שש אמות וזרת' פירושו שש פעמים אמה וזרת, או הכוונה לשש אמות ועוד חצי של שש האמות, ועכ"פ לפי זה הקנה של הקליר הוא 'מלא הקנה', דהיינו תשע אמות, וממילא עולה ומובנת המידה של 30 קנים ל 270 אמה, והיא בדיוק מידת הריס - גימ' 270.

אמנם בענין הזרת נראה להדיא שהקליר מדבר על שני מיני זרתות, בתחילה כוונתו לזרת של חצי אמה שהיא הזרת הרגילה במידות זרת של התורה, אך בהמשך אמר "וכל אמה מודדת שליש בזרת והזרת מותחת עד שנים בסיט, וארבע אצבעות הוא הטפח והסיט", השווה כאן סיט לטפח, ואם כן זרת זו היא שני טפחים, שהם שליש של אמה רגילה. על כרחך שבסיפא אין

מודיעין של היום), וכן משמע מכמה מרחקים המוזכרים בחז"ל. באדמת קודש (עמ' מד) כתב שכך נראה ממרחקי ההרים שהיו משיאים עליהם משואות, ובמיוחד כך נראה מציון המרחק מטבריא לציפורי ששתיהן ידועות מאוד גם היום. לכן נראה שכאשר מדובר בחז"ל על מרחק בין מקומות בדרכים הכוונה למיל רומאי.

ואפשר ללמוד על זה שיש אצל חז"ל שני סוגי מיל מעצם מה שאמרו במגילה ובפסחים "וכמה הוא מיל", כמחמת לטבריה או מטבריא למגדל נוניא, מזה גופא שצריכים לבאר כמה הוא מיל משמע שיש שני סוגי מיל, ורצו להמחיש לנו שמדובר כאן באחד מהם. אכן הקליר חיבר את מידת ההליכה ביום - ארבעים מיל שנאמרה ככל הנראה במיל רומאי, למידת מיל של 7.5 ריס שנאמרה ככל הנראה על מיל שהוא תחום שבת. עכ"פ מדברי הקליר עולה שיש שני מיני זרת ושני מיני קנים כפי שנראה להלן, ומעתה לא מפליא לפי זה לומר שיש גם שני סוגי מיל.

טז). כך נקט הרב יצחק אדלר (קובץ ירושתנו א מכן מורשת אשכנז עמ' נט), וראה מה שהשיב עליו הגר"י מרצבך.

יז). בבראשית רבה (וילנא) פרשת נח פרשה לא, י איתא: "זוה אשר תעשה אותה, אמר רבי יודן זה וזה עתיד אחד למוד באמתך, הה"ד (דברי הימים ב, ג) אורך האמות במדה הראשונה אמות ששים, ורוחב אמות עשרים. ולמה הוא קורא אותה אמה תביקין, רבי הונא אמר שהיו מתביאות בה, רבנן אמרין על שם תיבתו של נח". ופירש מהר"פ שהאמה האישית של נח היתה ששה טפחים ולכן אמר לו הקב"ה "למוד באמתך", וצריך לגרוס במדרש במקום 'שהיו מתביאות בה' 'שהיתה מובאת' כלשון שמצינו במשניות (נגעים ו, ו) על העדשה המכוונת, 'עדשה מובאת' כלומר שאמה של בית המקדש שווה ומכוונת לשל נח. וברש"י על בראשית רבה כתב "שש אמות היו במקדש, אמה מחמשה טפחים, ואמה מי' טפחים, ואמה מששה טפחים וטופח (צ"ל מחמשה טפחים וטופח), וזו היתה בינונית מששה טפחים". בדרכי הוראה (פ"ל סי"ג) כתב שהאמה של י' שמוכרז רש"י זו היא אמה אצילה של יחזקאל, והיא אמת השחי המוזכרת במשניות. אך ציין שעד בית השחי אינו עשרה טפחים אלא שמונה וחצי טפחים. ולענ"ד הכל תלוי עד היכן נחשב בית השחי, רש"י כנראה מחשב בית השחי כנגדו מבחוץ עד גובה הכתף לכן הוא רואה זאת כ" טפחים, אך עכ"פ אפשר לחשבו גם 9 טפחים, שמהפרק לבית השחי יש חצי ממה שיש מהפרק לאצבע, ולכן מוסיפים 3 טפחים לאמת המידה הרגילה שהיא 6 טפחים, ולפי זה האמה השלישית של המקדש היא האמה של מלא הקנה דיחזקאל.

כוונתו למידת זרת שהזכיר לפני כן אלא למידת זרת אחרת, והיינו שיש זרת שנועדה למדידה ביושר, ויש זרת שנועדה למדידת עיגול, והיינו שאם נמתח ונפשוט את הזרת מכף היד, ונצמיד את האגודל לכף היד לכל אורכו, הוא יהיה מכופף וכך ניצור מכף היד כעין עיגול של מי שבא לתפוס דבר בידו. וכף היד תראה כחצי עיגול שקוטרו שני טפחים, ואף שמרחק האגודל מהזרת כשהם פשוטים הנקרא בעלמא זרת הוא חצי אמה כלומר חצי ממרחק האצבע משורש כף היד, כשרוצם לעשות כעין עיגול מצמידים את האגודל בצורה מכופפת לאצבע הסמוכה לו ומרחיקים את שאר האצבעות אחת מהשניה ואפשר לראות את כף היד כעיגול, וכשמודדים ממקום הבליטה המרוחקת של האגודל אל הזרת שאותה מרחיקים מהגוף הוא כ 17.5 ס"מ - שני טפחים שהם שליש אמה. וזה כוונתו 'וכל אמה מודדת שליש בזרת', כלומר שהזרת המותחת שכנגד עיגול כף היד היא שליש אמה, ושלש כפות ידיים כאלו הם בגודל אמה.

ונראה שזרת של שליש אמה לקוחה גם היא מהפסוקים על בריאת העולם שהוא עגול^(יח), וכפי מה שכתב בהמשך הפיוט לפרשת שקלים: "ושמי רום תכן זרתו מלא, וכל הרי קדם באצבעו שקלו, וגבעות עולם תמך בהוד אגודלו, גי וכל עפרה בצרדה הכילו... נמצאת כל מדת יצירת עולמו כמלא פסת יד. מדת עולם כמזרת ועד אגודל... מדת עולם נמדדת בשליש אמה... נמצאת דת כמדתה רחבה וארוכה, אלפים וארבע מאות בעולם מאריכה".

דבריו מתפרשים לפי האמור בישעיהו (מ, יב): "מִי־מִדָּד בְּשַׁעְלוֹ מִים, וְשָׁמַיִם בְּזֶרֶת תִּכֵּן, וְכָל בְּשָׁלֹשׁ עֶפֶר הָאָרֶץ". מוזכר כאן בתחילה "זרת", ואחר כך "בשליש" שמשמעותה בפשטות שליש אמה. ונראה לפי הקליר שכל כף היד נקראת עיגול של זרת או שליש אמה. וידוע שקדמונינו כבר ידעו שהעולם עגול וי"ל שהעולם המתעגל נוצר על ידי כף יד הנראית באצבעות מתעגלות, וכשנחשיב את כף היד כעיגול, קוטרו הוא שליש אמה, והזרת היא קוטר כל העיגול, לכן אמר "זרת מלא", כלומר הזרת אינה רק אצבע הזרת אלא המידה של רוחב כל היד מבליטת עצם האגודל לסוף הזרת שהוא רוחבו של עיגול - שליש אמה.

והנה מידת התורה כביכול לפי אמות של הקב"ה נאמרה בזכריה (ה, ב): וַיֹּאמֶר אֵלַי מָה אַתָּה רֹאֶה וַאֲמַר אָנִי רֹאֶה מְגִלָּה עֹפָה אֲרָפָה עֲשָׂרִים בָּאֲמָה וְרֹחְבָּהּ עֶשֶׂר בָּאֲמָה:

עשרים על עשר אמות (והיינו כמדתה רוחבה ואורכה, כלומר בכפל הרחב על האורך) הם מאתים אמה רבועים, ואם נחלקם לריבועים של שליש על שליש אמה נמצא בכל אמה תשע ריבועים, ואם כן ב 200 אמות רבועים יש 1800 ריבועים של שליש על שליש אמה. והיות ומידת העולם היא שליש אמה עגולה, ומרובע יתר על העיגול רביע (סוכה ח ע"א), הרי שהתורה היא פי 2400 מהמידה של העולם, וזוהי כוונת הקליר "נמצאת דת אלפים וארבע מאות בעולם מאריכה"^(יט).

לפי זה מובן שנקט בתחילת הפיוט את הזרת כמידה של כף היד העגולה שקוטרה שני טפחים, משום שהזרת המוזכרת בישעיהו היא שליש אמה, ולפני כן נקט בזרת הרגילה שהיא

(יח). מקור נוסף לדברי הקליר בשיעור זרת שני טפחים הוא מה שמובא בשם הגר"א (שנות אליהו ערלה, ג, ב) שמהירושלמי עולה שזרת היא שני טפחים, וראה מדות ושיעורי תורה עמ' קצו שאכן אפשר להסיק כך מדברי הירושלמי בשקלים על מידת לוחות הברית.

(יט). פירוש זה מובא במתיבתא עירובין כא ע"א בביאורי התוספות בשם הבית ישראל מקוונין.

חצי אמה שהיא הזרת כשמודדים במצוות של התורה, וכל דבריו מיושבים, ויש מקום לקשרם גם לגבולות ארץ ישראל, למידות תחום שבת מדאורייתא, ולחג מתן תורה כמבואר בהערה².



כ). יתכן שיש קשר בין ענין שלישי היד שבו נברא העולם לכך שהעולם 6000 פרסה. במציאות בדיוק מפליא הוא היקפו של העולם כשימדד בשליש שלו, כלומר בקו רוחב שלשים, רוחב כדור הארץ במקום זה הוא 34750 ק"מ, וזה בדיוק מידת 6000 פרסה - 24000 מיל כאשר כל מיל הוא 2800 אמה, וכל אמה 51.72 ס"מ.

קו רוחב שלשים הוא ככל הנראה גם הגבול הדרומי של ארץ ישראל בפרשת מסעי, שהוא קצה מדבר באר שבע, וידועה דרשת חז"ל (חולין צא ע"א) שהסולם רגליו בבאר שבע וכל ארץ ישראל התקפלה תחתיו. לפי זה י"ל שיעקב ראה ארבע מלאכים - עולם ושליש כי יש שלשה מלאכים כנגד שלושת חלקי העולם שהוכרנו בתחילת הדברים - מדבר, ים וישוב, וכך הוא במקום שבין השליש לשני שלישי שהיקפו 6000 פרסה, ויש עוד מלאך שהוא כנגד שלישי העולם הנוסף שיש עד קו המשווה, כאשר במה שיש בעבר השני לא מתחשבים שבזמנם לא היה מקום יישוב. ואולי יש גם קשר בין זה שמידת העולם היא 24000 תחומי שבת (שגם מיל של 2800 אמה הוא תחום שבת) למה שהתורה היא פי 2400 מהעולם, שכידוע השבת הוא החידוש הגדול של התורה במציאות הזמנים שאצל בני נח שהם בבחינת 'יום ולילה לא ישבותו', ויום המנוחה שחידשה התורה ניתנה תורה.

הערות וקושיות – חקר ועיון

לימוד מנזיר לכוחה של הקבלה - הרב יחיאל אומן

הערה בעקבות מאמרו הנפלא של הרב איתי יצחק שנקר בגיליון הקודם, בעניין קבלת הנזירות (הבנה נפלאה שעלתה מכח המאמר):

הנה ידוע לגבי תענית, שמי שנמנע מאכילה ושתייה אינו עולה לו לתענית, אא"כ הוא מחייב א"ע בקבלה מקודם, שאז נעשתה 'קבלת תענית' עם כל מעלותיה (כמכו' בתענית יב. "כל תענית שלא קבל עליו מבעוד יום לא שמיה תענית ואי יתיב דמי למפוחא דמלי זיקא", ועי' תוס' בנזיר לה.).

ובאמת מכל מהות הנזיר מוכח כן, כפי שנתבאר היטב במאמר, דהלא יש הרבה שאינם אוכלים ענבים ואינם שותים יין, אבל אינם נעשים משום כך נזיר, ואילו זה שהוציא מפיו לשון נזירות, ברגע אחד נתעלה ונתקדש, עד לדרגה קרובה לכה"ג, שנאמר בו "נזיר אלקיו על ראשו", וכן שאינו מיטמא אף לז' קרובים^(א) (ועי' ברמב"ן שזו התביעה על הנזיר^(ב) "שהוא חוטא נפשו במלאת הנזירות, כי הוא עתה נזיר מקדושתו ועבודת השם, וראוי היה לו שיזיר לעולם ויעמוד כל ימיו נזיר וקדוש לאלקיו, כענין שאמר 'ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריהם לנזירים', השוה אותו הכתוב לנביא, וכדכתיב כל ימי נזרו קדוש הוא לה', והנה הוא צריך כפרה בשובו להטמא בתאוות העולם").

והביאור בזה אפשר לומר בכמה אופנים, באופן א' י"ל שאדם הרוצה לרכוש מעלה רוחנית, כל עוד שאינו מחייב את עצמו בקבלה מקודם, אינו נחשב כ"כ לחלק מעצמותו (ואמנם בודאי שהמעלות שבתורה ומצוותיה, הם עומדים ומחוייבים על האדם, אבל כשרוצה להתקדש בתוספת מעלות, נצרך להכניס עצמו בחיוב). וכ"כ הלבוש (תקס"ב א'): "שאם לא יקבל עליו ויתענה לא חשיב ליה לתענית, כי אקראי בעלמא הוא ולא למצוה יחשב לו".

אופן נוסף, ע"פ מש"כ הלבוש שם בטעם החיוב בקבלת תענית, "כי התענית דומה לקרבן שמקריב חלבו ודמו, וכמו שבקרבן צריך להקדישו קודם שיקריבנו, ואפילו מתעסק בשחיטה פסול דכתיב (ויקרא יט, ה) לרצונכם תזבחהו, כך המתענה ואינו מקבלו קודם לכן דומה למתעסק בקדשים, ופיגול הוא ולא ירצה לו". ומבואר בזה הטעם שהוא בכל עניינים הדומים לקרבן, שמפריש מעצמו לגבוה, שבשביל ליקרות ע"ז שם קדושה צריך לקרות שם מקודם לכן. וה"ה כשמפריש ומקדיש עצמו לגבוה.

ועי' במג"א ר"ס קצ"ב בשם הזוהר שצריך לומר הב לן ונברך, "כי כל מילי דקדושה בעי הזמנה", וראיתי מובא בשם הלשם דלכך אומרים נקדש קודם הקדושה, וברכו קודם ברכות ק"ש

(א). וכן לגבי תענית אמרו (תענית יא.): "כל היושב בתענית נקרא קדוש, קל וחומר מנזיר".

(ב). ובנצי"ב פירש, שהתביעה היא במה שעלה לדרגה שאינה כפי ערכו, שאמנם אם לא אירע לו האונס, אמר' שכדאי הוא להזיר עצמו מן התענוג הגשמי כדי להשיג תענוג רוחני של דביקות בה', אבל אחר שאירע לו באונס זו הסיבה, אות הוא שאינו ראוי לכך, ואם כן בחנם ציער עצמו מן היין, וביקש דבר שגבוה מערכו.

ובמשך חכמה פירש, דכיון שהוא איש קדוש ורום המעלה צריך להביא כפרה על שאירע שמת איש באהלו. וכמו דאמרו במכות בהא שיושב הרוצח עד מות הכהן הגדול, דהוי להו למיבעי רחמים על דורם ולא ביקשו. והנזיר מעלתו כמעלת הכהן הגדול.

וקודם ברכה"ת, וכן ענין סעודת שבת וי"ט שצריך הכנה והזמנה מבע"י, לומר שהם לסעודת שבת וי"ט, והכל מטעם זה, דכל מידי דקדושה בעי הזמנה, שבכך מוריד וממשיך הקדושה.

ואופן שלישי, עפ"י המהרי"ט שהביא הרב שנקר במאמר הנ"ל, שהנזיר אינו אוסר ע"ע החפצא דשתיית יין ושאר האיסורים, אלא הוא מתפס עצמו במעלה זו הנקראת 'נזירות', והתורה קבעה שמי שבמעלה זו אין ראוי לו שתיית יין וגילוח השער וטומאה.

והביאור בזה, דבאמת גם בתוך עם ישראל יש דרגות שונות של חיובים, וכמו שכתב בחוה"ל (שער עבודת ה' פ"ו) ששבט לוי נתחייבו בעבודה יתירה על שאר העם, ובתוכם משפחות הכהונה נצטוו בעבודה יתירה, ואם לא יקיימום יפלו גם מדרגת שאר העם ע"ש. וא"כ כאן מצינו אופן שאדם יכול לחייב את עצמו לעלות לדרגה אחרת, ונתנה לו התורה תורה בפ"ע לדרגה בה נמצא (ע"ש בחוה"ל שכן ראוי למי שייחדו ה' בטובה משאר בני"א, שזה מחייב אותו בעבודה יתירה על שאר בני"א).

ובזה בטלה טענת קרח וההולכים אחריו "רב לכם... ומדוע תתנשאו", מדוע ניתנו המעלות רק לשבט לוי, אבל פרשת נזיר טופחת על פניהם, ומראה להם הנה כל אחד יכול להיות לוי, ולא רק לוי אלא אף כהן גדול, ואם תהיה קבלתו לשם שמים (כאותו נזיר מהדרום), יזכה לשלימות מעלה זו.

ועי' ברמב"ם (גדרים י"ג כ"ג): "מי שנדר נדרים כדי לכונן דעותיו ולתקן מעשיו הרי זה זריז ומשובח, כגון מי שהיה זולל ואסר עליו הבשר שנה או שנים, או מי שהיה שוגג ביין ואסר היין על עצמו זמן מרובה, וכן מי שהיה מתגאה ביופיו ונדר בנזיר וכיוצא בנדרים אלו, כולן דרך עבודה לשם הם ובנדרים אלו וכיוצא בהן אמרו חכמים נדרים סייג לפרישות".

ועי' בהשגות הרמב"ן לספהמ"צ (מ"ע ז'): "כי הכתוב הזה ובו תדבק מצוה שנשבע בשמו לקיים מצותיו ית'... שתדביק נפשך אל מצותיו ואל עבודתו ותורו אותה אליו בשבועות ואסרים לקיים חפצו. ויש לך רשות להשבע בשמו לקיים כל דבר".

ואמנם בודאי שאין ראוי לידור כאשר עשוי לבוא לידי מכשול, אמנם ישנם אופנים רבים שאפשר לידור באופן שאין בו חשש^ג, ונפרט מקצתם:

א. שידור לזמן קצר, כמש"כ בראשית חכמה (שער הקדושה פי"ד אות כ"א) שראוי למשכיל שלא ידור דברים שצריך להתירם, אלא ידור רק ליום אחד או לחצי יום, וכמו שמצינו בגמ' בתענית יב. בר' יוחנן שהיה אומר אהא בתענית עד שאבוא לביתי (ועוד תועלת בזה, שיוכל לאמוד את כוחו בכל עת האם יש באפשרותו להוסיף עוד יום על קבלתו).

ב. לתלות בקנס ממון, כ"כ ביוסף אומץ (דיני נדרים עמ' 352) שראוי שגם בתוך הזמן יתלה נדריו בקנס ממון (שלא יאמר 'לא אעשה כך וכך', אלא יאמר 'אם אעשה כך וכך אתחייב סך כו"כ לצדקה), שיוכל לתקן המכשול בממונו (ויש להעיר, דגם בזה יש חשש מצד 'בל תאחר', מכיון שהוא מחייב עצמו מיד כשיעבור על נדרו, והאידנא לעולם קרוי קיימי עניים, ולכן יאמר בנוסח 'אם אעשה כו"כ אתחייב להתחייב סך לצדקה', וכדו').

ג. נכתב עפ"י הספר הנפלא 'כל נדרי' (וכן מ"מ רבים במאמר מהספר הנ"ל).

ג. לתלות בזכרון הנדר, כן כתב בספר מקור חיים (לבעל החור"י, או"ח תרי"ט) שכך מנהגו שבכל מה שנודר אור שהוא נודר ומקבל לעשות או לא לעשות כו"כ, הוא רק אם יזכור נדרו וקבלתו זו, וע"י שאומר כן שוב אינו יכול לבוא לידי חטא.



כמה הערות להבנת גמרא שבת סוגיא דמתן תורה [תגובה] - הרב דוד אריה שלזינגר

בשאלת הרב ח' י' הלוי למה הפסיק בדיבור לא תגנוב, יש לומר שהבינו בזה המלאכים דרך רמז שבאים לגנוב ממנו את התורה.

ומה ששאל עוד בענין רבי ישמעאל בן אלישע שלא נתן שלום, בודאי יש דרגות בין עלייה לשמים, ומשה רבינו שאני שהיה כבן בית.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



הערות הקוראים

חידושים בענייני חג השבועות וקבלת התורה ♦ הקדמת קריאת המגילות
בחגים לקריאת התורה ♦ טעמי אכילת מאכלי חלב בחג השבועות ♦ האם
חייב להפסיק בלימודו בעלוה"ש לברכת התורה ♦ היכן התחבא רשב"י?

הערות הקוראים

הערה על המאמר "חידושים בענייני חג השבועות וקבלת התורה" (עמוד ז')

בחידושי הגר"ש קורח זצ"ל התחיל את דבריו: "עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה, מכאן ואילך בשירות ותשבחות (ברכות ג ע"ב). לכאורה מכאן יש ראייה שאמירת תהלים חשיב כעסק בתורה", ואינו מובן הרי שם בגמרא קאי מה שאמרו שלא עבר עליו לילה בשינה, ועל זה חילקו שלפני חצות עסק בתורה ואח"כ בשירות ותשבחות, ואם נאמר דהיינו תהלים א"כ לא הוי כעוסק בתורה. ובאמת יכול להיות דהיינו בשאר שירים שלא נקבעו בחיבורו. ועוד, דרק אחרי שחובר ספרו לכתובים נחשב כעוסק בתורה, ולא מקודם. ומה שציין המהדיר לנפש החיים דאולי לא נתקבלה בקשתו, האריכו מלפנים הרבה בזה בקובץ הבאר.

ואולי ס"ל דמה שעסק בתורה היינו בספרו תהלים, ואחרי חצות עסק בשאר שירים, ועל זה הוסיף דרק קריאת תהלים ללא הבנה לא הוי כתורה, משא"כ כאן שעסק בזה, ובודאי מה שמבואר בדברי ר"ש חסידא שבכל הלילה עסק בתורה אינו כמאן דאמר כאן.

מה שניקד תיבת "מאי" קרא בצירי"ן, כן מבואר שם במלוא הרועים, אבל אינו מדוייק כך בכל מקום, וכמו מאי טעמא.

החידוש השלישי בענין נמלך עם מפיושת, פשוט הוא שדוד המלך היה בקי בהלכותיו ופסק כראוי, ורק מפני ענותנותו חזר ושאל את רבו אם יפה דן כדי לשמוע עוד צד ולעתידי יתחשב בזה.

בפירוש רש"י גבי פשפש ולא מצא, נראה דהיינו שיש לו עבירות קלות שהרבה נכשלים בזה ולכן חושב שלמה רק לו יביאו יסורים הללו.

במה שבכו על האי שופרא דבלי בארעא, יש פירוש דכיון שלא היה לו בנים יצטרך לחזור ולבוא בעולם הזה והגוף הראשון לא יקום לתחיה.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



הערה על מאמרו של הרב אוריאל בנר "הקדמת קריאת המגילות בחגים

לקריאת התורה" (עמוד ל"ג)

הרב אוריאל בנר שליט"א דן במאמרו לגבי מה שקוראים את המגילות לפני קריאת התורה, ולמה ל"נ שקריאת התורה תהיה קודמת בגלל שתדיר קודם. ואחר שהאריך לבאר הטעם של"א שיש כאן דין קדימה מצד התדיר, הביא לשאול שזה מיישב שלא עובר איסור מצד שמקדים השאינו תדיר, אבל עדיין למה יש עדיפות לשאינו תדיר, ולמה החליטו לקבוע להקדים את קריאת המגילות. ונראה שבאמת בכל תדיר ושאינו תדיר היה מקום וסברה להקדים את השאינו

תדיר, והוא מפני שיש חביבות דווקא לדבר שהאדם איננו מורגל בה, ודווקא למצוה שהאדם לא רגיל בה ואינה נוהגת כל הזמן יש לה חביבות מצד זה שאינה מצויה, וכך טבעו של אדם, שבמצוות שאינן נוהגות כל השנה, כארבעת המינים ועוד יש לו חביבות מיוחדת, רק שאעפ"כ ההלכה היא שתדיר קודם, מפני שיש מעלה גם בתדיר, ואכמ"ל להאריך בסברת התדיר. אבל כשאנחנו מבינים שאין את מעלת התדיר, אז שבה ועולה המעלה שהמצוה לא רגילה, ופחות מצויה, וע"כ מקדימים אותה.

אהרון הכהן פרידמן

תגובת המחבר

תודה וישר כח.

אגב, הראני ידידי הרב עמיחי כנרתי את דברי מרן הגר"א שפירא בענין הקדמת רות לקריאת התורה וז"ל: "מידות טובות קודמות לקבלת התורה כדברי חז"ל שדרך ארץ קדמה לתורה, ונראה שזה הטעם שמקדימים את קריאת מגילת רות העוסקת בעניני חסד, להתכונן בעזרתה למתן תורה" [חוברת "קבלת התורה" עמוד כ'].

הערה על מאמרו של הרב יהושע ון-דייק "טעמי אכילת מאכלי חלב בחג השבועות" (עמוד כ"ב)

לכבוד הרב יהושע ון דייק
שלום וברכה רבה

חשבתי לנכון להעיר על דברי כבודו בגליון האוצר כט שמזכיר את המנהג לאכול באותה סעודה בשר וחלב, ותמוה בעיני שלא העיר כלל על הבעיה שיש במנהג זה.

לפי הזוהר פרשת משפטים שהובא בב"י או"ח סיק קעג, וכתב הב"י לחוש לדבריו, אין לאכול באותה סעודה בשר וחלב, וראה במאמר של הרב יעקב מאיר שטרן בקובץ מבית לוי ח"ו עמ' פז במאמר 'שיעור המתנה', שהביא מה שכתב בכנה"ג ובמנחת יעקב ובשל"ה להחמיר בזה. והסיק שאמנם יש למקילים על מה לסמוך, אך לכתחילה עדיף שלא לנהוג כך. וכן היה מורה מו"ר הרב מרדכי אליהו זצ"ל שלא לאוכלם באותה סעודה.

וראה מה שכתב הרב יעקב יצחק רבינוביץ בבית אהרן וישראל (חלק עט עמ' צט במאמר "שיירי פת מסעודת בשר") דמה שהתפשט המנהג לאכול רק עוגה עם חלב ואח"כ עושים סעודה ממש, הוא משום שעכשיו שנתפשטה חומרת הזוהר, ולא שייך לעשות כדברי הרמ"א, כי בשלמא בסעודה אחת איכא היכרא שעושה את הסעודה בשתי לחם על ידי שמסלק את הפת הראשונה ובוצע עתה פת אחרת שלא היתה, אך לדידן שמחמירים כזוהר אם יעשה סעודה קלה עם חלב

ויברך ושוב יביא לחם משנה לסעוד עם בשר, אין בזה היכרא של שתי הלחם, כי כל סעודה צריכה משנה לחם.

עידוא אלבה



הערה על מאמרו של הרב משה מרדכי אייכשנטיין "האם חייב להפסיק בלימודו בעלוה"ש לברכת התורה" (עמוד כ"ו)

א.

בס"ד, ז' סיוון תשע"ט.

הערה למאמרו של הגרמ"מ אייכשנטיין שליט"א – בעניין ברכת התורה.

עיקר טענו של הרב המחבר שליט"א היא, שיש לראות את ברכת התורה כברכת השבח שתקנוה כחלק מברכות השחר, וממילא ניתן ללמוד אף קודם ברכת התורה ואין בזה איסור כלל. ולפי דבריו, נפתרה לנו שאלת האחרונים האם מותר ללמד תורה לאנשים שלא ברכו ברכת התורה, דאין שום איסור ללמוד תורה קודם ברכותיה (ועי' שו"ת בצל החכמה ח"א סי' א, שכתב שלא מצא בשום מקום איסור כזה). ולפי"ז, מה שאומרת הגמ' (גדרים פא, ב) שנענשו משום שלא בירכו בתורה תחילה, אין כוונת חז"ל על כך שלא בירכו דווקא קודם הלימוד, אלא שלא בירכו כלל.

ובאמת, הסברא נותנת כן, דהוי ברכת השבח, וליכא איסור ללמוד תורה ללא ברכה. אולם, ברצוני להעיר שכמה וכמה אחרונים נקטו שיש איסור ללמוד תורה קודם הברכה, ואין זה כברכת המצוות הרגילה, דאף שלכתחילה צריך לברך עליה, אין איסור בעצם מעשה המצווה ללא ברכה. ונראה שאף אם הם יסברו דהוי ברכת השבח, כאן עשו זאת כברכה מיוחדת. ובאמת צ"ע שנקטו זאת כדבר פשוט, ולא ראיתי שציינו לכך מקור. אך מסתבר שלמדו זאת מדברי חז"ל הנ"ל אודות חומרת מי שלומד תורה ללא ברכה, ועי' משנ"ב סי' מז סק"א, שהלומד ללא ברכת התורה נענש. ואציין כאן למספר אחרונים שסברו כן, וכמה השלכות הלכתיות שהעלו כתוצאה מהבנה זו:

הגרצ"פ פרנק (בתשובה המובאת במנחת שלמה א, צא) חידש דאפי' אם אנוס ולא יכול לברך – אסור לו ללמוד. הגרשז"א אירבאך (מנח"ש סי' יז) סבר שעשו ברכה זו כעין ברכת הנהנין, אך מדבריו משמע שם, שהאיסור נובע מחובת אמירת הברכה, ולכן במקרה שהוא אנוס מסתבר שמותר ללמוד (ועיי"ש שהרחיב שבכל ברכת הנהנין הדין כן, ולכן אונן שלא יכול לברך – יכול לאכול ולא אמרינן דהוא עובר על איסור שנהגה מן העולם ללא ברכה, ולכאורה סותר משנתו מהתשובה שהבאנו לעיל, עיי"ש, וצ"ע). קהילות יעקב (ברכות סי' יב) ג"כ סבר שברכה זו כעין ברכת הנהנין, וסמך יתדותיו בדברי הט"ז, הסובר שבמצות ת"ת לא נאמר הכלל שמצוות לאו להנות נתנו. הגרי"ש אלישיב (הו"ד בישרון כרך ג) דן בשאלה במי שעומד לפני סוף זמן ק"ש, אם יקדים ק"ש ללא ברכות התורה או שלא, ושם ברור לו דאיכא איסור ללמוד קודם ברכות התורה. בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' עז) סבר שיש להפסיק מלימודו בעלות השחר כדי לברך. וקדם לו בזה הבן איש חי (וישלח אות

ג), שחידש שבין שני הזמנים של עלות השחר אסור ללמוד, משום דבזמן הראשון ספק התחייב בברכה ועדיין לא יכול לברך, ומאידך הוא גם לא יכול ללמוד משום שישנו איסור ללמוד ללא ברכה, ולכן יעסוק בפזמונים וכדו' עד הזמן השני של עלות השחר (כ"פ באול"צ ג, יח). בשו"ת משיב דבר (א, מז) ג"כ נקט כן, וחידש דאף לשו"ע שאין מברכים ברכה"ת על הרהור, אכתי איכא איסור להרהר בדברי תורה קודם ברכה! (ע"ע יבי"א ד סו"ס ח שציין לפוסקים נוספים הסוברים כן).

בברכת התורה

דוד שטרן

כולל ישיבת שעלבים

ב.

לכבוד הרב דוד שטרן שליט"א

תודה על ההתייחסות ועל המקורות הנכבדים בעניין.

אבל יש לשים לב שלא כל המקורות שייכים לעניין, מה שנכתב במאמר הוא רק האם יש חיוב בברכת התורה לנעור כל הלילה ברגע שמגיע עלה"ש, ואין שייכות לשאלה האם אפשר ללמוד בכלל קודם ברכת התורה, שאכן פשטות הגמ' והרמב"ם שהופיע במאמר משמע שאין לעשות כן.

והחילוק הוא ברור. מי שהיה נעור כל הלילה הלא לא הסיח דעתו מברכת התורה, וכל היסוד לחייבו אם בכלל, הוא רק משום ברכות השחר, כמו שמבואר באר היטב במאמר. אולם, מי שישן בלילה הלא הסיח דעתו, ושינת קבע על מיטתו בלילה לכו"ע הוי הפסק, מאיזה טעם שיהיה, ועל כן לכו"ע אין לו ללמוד קודם ברכה"ת, שחייב לברכה, אפי' אם עיקרה כברכת השבח, כי כך תיקנו לשבח קודם הלימוד.

בברכה רבה

משה מ. אייכנשטיין

ג.

לרב אייכנשטיין שליט"א

כעת עיינתי שוב במאמר. אולם אם הבנתי נכון, כתבתם שם דלדעת המג"א דעתו לפוטרו עד הבוקר (אמנם עיין דבריו בסימן תצד, שלכאורה עדיין מספקא ליה סברא זו ולכן יכוון לשמוע ממישהו אחר), ולכן לדעתו לכאורה יש לחשוש ולומר ברכות השחר בבוקר. מאידך, לדעת המשנה ברורה הזכרתם שעיקר הסברא היא מצד 'ברכות השחר גרידא', ולכן אין איסור ללמוד לפני. ולא כ"כ הבנתי מתוך דבריכם את מה שכתבתם לנו כעת, שגם לדעת המשנה ברורה יש לומר שכוונתו לפטור עד הפעם הבאה שיברך, וכל חיובו נשאר כעת מדין ברכות השחר (שזה גופא שתי הדעות שהביא המשנ"ב אם צריך לברך שוב בכל יום, שמצד אחד אינו צריך משום שלא היה הפסק, ומצד שני הוי דומיא דברכות השחר שצריך לברך מחדש בכל יום, למרות שלא היה הפסק).

האוצר ♦ גיליון ל'

ברצוני עוד להעיר, דמה שכתבתם דלדעת רבינו תם עיקר הסברא היא משום 'ברכות השחר' משום דלעולם אין הפסק לילה חשיב הפסק, מצד שני כתבתם שלדעת ר"ת העיקר הוא שכוונתו שלא יפטור עד בוקר שלמחרת. ולפ"ר לא כ"כ הבנתי את היחס בין הדברים (אא"כ כוונתכם היא שאלו שתי סברות שונות בדעתו), דאפשר לומר שזהו חיוב ברכות השחר בפני עצמו, כברכות השבח שתיקנו חז"ל בכל יום גם בלי קשר לכך שאדם מכוון שלא יפטור את עצמו אלא עד יום שלמחרת. דהוי כמעין ברכת השבח על רעמים וברקים, שבכל זמן שמתחדש משהו (כגון שהתפורו העבים או שיש יום חדש) - מברך מחדש, וכאן תיקנו שהתחדשות היא בכל יום מחדש.

עכ"פ, נראה לי שניתן לבאר גם באופן אחר את דעת ר"ת, דהרי באמת חיוב כל אדם בכל יום הוא ללמוד תורה (כמו שמצאנו בגמ' דחייב לכל הפחות פרק אחד שחרית ופרק אחד בערב), וא"כ לדעת ר"ת חל חיוב ברכה בכל יום מחדש. וא"כ לשיטתו אפ"ל ג"כ לומר דהוי כברכת המצוות, אלא שבכל יום יש חיוב מצווה חדשה של תלמוד תורה (וא"כ לא מדיני הפסק או כוונה לפטור אתיון עלה). וכע"ז ראינו שכתב גם בשו"ת מהרש"ם ח"ז סי' שלו.

יישר כוחכם

דוד שטרן



ד.

להרב דוד שטרן

איני מצוי כעת בלשונות הפוסקים, אבל לפי מה שזכרתי, לדעת ר"ת עולה שהחיוב ללמוד כל יום אינו בא בחשבון כל עיקר, כיון ואינו מפסיק לעולם, וא"א לנו לחייב אלא מצד שדעתו לא לפטור יום אחר. וכדעה זו הלך המג"א כפי הנראה, אולם למ"ב מסקנת הדין שאין לדון מצד כוונתו, אלא החיוב משום ברכות השחר. ונמצא שלדעת מג"א יש לדון על חיוב בעלה"ש, ולדעת מ"ב הוא חיוב כברכות השחר ולפי זה יש להקל כמש"כ, וכפי מנהג העולם.

בברכה

משה מ. אייכנשטיין



הערה מאמרו של הרב יוסף צברי "היכן התחבא רשב"י?" (עמ' קס"ח)

[המאמר מזהה יפה את לוד הגלילית. וכבר אמרתי בעבר שיתכן ואחר מלחמת בן כוזיבא כשנודד הישוב היהודי מיהודה לגליל, נתנו שם ישוב 'לוד' ע"ש לוד שביהודה].

לאור ההכרח שהיתה לוד בגליל, מציע הרב הכותב, שכפר לודים הנזכר במשנה ריש גיטין שהוא חו"ל (וצריך לומר בו בפנו"ג), אף הוא בגליל, ואולי היא חלק מרצועה של עכו כזיב שהיא חו"ל, וזה יענה על הקושיא היכן יש חו"ל ליד לוד.

אך לענ"ד א"צ להגיע לזה, וכפר לודים' אינו בגליל, זאת מלבד שאין רצועת התחום באזור פקיעין; לא מיבעיא להגר"א שגרס (גיטין ז:): 'לשמאלו למזרח הדרך טמאה', אלא לפי הרמב"ם

לא יעלה כן על הדעת, שהרי היא רחוקה מאוד מהגבול בגליל המערבי, המתואר בחז"ל, וכמו"כ אין כוונת המשנה שכפר לודים הוא חז"ל.

כי הנה סתם 'רבי אליעזר' במשנה, שהוא בעל המימרא 'אפילו מכפר לודים ללוד' - הוא רבי אליעזר הגדול בן הורקנוס, תלמידו של ריב"ז. ואחר החורבן הרביץ תורה בלוד, כדאמרו (סנהד' לב:) 'אחר רבי אליעזר ללוד'

והיות והמשנה היא קדמונית, מיירי כאן מלוד וכפר לודים ביהודה (ר' יהודה ור"מ דסיפא דמתני', שהיו שתי דורות אחרי תנאים הראשונים דמתני', וחיו בגליל, זה משנה מאוחרת שהוסיפה רבי למשנה קדמונית, והיא הוספה ולא פלוגתא עם תנאי קמאי).

ואמרו להלן מינה (גיטין ד.) שרבי אליעזר מיירי במובלעות שבא"י שדינן כחז"ל (היינו כארץ עולי מצרים שאינה א"י לענין בפנו"נ, לפשטות הסוגיא וכרבינו תם) שתקנו לומר בהם בפנו"נ אף שסמוכות ושכיחא שיירתא, כדי דלא ליתו לאקולי בחז"ל (עי' ראשונים ריש מסכתין).

וגדר 'מובלעות' אינם רק עיירות שהגבול דוקא נכנס עמוק יותר (כגון אשקלון), אלא מקום ששכנו בו גוים ולא גרו בו ישראל, כמו תחום סוסיתא שהיה מוקף כולו בא"י שכבשו עולי בבל, וכמו 'באינה ובאימה וחברותיה' (תוספ' כלאיים פ"ב הט"ז, ויר' ערלה פ"ג ה"ז), שבפשוטו באינה או בית ענה, היא בענה שליד כרמיאל (או הכפר דיר אל אסד) - מובלעת נכרית שהיתה כפר שלטוני חשוב (טופרכיה), ואיננה קשורה לגבול עולי בבל המתואר בחז"ל, אלא מוקפת כולה באר"י של עולי בבל.

ומה שהביא מהפוסקים שלא מצאנו חז"ל ליד רמלה, זו מניין, והנה המשנה מעידה שיש כפר לודים הסמוכה ללוד שהיא מובלעת נכרית (ללא קשר לגבול!). ואמנם להלכתא כיון שאיננו יודעים היכן היא, אין לחוש לזה לגבי מצוות התלויות, שהכל מדרבנן.

בברכת התורה

בנימין ברוך קרלנשטיין

מודיעין עילית



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב יואל שילה
shiloyoel@gmail.com

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net